



# UNIVERSIDAD DE CUENCA

Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación

Pedagogía de la Historia y las Ciencias Sociales

**El huayru en las áreas rurales de Sígsig: una perspectiva antropológica de sus  
significaciones en el siglo XXI**

Trabajo de titulación previo a la  
obtención del título de Licenciado  
en Pedagogía de la Historia y las  
Ciencias Sociales

Autor:

**Carlos Estuardo Morocho Sánchez**

CI: 010661818-4

Correo electrónico: [estuardo.morochosanchez@gmail.com](mailto:estuardo.morochosanchez@gmail.com)

Director:

**Mgt. Miguel Angel Novillo Verdugo**

CI: 0104518097

**Cuenca-Ecuador**

10 de noviembre 2021



## **Resumen**

El huayru es una práctica ritual-funeraria que alcanzó una amplia expansión por los Andes, desde la época prehispánica y que aún pervive en la zona austral del Ecuador. Además, dentro de las convergencias donde se desarrolla, los anfitriones sirven alimentos y bebidas, todo esto bajo las miradas cristianas de los asistentes quienes planean ayudar al alma en su camino al cielo. En este sentido, esta investigación pretende conocer las perspectivas y significaciones que adquiere el huayru en las áreas rurales del Azuay (cantón Sígsig) por medio del análisis antropológico y la aplicación de técnicas etnográficas. Esta caracterización permite un acercamiento hacia los conocimientos personales que los practicantes de huayru conservan, es decir, mediante entrevistas y diálogos se pretende acceder a la memoria oral de determinados practicantes y, consecuentemente, plantear significaciones y resignificaciones de esta práctica en el siglo XXI. Por otra parte, cabe indicar que la cultura funeraria está en constante cambio e incorporación de nuevas manifestaciones, profundizadas con la presencia de nuevas informaciones propias de la globalización, por ello, el ritual del huayru se ha visto modificado siendo necesario un análisis que explique su proceder cultural en la contemporaneidad y con ello la generación de un registro que muestre los cambios y sus continuidades.

## **Palabras claves:**

Ritos funerarios. Sincretismos. Memoria. Sígsig.



## **Abstract**

The huayru is a ritual-funerary practice that reached a wide expansion in the Andes and reached the current Ecuador possibly in pre-Columbian or even pre-Inca times and still survives in the southern area. This project aims to learn about the perspectives and meanings that the huayru acquires in rural areas of Azuay (Sígsig canton) for it is necessary tools that anthropology has, such as ethnography. This allows us to approach the personal perspectives that the huayru practitioners keep. That is to say, through interviews and dialogues it is intended to access the oral memory of certain practitioners and with the information gathered it will be possible to shed light on the unknown meanings still existing in the XXI century about this practice. On the other hand, culture is not static and is always in constant change because, with the wave of new information typical of globalization, the huayru ritual is modified and requires an analysis that explains its cultural procedure in contemporaneity and preserves a record that shows the changes and its continuities.

## **Key words:**

Funerary rites. Syncretisms. Memory. Sigsig.



## Índice

<b>Agradecimientos .....</b>	<b>8</b>
<b>Dedicatoria.....</b>	<b>9</b>
<b>Introducción.....</b>	<b>10</b>
<b>Capítulo 1: Cultura funeraria: concepciones y ritualidad .....</b>	<b>13</b>
1.1    Rituales funerarios en los Andes .....	13
1.2    El luto y el duelo .....	16
1.3    Ritos de paso y religión en los Andes .....	17
1.4    Reciprocidad y complementariedad en los Andes.....	21
1.5    Comensalidad.....	23
<b>Capítulo 2: El huayru: práctica y significados .....</b>	<b>28</b>
2.1    El huayru en la muerte .....	28
2.2    Usos en la actualidad .....	31
2.2.1    Participantes y no participantes.....	36
2.2.2    Jerarquías dentro del juego.....	38
2.3    El Juego.....	41
2.4    Objetos: dado huayru, tablero y cuadro de almas.....	43
2.5    Reciprocidad y comensalidad.....	48
2.6    La bebida para vivos y muertos.....	54
2.7    Los muertos viven en la comunidad.....	58
<b>Capítulo 3: El hayru: cambios y continuidades .....</b>	<b>64</b>
3.1    El huayru y sus cambios .....	64
3.2    Lógicas de mercado en las comunidades jugadoras de huayru.....	67
3.3    Continuidades .....	71
3.4    La Migración y su influencia en el huayru .....	79
<b>Conclusiones .....</b>	<b>83</b>
<b>Referencias bibliográficas: .....</b>	<b>86</b>
<b>Anexos: .....</b>	<b>93</b>



## Índice de fotografías

Figura 1: Dado huayru y tablero tishno, comunidad Sondeleg.	30
Figura 2: Tablero Tishno en la comunidad de Sondeleg	36
Figura 3: Manuel Llanos, propietario de huayru y Kallay en algunos juegos.	40
Figura 4: Dado huayru de la comunidad de Zhuzho.	44
Figura 5: Tablero de juego huayru, comunidad de Pitagma	45
Figura 6: Cuadro de almas en el centro cantonal, propiedad de Victoria Llanos	46
Figura 7: Cuadro de almas propiedad de Manuel Duchitanga	47
Fotografía 8: Leviatán es el anuncio del infierno para los pecadores	48
Figura 9: Pecadores en el infierno en un cuadro de almas	55
Figura 10: Jugadora derriba el huayru con alcohol	56
Figura 11: parte ósea conservada por familiares en Portul	60
Figura 12: representación de la muerte junto con un féretro	62
Figura 13: Tablero de “guayro” en la comunidad de Zhimbrug	67
Figura 14: lado cinco en el dado huayru	70
Figura 15: dualidad entre maíz y poroto en la comunidad de Zhuzho.	72
Figura 16: María Idrovo, narra la importancia del maíz y el poroto.	74
Figura 17: Virgen de la Merced en el cuadro de almas de Zhuzho	76
Figura 18: los retratos dentro de la memoria de los que se han ido.	77
Figura 19: dado huayru de “juguete” en la comunidad de Zhuzho	78
Figura 20: jugadores de huayru graban el juego	81
Figura 21: juego desarrollado en base al dado huayru	81



**Cláusula de licencia y autorización para la publicación en el repositorio  
institucional**

Carlos Estuardo Morocho Sánchez en calidad de autor/a y titular de los derechos morales y patrimoniales del trabajo de titulación “ El huayru en las áreas rurales de Sígsig: una perspectiva antropológica de sus significaciones en el siglo XXI ”, de conformidad con el Art. 114 del CÓDIGO ORGÁNICO DE LA ECONOMÍA SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS, CREATIVIDAD E INNOVACIÓN reconozco a favor de la Universidad de Cuenca una licencia gratuita, intransferible y no exclusiva para el uso no comercial de la obra, con fines estrictamente académicos.

Asimismo, autorizo a la Universidad de Cuenca para que realice la publicación de este trabajo de titulación en el repositorio institucional, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Cuenca, 10 de noviembre 2021

Carlos Estuardo Morocho Sánchez

C.I: 0106618184



**Cláusula de propiedad intelectual**

Carlos Estuardo Morocho Sánchez, autor/a del trabajo de titulación “El huayru en las áreas rurales de Sísig: una perspectiva antropológica de sus significaciones en el siglo XXI”, certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autor/a.

Cuenca, 10 de noviembre 2021

Carlos Estuardo Morocho Sánchez

C.I: 0106618184



### **Agradecimientos**

En el presente trabajo fue indispensable la ayuda de mi tutor Magister Miguel Novillo a quien agradezco por el proceso de investigación. Además, a lo largo de toda la carrera y de este proyecto a la Magister María Teresa Arteaga por el proceso de planteamiento y escritura. También a la Magíster Elsa Sinchi por las recomendaciones y la revisión. Asimismo, agradezco a todos los docentes de la carrera por sus enseñanzas. Gracias a quienes hicieron posible la elaboración del presente escrito, a los entrevistados y dueños de huayrus.





## **Dedicatoria**

Dedico este trabajo a mis padres y a mi abuelo,  
quienes me apoyaron en este proceso.



## Introducción

El ser humano ha desarrollado distintas interpretaciones en torno a la muerte, en el caso andino, el huayru ha sido una práctica funeraria que se encuentra expandida a lo largo y ancho de la región. De esta manera, en Ecuador y la provincia del Azuay, el huayru se mantiene vigente en algunas comunidades de la ruralidad sígseña como son Callancay, Zhuzho, Zhimbrug, Zhotor, Tasqui, Pitagma, Sondeleg y Portul. Por ello, la presente etnografía ahonda en las interpretaciones que los practicantes del huayru mantienen en torno a este juego-ritual dentro de algunas convergencias fúnebres como velatorios, misa de almas, misa de honras, velación de la lápida, exhumaciones y día de los muertos.

Por lo dicho, con la investigación se busca responder la siguiente pregunta: ¿Cuáles son las percepciones y significaciones que tiene el huayru en la actualidad en las zonas rurales del cantón Sígsig? Esta interrogante se encuentra en estrecho vínculo con el objetivo general de investigación que consiste en el registro de las percepciones y las significaciones que se generan en función del huayru en la ruralidad del cantón. De igual manera, para orientar la temática de análisis se plantearon otros objetivos como son:

- Comprender las principales actividades en función al ritual funerario.
- Describir el contexto en el que se usa el dado huayru y los actores involucrados.
- Determinar los cambios que se han producido en relación al huayru y las continuidades que amenazan con extinguir esta práctica.

Para efectos de comprensión, este trabajo se encuentra estructurado en tres capítulos: en el primer capítulo se analiza y sintetizan conceptos y contextos de investigaciones relacionadas a procesos fúnebres en distintos espacios, principalmente andinos. En el segundo capítulo, se presentan los resultados que fueron relevados en el trabajo de campo realizado en las zonas rurales de Sígsig. En el último capítulo, se describen los cambios y las continuidades del juego del huayru en la actualidad.

Ahora bien, la metodología empleada se fundamenta en la antropología y la etnografía, de forma específica. Este recurso permitió generar los abordajes hacia las comunidades de Tasqui, Portul, Pitagma, Sondeleg, Zhotor, Zhimbrug y Zhuzho y, principalmente, hacia los dueños del dado huayru. Los informantes fueron escogidos según el prestigio social que mantienen dentro de sus localidades, por el hecho de ser portadores y



herederos, no solo de los objetos físicos (dado, tablero y cuadro de almas), sino también del conocimiento necesario para la realización de este trabajo.

Es decir, en la presente investigación, se hizo un abordaje etnográfico y en torno a este tema, Spradley menciona que la etnografía es el acto de describir a una cultura y esta permite entender el conjunto de expresiones descritas desde las propias perspectivas de quienes conforman este grupo cultural. (en Amegeires, 2006) En este mismo sentido, Amegeires considera que la etnografía significa aprender de la propia gente, mediante la observación y participación dentro de sus expresiones culturales y en este proceso comprender el significado de estas acciones. Así mismo, Restrepo define a la etnografía como “la descripción de lo que una gente hace desde la perspectiva de la misma gente”. (2016, p. 16). Para Guber (2011) es relevante la interpretación que el investigador da sobre el pueblo observado.

De este modo, la etnografía posibilitó acceder a las perspectivas que tienen los habitantes sobre la práctica del huayru. Como parte del trabajo de campo, las entrevistas semi estructuradas, el diálogo y la observación no participante, fueron las herramientas necesarias que se emplearon para generar un acercamiento al contexto de este ritual. Cabe recalcar que en el presente trabajo fue posible gracias a 8 entrevistas con la participación de 14 portadores del dado, además de dos observaciones en campo en las comunidades de Portul y Zhimbrug. Así también, mi cercanía a la práctica y a sus practicantes fue un factor clave al momento de buscar informantes (sujetos-objetos de estudio), lo que hizo que la recolección de datos sea fructífera y accesible. Es por esto que, en esta etnografía, se busca tomar la información de primera mano en voz de quienes aún practican el huayru.

Visto de esta manera, la etnografía se constituye como una herramienta antropológica por excelencia, es así que Juncosa (2010) consideran a ésta como “el núcleo metodológico” que la ciencia antropológica posee. Sin embargo, en la actualidad es partícipe en la investigación de otros campos sociales. Cabe recalcar que la etnografía como herramienta antropológica, contrario a lo que se piensa, en la actualidad no se limita al estudio de comunidades indígenas o “exóticas” y no son sólo los antropólogos son los únicos facultados para hacer uso de esta herramienta (Restrepo, 2016), pues varias disciplinas sociales recurren a la etnografía para recolectar información y analizar temas sociales.

Así mismo, para Amegeires (2006) y Guber (2011) el diálogo es un valioso aliado al momento de adentrarme en la cosmovisión y los sentimientos de las comunidades antes



mencionadas. Pues gracias a la conversación a profundidad (diálogos de una a dos horas) es posible entender cómo estos pobladores miran la muerte y sus significados, a dónde van sus muertos y qué función cumple el juego del huayru dentro del ritual mortuario. Además, que permiten comprender las razones de la presencia alimentaria y sin duda alguna, la observación y los diálogos con los jugadores permitieron situar los cambios y las continuidades que esta práctica ha sufrido.

Por otro lado, y en un contexto amplio, se sabe que en toda la región andina se desarrolló el ritual conocido como huayru o pichka, y que este se interiorizó dentro el actual austro ecuatoriano (Sígsg), hasta mantenerse en nuestros días. Ahora bien, esta serie de rituales posiblemente se remontan a épocas prehispánicas, como lo narran Bernabé Cobo y Felipe Guamán Poma de Ayala en sus crónicas (siglos XVI Y XVII), y que podrían dar cuenta de una actividad ritual mucho más antigua a la presencia de estos cronistas (Ordoñez, 2004). No obstante, debido a los procesos de globalización (social-religiosa) se configura nuevas características que ayudan a la preservación del huayru, pero aún conserva los tintes originales que se muestran en otras partes de los Andes.

Por ello, es necesario preguntarse en la actualidad qué sentido adquiere el hecho de recrear esta práctica en Sígsg y sus comunidades. A su vez, cuáles son los cambios y continuidades de este juego, sabiendo que dentro de las reuniones fúnebres se configura un ambiente lúdico debido al juego del huayru y mediado por el consumo de alimentos y alcohol, configurado bajo los intereses cristianos por el descanso eterno de los fallecidos. Además, fue necesario proponer categorías de análisis que permitan leer los resultados obtenidos, estas categorías son: la muerte, comensalidad, reciprocidad y religiosidad, todas estas son respondidas desde el trabajo de campo realizado en el área rural donde se enfoco el estudio.



## Capítulo 1: Cultura funeraria: concepciones y ritualidad

### 1.1 Rituales funerarios en los Andes

Las necesidades planteadas dentro del ámbito social por brindar una explicación mítico-religiosa en torno al paradero de los muertos, varios grupos humanos han creado diversos ritos funerarios que explican y afianzan el paso entre vivos y muertos. La zona andina no es la excepción, pues sus habitantes han creado significaciones y explicaciones a raíz de este fenómeno. En las siguientes líneas se recopila una serie de comportamientos andinos en torno a la muerte, tal como plantea Rodríguez (1992):

Los rituales rememoran antiguas tradiciones y ritos funerarios que, aparte de expresar una particular forma de concepción cósmico-filosófica sobre la vida y la muerte, el sentido simbólico de estos rituales también tiene que ver con los ritos agrarios, la fecundidad y la fertilidad. Podríamos decir, que muerte y fecundidad expresan una unidad simbólica de orden cósmico; la semilla vuelve a la tierra para renacer, para volver a vivir. (p. 73)

En otras palabras, Rodríguez considera que los ritos son parte del vínculo que cierto grupo posee con el pasado, y es en la recreación de estos ritos donde sus practicantes encuentran la respuesta a ciertas incógnitas que merodean en torno a fenómenos carentes de empirismo.

Aláez (2001) señala que, en la región andina, el mundo de los vivos no se separa en la totalidad del mundo de los muertos. Es decir, aunque el muerto haya dejado su estado físico, este no deja de ser un comunero más. Se reconoce también que la muerte no es un tabú y por ello se muestra explícitamente el lugar donde los muertos van (sin tabús ni censuras como en occidente). Es importante recalcar que las comunidades sienten la necesidad de reunirse con los que se han ido, en una o más ocasiones al año. Por este motivo, existe una relación intrínseca entre la muerte como posibilidad de producir nueva vida y se tiende a asociar a la sangre con la idea de resurgimiento de alguna forma de vida.

Esta serie de rituales están presentes en la mayoría de expresiones culturales del mundo. Si bien no se puede generalizar la ritualidad en los Andes, debido a la inmensa cantidad de expresiones propias de cada etnia y cultura, existe una raíz similar dentro de gran parte de la región. En la zona norandina de Ecuador (comunidades de Otavalo), Cachiguango



(2001) defiende que la corporalidad del difunto es un elemento que define a los rituales en esta zona. Narra la serie de cuidados y procesos que se le da al cuerpo del difunto como parte de la ritualidad de paso. También, analiza el juego de la *chunkana*, como medio para avivar la convergencia social y de animar al alma en su traspaso terrenal hacia la otra vida. En esta zona, la comida y la bebida adquieren un valor importante para los comuneros, a tal punto de que su preparación y consumo sea uno de los ejes de estos velatorios.

Para García (2002) en la zona andina existe una suerte de pervivencia anímica de los difuntos. Esto se evidencia en el culto a los muertos que, de cierta manera, perviven en convivencia con el mundo de los vivos. Indica que la serie de ritualidades en contextos fúnebres, se ve intercalado y muy influenciado por su pasado colonial y por ende, por los dogmas judeo-cristianos que implantaron nuevas formas de proceder, cambiaron las concepciones nativas sobre los muertos y en muchos casos la ritualidad indígena se mezcló con los postulados cristianos, dando cabida a nuevas formas de ritualidad, que si bien tienden a llamarse cristianas, suelen conservar mucho de la raíz ancestral propia de los Andes. Cada sociedad crea fantasías sobre la muerte, confiriendo un rostro a lo imperceptible y transmutando la realidad en una metáfora digerible para los deudos. Además, la muerte en muchos sitios adquiere un tono simbólico pues el acto de morir se convierte en un hecho de convergencia social y un hecho cultural, donde se muestra todo un bagaje de creencias, valores y símbolos dentro de un espacio y una temporalidad.

En las comunidades andinas, el muerto no deja de vivir, pues mediante su culto al antepasado demuestran que los muertos se preocupan por las comunidades y por sus familiares, manteniendo un pseudo contacto entre el mundo de los vivos y el plano astral. Así mismo, García menciona que:

Los muertos cuidarán de su comunidad en el sentido extenso del *Ayllu*, esto es, no sólo de sus parientes más directos sino del grupo en su conjunto. Manteniendo así un *philum* clásico de naturaleza social. Los antepasados regeneran al grupo y multiplican los contactos y la buena armonía entre el mundo de los vivos y de los muertos, entre la sociedad visible e invisible, satisfaciendo las necesidades materiales y espirituales. (2002, p. 60)

Por otro lado, Yoffe (2014) menciona que los rituales en el área andina son un moldeamiento cultural, como forma de afrontar la muerte. Además, brindan una



significación palpable para los deudos. La ritualización tiende a convertirse en una forma de apoyo mutuo entre la comunidad y los familiares cercanos, a través de evitar la soledad y compartir el luto como manera de evitar la tristeza. Cada cultura moldea métodos de afrontamiento y de atribución de significados a las diversas situaciones de la vida y de la muerte. El credo religioso propone funerales, prácticas y rituales de duelo, formas de recordación de la persona fallecida, así como modos de apoyo social, religioso y espiritual para que los deudos puedan expresar su dolor, mitigar su pena y reunirse en comunidad para no sufrir tanto la soledad y la tristeza por la pérdida.

Los rituales permiten entrar en un estado de duelo a los seres más cercanos al difunto, promoviendo un estado de cambio (ritual de paso) del sujeto, debido a que dejará el estado físico (vida) y se convertirá en un sujeto espiritual (Yoffe, 2014). Es importante destacar que estas acotaciones son en un marco religioso general y estas pautas son seguidas sin importar el credo que la comunidad profese. Ahora bien, los rituales en el contexto mortuario también se convierten en un estado de profunda reflexión, que en cierta manera sirven para reducir la tristeza y la aflicción. Es el duelo una parte muy importante dentro de los rituales mortuarios y este es el que permite la aceptación de la pérdida y con esto se inicia el período de superación psicológica.

Otro caso de estudio lo presenta Martínez (2014), quien analiza el juego de los *carosos* dentro de los contextos fúnebres. Este ritual lúdico es usado como forma de mantener el soporte de la memoria genealógica. De esta forma, mediante el juego y la asistencia al evento fúnebre, se mantiene en la memoria los parentescos sanguíneos, con el afán de evitar relaciones afectivas y matrimoniales entre familiares cercanos. Este ritual aparece como mediador entre el mundo de vivos y muertos, espacio donde se hace presente el sentido andino de reciprocidad: los muertos cercanos son motivados por medio de rituales y oraciones para intervenir con santos y con Dios para brindar favores hacia el mundo de los vivos.

En general, en los estudios mortuarios en el contexto andino la muerte está enraizada en la ideología nativa (Villalta 2015). Con el proceso de conquista y colonización la tasa de mortalidad aumentó y también se implementó una nueva jerarquía política, económica y religiosa. A partir del nuevo orden se dio una vinculación de la población indígena dentro de la nueva forma de vida, esto contempla nuevas formas de percepción (incluyendo la muerte). Es decir, en este nuevo escenario, la cultura indígena nativa se vio más



permeable, lo que permitió el acceso de la religión judeo-cristiana y con ello el inicio de nuevas concepciones culturales.

## 1.2 El luto y el duelo

El luto y el duelo forman parte de los procesos que acompañan la ritualidad a raíz del deceso de un miembro de la comunidad. El luto es una manifestación exterior y simbólica del ritual mortuorio, mientras que el duelo se concibe como un factor individual y psicológico. A pesar de ello, no se podría reducir al luto como un “signo exterior” debido a que en varias comunidades se observa a este de forma más compleja. Aláez (2001) en su estudio situado en las comunidades andinas de Chungará (Chile), anota que el luto es parte del rico simbolismo presente en los rituales funerarios andinos y tiende a manifestarse de manera comunitaria.

Aláez considera que el hecho de mostrar el luto corresponde al proceso de afrontar y manifestar la muerte como parte de la vida misma. El autor presenta tres distintas etapas en el luto andino: la primera son las exequias, que consiste en dar aviso de la muerte de alguien a través de las campanas; la segunda es el velorio, donde se dan los rezos, misas y el acompañamiento a los deudos, además de brindarse comida y bebida; por último, está el entierro, que es la despedida del cuerpo mediante un recorrido por las calles hasta el cementerio en compañía de la comunidad en luto.

El luto en los Andes está regulado por los cánones cristianos que corresponde al período entre la muerte de un miembro familiar y la llamada misa de “quite de luto” (Bascopé, 2001). Se da en un período en el que se realizan una serie de procedimientos rituales para asegurar el descanso del finado. Sin embargo, solo está destinado para los miembros más cercanos del círculo familiar del difunto, si bien la comunidad participa en ciertos aspectos, esta adquiere mayores libertades al momento de enluteser (menor tiempo de luto).

Por otra parte, el duelo cuyo origen podemos situar en el latín *dolium* que significa dolor o aflicción y en lo que a este tema respecta Meza, García, Torres, Castillo, Sauri y Martínez (2008) en su estudio situado en México, consideran que el duelo es una respuesta emocional inmediata ante el sufrimiento que la muerte de un ser cercano supone. Además, mencionan que este se diferencia del luto por su carácter más individual mientras que el luto suele ser exhibido como parte de los rituales mortuorios. También proponen que el duelo pese a conocerse dentro de las comunidades, suele y debe pasar





desapercibido para personas ajenas al conocimiento del muerto, mientras que el luto suele ser notorio independientemente si sean miembros o no del círculo social y comunitario del difunto.

El período de duelo fluctúa entre 6 a 12 meses y corresponde a un tiempo dedicado a la reposición psicológica causada al ver morir a un miembro comunitario (Bacopé, 2001). El tiempo de duelo sirve para que los deudos vuelvan a pensar sin dolor en el difunto. Es importante recalcar que el luto y el duelo comienzan mucho antes de la muerte, esto sucede cuando se conoce de una posible muerte por pronósticos de salud. Ahora bien, los lazos con el luto son muy profundos, debido a que las muestras de luto (vestimenta y actitud) permiten que los miembros comunitarios ayuden en cierta forma a superar la tragedia.

Gamo y Pazos (2009) coinciden con Bacopé al definir al duelo como el periodo de reflexión y terapéutica, separada en etapas. En la primera etapa del duelo, está la negación y la no aceptación de la muerte; la etapa de “acomodación” es cuando los deudos aceptan la partida e inician las reflexiones interiores y, la última fase, es cuando los deudos aceptan una vida sin el difunto y comienzan a reorganizarse sin él o ella. Los autores consideran que el duelo al tratarse de un tema de índole personal no tiene una fecha marcada ni específica a seguir, para una restitución del deudo a su “normalidad” a diferencia del luto, que en muchas culturas si posee un limitante de tiempo. Además, la superación emocional a causa de la muerte, va a depender de la relación afectiva que existió entre el deudo y el difunto.

### **1.3 Ritos de paso y religión en los Andes**

Los rituales de paso forman parte de las costumbres de muchas culturas, pueblos, comunidades y naciones. Si bien no se puede generalizar a las comunidades andinas dentro de un solo marco religioso o ritual, estas poblaciones comparten una raíz similar, aunque la presencia de la colonización cristiana marcó un cambio y una continuidad en estas costumbres.

Según García (2008), se considera que los ritos de paso corresponden a una serie de prácticas rituales enmarcadas en el bagaje simbólico-cultural de las comunidades. También, la autora anota que estos ritos sirven para reconocer nuevos atributos y valores que vendría un sujeto luego de haber hecho el “tránsito” entre un punto y otro. En este mismo sentido, Mosquera (2011) define a los ritos de paso como una secuencia



ceremonial que acompaña el cambio de una situación a otra nueva dentro del mundo social o cósmico. También menciona que los ritos de paso no solo se dan en “sociedades exóticas”, tribus o en áreas rurales como se tiende a considerar, sino que son visibles en las grandes urbes y en naciones occidentales industrializadas donde se manifiestan sus propios ritos y reviven tradiciones de paso.

Asimismo, los ritos de paso se conciben como “un conjunto de fenómenos socioculturales que incluyen a diversos actores sociales de nuestro tiempo y que entran en la categoría de ritos de paso; algunos de éstos se relacionan con la adquisición de estatus profesionales, religiosos, políticos y de otra índole” (Lagunas, 2009, p.19). Además, existe un vínculo muy estrecho entre los rituales y la religión, pues, es esta última quien rige la mayor parte de cambios y pasos dentro de las comunidades. Por esta razón, Lagunas postula que: “la religión es cohesionadora e integradora, porque proporciona al individuo el recurso ideológico y emocional para integrarse a la sociedad” (p. 20). Es decir, mediante los ritos de paso los individuos de determinada comunidad se integran a cierto grupo acorde a lo que la ritualidad determine, caso contrario quedan rezagados del grupo o deberán prepararse mejor para cruzar el límite que la sociedad establece.

Dentro del contexto andino, en las comunidades aymaras, Ana Arteaga y Jorge Ruiz (2007) defienden que los ritos de paso corresponden a marcar el fin de una etapa y el inicio de otra nueva. Por ejemplo, a los niños aymaras se les corta parte del cabello al cumplir con determinada edad y este cabello se junta con dinero para luego comprar ganado. De esta forma la comunidad manifiesta simbólicamente que el niño está listo para unirse a las actividades económicas y así lo anuncian en este tipo de rituales. Cabe recalcar que, en este tipo de prácticas, la edad no suele ser un determinante, sino depende mucho de la preparación que tenga el niño y de la educación que haya tenido por parte de los padres. Los cambios corporales propios de la fisiología humana suelen marcar los designios necesarios para acceder a la ritualización. Por otra parte, los ritos de paso están profundamente enraizados con los dogmas judeo-cristianos y a su vez, es común encontrar ritos sincréticos, como en el caso aymara que celebran mediante una misa el cambio que un sujeto haya realizado.

De acuerdo a Fernández (2019), los ritos de paso constituyen un cambio profundo entre estados distintos. Existe un proceso de “transformación” entre dos puntos relativamente estables que precisan un cambio notorio para iniciar con un nuevo proceso que va a estar finalizado e iniciado acorde la sociedad lo dictamine:



Los “ritos de paso” indican y establecen transiciones entre estados distintos, es decir, entre situaciones relativamente estables y fijas, incluyendo en ello constantes sociales como el status legal, la profesión, el oficio, el rango y el grado. Para este autor, la “transición” es un proceso, un “llegar a ser” y, en el caso de los ritos de paso, constituye incluso una transformación. (p. 103)

En cambio, respecto a la religión en los Andes, este se presenta como un tema extenso y complejo debido a las diferencias culturales entre cada pueblo. La presencia de la religión católica generó una marca profunda en todo tipo de expresiones nativas de América. De ahí que es necesario, analizar varios estudios que muestran las distintas manifestaciones religiosas en la zona andina. Así, Rodríguez (1992), menciona que el origen de las idolatrías en toda la actual América se da a raíz de los procesos de conquista-colonia, donde aparecen los dogmas judeo-cristianos, que monopolizan las creencias.

Estas nuevas prácticas condenan y aborrecen las prácticas animistas en torno a las cosmovisiones nativas. Las prácticas autóctonas, que no incluían tintes cristianos, se consideraban demoníacas. En esta misma perspectiva, según menciona Arriaga el hecho idolátrico se hace presente en América a raíz de la conquista, donde la evangelización y la extirpación de idolatrías permitió dar legitimidad a los abusos sobre los indígenas “paganos”. En este mismo sentido, la presencia de españoles evangelizadores en tierras sudamericanas fue considerada un hecho “caritativo” y salvar a los “indios” del pecado fue justificante para la dominación de las tierras. (en Gareis, 2004)

Por otra parte, Avelar (2009) considera que el “indio” que tenía acceso a la evangelización cristiana era considerado como un “indio cristiano”. Lo que suponía mayores libertades y favores para él, pues de cierta manera evitaba las opresiones típicas de la Colonia y también podía realizar nuevas interpretaciones mediante un diálogo entre ambas religiones, lo que hoy se podría considerar como sincretismo religioso. Además de que era visto de mejor manera ante la sociedad castellana, a diferencia de sus semejantes “herejes” que eran considerados inferiores, al no comprender los designios de Dios. Es decir, a causa de la imposición de ideologías y de la resistencia de saberes cosmogónicos nativos, existen nuevas visiones que consideran dos o más religiones para plantear postulados que servirán para comprender el mundo en las sociedades andinas y de cierta forma los indígenas eran obligados a aceptar la nueva religión.



Por último, Avelar destaca que las religiones nativas han sufrido y sufren cambios que alteran sus cosmovisiones y provocan un cambio en la esencia de sus expresiones. Sin embargo, estos procesos en la actualidad van de la mano con la globalización social y la apertura que las comunidades dan a ideas extranjeras que se adhieren a las culturas nativas y permiten un cambio cultural, así como, continuidades culturales que pueden variar de las autóctonas o sincretizarse.

En este sentido, se conforma un sincretismo religioso en los andes. Esto significa que ciertas manifestaciones religiosas dentro de contextos fúnebres son vistas desde una perspectiva católica, pero a su vez buscan un complemento explicativo o religioso mismo dentro de las creencias nativas que aún perviven en ciertas áreas. No obstante, es necesario comprender que las sociedades son unidades móviles y están muy propensas a cambios, tal como ya se analizó el caso de la cristianización de las prácticas andinas. Irrarázaval (1999) menciona que las creencias autóctonas muchas veces causan disgusto y un sentido de vergüenza en las nuevas generaciones por la oleada de imposiciones occidentales. Esto provoca que a lo largo del continente (donde perviven prácticas ancestrales) dichas creencias corran un riesgo de extinción.

Con la extirpación y la llegada de nuevas concepciones, la cultura se ve “enriquecida” e influenciada desde otras perspectivas que en varias ocasiones ya no consideran a lo nativo y lo remplazan. Esta postura hace referencia a que “la influencia del cristianismo, los avances científicos en el campo de la medicina y la modernidad han incidido, profundamente, en la forma en que las sociedades andinas enfrentan la muerte” (Sinchi y de Campo, 2019, p, 95). En este postulado los autores corroboran dentro del caso ecuatoriano sobre la influencia y la repercusión de los procesos de cristianización y globalización que sufren las creencias nativas.

Por último, Huanca (2012) postula que las etnias nativas de América han sido interceptadas por los dogmas judeo-cristianos. Estas culturas han recibido a Dios, pero tienden a vincularlo con ciertas ideas animistas de la madre naturaleza que de cierta manera los recuerda a su pasado hereje, pues varias instituciones de orden cristiano-católico han condenado estas prácticas al vincularlas con hechos demoníacos y paganos. En el caso andino es clara la aceptación de la religión cristiana, que intentó interponerse sobre las demás. Por ello, las creencias nativas perviven hasta la actualidad en una serie de prácticas culturales que reviven el pasado prehispánico y están muy arraigadas en los



pueblos, aun así, estas prácticas tienden a ser llamadas católicas, pues así lo consideran sus practicantes.

#### **1.4 Reciprocidad y complementariedad en los Andes**

La reciprocidad es un fenómeno presente en gran parte de los Andes, si bien, presenta variantes, esta mantiene un sentido común en gran parte del territorio. En el contexto ecuatoriano, Ferraro (2004) dentro de la comunidad de Pesillo (región norandina de Ecuador), considera que la reciprocidad responde al cumplimiento de un código de honorabilidad consensuado por la comunidad que legitima estos procesos. Es decir, cada comunidad tiene procedimientos distintos y es esta quien controla las formas de ingreso, las formas de actuar y las demás formas de manifestación comunitaria. Ferraro en su trabajo hace énfasis al tema de la deuda, a tal punto de hacerle una categoría de análisis desde una perspectiva sociocultural. Ahora bien, la deuda es un fenómeno de índole económico y social, sin embargo, para la antropología, esta categoría adquiere una mayor amplitud y no siempre corresponde a temas monetarios.

En las comunidades andinas una deuda puede ser devuelta al cabo de un día, así como pueden pasar varios años antes de recibirla de vuelta. La circulación de estas deudas configura, en cierto modo, las relaciones dentro de los límites comunitarios, fomentando el contacto y la cohesión social. Esta suerte de préstamo no tiene clausura y marcan un dinamismo muy pronunciado dentro de la comunidad. Es decir, poseen un carácter inconcluso debido a su renovación cada que un individuo apela a su derecho de acceder a una deuda con otro individuo, un santo o alguna institución.

En cuanto al marco fúnebre que existe dentro de esta comunidad andina, Ferraro (2004) menciona que se crean relaciones jerárquicas a raíz del acceso al papel del deudor y el acreedor. Por lo tanto, es el “anfitrión” quien accede al rol protagónico dentro de los rituales mortuorios (velorios, misas), debido a su apego hacia el difunto. A partir de la delimitación de las jerarquías se procede a devolver alguna deuda que los “visitantes” mantienen con el difunto o con sus familiares. Esta devolución simbólica se manifiesta en dinero, comida, ofrendas o con el apoyo emocional. También, se considera al tema de reciprocidad, como una forma de vida que configura las relaciones sociales y, por ende, es un factor que determina el grado de reproducción cultural. Además, la deuda se hace presente en casi todos los aspectos de la cotidianidad (incluyendo la muerte), por ejemplo:



mingas, trueques, fiados, “suplidos” (pagar el trabajo antes de hacerlo), rituales y demás expresiones.

García (2002) concuerda con Ferraro al hablar de la reciprocidad de los vivos con el mundo de los muertos, pues en el área andina se tiende a creer que el difunto no deja de existir, sólo su existencia corporal cambia. Es por esto que la comunidad entabla relaciones con los muertos, lo que lleva a creer que los muertos andinos y su comunidad crean una dependencia mutua basada en actos recíprocos. Mientras que los difuntos cuidan desde un plano “astral” a la comunidad y la bendicen con abundancia, es el vecindario doliente quien satisface las necesidades espirituales y alimenta a las almas para no dejarlas en el abandono. En el caso de que se rompiera este círculo, puede traer consigo una serie de desgracias.

La reciprocidad en los Andes es un tema bastante complejo, pues suele pasar por muchas temáticas, según menciona De la Torre y Sandoval (2004) en su investigación situada en las comunidades de Otavalo, la reciprocidad es una característica muy enraizada en todos los Andes. Además, anotan que:

El equilibrio es la piedra angular de la visión andina de vida. Este equilibrio se da a través del logro de una perfecta armonía entre las diferentes formas de vida existentes. La vida misma es justamente una demostración de este equilibrio (2004, p. 17)

El equilibrio debe mantenerse en todas las formas de vida y la convivencia en sociedad también requiere un equilibrio entre los habitantes. Es por ello que, las relaciones dentro de la comunidad se configuran a partir del hecho de “dar y recibir”, cuestión que no debe quebrantarse por el bien del vecindario. Ahora bien, la idea de acceder a una deuda en el caso de percibir algún favor o beneficio por parte de un miembro de la comunidad, el beneficiado se ve en cierta manera obligado a retribuir este favor o el bien que recibió, con un bien o servicio igual o mayor, de esta manera se conserva el equilibrio entre la comunidad y la honorabilidad del deudor. Además, este círculo entre dar y recibir, no es estático, pues se amplía a muchas índoles, por ejemplo, como lo menciona De la Torre y Sandoval:

Para la celebración de un acontecimiento especial, por ejemplo, un matrimonio o la construcción de una casa nueva, no se "invita" a familiares y amigos al estilo de la cultura mestiza, aquí "acamparían" aquellos a quienes previamente se ha



"acompañado" en sus momentos especiales o quienes esperan ser "acompañados" más adelante. (2004. p,23)

Aquí, cabe recalcar que estos códigos de honor se cumplen de manera silenciosa, por ejemplo, en el caso mortuorio andino, si alguien se llega a enterar de la muerte de un miembro comunitario, es su deber casi obligatorio el hecho de asistir alguno de los ritos, de esta forma salda sus deudas.

En este ámbito, Abduca (2007), define a la reciprocidad como un circuito abierto de dones, donde se mueven bienes y servicios dentro de determinada comunidad. Esta mantiene un nivel de parentesco (social, sanguíneo e identitario) y son los dones quienes fomentan las relaciones sociales. Esta nueva forma de hacer economía no sirve de reemplazo para la moneda, sino significa solidaridad y honorabilidad entre los sujetos que acceden a este fenómeno. Sin embargo, este autor defiende que la reciprocidad es una forma de justicia, entre los habitantes, con el interés de distribución equitativa de bienes materiales, solidarios y altruistas, alejados de los cánones estatales y los reglamentos gubernamentales.

Por otra parte, dentro del contexto azuayo (sur del Ecuador) pese a estar interferido por prácticas cristianas, la reciprocidad aún se mantiene vigente dentro de los rituales mortuorios contemporáneos (Sinchi y de Campo, 2019). Esta articula importantes lazos sociales dentro de las prácticas mortuorias, configurados por las relaciones entre asistentes que de una u otra forma son deudas. El hecho de compartir alimentos y bebidas supone un acto de relación recíproco, donde confluye el tejido de relaciones emocionales basadas en el hecho de compartir, dar y recibir comida. Además, en la región andina existe una asociación directa entre la comida y lo muertos, debido a que los alimentos servirían a modo de ofrenda para el mundo de los muertos y estos tienen el deber (deuda) de retribuir a través de bendiciones en el campo agrario y demás agrados para la comunidad: “el temor a la sanción, implicado en el deber de devolver, hace que los dolientes presten total atención a la devolución de las colaboraciones prestadas” (Sinchi y de Campo, 2019, p. 105)

### **1.5 Comensalidad**

El papel de los alimentos juega un rol protagónico en la mayoría de expresiones humanas y en el contexto andino, el tema de comensalidad, la alimentación y la reciprocidad están estrechamente ligados. Fernández (1998), plantea que los alimentos forman parte de la



cosmovisión andina y los banquetes preparados en situaciones especiales, se dan en agradecimiento a la Pachamama (tierra) por la exuberancia y en espera de una temporada de productividad. Además, considera que esta reciprocidad ha logrado sobrevivir a los intentos católicos por extirpar estas “idolatrías” y que sigue en vigencia hasta hoy en día. Fernández menciona que en el sentido recíproco, la comunidad entabla una deuda con la tierra y esta se convierte en una especie de dios que los bendice desde un plano astral. Por esta razón, afirma que;

Ofrecer un "pago" o una mesa implica establecer un *ayni* temporal con su destinatario mediante el cual la productividad y la salud se consideran garantizados durante un espacio de tiempo concreto. Este tipo de *ayni* debe ser renovado periódicamente de forma tal que la calidad de la ofrenda justifique la eficacia de los servicios prestados por los seres sobrenaturales” (1998, p. 156)

En otras palabras, existe una deuda mutua que legitima los actos recíprocos entre dioses y hombres, esta deuda se renueva constantemente y es importante para mantener el equilibrio, en el caso de fallar alguno de los participantes podría desatarse una serie de catástrofes que afectarían a las comunidades. En este mismo sentido, Torres (2002) menciona que, en las zonas rurales de Colombia, existe un sistema de autosubsistencia (principalmente agrario) previo al avance devorador del capitalismo. Este sistema de producción de autoconsumo adquiere características más amplias, pues no se limita al tema alimentario sino adquiere características de orden social. Además, se tiene registro que desde civilizaciones más antiguas han existido: regalos, donaciones y actos recíprocos, destinados no solo al hecho nutricional (en el caso de cosechas agrícolas) sino a fomentar las relaciones de convivencia social. Por otra parte, considera que este sistema no está extinto, pues en varios grupos se mantienen estos intercambios y conforman una gran red, que en muchos casos persiguen lazos de parentesco o comunitarios y son esenciales para suplir las necesidades alimenticias de sus pobladores.

Torres considera que pese al alto grado de especialización agrícola y su vínculo económico con mercados urbanos, ciertas comunidades aún conservan actos de “solidaridad” entre ellos. Además, menciona que un intercambio recíproco dentro de las áreas rurales puede definirse como:

Una amplia red de intercambio de alimentos que se dan comúnmente entre los campesinos de Fómeque, donde implícitamente ellos tratan de suplir, a través de





los intercambios, los períodos de escasez de algunos alimentos que normalmente se producen en la zona y que son parte de la canasta de alimentos de las familias (2002, p. 85)

En otras palabras, este sistema de autoproducción y de intercambios, conforma el eje central de la alimentación en esta zona, ellos sacian sus necesidades mediante la donación de alimentos en espera de recibir un “favor” similar, de esta forma se consolida la complementariedad alimenticia; dar lo que hace falta y recibir lo que me falta, así se conforma una red de confluencia comunitaria-social muy amplia. En este mismo sentido, dentro del contexto azuayo (Ecuador) Sinchi y de Campo mencionan que “comer y beber son acciones inherentes al ser humano, tienen un valor especial y vital a nivel fisiológico y también a nivel social debido a tiene la capacidad de generar amplias connotaciones simbólicas y afectivas” (2019, p. 95). Es decir, entra en evidencia la importancia de un sentido recíproco de dar y recibir dentro de las cosmovisiones andinas, con especial énfasis con los temas alimenticios. Así mismo, menciona que en el acto de solidaridad se demuestra un respeto entre individuos, lo que estimula la convivencia armónica y la repartición de alimentos sirve como un eje de contacto social que promueve la cohesión comunitaria.

Los ritos fúnebres en el contexto andino debido a la afluencia comunitaria también precisan de un mediador alimenticio que configure la convivencia. Es así que en el contexto azuayo, Sinchi y de Campo (2019) postulan que la comida y la bebida dentro del ritual funerario suele significar unión entre los vivos. A su vez, esto simboliza el apoyo para los deudos más cercanos y representa el sentido de cooperación mutua basado en un sentido de reciprocidad. Así también, además de emplearse una serie de prácticas costumbristas que se reviven al ritualizar el velorio, estos procesos rituales suelen ser estrictos en toda el área andina incluyendo en Ecuador. Por ejemplo, en el remoto caso de la ausencia de comida y bebida o que el invitado se haya quedado insatisfecho, se podría considerar como una ofensa debido a la ausencia de hospitalidad y de reciprocidad vecinal o comunitaria, lo que causaría una deuda que debe ser saldada solo por medio de unas disculpas o un favor muy grande.

Además, Sinchi y de Campo consideran que la comida y bebida superan el sentido de satisfacción física o el mero hecho de nutrición corporal, pues supone un amplio sentido de lo que la antropología llama “sentido de deber” pues las personas que convergen dentro de un ritual fúnebre (velorio) asisten a este por un sentido de solidaridad, en el afán de



devolver algún favor que el muerto o los deudos alguna vez lo hicieron. Es decir, mientras que los acompañantes en el velorio ayudan a superar la pérdida, mostrando solidaridad, los anfitriones o deudos proveen comida y bebida a los velantes, cuestión que debe ser devuelta tiempo después en a o b situación. Por ejemplo, los conocidos del difunto tienen a ofrecer bienes (galletas, pan, caramelos o alcohol) o servicios (mover sillas o mesas o limpiar) a los deudos, con el fin de devolver algún don o deuda que hayan recibido por parte del muerto o sus familiares. Este círculo de dar y recibir se amplía aún más, con el conjunto de alimentos que los anfitriones ofrecen, la deuda se renueva y “obliga” a los asistentes a participar de las siguientes ceremonias rituales.

De igual manera, la preparación del banquete funeral supone todo un ritual, desde el sacrificio de los animales elegidos (alimento) que tienen un simbolismo muy profundo, pues con su desangramiento, toma un sentido de regeneración de la vida. Por otra parte, la carne es indispensable dentro de estos rituales, pero, no toda carne es apta para la ocasión. En las comunidades del sur de los andes ecuatoriales existe una división de ritos, en festivos y otros más delicados como es el caso de los velatorios. Por ejemplo, el cuy, el chancho y la chicha son alimentos de orden festivo y no deben consumirse como respeto al difunto. En reemplazo actuarían la carne de res, gallina y borrego, que cumplen mejor el papel dentro de esta situación. Estos designios van a depender mucho de las posibilidades socioeconómicas de los familiares, los deudos y de las normas comunitarias-sociales.

Aquí entra en juego el rol socioeconómico del difunto y sus deudos, pues la exuberancia del banquete fúnebre va a estar en estrecha relación con las posibilidades económicas que la familia pueda costear. En el caso de que el muerto pertenezca a una familia de clase económica alta, se puede ver que el banquete consta de dos o más platos (uno de caldo; otro de arroz con carne; otro de papas y uno de granos), mientras que, si esta familia es de clase media o baja, en el banquete consta de dos platos (caldo y arroz con carne) o solo el segundo. Sin embargo, la carne es la que debe primar dentro de estas expresiones, por su alto nivel calórico y el apego de la comunidad con la ritualidad que la carne representa.

En otras palabras, la satisfacción del muerto y de los comensales es uno de los temas centrales dentro del ritual y de esto va a depender el descanso del alma, que por cierto, dentro de las comunidades se mantiene la creencia de una continuidad vital (no corporal) dentro de un plano astral en donde se mantiene contacto con el difunto. En esta misma temática, Rodríguez considera que la comilona o banquete que se sirve, forma parte de la



ritualidad fúnebre, y esto podría deberse a un sentido autóctono precolombino que aún está presente en los ritos.

Estas expresiones están siendo modificadas e interceptadas por factores modernos, propios de la globalización (cultural y religiosa), que reemplazan o exterminan a este conjunto de prácticas. Es importante destacar que no solo se dan cambios y exterminios, pues las continuidades también son visibles dentro de este tipo de prácticas. En el contexto mortuario los juegos ancestrales como la Pichka o el Huayru, son reemplazados por la “baraja” o por otros juegos ajenos al contexto, que se ubican populares dentro de la sociedad globalizada.

Pese a tener un carácter delicado y triste, las risas y carcajadas en la preparación de los alimentos no pueden faltar. Los asistentes, “acompañantes” acuden a la ayuda de los deudos, esta ayuda no solo es en la comida, sino también en el campo psicológico. Según menciona Ferraro (2004) junto con Sinchi y de Campo (2019), la convivencia y el hecho de asistir a ayudar corresponden a un acto de reciprocidad en pago de una deuda que algún participante tiene con el difunto o alguno de sus allegados. Esta deuda es devuelta y renovada con el hecho de ayudar a preparar el banquete, sin embargo, el apoyo emocional también es una forma de pago. Además, este apoyo está inmerso dentro de la ayuda física, que se conjuga con risas y llantos dentro del banquete y está implícito.



## Capítulo 2: El huayru: práctica y significados

### 2.1 El huayru en la muerte

El trabajo de campo realizado en varias áreas rurales del cantón Sígsig (Callancay, Sondeleg, Tasqui, Pitagma, Sondeleg, Zhotor, Zhimbrug y Zhuzho), permitió conocer el significado que la población tiene sobre los muertos, sus cuerpos y sus almas, que forman parte activa dentro de su entorno comunitario y en especial alrededor de sus familiares con quienes en vida mantenían una relación cercana.

En este sentido, en un contexto de muerte, los seres cercanos sienten la presencia del fallecido que se evidencia mediante ruidos, sonidos, sueños y demás acciones que para los deudos son formas de manifestación del difunto; incluso, para algunos pobladores podría ser presagios de fortuna o mala suerte. Esto significa una comunicación mutua entre vivos y muertos pues mediante el huayru se convoca a la comunidad para orar por el alma o las almas dentro de una convergencia fúnebre.

Debido a lo anotado, en el mundo de los vivos es importante mantener un contacto con las almas. Estas relaciones a menudo son amenizadas mediante reuniones familiares y comunitarias, cuyo objetivo más próximo es la de revivir la memoria del fallecido, mediante una misa, rezos, oraciones, plegarias. Este tipo de encuentros precisan de componentes alimenticios, bebidas y de la práctica ritual huayru con sus distintas funciones. Cabe recalcar que este “juego” pervive sin duda como una expresión católica-cristiana, por lo cual, es usual visualizar a estas comunidades dirigir oraciones cristianas mientras realizan los requerimientos que el huayru precisa.

En este mismo sentido, María Idrovo en la comunidad de Tasqui, narra que “el huayru sirve para rezar por las almitas, sí, para eso sirve”. M. Idrovo (comunicación personal, 27 de marzo, 2021). Esta frase denota un total apego de la comunidad doliente y de los jugadores de huayru hacia sus “almitas” y hacia la cosmovisión católica, típica de la zona (2021). En la observación realizada se evidenció que el juego parecía ser la actividad central del velatorio, sin embargo, este era constante interrumpido para realizar oraciones de comunicación con el alma en velación o para las almas en general. Así mismo Rosa Llanos narra:

En mi caso especial con la muerte de nuestra mamá, nosotros nos seguimos acompañando, mediante este juego nos mantenemos unidos, porque ya después que todos se van es bien triste y los que vivíamos cerca de la casa nos quedamos



solos. Entonces nos unimos rezando por la almita, entonces yo pienso que estamos ayudándole en oraciones a la almita y en unión. R, Llanos (comunicación personal, 14 de marzo, 2021)

Ahora bien, el huayru (ver figura 1) en la zona rural de Sígsig es un dado piramidal truncado, de aproximadamente 10 centímetros (con variantes) compuesto por seis caras numeradas del dos al cinco, más un lado denominado *lluchu o llambo* –cuya traducción del quichua al español es vacío o desnudo– y otro lado denominado huayru (ver imagen 1). La numeración está hecha con base en círculos con un punto en el centro; en la mayoría de casos esta se da hacia la izquierda. En ciertos lugares el dado está elaborado en un hueso tallado y de acuerdo a la información etnográfica, este puede ser de ganado vacuno o de caballo, mientras que, en sitios como Zhotor y Zhuzho, aseguran que el hueso proviene de alguna parte humana (haría falta un análisis osteológico para corroborar esta información). Cabe destacar que el lado con el número cinco, también, es llamado huayru. En algunos casos este lado no posee círculos sino está definido por una cruz. Es preciso destacar que el lado con cinco círculos en todos los huayrus coincide con el hoyo del cartílago.

Según menciona Santiago Ordoñez (2004), en algún momento histórico, sí pudo elaborarse este instrumento con huesos humanos, pero, con la llegada del cristianismo estas prácticas fueron totalmente vetadas, lo que derivó en que las comunidades realicen ciertas modificaciones para preservarla. Es decir, cambiaron el hueso humano por otros materiales similares que estaban disponibles en el entorno, como huesos de camélidos o, en el caso de Sígsig, de alguna res. Cabe recalcar que no existe información arqueológica u osteológica que corrobore esta hipótesis y en la presente investigación, el trabajo de campo no permite realizar tales afirmaciones. No obstante, en el caso de Pitagma y de Sondeleg, aseguraron que el dado está elaborado en base a alguna parte humana.



Figura 1: *Dado huayru y tablero tishno, comunidad Sondeleg.*

*Fotografía: Carlos Morocho (2021)*

En la ruralidad de Sígsig, priman las esencias católicas que dan una explicación para la comunidad en torno a la muerte. La muerte forma parte del ciclo natural del ser humano y es un paso más que se debe dar hasta su llegada al paraíso, al purgatorio o al infierno. En este caso el cielo cristiano es la recompensa para quienes durante la vida se apegaban a los cánones de comportamiento judeo-cristianos. Es así que, en estas comunidades, la idea de muerte, de morir y de sus muertos, es un pensamiento constante en la comunidad. A juzgar por lo mencionado por los entrevistados, en comunidades como Pitagma y Zhotor, los muertos y su memoria están presentes en actividades cotidianas, por ello, es razón de oraciones previo a las jornadas de trabajo e incluso algunos poseen altares en algún sitio especial de los hogares.

Además, según menciona Andrés (2003) desde la antigüedad el ser humano genera rituales que permiten entender a los deudos y a la comunidad, el cambio de esencia que sufre el alma. En el caso del huayru, este se convierte en cierta forma, en un ritual de paso que ayuda a entender que el difunto ahora ya no está en forma física, sino ahora pertenece a un plano celestial o astral. Se entiende que la existencia no ha terminado, sino que las relaciones familiares ahora se van a dar a través de oraciones y plegarias. Por su parte, Rupérez (2003) menciona que el tratamiento al cuerpo del muerto, supone una creencia de la vida más allá de la muerte, así, en las comunidades jugadoras de huayru, existe la preocupación por la corporalidad del difunto a tal grado de lavarlo y ponerle las mejores vestimentas, pues visitará el paraíso cristiano.



Por otra parte, como se mencionó previamente, el huayru es una práctica presente en gran parte de los Andes. Lo curioso es que en muchas regiones aparece con el nombre de *pichca* o *pichka* en lengua quichua/quechua, que en su traducción al español significa cinco. Este se encuentra presente en varias asociaciones mortuorias, al ser el número ganador dentro del juego huayru o incluso en la práctica del “cinco”, donde según Novillo y Sinchi (2014) se realiza un proceso de limpieza de las pertenencias del difunto en alguna fuente hídrica cercana. Lo que permite postular que existe una intrínseca asociación entre la muerte y el número cinco, cuestión palpable en las zonas rurales de Sígsig, donde perduran estas nociones y asociaciones. Dentro del contexto de estudio, los jugadores no mencionaron las razones de la relación del número cinco con la muerte, sin embargo, consideran que se trata de un tema que ha venido desde sus antepasados, pues así lo aprendieron de sus padres.

## **2.2 Usos en la actualidad**

Las comunidades de estudio, en la actualidad, conservan al huayru con varias funcionalidades: una de ellas es la relación ritual con la muerte. En torno a la ritualidad que profesan sus actuales practicantes, el huayru sirve para mediar la relación entre vivos y muertos, además de ser un soporte comunitario para la memoria de los que se han ido. Este juego tiene como objetivo cohesionar, mediante su componente lúdico, a quienes asisten a las celebraciones fúnebres, pero también para apaciguarlos y ayudarlos a sobrellevar las pérdidas de sus seres amados. Esta relación serviría como forma de pago, desde el mundo de los vivos hacia un plano mágico, por los favores recibidos. De esta manera se afianza la pertenencia de los jugadores con su comunidad. Los asistentes son comúnmente allegados al muerto o sus deudos, quienes participan devotamente del juego y de sus componentes como símbolo de respeto hacia el alma.

El huayru también sirve como medidor de fe, así lo muestra la observación en campo, donde los asistentes demuestran el afecto hacia el difunto, quienes juegan ganosos, para demostrar su devoción a los designios cristianos. Mientras más fe poseen, será más sencillo ganar las partidas, y ante la ausencia de esta se dificulta salir del juego. Así se evidencia públicamente quien posee más fe o a su vez quien se encuentra “en la gracia de Dios”. Cabe recalcar que parar el dado huayru supone ganar el partido de forma inmediata a modo de “jaque-mate”. Lo que supone que quien logra esta hazaña posee una fe exacerbada y está en paz con los cánones cristianos. En el mayor de los casos quienes



provocan que el huayru se pare, son niños pues estos no poseen pecados y son quienes más fe acumulan, a tal punto de que en ciertas ocasiones el *Kallay* (juez en el juego del huayru) los vete de seguir lanzando.

A lo largo del velorio o de la reunión fúnebre existe una acción pronunciada sobre el hecho de recordar al muerto, es así que los momentos de risa, de comida y de bebida que supone el juego del huayru, son frecuentemente interrumpidos para consagrar oraciones hacia el difunto, hacia las almas en general o para recordar anécdotas del fallecido. Lo que permite plantear que, de cierta forma, esta práctica sirve para avivar la memoria del muerto y ayudarlo mediante rezos para que logre conseguir la vida eterna.

Según palabras de Luis Duchitanga “el huayru significa como ser un llamado familiar”. L. Duchitanga (comunicación personal, 7 de marzo, 2021)). Por ende, denota gran parte de la razón del llamado huayru. Es decir, en estas comunidades existe un sentido de deber muy arraigado hacia hecho de asistir al velatorio y jugar algunas rondas, caso contrario podrían producir la furia del alma. De la misma forma, el acto de asistencia se debe a la deuda con el difunto o con sus familiares, cuestión que será saldada con el huayru y con las oraciones cristianas que en estas reuniones se dan. En este mismo sentido, Anita Sánchez contaba anécdotas donde mencionaba que su madre habría producido la furia de un difunto al negarse a participar del juego, ganosa y con fe. Esto demuestra que el llamado al huayru debe cumplirse y los miembros comunitarios deben asistir a la convivencia fúnebre como medio de saldar alguna deuda con el difunto.

Una vez que se trae a la funeraria, se procede a brindar la comida durante los dos días y una noche que dura el velorio, se hace una misa, el entierro y luego se vuelve a la casa para brindar una merienda a la gente que acompañó al entierro y bueno, después de esto viento esto del Juego del Huayru, bueno obviamente ya cuando sale el cadáver para la iglesia, se queda ya el cuadro de las almitas velándose. A, Sánchez (comunicación personal, 7 de mayo, 2021)

La solidaridad se manifiesta en el acompañamiento simbólico que hace la comunidad hacia los dolientes. Este apoyo suele mostrarse también en “ayuditas”, es decir, pequeños presentes en especial en forma de comida y alcohol que sirven para el banquete fúnebre que se va a realizar.

Existe un sentir común en todos los entrevistados pues perciben a sus objetos (dado, tablero, cuadro de almas) como reliquias sagradas para el cristianismo, muy valiosas e





invaluables, a tal punto de protegerlas o incluso velarlas en algún punto específico del hogar. También presumen abiertamente de poseer dichos objetos ya que todas las personas se enorgullecen de ser sus herederos, esto debido a que sus padres o abuelos les confiaron la tarea de cuidar de ellos. Además, existe una clara presunción familiar al ser portador de huayru y en especial del cuadro de almas. En el trabajo de campo, en la comunidad de Zhuzho, las señoras Rosa Llanos y Carolina Buele (2021) alegaban que su cuadro era el más bonito y el más antiguo, lo que las llevó a desprestigiar otros cuadros que son modernos y supuestamente, menos sagrados. Lo mismo ocurrió en Zhimbrug y en Pitagma, donde los dueños alegaban que sus objetos son apreciados dentro de la comunidad. (comunicación personal, 14 de marzo, 2021).

De acuerdo a lo que los dueños de huayru mencionan, tener este dado y sus acompañantes sirve para crear un prestigio social, no monetario, ni académico, ni mucho menos político, dentro de las comunidades jugadoras de huayru. Quien cuida y vela estos objetos accede a un prestigio, pues quienes precisan el huayru debido a la existencia de un difunto deben visitar a los portadores para pedírselo. En muchos casos esta visita suele realizarse con “agradados”, es decir, regalos simbólicos como comida, alcohol o dinero, con el afán de recibir el préstamo de buena gana. También, Laura Pacheco y Luis Duchitanga mencionan que “cualquiera, o sea cualquiera me dice hágame alquilar, pero hasta ahora no he cobrado. Ahora está en la parte de mi familia abajo en Malpad. Están velando y no me traen” (comunicación personal, 12 de abril, 2021). El dinero recibido por estos préstamos no puede ni debe ser usado a la ligera, sino debe emplearse para pagar una misa para las almas, pues así estas lo requieren. En otra posibilidad, pueden emplear el dinero para comprar comida para brindar a quienes asisten a una de estas celebraciones fúnebres.

En las zonas de estudio se evidencio que el huayru presenta dos modalidades de juego. Según los propios jugadores la forma más común y divertida es el “huayrito buscado”. Manuel Llanos en Sondeleg nos cuenta que:

Primeramente, el apoderado o Kallay hace rezar, y luego buscado el Huayru, o sea, tener Huayru y cinco, gana y el que se queda al último hace rezar. Por ejemplo, yo juego con otro man, el otro me gana, entonces yo tengo que hacer rezar. Otro ejemplo, alguien hace parar al huayru, entonces tenemos que hacer rezar todos, uno por uno. De ahí se dice, “vamos jugando con plata” y se juega desde 0.10 centavos o 0.25 centavos, etc. Entonces, si se juega entre 40 personas,



se forman dos grupos, veinte en un grupo y veinte en otro grupo. Entonces se tiene que buscar la tabla o el poroto o maíz, como se desee jugar, aunque es importante decir, que cuando se juega con la tabla es más complicado, pues se sube y se baja y tenemos que sacar huayru arriba, de ahí bajar y terminar con Huayru, entonces de ahí ya se gana la partida y la plata. M, Llanos Idrovo (comunicación personal, 28 de marzo, 2021)

En otras palabras, esta modalidad inicia con la división del velorio en dos grupos. Cada grupo posee un *Kallay* (juez escogido por el anfitrión), estos se enfrentan en una búsqueda de suerte para definir qué grupo comenzará a lanzar. También son los encargados de dirigir el juego y de recolectar el dinero de las apuestas, monto que fue consensuado previamente con todos los asistentes (usualmente son cinco, diez o veinticinco centavos) Ahora bien, para ganar en este modo, es necesario que el jugador, al lanzar el dado, este marque un tres y un cinco en este mismo orden, caso contrario deberá seguir lanzando y quien haya cumplido este requisito ya no participa hasta la siguiente ronda, por consiguiente queda libre de la pena característica para quienes pierden.

Por otra parte, el ambiente se ameniza y la adrenalina sube al quedar ya pocos jugadores, las bromas rondan de parte a parte. Es común oír burlas hacia quienes no pueden salir del juego, pues se considera que no lanzan con fe o que el alma del difunto no les favorece para ganar. Una vez acabada la ronda, el grupo ganador es aquel quien posee a todos sus jugadores fuera, es decir cuando todos los participantes ya sacaron un número tres y un cinco. Este grupo se lleva merecidas felicitaciones y también se lleva el dinero que se mantuvo guardado entre las cobijas y la esterilla de totora. Este dinero no se llevan directamente los ganadores, si bien les pertenece por derecho, el valor monetario es entregado a los deudos como símbolo de apoyo económico hacia sus gastos fúnebres. Mientras que el grupo que perdió deberá estar a cargo de los rezos al final de la ronda. Cabe destacar que, si existe algún jugador que en su lanzamiento ubique al huayru de forma vertical, el grupo ganará de forma automática.

El huayru como se mencionó en líneas anteriores, en la actualidad es una expresión católica. Por consiguiente, el juego del huayru es indudablemente un medidor de fe. En el caso de que algún jugador no sea favorecido implica que no posee fe cristiana, que no está en la gracia de Dios o del difunto, lo que lo lleva a realizar rezos para conseguir el favor desde el plano astral. Además, las burlas y bromas (no malintencionadas) sirven para replantearse las acciones que el jugador está cometiendo y lo que le ha llevado a



alejarse del camino correcto de la cristiandad. Es decir, el huayru y todos sus componentes (como el cuadro de almas) sirven para medir la cantidad de fe de los jugadores o a su vez para encaminarlos hacia los dones y virtudes judeo-cristianos.

Por otra parte, en el caso de que la fe sea exacerbada, o el jugador sea muy favorecido por el difunto y que se encuentre en la gracia de Dios, será sencillo para él o ella ganar con facilidad las rondas o salir del juego. Según Luis Duchitanga:

Si es que sigue parando el Huayru y tienen buena devoción, como católicos, tiene que dejar de jugar y de ahí pasa a otros pues. Retirarse del juego. Es que bueno, cuando se para, se para y se para cada rato, ya no puede seguir jugando. L, Duchitanga (comunicación personal, 7 de marzo, 2021).

Los niños al tener el alma más pura, no tener pecados y confiar en los preceptos cristianos suelen ser buenos jugadores a tal punto de hacer parar el huayru en reiteradas ocasiones, lo que produce que los *kallays* junto con el resto de asistentes impidan que siga participando, pues le quita la diversión al juego. En el caso de hacer parar el huayru, este no puede ser tocado por nadie, hasta que el afortunado tumbe el dado soplándole con alcohol. En el caso de que se trate de un niño o alguna persona que por alguna razón no tiene permitido el consumo de licor, esta función debe ser designada a algún miembro de su familia.

Así mismo, retomando las modalidades de juego en el trabajo de campo, en todos los sitios visitados se encontró con los tableros usados dentro del juego (ver figura 2). Estas piezas de madera, según Ordoñez (2004), tenían el nombre de *tishno*. Sin embargo, en la zona de estudio ya no existe tal denominación y los entrevistados desconocen la palabra.

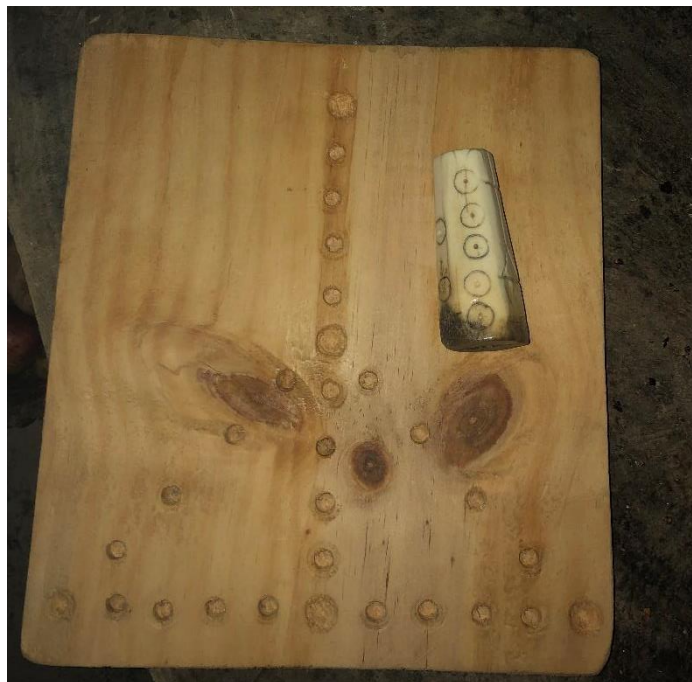


Figura 2: *Tablero Tishno en la comunidad de Sondeleg*

Fotografía: Carlos Morocho (2021)

### 2.2.1 Participantes y no participantes

La práctica del huayru se limita, exclusivamente, a aspectos fúnebres como velorios, misa de honras o misa de almas, día de los muertos y exhumaciones (sacar o cambiar de lugar los restos óseos). Estas celebraciones son concurridas por personas cercanas al difunto, usualmente miembros de la misma comunidad o del círculo social cercano. También, asisten personas allegadas a los deudos, quienes se convierten en anfitriones dentro del velorio y del banquete fúnebre. La razón de esta asistencia, según Ferraro (2004), se debe a una deuda simbólica que el acompañante adquirió previamente con el deudo o con el mismo difunto, razón por la cual, asiste en un sentido solidario para brindar el apoyo y saldar la deuda.

Por otra parte, existe una delimitación marcada acerca de quienes participan y quienes no. Es decir, hay un impedimento para la inclusión de ciertos personajes dentro del juego y esto se debe directamente a la relación que existe con el difunto o con el alma en velación. Quienes no tienen permitido acceder al juego son los deudos más cercanos. Por ejemplo, Rosa Llanos considera que “no se puede jugar, solamente disfrutábamos mirando como jugaban. Creo que lo que pasa es que los familiares están más pendientes de la atención de las personas que acompañan al velorio, en servirles la comida, lo que les impide jugar el huayru”. R, Llanos (comunicación personal, 14 de marzo, 2021). Acorde a lo que la



experiencia etnográfica mostró, si la velación es honor a una madre, son los hijos y el viudo quienes tienen prohibido el juego. Acorde a lo que los dueños de los huayrus mencionaron, esto se debe al tiempo de luto que deben guardar los familiares cercanos, pues una actividad jocosa podría significar una burla directa a la memoria del alma, lo que podría causar el disgusto de la misma y quitar la protección y el apoyo que al ánima presta desde el plano astral, en este caso desde el cielo o el paraíso judeo-cristiano.

Dicho esto, se plantea una interrogante ¿quiénes son los participantes? De acuerdo a la información recopilada en campo, los participantes del velatorio, luego de haber consumido los alimentos propiciados por los anfitriones, sienten la cuasi obligatoriedad de participar por lo menos de una ronda de huayru. Según lo narrado por los jugadores del huayru, de no efectuarse la participación “activa y ganosa” (con fe) el alma puede mostrarse descontenta, lo cual puede derivar en apariciones extrañas y sonidos que perturben la tranquilidad del jugador. Explicado esto, se entiende que los asistentes deben participar activamente y con fervor acorde a lo que los valores cristianos consideren correcto. En el caso de que la fe sea exacerbada por parte de algún jugador, el alma presente del difunto le permitirá ganar las rondas de huayru sin dificultad, lo que su vez causará que los kallays (jueces) junto con el resto de jugadores consideren apropiado impedir que esta persona continúe lanzando el dado.

En este mismo sentido, Anita Sánchez en la comunidad de Pitagma menciona que “cuando uno se va del velorio sin jugar, la almita puede perseguirnos y hasta castigarnos”. A, Sánchez (comunicación personal, 7 de mayo, 2021). Es decir, en el caso de que alguien no juegue huayru por desgana o por aburrimiento, es posible que irrespete a la memoria del difunto o del alma. Esto puede causar la furia del ánima, lo que desencadena una serie de eventos que perturban la paz de aquel sujeto que no jugó. En su memoria recuerda cuando por cansancio no quiso jugar y se regresó a su hogar temprano del velorio, cuando una serie de sonidos inexplicables le hicieron entender que debía regresar al juego y disculparse con el alma. Estas explicaciones justifican y afianzan el compromiso que tienen los asistentes con el alma y de no darse el juego fervoroso causarán problemas en el mundo de las almas.

Según menciona Rosa Llanos y Carolina Buele (2021) en la comunidad de Zhuzho, si los deudos más cercanos al difunto juegan huayru, es muy mal visto por los miembros comunitarios que asisten al velorio. Esto se debe a que los familiares se encuentran en un estado de luto, por consiguiente, deben mostrarse afligidos y sumidos en el dolor por la



pérdida de su ser querido. Es así que el juego del huayru al tener componentes jocosos y lúdicos, está vetado socialmente para los deudos, pues tienen restringido acceder a actividades que “falten el respeto” a sus muertos como ir a fiestas o lugares de diversión.

El tema del luto y duelo se muestra como un factor que determina si es o no posible jugar huayru. En este mismo sentido, Rosa Llanos menciona que:

El caso de mi mamá que falleció hace cinco años, ella ya falleció, nosotros como hijos nosotros nos ponemos de duelo, que llevamos como símbolo de lo que nos duele que ella nos dejó, obviamente ahora se dice que el duelo se debe llevarlo en el corazón, pero nosotros lo llevamos como símbolo de que nos sentimos tristes de vacío que ella nos dejó, entonces es el duelo, nosotros llevamos un año, un año le guardamos el duelo al familiar, en este caso a mi mamá le guardamos un año de luto, ya cuando pasó el año, le pasamos una misa y así mismo jugamos el juego del Huayru. R, Llanos (comunicación personal, 14 de marzo, 2021)

En la observación realizada en Zhimbrug, fue posible visualizar que todos los participantes vestían con atuendos negros, esto simboliza un apoyo comunitario. Aláez (2001) en su estudio de las comunidades andinas en Chile menciona que el luto y sus simbolismos configuran una suerte de apoyo comunitario hacia los dolientes. Así mismo Bascopé (2001) manifiesta que el luto es un periodo dedicado al rezo y a la aceptación de la pérdida de un ser querido. En otras palabras, la manifestación del luto y el duelo son evidentemente un periodo de sufrimiento por parte de los familiares y, por consiguiente, precisan del apoyo comunitario.

### **2.2.2 Jerarquías dentro del juego**

El huayru, como se mencionó anteriormente, serviría en la región austral de la sierra ecuatoriana como instrumento lúdico en contextos fúnebres. Sin embargo, dentro de estos contextos mortuorios existe una afluencia amplia de gente que se reúne para acompañar a los deudos, estos sujetos que juegan huayru son en su mayoría personas cercanas al difunto, con quien en vida mantuvieron una relación cercana o aún muestran un apego hacia los deudos o anfitriones del velorio. Ahora bien, esta asistencia comunitaria al velorio configura una jerarquización social, que no responde a posiciones económicas, políticas o religiosas ni académicas si no, se configura a través de la línea de parentesco que posee el participante del huayru con el difunto. Es decir, mientras mayor fue la



relación con el finado, mayor rango se adquiere dentro de la jerarquía del velorio y del juego.

Por otra parte, quien posee el estatus más elevado por así decirlo, es la viuda-viudo o los hijos del difunto, es decir, quien posee el vínculo sanguíneo o afectivo más próximo. Así lo menciona Manuel Llanos en la comunidad de Sondeleg “una vez que la que gente regresa del pueblo, se ponen a merendar, después de eso el viudo o viuda, dan el Huayru a un apoderado o callays para que haga jugar a la gente”. M, Llanos (comunicación personal, 28 de marzo, 2021). De esta forma se resalta la jerarquía en donde se ubica la viuda o viudo. Por consiguiente, quien está a cargo de la comida y bebida, además de asegurar que los acompañantes se sientan cómodos y tengan todo lo disponible para demostrar la hospitalidad. Asimismo, es el dueño de casa o la persona encargada quien tiene la potestad de designar a los *Kallays* (jueces), quienes dirigirán el juego a lo largo de la noche y recogerán el dinero de las apuestas, pues los deudos cercanos no tienen permitido acceder a la diversión que el juego promete.

Son los anfitriones quienes se encargan de proporcionar el alcohol (en ocasiones el alcohol proviene de donaciones de los asistentes), al mismo tiempo que se desarrolla el juego de huayru, circulan esporádicamente copas de licor que amenizan y suben el tono de las bromas y las risas. Sin embargo, los anfitriones no siempre suelen ser los encargados de repartir, usualmente el repartidor (en la mayoría de casos hombre) es elegido entre los asistentes para servir las copas. Este sujeto suele tener vínculos cercanos con los deudos y también posee características específicas como un límite mínimo de edad y la capacidad-experiencia para asegurar que todos los invitados beban.

Ahora bien, el término *Kallay* (ver figura 3) proviene del quichua, cuya significación según Ordoñez (2004) es juez, jefe de bando, alcalde y tayta maestro. Esta denominación aún se utiliza en la actualidad, pues los que dirigen el juego son llamados *kallays* y son escogidos directamente por los deudos más importantes o anfitriones, quienes seleccionan desde los asistentes a quienes fungirán como líderes de los equipos para la disputa del huayru. Además, estos jueces son elegidos por sus características; deben saber bien las reglas de juego, poseen autoridad y voz de mando para dar las órdenes, son de edad avanzada y en muchos casos son líderes innatos pues tienen un reconocimiento dentro de la comunidad, quienes además de jugar bien el huayru poseen un sentido del humor que caracteriza el juego y amenizan el ambiente fúnebre.



Figura 3: Manuel Llanos, propietario de huayru y Kallay en algunos juegos.

Tomada por: Carlos Morocho (2021)

Contrario a lo que se pensaría, los niños también tienen permitido el acceso al juego y además, son los encargados de pasar el dado desde la cobija de lana de borrego o estera (tejido de fibras vegetales) hacia los más adultos, quienes juegan desde una silla o banco propiciado por los anfitriones. Lo que permite visualizar que si bien los niños, hacen un esfuerzo mayor, esto no significa que posean un estrato bajo, sino que, debido a su energía y su apego a los juegos, son idóneos para realizar este tipo de actividades. Esto debido a que existen personas adultas mayores, quienes participan y por sus condiciones deben mantenerse en las sillas. Gracias a la ayuda de los infantes las rondas son más veloces y amenas.

Por otra parte, son los dueños del dado huayru y del cuadro de almas en ocasiones invitados a formar parte del velorio y por consiguiente del juego. Es en estas situaciones que estos portadores son acreedores de un prestigio elevado dentro de la reunión, pues al tratarse de personas con reconocimiento social amplio, en la mayoría de casos son nominados para fungir como Kallay en el huayru. Además, reciben una atención especial dentro del banquete, pues sus platos y los de su familia son más abundantes, también se les brinda copas de alcohol con más atención que al resto de invitados.





### 2.3 El Juego

El juego es una actividad de índole social, según Meneses y Monge (2001), este ha sido desarrollado por la humanidad desde los inicios del raciocinio mismo. Es indiscutible que los modos de juego varían acorde a cada concepción cultural. Parece ser que el hecho de jugar por diversión es un acto innato en la humanidad. Existen juegos que estructuran una convivencia social basada en la búsqueda de estímulos de alegría. Los autores plantean que en la niñez es cuando el ser humano posee mayor energía y curiosidad por explorar el entorno mediante los juegos y aprende también a comunicarse con sus iguales. Así mismo, no son solo los niños quienes acceden a la diversión, usualmente los adultos usan medios lúdicos para crear espacios y entornos sociales que propician una liberación de energía reprimida y les permiten distracción del mundo común.

Gómez (2016) define al juego como un artefacto cuya importancia radica en la función socializadora que este posee. Las actividades lúdicas brindan al ser humano la capacidad de desarrollar nociones de colaboración, cooperación, reflexión, competencia y socialización, esta última es quizá la más importante dentro de este estudio. El juego según la autora, es un quiebre a la individualidad humana, pues estas actividades suponen un paso desde la seriedad hacia las risas y la adrenalina que caracteriza a los juegos de competencia. Además, el juego permite una interacción entre sujetos y de forma natural se transmiten emociones y sentimientos. En el caso del huayru se rememora al difunto mientras se desarrolla la competencia.

En el contexto azuayo Hartmann y Oberem (1984) narran que, en Sígsig, el juego “huairu” es exclusivo de contextos fúnebres, donde sirve para evitar que los asistentes caigan en sueño y de esta forma evitar que el alma aun liminal y que ronda la comunidad, pueda provocar algún daño en quienes se duermen. Además, mencionan que en las comunidades rurales esta práctica se efectúa en pro de recaudar fondos para el sepelio del muerto y cuyos perdedores deben rezar por el descanso del alma. Así mismo, los autores narran que el juego se desarrolla con ciertos objetos como: el dado, el tablero, el dinero, el maíz y una cobija que funge como una especie de tablero de juego.

El ser humano a lo largo de los siglos ha requerido acciones lúdicas que lo entretengan y lo liberen de su contexto habitual. Por consiguiente, se han creado distintas variedades de juegos con variadas funcionalidades, desde la diversión hasta la búsqueda de estatus sociales o apuestas. En el caso de los Andes y particularmente el huayru, según Salomón



(2002) y Ordoñez (2004), este juego sirve como instrumento para las traspachadas típicas de los velorios de las áreas andinas hasta la llegada de la práctica del cinco.

En el contexto de estudio los dueños de huayru como Rosa Llanos y Laura Pacheco (2021), y algunos jugadores, mencionan que el huayru sirve para “unir” a la familia en momentos de dolor, además de propiciar momentos amenos de diversión que permitan a los deudos de cierta forma afrontar la carga psicológica de haber perdido a un ser amado. La parte lúdica y jocosa es una característica de las reuniones fúnebres de estas áreas rurales, donde contrario a lo que se pensaría, las risas y bromas están permitidas y bien vistas. Todo esto sirve para entretener a los invitados, quienes además de recibir comida y bebida, dentro de las normas de hospitalidad, esperan reír y divertirse en el velorio. Por tal motivo, los deudos apoyados por regalos de los asistentes usan alcohol o algunas bebidas fermentadas (chicha) para asegurar la diversión. (comunicación personal, y 14 de marzo, 2021).

En Sígsg el huayru adquiere una función lúdica por excelencia, pues mediante voz unánime los practicantes hallados en el trabajo de campo, mencionan que su función es divertir y permitir olvidar las penas causadas por la muerte de un ser amado en la comunidad. Esto se debe a que las reuniones fúnebres, y en especial aquellas que velan a un muerto reciente, congregan a un número significativo de miembros comunitarios para la despedida y para los rezos por el alma. En consecuencia, precisan de un componente lúdico para entretener a los asistentes en las traspachadas típicas de los contextos fúnebres de la zona.

Dentro del juego es común consumir, esporádicamente, copas pequeñas de alcohol, que afianzan las burlas y bromas, las mismas que provocan risas y carcajadas. El alcohol es usado a muy a menudo por estas comunidades para entablar charlas y en especial para este tipo de reuniones sociales.

En la práctica del cinco (lavatorio de ropa) también es común que se lleve un huayru y sus complementos para competir con algunas partidas. En este tema Manuel Llanos (2021) en la comunidad de Callancay y Sondeleg, menciona que el huayru sirve como un elemento distractor para quienes por alguna razón no pueden ayudar a la limpieza de la ropa. Mientras el resto lava en el río, algunas personas juegan algunas rondas, mientras que rezan por el descanso eterno del alma o de las almas en general. (comunicación personal, 27 de marzo, 2021).



En cuanto a las bromas, estas son permitidas y aceptadas. Son auspiciadas por los efectos del alcohol y la chicha, mientras la noche avanza el licor hace su efecto en las risas. En la observación, fue común que relacionen el dado huayru con un falo, pues todos ríen a carcajadas muy sonoras cuando algún suertudo hace parar al dado. Las carcajadas son auspiciadas por las bromas de parte a parte y quien hace parar al dado, inmediatamente es objetivo de burlas debido a su buena suerte. También los desafortunados que no son premiados con el lanzamiento del “huesito” son motivo de burlas debido a su mala suerte y su falta de fe.

#### **2.4 Objetos: dado huayru, tablero y cuadro de almas**

En algunos juegos es necesario el uso de objetos con distintos fines. En el caso del huayru existen tres instrumentos que resaltan dentro de la ritualidad mortuoria. Los mismos que en la zona de estudio han sido transmitidos en su totalidad a través de un sistema de herencias. Es decir, los dueños del dado huayru y sus acompañantes narran en voz unánime que obtuvieron estos elementos de sus padres o abuelos y estos a su vez también los heredaron o los mandaron a fabricar.

Es curioso que al momento de que exista la necesidad de recurrir al juego del huayru, por alguna reunión fúnebre, la comunidad visita a los portadores, quienes tienen una fama y reconocimiento por el hecho de ser dueños de estas piezas. En este mismo sentido, quienes necesiten las piezas deben llevar regalos para pedir prestados los objetos. Según comentó Victoria Llanos (2021), en muchos casos se niegan a realizar el préstamo, debido a la falta de cuidado con tan delicados objetos por parte de ciertas personas o por las diferencias existentes entre miembros comunitarios. En tal caso a los necesitados deben buscar otros portadores quienes accedan a realizar el préstamo. V, Llanos (comunicación personal, 7 de mayo, 2021).

Se conoce que el huayru es un dado piramidal de aproximadamente unos siete a diez centímetros de alto. Está elaborado con base en un hueso tallado, de forma pseudo-circular. Tiene seis caras numeradas con círculos grandes y notorios tallados con quemaduras y adornado por círculos pequeños. Además, posee un lado llamado *lluchu* cuya traducción del quichua al español es desnudo o vacío. El lado que corresponde al número cinco, en algunos casos está enumerado en base a los círculos ya mencionados, o en otras situaciones, posee una cruz sobre una base triangular, este lado también es llamado huayru como el juego mismo y es el lado premiado dentro de las modalidades de

enfrentamiento. Cabe destacar que en todos los huayrus catalogados en el trabajo de campo, la parte del número cinco coincide con el orificio del tendón.

En cuanto al material del dado (ver figura 4), según la fuente etnográfica, se encuentra elaborado en base a algún hueso de res o de caballo. Mientras que en dos casos (Zhimbrug y Pitagma) consideran que el dado se encuentra realizado sobre restos óseos de humano.



Figura 4: *Dado huayru de la comunidad de Zhuzho.*

Fotografía: Carlos Morocho (2021)

Por otro lado, el tablero en su mayoría de veces es fabricado en madera. Su incorporación es relativamente moderna, quizá no más allá de 50 años. Según Manuel Llanos (2021), en la antigüedad se realizaba el tablero con hojas de penco, ahora se las hace de madera. Esta nueva forma de elaborarlo puede deberse a que el penco es un material perecible y de fácil destrucción, mientras que las nuevas tablas pueden conservarse por tiempos más prolongados, lo que facilita su uso. M, Llanos (comunicación personal, 28 de marzo, 2021).

Este tablero (ver figura 5) sirve para llevar el conteo de los aciertos y puntos ganados que posee cada grupo, una vez iniciada la competencia del huayru. Este conteo se hace con granos (maíz, poroto o haba), que son colocados por encima de los hoyos cavados dentro de la madera. Según Jessica Samaniego (2021), significa el Rosario cristiano y alguna vez sirvió como guía para realizar las oraciones, donde los hoyos más grandes

(usualmente ubicados en las esquinas y cada 5 hoyos) representan los misterios y una vez llegada a la parte final (la gloria) se realizan las oraciones más profundas. J, Samaniego (comunicación personal, 27 de marzo, 2021).



Figura 5: Tablero de juego huayru, comunidad de Pitagma

Fotografía: Carlos Morocho (2021)

Otro elemento es el cuadro de almas, que está presente en parte de la ritualidad del huayru. Se trata de un cuadro rectangular de metro y medio de ancho y uno de largo (con variantes), cuyo fin más próximo, según Ordóñez (2004), es servir como una especie de mapa para que el alma del recién fallecido llegue al paraíso cristiano. Además, el autor menciona que muestra indiscutiblemente rasgos artísticos del medioevo. Lo que lleva a la conclusión que el llamado cuadro de almas, fue una introducción relativamente reciente ante la necesidad de cristianizar la práctica para asegurar su supervivencia. Quizá este cambio fue introducido paulatinamente a medida que la población era evangelizada y permanece vigente hasta la actualidad.



Figura 6: *Cuadro de almas en el centro cantonal, propiedad de Victoria Llanos*

Fotografía: Carlos Morocho (2021)

Por otra parte, Celestino (1998) plantea que en los Andes se hizo uso del arte mural por parte de los misioneros y encomenderos para ampliar los horizontes cristianos dentro de los nuevos poblados, la evangelización visual sirvió como reemplazo a las letras. Pues es sabido que las estatuas, santos y reliquias sirvieron como forma de abordaje dogmático en esta zona. Esto es palpable debido a las características del propio cuadro, pues muestra una amplia variedad de pecados y las consecuencias de los mismos traen y podrían llevarnos al fuego eterno que promete el infierno. Así mismo, se muestra imágenes de “la muerte del buen cristiano” donde narra visualmente al paraíso, donde van aquellos que se han comportado acorde a los cánones judeo-cristianos y vivieron en la “gracia de Dios”, además de haber tenido una muerte acompañada de los santos óleos.



Figura 7: Cuadro de almas propiedad de Manuel Duchitanga

Tomada por: Carlos Morocho (2021)

Las imágenes de la muerte, los demonios y ángeles (ver figura, 6, 7 y 8) permiten al jugador de huayru contemplar el destino de aquellos que no cumplieron en vida con los mandamientos cristianos. Incluso García (2017) en su estudio de los Andes colombianos menciona que el uso de imágenes con fines evangelizadores resultó eficaz, pues los cuadros, muros y pinturas daban cuenta del sufrimiento que el infierno significa. Mientras que, por otra parte, también les recuerda las recompensas del buen comportamiento y la obediencia a Dios. Hay que recalcar que, en varios de los cuadros de almas hallados, mencionan a la “Santa Misa” como camino para salvación de las almas y es la sagrada Eucaristía un medio para librarnos del pecado y llegar al paraíso. En este mismo sentido, aparece la Virgen del Rosario en todos los cuadros observados, siendo esta virgen venerada en la actualidad por la comunidad de Callancay.



*Fotografía 8: Leviatán es el anuncio del infierno para los pecadores*

*Tomada por: Carlos Morocho*

Ahora bien, en los cuadros hallados en Sondeleg, en Pitagma y en Tasqui, poseen nombres inscritos debajo de los cráneos vacíos. Estos nombres pertenecen a los familiares a quienes pertenecía el cuadro de almas y el huayru. Esta acción podría interpretarse como un intento de mantener en la memoria a aquellos familiares. Sin embargo, en la zona andina de Argentina de El Cajón, Martínez (2014) describe al juego de los carozos. Este juego fúnebre sirve para el soporte de la memoria familiar y también como base para la reconstrucción de las afinidades sanguíneas, esto con el fin de evitar relaciones de incesto. En el caso de Sígsig, es posible que el cuadro de almas con los nombres de sus difuntos anotados en el lienzo, cumpla un papel similar al juego de los carozos.

## **2.5 Reciprocidad y comensalidad**

El hecho alimentario es, sin duda, una de las mayores preocupaciones del quehacer cotidiano de las sociedades. De este modo, en los Andes los rituales relacionados a la ingesta de alimentos adquieren varias tonalidades. Según menciona Sinchi y de Campo (2019), en su estudio situado en el sur ecuatoriano, el hecho alimentario configura los rituales en gran parte de la región andina, debido a la necesidad fisiológica humana de ingerir alimentos. Sin embargo, esta necesidad adquiere mayores significados sociales, lo que deriva en todo un proceso de convergencia social. En el caso del huayru debido a la concurrencia de personajes de toda la comunidad se precisa de componentes alimenticios; estos se afianzan con un sentido de reciprocidad profundo que pervive en la zona de estudio.





En este contexto, los actos fúnebres no son la excepción, pues en la experiencia etnográfica vivida en las zonas rurales de Sígsig, se evidencia un estrecho vínculo entre los ritos fúnebres y la comensalidad. En estas zonas, en especial en velorios, misa de honras, misa de almas y el cinco, la comida y la bebida adquieren un valor muy fuerte y significativo para la comunidad doliente. Sin embargo, esto no se limita al tema alimenticio-nutricional, ya que en los velatorios de esta zona al igual que gran parte de los Andes, la comida sirve para propiciar un ambiente social. Es decir, convierte a la casa del deudo en un sitio de convergencia social, mediado por la presencia de alimentos.

Además, como menciona Ferraro (2011), en su estudio de reciprocidad en las comunidades de Otavalo, existe un sentir de deuda por quienes asisten a ciertos actos fúnebres. Es decir, hay una “deuda” mutua existente entre el anfitrión y los comensales-acompañantes, pues mientras los unos brindan apoyo psicológico, los deudos se ven en la obligación de brindar un soporte alimenticio y bebida. De esta forma se renueva la deuda convirtiéndose en una especie de círculo de prácticas comunitarias. Esta cuestión es muy similar en las áreas rurales del cantón Sígsig, donde existen estos tipos de actos recíprocos basados en deudas que son elementos presentes en estos velatorios. Esto es un factor de cohesión comunitaria que afianza y fortalece los lazos del caserío.

Por otra parte, el acto de llevar alimentos según Manuel Duchitanga (2021) es también una costumbre enraizada de la zona pues, puede considerarse de mal gusto e incluso una falta de respeto llegar “con las manos vacías”. M, Duchitanga (comunicación personal, 12 de abril, 2021). Esta forma de reciprocidad es sin duda un acto solidario desde los acompañantes para los deudos. Es común llevar alimentos como pan, arroz, azúcar, fideos, maíz o porotos, también bebidas como café o guanchaca, bebida alcohólica que se consumirá posteriormente. Todo esto como apoyo económico y simbólico hacia los anfitriones y se sobreentiende que los regalos están relacionados a la reciente pérdida de un ser querido. Este apoyo simbólico de la donación de alimentos es también una contribución económica para los gastos que son elevados y para el banquete fúnebre que está por servirse.

Hay que rescatar el valor del agradecimiento, como símbolo de reciprocidad y solidaridad dentro del banquete fúnebre. Una vez servidos y consumidos los alimentos, es necesario retribuirlos mediante el juego del huayru y la posterior oración. Esto con el fin de ayudar comunitariamente al alma, quien se encuentra en un estado liminal y debe encontrar el camino a través del purgatorio y lograr entrar en el paraíso cristiano. Lugar donde velará



por quienes en vida lo apoyaron y quienes encaminan rezos en pro de su bienestar. Es decir, existe una deuda entre vivos y muertos que se paga a través del banquete y de oraciones.

El banquete fúnebre es una de las mayores características en los velorios de las zonas como Dacte, Sondeleg, Tasqui, Zhotor, etc. Pues, según la costumbre, la comida no puede ni debe faltar para quienes vayan a asistir. El acto de comer y todo el proceso de preparación de comida son, sin duda, un motivo para la convergencia social mediado por la presencia de un difunto, a quien todos los asistentes le deben compañía en su travesía hasta el más allá (Ferraro, 2011). Debido a esto, la “comilona” o banquete fúnebre supone todo un ritual previo a la noche, que es cuando llega la mayor cantidad de gente y se sirve la comida preparada durante todo el día (Sinchi y de Campo, 2019).

Este ritual da inicio desde llegada la noticia de la muerte de alguien, pues se suele acompañar el levantamiento del cadáver y todos los procesos legales con café, pan y una que otra copa de alcohol. Todo esto con el fin de mostrar agradecimiento y estima hacia quienes ayudan y acompañan a estas diligencias. Mientras transcurren estos trámites, los familiares más próximos al difunto, se dirigen hacia el lugar de velación para dar inicio a la preparación del banquete que se sirve en la noche, como se mencionó anteriormente. La preparación de la comilona está bajo la tutela de la anfitriona (mujer en la mayoría de casos) quien verifica el correcto proceso de la preparación y al momento de servir la comida.

Existen celebraciones fúnebres que son premeditadas y a diferencia de los velorios de cuerpo presente, poseen una intencionalidad y la comida que se servirá tiende a ser más elaborada. Por ejemplo, la misa de un año de muerto, misa de honras, exhumaciones y misa de almas propician convergencias sociales fúnebres y un tanto menos formales a diferencia de cuando la muerte es reciente. Por lo tanto, la partida del difunto está más aceptada y sobrellevada psicológicamente, además de que el duelo y el luto han sido levantados, lo que propicia que inclusive la comida sea más festiva. Según menciona Anita Sánchez (2021), en el velorio del cuerpo, no se podría servir alimentos de festejo como cuy, chanco o chicha, pues supone un irrespeto hacia el difunto. A, Sánchez (comunicación personal, 7 de mayo, 2021).

De acuerdo a lo que menciona Manuel Duchitanga (2021), en la comunidad de Zhotor, la chicha es una bebida festiva. No obstante, la principal razón por la que no se sirve en el



banquete del velorio, es por la complejidad y el tiempo que preparar esta bebida supone. M, Duchitanga (comunicación personal, 12 de abril, 2021). Es decir, la chicha precisa de varios días e inclusive semanas para su preparación. Por otra parte, esta bebida es posible de realizar en el caso de las otras celebraciones fúnebres, antes mencionadas, donde es común beberla. Así se evidencia en la observación, donde se reunían los familiares más próximos para exhumar el cadáver de una difunta que pereció hace cinco años, si bien hubo momentos de lágrimas, el ambiente se tornó festivo una vez iniciada las rondas de huayru. Los anfitriones sirvieron un asado con papas, acompañado de chicha de jora fermentada.

Es interesante el rol que cumple la *chakra* y los granos para el banquete fúnebre. En todo el trabajo de campo los entrevistados mencionaron que el “porotito”, la “habita” y el “maicito” son indispensables para la alimentación de las comunidades a lo largo del año. Es así que, las celebraciones fúnebres también contemplan el uso de granos para satisfacer a los asistentes y la mayor parte de platillos se preparan en torno al poroto y al maíz. Mientras que también se brinda a parte, en una especie de botana: mote pelado, mote con cáscara y mote choclo que los comensales no dudan en consumir a grandes cantidades. Es común que los jugadores de huayru al pertenecer a zonas rurales posean parcelas de tierra dedicadas al cultivo de granos. Además, según menciona Anita Sánchez en el caso de no tener maíz propio, el anfitrión debe comprar y es impensable prescindir del uso de mote para este tipo de reuniones. A, Sánchez (comunicación personal, 7 de mayo, 2021).

Se produce una suerte de esquematización en torno a la clase de alimentos que se servirán dentro del banquete fúnebre. Acorde a lo que narran los pobladores, la carne de res es la escogida para este tipo de ceremonias. Existe una razón mucho mayor para elegir a este animal para servirse. Según lo que menciona Rosa Llanos, una vaca o toro sirve para alimentar a los acompañantes que en algunos casos llegan a ser algunas docenas o incluso más de cien, esto depende de las relaciones que tuvo el muerto y los deudos con la comunidad. Por otra parte, la res serviría para preparar no solo un plato, sino varios tipos de platillos. R, Llanos (comunicación personal, 14 de marzo, 2021).

Entre los platillos típicos de las reuniones fúnebres resalta el caldo, que se brinda al principio del banquete. Está preparado en base a cocción prolongada de la res en agua con especias de la zona y se sirve caliente, acompañado por hierbas. También es



costumbre servir el conocido “segundo” o “seco” que consiste en un plato de arroz con carne de res. Hay que resaltar que el sacrificio de la res se da en su mayoría para velorios, donde la confluencia es mucho mayor, mientras que en reuniones más pequeñas y de índole más familiar, los entrevistados narran que se suele sacrificar un borrego, pues la cantidad de carne es menor y no se desperdicia.

Es importante destacar el rol socioeconómico de los deudos y del finado, en relación a la complejidad del banquete que se brinda a los acompañantes. Depende directamente de las posibilidades económicas que tienen los anfitriones en la cantidad de comida y de platillos que se sirven. Es decir, gracias al apego de estas comunidades hacia las labores agrícolas y ganaderas, muchas de las veces el acto de costear el banquete no suele resultar muy representativo. No todas las familias pueden costear la misma complejidad de los banquetes.

Según considera Victoria Llanos (2021) existen alimentos vetados de la lista de productos a consumirse dentro de la comilona fúnebre, en especial cuando el muerto es reciente. Es impensable consumir proteína de chanco o de cuy, considerados animales destinados para ocasiones especiales. Esto de acuerdo a la información recabada en la observación, la carne de cuy y chanco, es aceptada socialmente cuando el luto ha sido levantado y la muerte del familiar está superada. Es así, que se puede consumir este tipo de proteínas en un ambiente jocoso producto del huayru y del alcohol. V, Llanos (comunicación personal, 7 de mayo, 2021).

Entonces, se considera que el tipo de carne que se sirve en el banquete está vinculado con la cantidad de comuneros que asisten a la reunión fúnebre. Es decir, la carne de res en consecuencia a su tamaño puede abastecer a las decenas de asistentes que un velorio de cuerpo presente puede acarrear. Esta asistencia se debe a la “deuda” que tienen los asistentes con el muerto, cuestión que será saldada con la asistencia y el apoyo simbólico (regalos) y emocional con los deudos. Además, la vaca o toro sacrificado resulta relativamente fácil de preparar, debido al tipo de guiso que se prepara y la rapidez.

Se presentan, además, otro tipo de convergencias sociales funerarias como son la misa de almas, la misa de honras, el velatorio de lápida (epitafio), 2 de noviembre y exhumaciones, tienden a ser de aspecto familiar y comunitario muy cercano. En consecuencia, la comida y en especial la proteína, es más elaborada y en algunos casos (Portul) es un tanto más costosa, debido a que el cuy o chanco, son de un precio mayor,



a diferencia de la res. Además, sus métodos de cocción son distintos, ya no son aguados o guisos, sino asados y en hornado.

Tal como se mencionó en anteriores líneas, existen alimentos que son fundamentales o primarios dentro del banquete fúnebre. Si bien este va a depender estrechamente de las posibilidades socioeconómicas de los anfitriones, existen cierto tipo de productos que son impensables de faltar en este tipo de reuniones. A raíz del trabajo de campo, se pudo recopilar el valor simbólico que adquieren algunos de los alimentos para las comunidades practicantes de huayru. A través de la visita a estas comunidades se puede inferir que sus actividades cotidianas en gran mayoría circulan en torno al cultivo de los campos y a la crianza de animales menores y mayores. En muchos casos, estas actividades son complementarias, es decir, no corresponden al eje económico familiar y en otros casos sí forman parte del soporte económico. En consecuencia, existe un apego hacia ciertos alimentos y productos que llamaremos ideales o primarios y esto se evidencia en las convergencias fúnebres donde se juega huayru.

Es un común denominador que en toda la zona andina el maíz y toda su importancia y significación sea de suma importancia alimenticia y ritual para sus consumidores. Es así que en las áreas rurales del cantón Sígsig, es fácil de mirar grandes hectáreas de cultivo de este grano, el cual va a tener muchas utilidades. Por ejemplo, desde sus hojas y tallo que son alimento para animales domésticos, blanqueamiento de ropas y quizá la parte más relevante, es la inmensa cantidad de platos y bebidas que se producen en base al grano. Por consiguiente, la zona de estudio aún muestra un estrecho vínculo con los granos, especialmente con el poroto y con el maíz. Además, el consumo de carne en especial de ganado vacuno, suma importancia a los alimentos. Así lo considera Anita Sánchez (2021)

Si claro, es de hacer el mote pelado y el frejol, luego se compró carne de res y esa es la que más utilizan para hacer el caldo o bistec para el arroz. Eso es para el velorio, el mote pelado, el frejol y las habas y lo que es la carne de res, por lo general matan al ganado, grande y eso es en todo lado, hacen la comida bastante. Por ejemplo, usted llegue en un velorio acá, por lo general está el caldo de res y el mote pelado (Pitagma: 2021)

Lo anterior demuestra el valor simbólico que aún mantienen los granos como el maíz y el poroto, a tal punto de convertirse indispensables para la comida que se sirve en el



funeral. Además, estos dos granos también se hacen presentes dentro del juego del huayru, como muestra de la pervivencia de la dualidad andina.

## 2.6 La bebida para vivos y muertos

Dentro del ritual del huayru sus practicantes recurren a diversas bebidas que sirven como elementos cohesionadores, pues precisan de un elemento destilado que promueva la charla dentro del velorio. Ahora bien, se pensaría que una reunión fúnebre tendría connotaciones tristes y de dolor como en gran parte de occidente. Sin embargo, en todas las comunidades practicantes de huayru, el alcohol es indispensable en todo momento, pues afianza un ambiente más familiar, menos triste y ameniza el juego del huayru. Además, permite risas a carcajadas, bromas de todo carácter y auspicia diversión al momento del juego.

El alcohol en varios casos es costeadado por los anfitriones o deudos, quienes brindan jarras de compuesto a una persona calificada que asegure que todos consuman licor. En otras ocasiones, según Manuel Duchitanga (2021), el alcohol es traído por los asistentes, quienes en gesto de solidaridad y de reciprocidad llevan litros de destilado de caña para obsequiar a los dueños de casa. Esta muestra de solidaridad es con el fin de “no llegar con las manos vacías” de acuerdo a lo que la información etnográfica muestra y lo llevan con el afán de consumir unas copas ya caída la noche, esto en búsqueda de unos momentos de diversión en comunidad. M, Duchitanga (comunicación personal, 12 de abril, 2021).

Por otra parte, sabemos que el consumo de alcohol no puede darse a libre albedrío como se podría pensar. Existe un marcado horario y lugares para efectuarse, si bien, durante el día existen consumos esporádicos los entrevistados aseguran que es “para el aire” o “para el frío” pues así lo narran ellos. Sin embargo, es en la noche una vez instalado el juego del huayru, donde se da un consumo más constante y notable. Es habitual que el alcohol apto para este tipo de convergencias sociales sea la *guanchaca*, un tipo de bebida que proviene de la destilación de la caña de azúcar. Este licor proviene de forma artesanal de zonas orientales

El alcohol aparece como un elemento curioso dentro de la ritualidad del huayru, pues existe parámetros para su consumo y el exceso es recriminado. Así se explica dentro de un apartado en los cuadros de almas (ver figura 9) encontrados en el trabajo de campo, donde se mencionan que los “borrachos” tienen un pase directo al infierno y no morirán

de “buena forma” pues el alcoholismo representado por figuras ebrias, se muestran junto a los pecados capitales y los “borrachos” se consumen por las flamas del infierno.

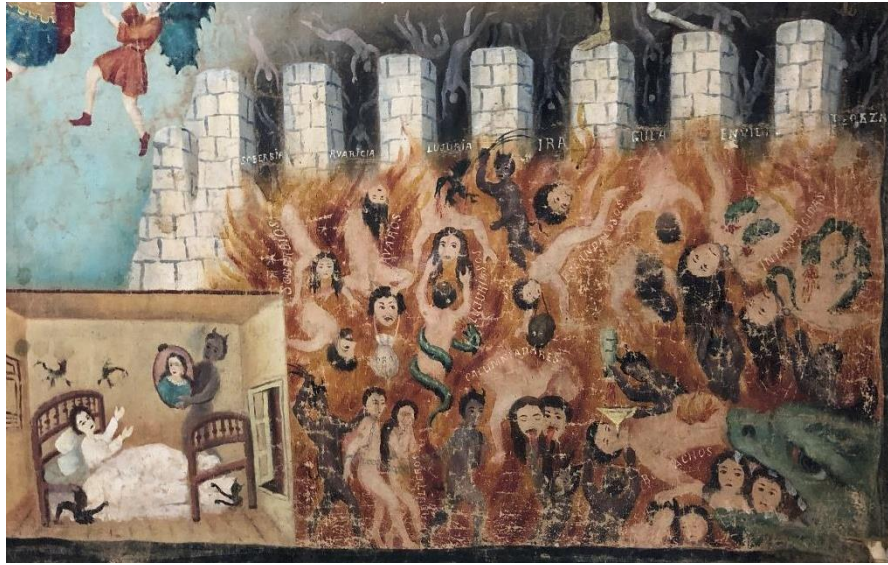


Figura 9: *Pecadores en el infierno en un cuadro de almas*

Tomada por: Carlos Morocho (2021)

Por otra parte, para retomar las directrices para consumir alcohol hay que recalcar que solo se consume en cantidades relativamente altas (sin llegar a excesos) durante la noche de velación y en la casa del anfitrión, sería impensable hacerlo en la iglesia o en el cementerio. Esta acción es realizada solo por los adultos quienes están facultados para tomar licor, en su mayoría son los hombres quienes consumen y sirven el alcohol. En la observación realizada, las mujeres se abstienen de tomar a diferencia de los hombres, sin embargo, si aceptan una que otra copa. Además, dentro del juego cuando el dado se “para” solo puede ser bajado mediante un soplo de alcohol por parte del suertudo (ver figura 10).



Figura 10: *Jugadora derriba el huayru con alcohol*

Tomada por: Carlos Morocho (2020)

El alcohol es una bebida que no puede faltar dentro de las reuniones fúnebres de las zonas rurales del cantón Sígsig. Según Manuel Llanos (2021) apenas se conoce de la muerte de alguien, los más allegados suelen ir a la casa del difunto. Sin embargo, esta visita no se puede realizar “con las manos vacías”. Por esto es costumbre llevar un litro de destilado de caña (guanchaca) como regalo simbólico hacia los deudos. Es así que el regalo de alcohol se configura dentro de las relaciones recíprocas andinas que han perdurado en la zona. Este mismo alcohol se servirá con posterioridad en el velatorio al mismo tiempo que se juega huayru. M, Llanos (comunicación personal, 28 de marzo, 2021).

Según fuentes etnográficas, la chicha es preparada en épocas fúnebres con el fin de dar de beber a las almas. Así lo menciona Victoria Llanos (2021), quien prepara la chicha el dos de noviembre con el fin de complacer a su difunto padre y a las “almitas” que su familia tiene. Además, narra que las almas vienen en la noche y se sirven a sí mismas la chicha. En este mismo sentido ella narra que “las almitas vienen en la noche, yo escuche a mi difunto padre que hizo chumbluc con el vaso para tomar chicha”. Ella asegura que sus familiares se acercan para beber, este proceso se debe a la pervivencia de las ánimas o almas en constante interacción con sus familiares. V, Llanos (comunicación personal, 7 de mayo, 2021).





Anita Sánchez (2021) por su parte menciona que la chicha se prepara varios días o incluso meses antes de llegada la comilona. Todo comienza con la siembra del maíz, luego se escoge el maíz adecuado para la chicha, se remoja para crear germinación, se deja secar, se muele para lograr harina y luego se cose para preparar la chicha, finalmente se reúne con la llamada chicha madre para aumentar el proceso de fermentación. También, considera que esta bebida es usada en ocasiones especiales, y un velatorio no es adecuado servirla. A, Sánchez (comunicación personal, 7 de mayo, 2021).

Por otra parte, Manuel Duchitanga (2021) menciona que la chicha no puede servirse en los velorios de cuerpo presente, no debido al carácter festivo de la bebida, sino por el carácter sorpresivo que una muerte supone, en consecuencia, los deudos no habrán podido realizarla. M, Duchitanga (comunicación personal, 12 de abril, 2021). La chicha es muy frecuente de encontrar en reuniones fúnebres premeditadas, es decir cuando el luto y duelo han sido levantados. Los familiares consensúan realizar una comilona por distintas razones antes mencionadas y esta reunión mantiene un carácter más alegre, donde la chicha fermentada propicia la charla y el juego del huayru. Cabe recalcar que son los deudos o anfitriones quienes auspician esta bebida y la sirven a chicos y grandes, sin distinción, pues este líquido no posee censuras a diferencia del alcohol e incluso forma parte de la bebida de acompañamiento de los alimentos servidos en el banquete.

En las comunidades practicantes de huayru los pobladores consideran que sus muertos mantienen formas de comunicación, desde su plano astral hacia el mundo de los vivos y se manifiestan de distintas formas, una de ellas es a través de sueños. Estos son comunes en sus familiares más próximos o con quienes en vida mantenían una relación cercana. Anita Sánchez, mencionó que “mi mamá, me visita en los sueños, a veces me dice “ven hijita ya no sufras”, eso es cuando me voy a enfermar bastante” (Pitagma: 2021). Es así que ella narra que su difunta madre tiende a visitarla por las noches en sus sueños para advertirle de posibles calamidades o también se presenta justo antes de una enfermedad grave que va a padecer. También menciona que su padre de vez en cuando le invita a formar parte del mundo de los muertos.

Así mismo, Cachiguango (2001) recopila una serie de presagios y malos augurios junto con sus significaciones, donde son los muertos quienes se expresan desde el más allá para advertir a sus familiares. En las comunidades visitadas fue posible corroborar que los muertos visitaban a sus familiares cercanos mediante los sueños, sin embargo, estas interpretaciones que la población le da al sueño no son muchas. Es decir, según Victoria



Llanos: “mi papito me llama para que vaya con él, él esta sentadito tejiendo, pero yo tengo que ver a mis hijos todavía”. V, Llanos (comunicación personal, 7 de mayo, 2021). Esta forma de expresión de los muertos sirve para saber de las enfermedades graves que se anunciaran sobre la familia y para invitarlos a ir al mundo de los muertos. A diferencia de las comunidades de Otavalo donde cada sueño posee una compleja interpretación, esto puede deberse a los cambios sociales que está viviendo la comunidad de estudio.

## **2.7 Los muertos viven en la comunidad**

Dentro del área andina, la muerte es un proceso más por el cual los humanos debemos atravesar y en muchas ocasiones esta se entiende de diversas maneras. Es decir, según Panizo (2009) algunas comunidades (como las tratadas en este estudio) observan al mundo desde la cosmovisión cristiana, como es típico en los Andes. Asimismo, la autora menciona que la muerte no se considera como el fin de la existencia, sino un proceso más por el que se debe atravesar. En esta misma línea Yoffe (2014) defiende que las comunidades ejercen procesos que sirven para aceptar la partida de sus familiares y generan explicaciones digeribles. En muchos casos estas explicaciones implican un reencuentro familiar en algún sitio después de la muerte, lo que brinda esperanza y aplaca el dolor.

Sin embargo, como menciona García (2002), en los andes existe un común denominador, es aquí que los muertos perviven de forma anímica dentro del mundo de los vivos, esto se evidencia en el culto que existe hacia los mismos. Además, el autor considera que los muertos “no mueren” sino siguen en contacto con sus comuneros y se preocupan por ellos, hasta el punto de brindarles cuidados y bendiciones. De la misma forma, Martínez (2014) menciona que, en la actual argentina existe una amplia relación recíproca entre vivos y muertos, esto con el afán de mantener en la memoria de la comunidad a los que se han ido mediante oraciones y plegarias a cambio de favores por parte de las almas. En la zona rural de Sígsig, la situación es similar pues los comuneros mantienen relaciones muy cercanas con sus fallecidos.

En las comunidades del área de estudio es común conservar partes óseas del muerto (ver figura 11) como forma de conservarlo en la cercanía. Según menciona Victoria Llanos, conservar un hueso o alguna parte de su difunto padre, puede servir para que el alma ayude en los quehaceres cotidianos. Por ejemplo, el alma contenida en el hueso que ella conserva, cuida la casa de ladrones y “malas personas”. Sin embargo, considera al igual



que su propia comunidad, que poseer partes humanas de sus difuntos es un acto malicioso, que podría irrumpir en el descanso eterno de su padre. Por consiguiente, sus vecinos y allegados le recomiendan que entierre y permita descansar a su padre. V, Llanos (comunicación personal, 7 de mayo, 2021). Es claro que para estas comunidades existe una continuación de la existencia postmortuoria, lo cual está demostrado en el trabajo de campo.

Se puede afirmar que la conservación de partes óseas de los familiares se debe al vínculo emocional que existió en vida. Además, el difunto y su alma se convierten en una especie de ser sobrenatural, omnipotente. Esto a tal punto de dirigirle oraciones a lo largo del día, para que bendiga las actividades cotidianas. El juego del huayru y el banquete fúnebre fungen como una suerte de pago simbólico que la comunidad enuncia para los muertos, esto con el afán de agradecer a las almas y estas apoyen y bendigan a la comunidad.

Por otro lado, los muertos en especial en la comunidad de Pitagma, son un claro regulador de las actividades de los vivos y velan por el cumplimiento de los mandamientos cristianos. Tal es el caso de la Señora Victoria Llanos, quien narra que su difunto padre se presenta en el mundo de los vivos, esto para corregir los malos comportamientos de sus nietos cuando estos incumplen algún mandamiento. Es decir, se muestran como un escarmiento que lleva a una reflexión por parte del pecador y su posterior cambio de conducta, que de cierta forma ayudará en la convivencia de la familia y comunidad. En el caso de que el infractor desobedezca al alma, esta puede entrar en furia y castigar de alguna forma dentro de sus actividades cotidianas. V, Llanos (comunicación personal, 7 de mayo, 2021).

Estas revelaciones por parte de los comuneros, permiten asegurar que los muertos y sus almas forman parte continúa en la cotidianidad de sus familiares. Además, con su ascenso al paraíso cristiano, adquieren un rol animista que los convierte en un cuasi dios, pues pueden ser omnipotentes y omnipresentes.



Figura 11: *parte ósea conservada por familiares en Portul*

Fotografía: Carlos Morocho

En las comunidades practicantes de huayru es común la preocupación por la llegada del día de la muerte. Por consiguiente, en el diario vivir estas personas suelen buscar augurios y presagios que los ayuden a predecir la muerte propia o de algún comunero. Es decir, están conscientes de las calamidades que acechan en sus actividades diarias y cómo estas pueden llevarlas hasta la muerte. Según Luis Duchitanga (2021) en la comunidad de Zhotor, hay que vivir acorde a lo que los valores cristianos dictan, esto con el fin de tener una muerte digna y sin preocupaciones. Lo que permite postular, que la religión cristiana sugiere el correcto comportamiento en la zona de estudio, todo esto con el fin de buscar una buena muerte y la posterior búsqueda del cielo. L, Duchitanga (comunicación personal, 7 de marzo, 2021).

Dentro de la zona de Pitagma, se pudo rescatar valiosa información que nos permite vislumbrar acerca de cuáles son algunas de las señales que anuncian la muerte de un ser cercano. De acuerdo a lo que mencionó Anita Sánchez (2021), pocos días antes de que su padre falleciera, su casa se cubrió en gran parte de moscas, que, sin razón lógica aparente, aparecieron. Ella narra que la presencia de estos insectos en grandes cantidades, es considerado un mal augurio pues llegan para anunciar la muerte de alguien. A, Sánchez (comunicación personal, 7 de mayo, 2021).

Dentro de este mismo sentido, en voz unánime todos los entrevistados señalaron que son los perros quienes poseen la capacidad de ver, oler y sentir a la muerte merodear por el barrio. Es así que estos aúllan o ladran en anuncio de muerte, pues una figura incapaz de



percibirse por los sentidos humanos ronda en busca de quien está próximo a morir. Ahora bien, esta figura puede ser percibida o representada tal como se muestra en el cuadro de almas. Según Cachiguango (2001) en la zona andina de Otavalo, el perro y su aullido prolongado e irritante es un presagio de muerte

Ahora bien, Mendoza y Valadez (2006) en su estudio arqueozoológico en Perú describe la relación entre perros y humanos, como bastante antigua. Es decir, los caninos estuvieron presentes desde hace miles de años en esta zona geográfica del mundo. Casualmente, el perro se lo describe como un animal de compañía y gracias a las tumbas encontradas en México, Perú y Bolivia, se postula que este animal sirvió de acompañante y guía para los muertos. Situación que no puede ser corroborable en la actualidad dentro de este estudio. Sin embargo, hay que mencionar que existe una relación intrínseca entre los caninos y la muerte. Así lo menciona Victoria Sánchez “los perros aúllan, bastante entre toditos cuando alguien va a morir, yo siempre digo, este perro está aullando feísimo alguien se ha de morir”. V, Llanos (comunicación personal, 7 de mayo, 2021).

Así mismo, Ruiz defiende a la muerte y sus augurios como una inserción eclesiástica dentro de las sociedades, todo esto con fines evangelizadores, pues la búsqueda de augurios de muerte, puede de cierta forma controlar los desenfrenos sociales. Es decir, ayuda a un buen comportamiento social y quizá una premonición de muerte hace que los humanos regresen a la gracia de Dios. También, Encarnación (2019) considera que los malos augurios observados en animales son una temática poco estudiada en los Andes, pese a existir una intrínseca relación entre animales y humanos. Además, menciona que debido a los cambios sociales se visualiza a estas aves como parte del ecosistema y se está perdiendo la antigua forma de buscar presagios en estos animales.

Es aquí donde se puede apreciar a la clásica representación de la muerte. (ver figura 12) la importancia de este cuadro radica en la representación física que la muerte puede adquirir dentro de estas comunidades. Es decir, la figura esquelética o huesuda, cubierta de una vestimenta negra y en alguna de sus manos sostiene una guadaña, es como se mira la muerte dentro de estas comunidades. Así mismo María Idrovo mencionó que:

...por aquí ha de estar la muerte, la muerte está con una agalla. Esa agalla zampa en el pescuezo de uno, sí. Este es el purgatorio, nosotros la buena gente allá hemos de ir a parar, sí. Ya le vio la muerte, aquí está la muerte, lo mismo por ahí ha de

estar la caja, ya. Y esta es la cama de nosotros. M, Idrovo (comunicación personal, 27 de marzo, 2021).



Figura 12: *representación de la muerte junto con un féretro*

Fotografía: Carlos Morocho (2021)

Es importante destacar que las comunidades que participaron dentro del trabajo de campo mantienen una relación estrecha con sus animales. En consecuencia, han relacionado alguna de sus actitudes como muestras de malos augurios o presagios que anuncian la llegada de la muerte para alguno de sus familiares o vecinos. El llamado *Cuscungo* o Búho es una de los animales a los que estas comunidades suelen ver como un portador de mala fortuna, pues suelen merodear la casa de quien está próximo a morir. Sin embargo, se puede considerar a estas concepciones como incorporaciones tardías en los Andes, pues según Usero y Tilley (2017) en su estudio situado en España, mencionan que los malos augurios profesados por aquellos animales que pueden ver a la muerte, son característicos en gran parte de Europa. Pues en la región ibérica, los habitantes asocian la presencia de búhos y lechuzas como signos de futuras calamidades dentro de la comunidad.

Al parecer los malos augurios en muchas sociedades llegan a consolidarse como parte de la cotidianidad. En el caso de Ayacucho según Gavilán (2019), las premoniciones y augurios que muestran la muerte, guían el proceder social y están muy presentes dentro del diario vivir en estas comunidades. Sin embargo, en la zona de estudio, si bien se



muestran, este tipo de concepciones parecen estar quedando rezagadas al tiempo y no se muestran en abundancia.



### Capítulo 3: El hayru: cambios y continuidades

#### 3.1 El huayru y sus cambios

Es evidente que la sociedad es una unidad móvil, muy propensa a cambios, debido a nuevas visiones, sumado a los constantes flujos de ideas que migran desde diferentes grupos sociales. En este contexto Gentile (1998) y Salomón (2002) en el contexto panandino y Ordoñez (2004) y Sinchi (2019) en Azuay, mencionan que el mayor de los cambios fue la cristianización de práctica, en el esfuerzo comunitario por conservarla y la voracidad de los misioneros por extirpar las idolatrías, fue que el huayru adoptó tintes cristianos, sin olvidar sus raíces cosmogónicas andinas. Sin embargo, con la llegada de la era de información y comunicación, junto con el cambio de las lógicas de mercado y la consolidación del capitalismo como sistema económico, el juego del huayru adquiere nuevas perspectivas y nuevas formas de proceder que serán descritas a continuación.

Hartmann y Oberem (1984) describen al “huairu” dentro de Sígsig, como un dado compuesto por seis lados, cuyas partes numeradas poseen denominaciones marcadas provenientes del quichua. Es decir, *pichka* (cinco), *chuscu* (cuatro), *quimsa* (tres), *ishcay* (dos), *llatan* (desnudo) y *huayllo* (uno), son las denominaciones que se dan a cada lado del dado huayru. Sin embargo, en la actualidad fue imposible encontrar tales denominaciones dentro de las zonas de estudio. Por otra parte, hay que recalcar que el lavatorio de ropas conserva la denominación de cinco y el lado llamado lluchu, hace referencia a la ausencia de numeración, son las denominaciones que aún se conservan.

En la actualidad, dentro de las propias percepciones de los practicantes de huayru, este juego va adquiriendo nuevas modalidades. Entre las que se pueden visualizar dentro de la comunidad de Tasqui, es la reducida cantidad de oraciones que se emiten durante el juego a comparación con años pasados. Según Jessica Samaniego “sí hay un cambio, porque antes han sabido rezar el rosario o rezos más antiguos. En cambio, ahora, últimamente modernos como la juventud casi no estamos apegados a la Iglesia entonces se reza poco, poco y lo que se sabe”. J, Samaniego (comunicación personal, 27 de marzo, 2021). La reducción de oraciones se debe a lo monótono que podría llegar a resultar rezar por prolongados espacios para los más jóvenes. En esta misma comunidad María Idrovo menciona que, en años pasados, luego de cada juego del huayru, se acostumbraba a rezar el rosario completo, mientras que ahora se limita a pocas oraciones. M, Idrovo (comunicación personal, 27 de marzo, 2021) Cuestión que fue corroborada en la





observación en el barrio Portul, donde los perdedores de este juego, rezaban un Padre Nuestro y un Ave María.

En el caso del banquete fúnebre los cambios también se hacen evidentes. La incursión del pollo en reemplazo al ritual de sacrificar grandes animales es quizá el ejemplo más claro de este tipo de cambios. Es decir, en años pasados según narró Anita Sánchez, era común sacrificar un toro o una vaca que serviría para alimentar a todo el proceso fúnebre. Sin embargo, en su propia experiencia esta carne fue reemplazada por la compra de pollo, pues resulta más económico, accesible y de fácil tratamiento. Esto se debe a la desvinculación de los practicantes del huayru con las labores agrícolas y ganaderas propias de la zona, lo que deriva en los cambios de los alimentos de consumo. A, Sánchez (comunicación personal, 7 de mayo, 2021)

Así mismo, las bebidas ancestrales si bien han sobrevivido hasta la actualidad, están siendo interceptadas por nuevas modas sociales. Por ejemplo, el caso de la chicha pese a no ser exclusiva de las reuniones fúnebres, está presente. Sin embargo, en la comunidad de Zhotor según los entrevistados de esta zona, esta bebida suele ser reemplazada por cerveza. También el caso de Tasqui las entrevistadas que coincidentemente resultan ser jóvenes, mencionan que el clásico alcohol que proviene de la caña de azúcar (puro o guanchaca) es sustituido por ron o whisky en muchos casos.

Otro de los cambios propios de la castellanización de la práctica es la modificación de la denominación tishno, como se conoce al tablero en donde se realiza el conteo de puntos del juego huayru. De acuerdo a Ordoñez (2004) tishno es como se denomina a este tablero, sin embargo y pese a la búsqueda de esta denominación no fue posible localizarla dentro de las entrevistas o en medio de las observaciones en campo. Además, los entrevistados mencionaron que desconocían esta variante del nombre, pues en la actualidad se lo conoce como “tablero”. La denominación tishno se encuentra reemplazada por tablero al menos en las zonas en donde se realizó el estudio.

En la zona de Zhotor, Luis Duchitanga defiende que “los compañeros muchos juegan vuelta barajas que es igual, cada lugar decir cantón, cada pueblo si, cada sector tiene su manera de velar, no puedo decir” (Zhotor, 2021). Al mismo tiempo, Sinchi y de Campo (2019) consideran al juego de la baraja como una variante del juego huayru, al parecer ciertas comunidades adoptan a las cartas como mecanismo de diversión con funciones similares al huayru. Hay que recalcar que en el trabajo de campo no fue posible localizar



estas modificaciones, solo en la voz del anterior entrevistado quien mencionó que la “baraja” está incursionando dentro del ritual fúnebre en estas zonas. L, Duchitanga (comunicación personal, 7 de marzo, 2021)

Hay que destacar que la presencia de un virus mortal a nivel mundial, hizo que todas las aristas sociales se vean de alguna forma alteradas. El huayru y el contexto en el que se realiza también se vieron interceptado por el Covid-19, pues las reuniones comunitarias donde comúnmente convergían hasta centenares de personas son difíciles de efectuar. Manuel Llanos en la comunidad de Sondeleg, considera que:

Porque en otras partes no juegan el Huayru, aquí no más juegan, pero ya muy poco juega la gente. Ya dicho también por esta enfermedad no juegan mucho. Claro, totalmente en la reunión, antes éramos más allegados, pero por esta enfermedad ya no nos vamos, pues por la enfermedad cambió totalmente las reuniones. M, Llanos (comunicación personal, 28 de marzo, 2021)

Es decir, el virus conocido como Covid, en muchos casos, impidió la realización de las concurrencias fúnebres y si estas eran efectuadas, poseían una menor escala que la antes acostumbrada, limitándose a un aspecto familiar-nuclear. De esta forma, se reduce la cantidad de asistentes a estos ritos, lo que puede brindar una perspectiva distinta a la práctica del huayru. Cabe destacar que fue muy difícil localizar un velatorio dentro de las zonas de estudio donde se efectuase el juego, debido a la disposición sanitaria. Sin embargo, esta situación se encuentra en pleno desarrollo y es posible que aun siga configurando nuevas formas de proceder socialmente ante la muerte de un familiar o comunero.

Por otra parte, se debe considerar que pese a la emergencia sanitaria que atraviesa el país y estas comunidades, el ritual fúnebre donde se desarrolla el huayru es importante de efectuarse para los dolientes. Esto puede deberse al acto sagrado de velar y rezar por el descanso eterno del difunto, cuestión que es un requisito para el mundo cristiano. Laura Pacheco en la comunidad de Zhotor contó que “ahora está (dado huayru y cuadro de almas) en la parte de mi familia abajo en Malpad. Están velando y no me traen. O sea, si usted desea conocer el huayru, vayan donde don Miguel, allá está la tabla, el cuadro, ahí está todo ahí” L, Pacheco (comunicación personal, 12 de abril, 2021). Lo anterior muestra que la pandemia y sus restricciones legales dentro del cantón no fueron causa para evitar que el velatorio y el juego se pudieran efectuar.

Dentro de las comunidades uno de los posibles cambios de esta práctica-ritual es la misma denominación de este juego. En varios escritos como el de Gentile, Salomón y Ordoñez usan el término huayru proveniente del quechua y quichua respectivamente. Sin embargo, en las áreas rurales de Sígsig como parte de la cristianización de la práctica y la castellanización de la lengua propia desde la colonización, se reemplaza la u por la o. Por consiguiente, en voz unánime todos los participantes de las entrevistas lo denominan huayro. Para comprobar lo anterior haría falta un análisis lingüístico que evidencie a la incursión de la o en reemplazo de la u (ver figura 13) como modificación propia de la lengua. Sin embargo, es prematuro realizar esta afirmación debido a los alcances del presente estudio.



Figura 13: Tablero de “guayro” en la comunidad de Zhimbrug

Fotografía: Carlos Morocho (2021)

### 3.2 Lógicas de mercado en las comunidades jugadoras de huayru

En los estudios previos realizados en la misma área del juego de huayru (áreas rurales de Sígsig) se manifiesta que la misma, es un sitio dedicado al cultivo y ganadería. En el trabajo de campo, esto pudo ser palpable, sin embargo, estas actividades son complementarias y no forman parte del eje central económico de los entrevistados. Los cambios suscitados son producto del cambio de lógicas de mercado, causadas



principalmente por las mutaciones del sistema económico, que provocan que los comuneros busquen fuentes de empleo con salarios estables. Esto repercute en las inserciones culturales que modifican a los velatorios y por consiguiente al juego del huayru.

Es importante comprender que, con la incursión de la llamada industrialización, las familias de esta zona buscan formas de subsistencia económica diferentes a las actividades agrícolas. En así que, Rivadeneira (2009), defiende que la migración campo-ciudad se debe a un cambio de la matriz productiva, donde las producciones agrícolas en menor escala (como en el caso de Sígsig) no son viables económicamente. Por consiguiente, la población tiende a buscar trabajos con mayores remuneraciones y en la mayoría de casos, estos empleos están vinculados con la manufactura de materia prima, característica propia de la industrialización de las urbes.

Además, estas comunidades han optado por alejarse de las antiguas formas de subsistencia, donde las actividades agrícolas y ganaderas significaban el sustento de las familias, debido a la necesidad de un ingreso estable que cubra con las necesidades. Ninguno de los entrevistados mencionó dedicarse laboralmente a alguna actividad vinculada con la tierra, sino que sus labores económicas se encontraban en la urbe. Sin embargo, hay que recalcar que pese haber sufrido un cambio en las matrices productivas, los entrevistados en todos los casos mencionan tener cultivos (de granos principalmente) y también poseen animales de crianza. Todo esto como actividades complementarias, enfocadas en el consumo propio o intercambios dentro del mercado interno, sin llegar a ser el eje económico de las familias.

Este cambio en las lógicas de mercado ha repercutido en los últimos años dentro de las convergencias fúnebres. Rivadeneira (2009) considera que los procederes sociales del país se modifican acorde a los requerimientos económicos, por consiguiente, las labores económicas de estas comunidades están en adaptación a la nueva economía social de mercado. Luis Duchitanga en la comunidad de Zhotor menciona que “A usted le ponen así un poco de carne, le ponen una cerveza y de ahí sí tiene que darse las vueltas”. L. Duchitanga (comunicación personal, 12 de abril, 2021). Esto evidencia la incursión de bebidas embotelladas de consumo mundial dentro de las zonas rurales, quizá debido a su facilidad de uso. Es decir, el entrevistado recuerda que anteriormente se servía chicha en la reunión fúnebre, sin embargo, en la actualidad esta estaba siendo reemplazada por la cerveza. Esto puede deberse a su facilidad de acceso, pues la chicha supone el uso de



varios días en su preparación. Además, es evidente que la zona de estudio se encuentra en fase de inserción al nuevo modelo económico, pues aún mantienen un apego hacia sus antiguas formas de vida como es el cultivo y al mismo tiempo buscan empleo dentro de la ciudad.

Rubio (2018) en su estudio económico sobre Latinoamérica menciona que los cambios demográficos se ahondan debido a una mutación del sistema capitalista. Es decir, el sistema económico en el cual están insertas ciertas comunidades latinoamericanas (incluyendo el área de estudio) se encuentra en fase de cambio y lo que permite que los pobladores adopten nuevas formas de expresión. Esto implica que la agricultura de tipo familiar en menor escala no resulta sostenible para las familias. Por lo que es preciso buscar otras formas de sustento, que en muchas ocasiones están vinculadas con la urbe y con actividades de tipo industrial. Esto es un cambio bastante palpable y una clara diferencia con los estudios anteriores que describen al área como pecuaria y dedicada al tejido de sombreros de paja toquilla.

En este mismo sentido, los cambios de actividades que experimentan las comunidades jugadoras de huayru van de la mano con la llamada globalización, que en la última década ha alcanzado los rincones más remotos de Sígsig. Paz y Miño (2009) defiende que la transición económica que sufrió el país es fruto de la globalización, todo esto con el soporte estatal. Pues el modelo empresarial que maneja el estado se focaliza en las actividades industriales, dejando descubiertas a las actividades pecuarias. Lo que llevó a que el mercado nacional y mundial, en especial las actividades agrícolas de la sierra no sean económicamente sustentables para las familias debido a la pequeña escala en la que se efectúa.

Un ejemplo claro de los cambios más notorios que se puede palpar dentro del trabajo de campo, es la reducción de los días de velación del muerto previo a la práctica del cinco (lavatorio de ropas). Es decir, el cinco es cuando los familiares y allegados del difunto se reúnen para lavar la ropa del fallecido mientras comen y beben, todo esto cinco días después de haber muerto. En la actualidad este proceso ritual se da justo a los tres días de fallecido, aún conserva la denominación de cinco. Según Rosa Llanos, esto se debe a la necesidad de los familiares de volver a sus actividades cotidianas y por consiguiente el velorio y el juego del huayru no debe extenderse más allá de tres días. Luis Duchitanga en Zhotor narra que “si es posible juegan toda la noche (huayru), toda la noche. Pero al día siguiente se hace un lavado de ropa, que decimos Cinco. De ahí, al tercer y cuarto día

se seca la ropa y los herederos se dividen y se apartó y se abre el cuadro”. L, Duchitanga (comunicación personal, 12 de abril, 2021) Aquí se evidencia el cambio temporal que atraviesan estas prácticas.

El juego de la *pishca* o *pichka* (forma de denominar al juego de huayru especialmente en el actual Perú) serviría como un instrumento “trasnochador” empleado con el objetivo de llegar al quinto día de fallecido para efectuar la práctica de *El Cinco* (Novillo y Sinchi, 2013). Ahora bien, según menciona uno de los *Kallay* entrevistados “el Cinco, que se hace el siguiente día de enterrado el cadáver, también se juega. Llevan el huayru y la tablita para jugar en el río, después de lavar la ropa”. M, Llanos (comunicación personal, 28 de marzo, 2021). En otras palabras, el huayru conserva su esencia desde tiempos de los cronistas hasta el presente trabajo. Cabe destacar que pese a no haber encontrado la denominación *Pishca* o *Pichka* (número cinco en *Kiwcha*) dentro del área de estudio, el lado del dado huayru llamado cinco por poseer esa cantidad de círculos (ver figura 14) es uno de los lados premiados dentro del juego. Además, este lado coincide en todos los dados hallados con el agujero del cartílago del hueso en el que fue elaborado.



Figura 14: *lado cinco en el dado huayru*

Fotografía: Carlos Morocho

Ordoñez (2004) también menciona que la práctica del cinco se efectúa al quinto día después del entierro. Sin embargo, esto contrasta con la información recopilada en campo, esto debido a que esta celebración pese a conservar el nombre de “cinco” se realiza al



tercer día del fallecimiento. Según menciona la entrevistada Rosa Llanos, este cambio se debe a las múltiples ocupaciones de los familiares dolientes lo que hace que los cinco días de velatorio no sean factibles, pues deben regresar a sus labores cotidianas. En este sentido la entrevistada defiende que:

Bueno y con respecto al Huayru la gente acompaña a rezar y a jugar este juego tradicional del Huairito, y bueno al siguiente día nuevamente se invita a la gente para que acompañen a *El Cinco*, así mismo los familiares acompañan a lavar la ropa del difunto en el río, esto es al siguiente día del entierro, antes era a los cinco días pero ahora todos andan ocupados se hace después del entierro, ahí acompañan también los vecinos y familiares, se brinda un almuerzo, café, canelazo, y luego igualmente se vuelve a jugar el Huayru. R, Llanos (comunicación personal, 14 de marzo, 2021).

Lo anterior demuestra la incursión de las nuevas lógicas económicas, que modifican las expresiones, si bien, la práctica del cinco logró sobrevivir, en la actualidad se encuentra en un nuevo proceso de modificación. Esto puede deberse a las actividades de los comuneros, pues como se mencionó anteriormente la población dedicaba su tiempo a las labores pecuarias mientras que en la actualidad la mayoría de jugadores posee un empleo con horarios. Lo que ha producido que los días previos al cinco se acorten, sin quitar la importancia que los comuneros le dan a esta acción.

### **3.3 Continuidades**

En el ámbito social es evidente que toda el área en donde se enfoca el presente estudio, se encuentra atravesada por una serie de cambios propios de la cultura y en especial motivados por el auge tecnológico y económico propio del siglo XXI. Existen una serie de continuidades que han logrado perdurar desde los intentos de extirpar “idolatrías” hasta la actualidad con el bombardeo de consumo. Es por eso que en las siguientes líneas se describirán las continuidades que se evidencian dentro del trabajo de campo y dentro de la observación hecha en torno a las convergencias fúnebres y en especial en relación a la práctica del huayru.

En la región andina ecuatoriana Hartmann (1980) describe una serie de juegos indígenas relacionados con el tema mortuorio y con especial énfasis a la pichka y al “huairu”. La autora defiende que, en la zona de Otavalo, Riobamba y demás zonas de Chimborazo este juego ritual se da previo a la práctica del cinco o pisca. Con el trabajo de campo fue posible localizar estas continuidades dentro de la zona austral donde se enmarca el



estudio. Además, el huayru conserva su raíz cosmogónica de ser un instrumento trasnochador previo al lavatorio de ropa (cinco).

En este mismo sentido, Brownring (1989) en su estudio antropológico sobre el juego de la Pishca en Quingeo (Azuay) relata que los dados “huairacuna” los conservan y heredan un indígena particular desde hacia varias generaciones. Además, el uso y el préstamo de este dado es exclusivo para miembros el velatorio de familiares. En las entrevistas realizadas fueron encaminadas hacia los portadores del dado huayru, quienes confesaron que obtuvieron el hueso siempre proveniente de una herencia hacia varias generaciones atrás. También, consideran que los objetos heredados son para el uso comunitario y familiar, y es su deber cuidar de estos artefactos para cuando una ocasión lo amerite.

El maíz y el poroto en el área andina desde su domesticación adquieren un valor muy importante, según Pinto y Abad (2017), desde la época prehispánica son considerados un alimento divino y un regalo de los dioses para los quehaceres humanos. Además, pese a la incursión de nuevos alimentos como el arroz o algún otro grano, el maíz y el poroto son indispensables e importantes dentro del banquete fúnebre. El maíz y su acompañante son alimentos idóneos e infaltables dentro de la comilona fúnebre.

En este mismo sentido, Pinto y Abad (2017) mencionan que los pueblos aborígenes rendían culto al maíz principalmente a tal punto de elevarlo al grado de divinidad. Sin embargo, es característica andina el acto de crear dualidad, en el caso del maíz, el poroto o frejol se convierte en su complemento idóneo. Esto fue corroborable en la observación en campo, donde la mayor parte de platillos que se servían a los comensales estaban compuestos por estos dos granos. Por otra parte, dentro del juego se mantiene esta dualidad, donde el grupo del frejol se enfrenta al grupo del maíz en una suerte de enemistad, con el fin de brindar el soporte solidario al alma del difunto y a sus familiares. Carolina Buele en la comunidad de Zhuzho menciona que:

Se divide en dos grupos, el grupo del fréjol y el grupo del maíz, entonces, las personas se dividen, es decir, si tenemos diez personas en la mesa, se dividen en cinco personas para cada grupo. Siempre hay un líder en cada grupo, que es el que va a tomar el dinero. Se pone por lo general 0.25 centavos, para posteriormente dividirse las ganancias. C, Buele (comunicación personal, 14 de marzo, 2021)

En otras palabras, esta dualidad andina entre el poroto y el maíz, es una herencia ancestral que los practicantes de huayru aún manifiestan dentro de estas convergencias fúnebres.



Incluso dentro de los cultivos observados cerca de las viviendas de los entrevistados, estos dos granos se siembran juntos dentro de la *chakra*, debido a la complementariedad que estos suponen. El poroto al ser una enredadera precisa de un soporte firme para el correcto crecimiento, definiendo así su complementariedad con el maíz.



Figura 15: *dualidad entre maíz y poroto en la comunidad de Zhuzho.*

Fotografía: Carlos Morocho (2021)

Asimismo, en el trabajo de campo en Pitagma, la entrevistada mencionó que “yo ya no tengo *chakra* (maíz) pero aun así con mis hermanos cuando murió mi papá tocó comprar maicito para dar a la gente que acompaña”. A, Sánchez (comunicación personal, 7 de mayo, 2021) Como se mencionó, las labores agrícolas ya no forman el eje económico de los lugares en donde se aplicó este estudio, debido al cambio de las lógicas de mercado. Por consiguiente, los pobladores en muchos casos ya no siembran, ni poseen cosechas (a excepción de pequeñas parcelas destinadas al consumo familiar). Estos granos mantienen su importancia ritual y nutricional, a tal punto de ser *cuasi* obligatorios dentro del banquete que se sirve, usualmente en la noche.

En este mismo sentido, en la observación realizada en la comunidad de Portul los anfitriones, previo al juego del *huayru* sirven en módicas cantidades varios tipos de platillos elaborados en base a maíz y poroto. Es importante considerar que, pese a no ser el centro del plato, pues este lo ocupa la proteína, el maíz principalmente se encuentra presente en todos los platillos incluyendo en la bebida (*chicha*). También la anfitriona

suele delegar a algunas personas para que, a parte del maíz incluido en los platillos, circulen con una bandeja del conocido mote. Esto debido a que, en el caso de ser insuficiente, pueda ser compensado con porciones extra. Los comensales toman gustosos el mote a tal punto de agotar grandes porciones de mote en las bandejas que luego vuelven a ser rellenas.

Por otra parte, hay que recalcar que el maíz y el poroto no solo se presentan dentro de los alimentos. Es decir, este dúo de granos se muestra también como forma simbólica dentro del juego huayru, pues los kallays suelen usar estos granos para anotar los puntos obtenidos por los participantes dentro del tablero *tishno*. Lo que permite postular que la dualidad andina de estos granos es una continuidad clara, pues son usados para diferenciar entre los dos grupos jugadores de huayru. Además, una entrevistada (ver figura 16) mencionó que “el frejolito representa de la comida que se ha comido viniendo enterrando, ya, lo mismo el maíz y de ahí el huayru se le coge así tendiendo una sábana el que hace parar gana” M, Idrovo (comunicación personal, 27 de marzo, 2021). Es decir, este grano adquiere un valor simbólico dentro del juego, a tal punto de hacerlo valioso para el muerto, habría que ahondar la investigación para aclarar los valores que adquieren estos granos.



Figura 16: *María Idrovo, narra la importancia del maíz y el poroto.*

Fotografía: Carlos Morocho



Por otra parte, una clara continuidad de los sentidos andinos que estas comunidades profesan, es la reciprocidad, a tal punto de hacerla una forma de vida. Según Ferraro (2004) en las comunidades de Otavalo, se configuran por “dones” y “deudas” inclusive dentro de los ritos fúnebres, los comuneros asisten a la velación del difunto como pago hacia un favor que el difunto o los deudos hicieron. Lo anterior es aún palpable en las áreas rurales de Sígsig, donde los miembros de la comunidad al enterarse del fallecimiento de alguien, acuden de inmediato a la casa del deudo con alimentos y bebidas, además de estar dispuestos a jugar huayru y rezar por el descanso del alma. Todo esto con el fin de saldar la deuda que mantenían, así mismo, con su asistencia la deuda vuelve a restaurarse. Pero esta vez la deuda la tienen los dolientes, quienes deberán pagar de alguna forma la asistencia de la persona anterior.

En la comunidad de Zhotor, Manuel Duchitanga narra que “cuando muere alguien, mínimo lleva un litro de trago para el doliente y él reparte el trago para toda la gente. Muchos ahora llevan una libra de arroz, azúcar, y tienen que preparar y dar de comer a la gente”. M, Duchitanga (comunicación personal, 7 de marzo, 2021). Este es un ejemplo del sentir andino, de solidaridad y reciprocidad. Pues los comuneros al enterarse del fallecimiento de alguien, visitan la casa del fallecido, pero nunca “con las manos vacías”, pues llevan alimentos como forma de ayuda para los gastos elevados que pagar un sepelio implica. Además, el alcohol que es donado por los asistentes y para su propio consumo, en muchos casos sirve como pago para quienes colaboran en cierta forma con el velorio. Así lo menciona Manuel Llanos, “los cavadores se iban adelantando a hacer el hueco y la viuda o el viudo ya mandaba haciendo adelantar el trago, cosa que borrachísimos enterraban al cadáver”. M, Llanos (comunicación personal, 28 de marzo, 2021). En este caso, los deudos “pagan” con algunas copas del alcohol donado a quienes ayudaron a cavar la tumba del fallecido.

Como evidencia de la reciprocidad y solidaridad Laura Pacheco narra que “es la voluntad de cada ser humano, como ser la voluntad del ser humano, se lleva un litro de trago, sal, azúcar, pan, café, arrobas de arroz. Es costumbre. Nosotros como dueños del cadáver pelamos un res”. L, Pacheco (comunicación personal, 12 de abril, 2021). La comida servida por los anfitriones o deudos sirve como agradecimiento y pago para quienes asisten, pues ellos son quienes gracias a sus rezos y al juego del huayru, ayudan al alma a descansar en el paraíso cristiano. Además, la comida es sin duda una de las mayores preocupaciones por parte de los deudos y de los asistentes. En la observación realizada

en la comunidad de Portul, los alimentos circulaban en grandes cantidades e inclusive los comensales guardaban los excedentes, este hecho es más conocido por la comunidad como *guanglla*.

En el cuadro de almas aparentemente más antiguo, pues databa de unas tres a cuatro generaciones, aparece la figura de la Virgen de la Merced (ver figura 17). Lo que evidencia un culto o veneración a esta figura desde tiempos pasados. En la zona de Callancay en la actualidad, esta figura aun es motivo de misas y rezas e inclusive una fiesta patronal en su honor. Debido al tema sanitario se imposibilita realizar estos eventos masivos, sin embargo, esto muestra una continuación de la devoción que muestran los comuneros hacia estas figuras bíblicas.



Figura 17: *Virgen de la Merced en el cuadro de almas de Zhuzho*

Fotografía: Carlos Morocho (2021)

Otras de las continuidades o quizá una incorporación reciente dentro del contexto en donde se juega huayru, son fotografías e imágenes del difunto (ver figura 18). Estas sirven como refuerzo o soporte de la memoria, pues gracias al recurso visual pueden ayudar a recordar a quienes se han ido. Esta característica es de reciente conocimiento para miembros de estas comunidades, pues antes una imagen impresa resultaba de difícil acceso. Con la modernidad las imágenes y fotografías son más accesibles y ahora forman parte del ritual fúnebre. En la comunidad de Zhotor en observación de campo, se pudo presenciar que las fotografías y retratos de la difunta se colocan a lado del cuadro de

almas, posiblemente como una variante de la funcionalidad del cuadro. La hipótesis anterior no puede ser corroborada, pero hay que asegurar que los retratos sirven como soporte de memoria de los fallecidos.



Figura 18: *los retratos dentro de la memoria de los que se han ido.*

Fotografía: Carlos Morocho (2021)

Dentro de las continuidades del juego huayru que en el trabajo de campo en la comunidad de Zhuzho, se encontró un dado con un tamaño considerablemente menor al resto de huayrus hallados (ver figura 19). Los dados en otras comunidades miden unos 10 centímetros aproximadamente, este tenía la mitad del tamaño. Según cuenta la portadora, este dado es heredado a los niños de la casa. Lo que puede denotar que esta práctica está tomando posesión dentro de la cotidianidad como un juego creado para niños. Al mismo tiempo, coincidentemente este dado con tamaño diferente, fue heredado a una niña. Lo que permite postular, que muy posiblemente este fue elaborado con el fin de ser un “juguete” para niños. En la actualidad conserva su valor sagrado debido al crecimiento de su portadora y se mantiene en velación junto con otro huayru y el cuadro de almas.



Figura 19: *dado huayru de “juguete” en la comunidad de Zhuzho*

Fotografía: Carlos Morocho

Otras continuidades se refieren al papel que cumplen las tecnologías de comunicación, que a diferencia de años anteriores es una inserción muy reciente. Según Castells (2009) los grupos humanos en la actualidad se encuentran en proceso de tecnologización, en especial en el campo de la comunicación. El autor defiende que aquel estado que no considere a la tecnología como parte vital de su futuro, podría quedar rezagado de la lógica mundial de mercado. Este fenómeno social como lo considera Castells es parte de la lógica mundial que adoptan los países y sus habitantes como parte de sus expresiones cotidianas.

En la comunidad de Portul, donde convergían familiares y allegados para la exhumación de un cuerpo. En este velatorio mientras se efectuaba el juego del huayru, fue común visualizar que los asistentes realizaron filmaciones con sus dispositivos móviles e incluso transmisiones en vivo. En un diálogo con un practicante anónimo, este mencionó que las filmaciones son enviadas a familiares lejanos, que por la migración se habían dejado esta comunidad. Además, Carolina Buele, en la comunidad de Zhuzho, al ser una jugadora joven mencionó que “ahora los jugadores que no están de turno (es decir, ya lanzaron el dado), graban y suben historias a sus redes sociales”. C, Buele (comunicación personal, 14 de marzo, 2021).. Esto demuestra la incursión de dispositivos tecnológicos dentro de la práctica del huayru, que permite ser visualizada sin límites de tiempo ni espacio en otros lugares lejanos y responde a la llegada de la modernidad a esta zona.



Por otra parte, una de las continuidades que experimenta el huayru es la conservación de ciertas palabras catalogadas desde los estudios previos y que se mantiene con vigencia en algunos sectores. Tal es el caso de la palabra Kallay, que sirve para nombrar al juez y máximo representante de cada equipo jugador. Así lo menciona Manuel Llanos en la comunidad de Sondeleg, “una vez que la que gente regresa del pueblo, se ponen a merendar, después de eso el viudo o viuda, dan el Huayru a un apoderado o kallays para que haga jugar a la gente” M, Llanos (comunicación personal, 28 de marzo, 2021). Este es un ejemplo de esta continuidad, sin embargo, hay que mencionar que en otras entrevistas algunos de los portadores de huayru mantenían la denominación kallay en referencia al juez y representante del huayru en cada ronda.

Una de las continuidades que se muestran dentro del ámbito académico de la Universidad de Cuenca, son los productos multimedia que Bravo y Loja (2014) proponen en su tesis. Donde a partir del ritual mortuorio del huayru nacen productos digitales que se afianzan a era tecnológica venidera y buscan con afán destacar esta práctica ancestral y evitar la pérdida de la misma, a través de la digitalización de sus simbolismos. Los autores plantean retomar el juego del huayru a raíz de una página web y del uso de redes sociales. Además, se apoyan de Municipio de Sígsig, lo que permite plantear que sin duda alguna el juego-ritual huayru, puede migrar hacia un plano virtual, cuestión que se ahondó con la llegada de la crisis sanitaria y debe ser estudiada en años venideros.

### **3.4 La Migración y su influencia en el huayru**

La zona de estudio que se encuentra enfatizada en el área rural, que desde el año mil novecientos noventa y nueve soporta una intensa actividad migratoria. Esto ha repercutido dentro de las expresiones sociales en las comunidades, también ha influenciado en las nuevas formas de percibir la muerte y en especial se muestra dentro del banquete fúnebre. Varios estudios señalan que desde el año antes mencionado la zona experimenta una salida de comuneros hacia países que permitan su subsistencia económica. No es solo remesas las que ingresan a las áreas rurales del cantón Sígsig, sino también una gran cantidad de nuevas expresiones sociales, que nos permiten una nueva lectura del huayru y el contexto en el que se juega.

También, Herrera, Carrillo y Torres (2005) mencionan que la migración no es un fenómeno reciente en el contexto ecuatoriano. Con la crisis en el marco de la dolarización, esta se impulsó. Además, mencionan que la migración en su primera etapa se dio debido



a la caída de la venta de sombreros de paja toquilla, esta fue de campo-ciudad en la década de los ochenta y noventa. Otro motivo, y quizá el más influyente dentro del área de estudio mencionada, es la segunda oleada migratoria de finales de la década de los noventa e inicios del dos mil. Las remesas que enviaron los migrantes constituyeron el soporte económico para muchas familias. Es evidente que no solo enviaron dinero, sino, un cúmulo de costumbres y expresiones se trasladaron hacia la zona de estudio.

Para el presente estudio es importante comprender la movilidad de los familiares de los entrevistados, pues permite entender que las convergencias fúnebres y por consiguiente el juego del huayru tengan nuevas significaciones y nuevos procesos sociales. Por ejemplo, en la comunidad de Tasqui, las personas participantes de las entrevistas fueron en su totalidad mujeres, quienes mencionan que sus padres y esposos emigraron en busca de un sustento económico. De la misma manera, fue en esta comunidad donde una entrevistada mencionó que “nosotros tomamos, puro, cola, pero ahora tomamos ron o whisky porque es más rico”. J, Sánchez (comunicación personal, 27 de marzo, 2021). Este cambio que se da en torno al consumo de alcohol dentro del velorio, puede deberse a la incursión de bebidas de marca internacional fruto de la migración o de la propia mundialización.

En cambio, Andrade (2019) en su estudio contextualizado en los flujos migratorios de Ecuador, menciona que, a causa de los movimientos humanos hacia otros países, produjo que esta zona se inserte dentro de una lógica de consumo que promueve a los habitantes de zonas rurales busquen fuentes de ingreso estables. En el trabajo de campo se corroboró que estas áreas rurales, si bien, conservan su esencia agrícola y ganadera mantienen un flujo de migrantes constante hacia las zonas industrializadas. En el caso de Sígsg, estos emigrantes usualmente se dirigen hacia las urbes como el centro cantonal, Cuenca u optan por una migración permanente hacia Estados Unidos y España.

Como se mencionó con anterioridad una de las consecuencias directas producto del flujo migratorio en estas zonas australes, es la tecnologización de la práctica del huayru. Pues según se palpó en la observación efectuada en la comunidad de Portul, varios de los jugadores y asistentes hacían uso de artefactos tecnológicos para grabar y fotografiar el juego (ver figura 20). El material audiovisual producido mediante el juego, posteriormente serviría para ser enviado a familiares que se encuentran en el extranjero y para subir en las redes sociales de los practicantes. A modo de hipótesis se puede recalcar que este material puede servir como soporte de la memoria en años venideros, sobre cómo



se efectuó la velación de un ser querido. Al parecer esta incursión está en pleno desarrollo y muy posiblemente en años venideros permitirán al huayru una mirada novedosa.



Figura 20: jugadores de huayru graban el juego

Fotografía: Carlos Morocho (2021)

Además, una de las continuidades que quizá se encuentran alejadas del contexto, sin embargo, nace dentro de los límites del área de estudio, es el emprendimiento de Cristian Mogrovejo. Este emprendedor según diario el Telégrafo del 22 de marzo de 2019, visitó la zona rural del cantón Sígsig, para investigar al huayru y a raíz de este trabajo pudo desarrollar un juego novedoso en base al dado. Este nuevo “juego” toma como base la práctica andina propia del Sígsig, pero, el creador le adhiere nuevas visibilidades por lo que puede ser usado como un objeto lúdico apto para todo tipo de temporalidad. Con diferencia de que el huayru anteriormente estudiado se usa exclusivamente con fines fúnebres.



Figura 21: juego desarrollado en base al dado huayru



Fotografía: Diario el Tiempo (2019)

La movilidad social junto con las nuevas lógicas de mercado, están haciendo que las prácticas-rituales fúnebres de estas áreas adopten nuevas perspectivas. Por ejemplo, en la zona urbana de este cantón se ofertan servicios funerarios, lo que permitiría una nueva modalidad de convergencia fúnebre, distinta a la que se observó en las áreas rurales. Además, la condición sanitaria que atraviesa el mundo, está reconfigurando el contacto social y en especial influye en la forma en la que las comunidades afrontan la muerte. Además, de interferir en los sentires recíprocos y solidarios que se manifiestan en la zona del huayru, en especial en el acto de donar y consumir alimentos.



## Conclusiones

Finalmente, a modo de conclusión, hay que recalcar que fue dificultoso encontrar eventos fúnebres que se efectuarán en el marco de esta investigación debido a la escasez con la que se realizan. Sin embargo, gracias a los “portadores” y herederos de huayru, cuadro de almas y tablero, fue posible realizar este proyecto, pues además de heredar los objetos físicos poseen el conocimiento sobre la práctica. El trabajo de campo permitió comprender la magnitud con la que se mantienen realizando estas convergencias fúnebres y donde el juego huayru adquiere fronteras sociales y rituales muy profundos para los comuneros. Previo al trabajo de campo, de forma hipotética, se planteó que la práctica del huayru se enfrentaba a un futuro riguroso en donde la abrazadora modernidad iba a exterminar estas expresiones. No obstante, en voz de los jugadores y gracias a la observación en campo fue posible corregir esta idea errónea pues esta expresión milenaria sobrevivió y como es característica humana, sigue en proceso de adaptación.

Así también se reconoce que en zonas como Callancay, Tasqui, Sondeleg, Portul, Pitagma, Zhimbrug, Zhuzho y Zhotor, que es donde se enfocó el estudio, el huayru aparece como parte de un ritual fúnebre de indiscutible origen andino cuyos practicantes en la actualidad se identifican como mestizos. Hay que destacar que la supervivencia de esta práctica pese a varios intentos de extirpación, da cuenta de la importancia ritual que adquiere dentro de la muerte en los Andes y en especial dentro de las comunidades mencionadas. También, pese a la situación sanitaria que atraviesa el país debido al Covid-19, las convivencias fúnebres donde se efectúa el huayru no han sido sofocadas y se mantienen a flote como parte del proceso ritual por el que las comunidades atraviesan a sus muertos como un requisito para hacerlos llegar al más allá y al paraíso cristiano.

Este juego en la actualidad adquiere varios usos, de acuerdo a como las entrevistas y la observación mostraron. Entre sus usos están como “llamado familiar”, pues ante el fallecimiento de un ser querido o ante la realización de una reunión fúnebre el huayru se usa como un instrumento de cohesión social, familiar y especialmente comunitaria. Además, este dado es usado como medidor de fe, pues mientras más fe posee el jugador le será más sencillo derrotar al otro bando. El acto de rezar por el alma es quizá el uso más emblemático en la actualidad, pues las comunidades practicantes se autodenominan



cristianas. Por consiguiente, el juego es una forma de realizar rezos por el descanso del alma, debido a que cada que termina una partida los perdedores deberán guiar las oraciones de todo el grupo. Usualmente, un Padre Nuestro y un Ave María son las oraciones más comunes, aunque a lo largo de la noche es común rezar un Rosario.

Por otra parte, el sentido solidario y recíproco andino se ve avivado y reanudado mediante la práctica del huayru en el contexto en el que se emplea. Por ejemplo, es común que, en el caso de morir un miembro de la comunidad, los vecinos se acerquen a la casa de los deudos con regalos simbólicos como alimentos, alcohol o dinero. Además, en el caso de fallecer un comunero, deberán asistir de buena gana al velatorio y deberán jugar y rezar por el descanso eterno del alma del fallecido. Dentro de este mismo sentido, la comilona fúnebre y el alcohol que se sirven dentro de la reunión son un símbolo de pago para quienes asistieron y se encuentran rezando por el alma. De este modo la deuda vuelve a reanudarse en una especie de círculo de pagos y deudas, como clara continuación de estos sentimientos andinos solidarios. Se destaca que, la comida fúnebre fortifica los lazos familiares y vecinales

El tema alimentario es sin duda un elemento indispensable para los anfitriones, pues la comida funge como un pago simbólico desde los deudos hacia quienes asisten al velatorio y juegan huayru en pro de las almas. Así mismo, el maíz y el poroto son los alimentos idóneos que, pese a la incursión de platillos alejados al contexto de estudio, conservan su valor y se consideran infaltables dentro del banquete. Cabe resaltar que los alimentos se sirven en grandes cantidades, a tal punto de ser improbable que uno de los asistentes termine de comer en el mismo lugar y, por consiguiente, recurra a la llamada *guanglla*. Es decir, debido a la generosidad y amplitud del plato, los anfitriones reparten fundas para contener el excedente de comida para un posterior recalentado.

En este mismo sentido, las bebidas cumplen un rol importante dentro de la ritualidad funeraria. Es así que la guanchaca (destilado de caña) y la chicha, sirven como elementos integradores que propician charlas amenas y permiten más diversión en el juego del huayru. Ahora bien, existen claras fronteras simbólicas para el consumo de estas bebidas, pues no pueden darse en todos los espacios, ni momentos y no todos están facultados para su consumo. Por ejemplo, el alcohol de caña suele servirse de manera esporádica a lo largo de todo el proceso fúnebre, menos en la iglesia y es en la noche donde la ingesta es mayor. Por otra parte, la chicha se configura como una bebida más alegre y festiva, por lo que servirla dentro de un velorio del cuerpo presente (en duelo) podría significar un



irrespeto hacia el difunto. Por esto, se la restringe a contextos fúnebres en los cuales la muerte está más aceptada y superada

En el trabajo de campo realizado, por voz unánime los participantes mencionaron que sus muertos permanecen dentro de la comunidad en forma de almas y en ocasiones tienden a enviar mensajes mediante movimiento de objetos o en sueños. Es decir, se corrobora el sentir andino de la permanencia de las ánimas dentro del ayllu y estos comuneros mantienen una constante comunicación con el mundo de los muertos. Incluso en la observación de un ritual de exhumación, los familiares de la difunta tomaron huesos de la mano para conservarlos en el hogar, esto con el afán de que cuiden del hogar y velen por el bienestar familiar. Además, es común que el dado huayru se encuentre en velación, junto con fotografías de los muertos, esto con el fin de rogar por las almas y mantenerlos en memoria.

Se puede concluir que el juego del huayru debido a las nuevas modificaciones que sus practicantes le dan se encuentra en proceso de cambio. Debido a la tecnologización de estas comunidades, al sistema económico que brinda nuevas lógicas de mercado y principalmente a la migración, la práctica adquiere nuevas expresiones. Tal es el caso de la incorporación de bebidas embotelladas dentro del velorio, esto es un claro ejemplo de cambios que sufre este ritual. Además, con la migración y las nuevas lógicas de mercado la tecnología está adentrándose en estas zonas y, por consiguiente, el juego se ve modificado gracias al uso de celulares y dispositivos de comunicación que permiten que comuneros que se encuentren alejados al contexto puedan ser partícipes de la práctica.

Es preciso realizar un estudio osteológico que demuestre la proveniencia del hueso huayru, pues si se tratase de una parte humana podría tener significaciones aún más profundas para sus practicantes. Además, es necesario realizar una investigación acerca de las exhumaciones rituales que se realizan en esta área y la conservación de partes óseas por parte de los familiares. Por último, es importante que en años venideros se efectúe un estudio acerca de las transformaciones que sufrirán estas prácticas fúnebres, pues se encuentran en etapa transitoria debido a la mutación del sistema económico y la llegada de la era digital.



### Referencias bibliográficas:

- Aláez, A. (2001). Duelo andino: sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios. *Chungará Arica*, 33(2), 173-178. [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0717-73562001000200002](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562001000200002)
- Andrade, W. (2019). *Causas y consecuencias socioeconómicas de la migración en el Ecuador, periodo 2008–2017: Plan Bienvenidos a Casa* [ Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador]. Repositorio institucional UASB-DIGITAL. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7015/1/T3025-MGD-Andrade-Causas.pdf>
- Andrés-rupérez, M. (2003). El concepto de la muerte y el ritual funerario en la prehistoria. *Cuadernos de arqueología de la Universidad de Navarra*, (11), 13-36. <https://dadun.unav.edu/handle/10171/8545>
- Ameigeiras, A. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social. *Estrategias de investigación cualitativa*, 2006, 107-151. <http://investigacionsocial.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/sites/103/2013/03/Estrategias-de-la-investigacin-cualitativa-1.pdf>
- Arteaga, C. & Domic, J. (2007). Ser wawa en los andes: Representación social de mujeres migrantes aymaras sobre el niño (a) aymara. *Ajayu Órgano de Difusión Científica del Departamento de Psicología ucbsp*, 5(1), 1-26. <https://www.redalyc.org/pdf/4615/461545471001.pdf>
- Ayala, C. (2018). Importancia nutricional de la carne. *Revista de Investigación e Innovación Agropecuaria y de Recursos Naturales*, (5), 54-61. [http://www.scielo.org.bo/pdf/riiarn/v5nEspecial/v5\\_a08.pdf](http://www.scielo.org.bo/pdf/riiarn/v5nEspecial/v5_a08.pdf)
- Avelar, J. (2009). Cosmovisión y Religiosidad Andina: una dinámica histórica de encuentros, desencuentros y reencuentros. *Espaço Ameríndio*, 3(1), 84-99. [https://www.researchgate.net/publication/38105453\\_COSMOVISION\\_Y\\_RELIGIOSIDAD\\_ANDINA\\_UNA\\_DINAMICA\\_HISTORICA\\_DE\\_ENCUENTROS\\_DESENCUENTROS\\_Y\\_REENCUENTROS](https://www.researchgate.net/publication/38105453_COSMOVISION_Y_RELIGIOSIDAD_ANDINA_UNA_DINAMICA_HISTORICA_DE_ENCUENTROS_DESENCUENTROS_Y_REENCUENTROS)



- Bascopé, V. (2001). El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: el caso de los valles andinos de cochabamba. *Chungará. Arica*, 33(2), 271-277. [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0717-73562001000200012](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562001000200012)
- Bravo Sánchez, R. & Loja Loja, D. (2014). *Producto multimedia basado en el juego del Huayru, un ritual inmortal* [Tesis de pregrado, Universidad de Cuenca] Repositorio institucional de la universidad de Cuenca. <http://dspace.ucuenca.edu.ec/handle/123456789/20402>
- Butler, B. (1992). Espiritualidad y uso del alcohol entre la gente de Otavalo. *Sarance*, (16), 31-64 <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/9928/1/REXTN-SA16-03-Butler.pdf>
- Brownring, L. (1989). Un juego de Pishca al Huairu en Quingeo, Azuay. *Revista de Antropología*, 10, 7-36.
- Cachiguango Cachiguango, L. (2001). ¡ Wantiay...! El ritual funerario andino de adultos en Otavalo, Ecuador. *Chungará Arica*, 33(2), 179-186. [https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0717-73562001000200003&script=sci\\_arttext&tlng=e#7](https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0717-73562001000200003&script=sci_arttext&tlng=e#7)
- Castilla, F., Burbano, C. y Salazar, D. (2020). La chicha, producto gastronómico y ritual: caso Chorro de Quevedo (Colombia) y Otavalo (Ecuador). *Turismo y Sociedad*, (26). 205-224. <https://doi.org/10.18601/01207555.n26.0>
- Castells, M. (2013). Comunicación y poder. Siglo XXI Editores México. <https://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=rvKkDwAAQBAJ&oi=fnd&pg=PT20&dq=Manuel+Castells+COMUNICACi%C3%93N+Y+PODER&ots=kyGJANhUwh&sig=qqq13KmDv-4Q9rc57RnT1aIYhUk#v=onepage&q=Manuel%20Castells%20COMUNICACi%C3%93N%20Y%20PODER&f=false>
- Cartay, Rafael (2002). La Muerte. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, No 12, 447-470. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=705/70511239012>
- Celestino, O. (1998). Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 2. Evangelizaciones. *Gazeta de antropología*, 14(5). <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3480>



- Earle, R. (2008). "Algunos pensamientos sobre "El indio borracho" en el imaginario criollo". *Revista de Estudios Sociales* (29).  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2742892>
- Echeverría, J. (2018). De monstruos y fenómenos naturales. Historia cíclica, presagios y destrucción de imperios en el Altiplano Central durante el Posclásico. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 39(153), 293-343.  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-39292018000100293](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292018000100293)
- Elizalde, D. (2019). *Percepción y Conocimiento Cultural de los Búhos en el Cantón Santa Rosa El Oro* [Tesis de grado]. Universidad Técnica Particular de Loja.  
<http://dspace.utpl.edu.ec/handle/20.500.11962/24992>
- España, V. & Valadez, R. (2006). El perro prehispánico andino: función y tipos a partir del análisis arqueozoológico. *Anales de la XIX Reunión Anual de Etnología*, 31-38.  
[https://www.researchgate.net/publication/304839640\\_El\\_perro\\_prehispanico\\_andino\\_funcion\\_y\\_tipos\\_a\\_partir\\_del analisis\\_arqueozoologico](https://www.researchgate.net/publication/304839640_El_perro_prehispanico_andino_funcion_y_tipos_a_partir_del analisis_arqueozoologico)
- De la Torre, L. & Peralta, C. (2004). *La reciprocidad en el mundo andino: el caso del pueblo de Otavalo. Runapura makipurarinamanta, otavalokunapak kawsaymanta*. Editorial Abya Yala.
- Ferraro, E. (2004). *Reciprocidad, don y deuda: relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos: la comunidad de Pesillo*. Quito: Flacso-Sede Ecuador.
- Fernández, N. (2019). Símbolos, ceremonias de iniciación y ritos de paso en el escultismo católico argentino. *Religião & Sociedade*, 39(3), 100-123.  
<https://www.scielo.br/pdf/rs/v39n3/0100-8587-rs-39-3-00100.pdf>
- Fernández, G. (1995). El banquete aymara: aspectos simbólicos de las mesas rituales aymaras. *Revista Andina*, (1), 155-189. <http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra23/ra-23-1994-04.pdf>
- García, M. (2008). Rituales de paso y categorías sociales en la migración internacional nahua del Alto Balsas, Guerrero. *Cuicuilco*, 15(42), 77-96.  
[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-16592008000400006](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592008000400006)





- García, F. (2002). Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio. In *Anales del Museo de América*, (10), 59-83. <https://www.scribd.com/document/205142749/Donde-los-muertos-no-mueren-Culto-a-los-antepasados-y-reproduccion-social-en-el-mundo-andino>
- García, R. (2017). Imágenes y evangelización: la lucha contra las idolatrías en los andes. *América*, (26), 51-72. <https://www.proquest.com/openview/c21cc276eec8d82f05c3182abdb56321/1?pq-origsite=gscholar&cbl=39821>
- Gareis, Iris (2004). Extirpación de idolatrías e identidad cultural en las sociedades andinas del Perú virreinal (siglo XVII). *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 18(35), 262-282. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55703514>
- Gavilán, L. (2019). Los mensajeros de la muerte. *Alteritas*, (9), 67-80. <http://revistas.unsch.edu.pe/revistasunsch/index.php/alteritas/article/view/11>
- Gentile, M. (1998). La pichca: oráculo y juego de fortuna (su persistencia en el espacio y tiempo andinos) . *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 27(1). 75-92. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12627104>
- Guber, R. (2011). La etnografía: método, campo y reflexividad. Siglo Veintiuno editores. <https://abacoenred.com/wp-content/uploads/2016/01/etnografi-a-Me-todo-campo-reflexividad.pdf>
- Hartmann, R. (1980). Juegos de velorio en la sierra ecuatoriana. *Indiana*, 6, 225-274. [https://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana\\_6/IND\\_06\\_Hartmann.pdf](https://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Indiana/Indiana_6/IND_06_Hartmann.pdf)
- Hartmann, R & Oberem, O. (1984). Aportes al “juego del huairu”. *Revista de Antropología*, 8, 67-81.
- Hernández, F. (2006). El significado de la muerte. *Revista digital universitaria*, 7(8), 2-7. [http://www.revista.unam.mx/vol.7/num8/art66/ago\\_art66.pdf](http://www.revista.unam.mx/vol.7/num8/art66/ago_art66.pdf)
- Huanca, C. (2012). El pueblo andino y la dialéctica de Dios. *Revista Espiga*, (24), 71-103. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=4678/467846256007>



- Hidalgo, C. (2009). Desaparición y muerte. En Panizo, L. Ciccus. (Ed.), *Etnografías de la muerte. Rituales, desapariciones VIH/SIDA y resignificación de la vida*. S/N, 15-43 Clasco. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20110329105313/hidalgo.pdf>
- Irrázaval, D. (1999). *Un cristianismo andino*. Quito: Editorial Abya Yala. [https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1187&context=abya\\_yala](https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1187&context=abya_yala)
- Juncosa, J. (Ed). (2010). *Etnografía y actorías sociales en América Latina*. Abya Yala. <http://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/11550/1/Etnografia%20y%20actorias%20sociales%20en%20America%20Latina.pdf>
- Marianne, G. (2007). El uso ritual de alcohol, tabaco, cacao e incienso en las ceremonias agrarias de los mayas yucatecos contemporáneos. *Estudios de cultura maya*, (29), 155-184. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=2813/281322916007>
- Martínez, B. (2014). The Juego de los Carozos in El Cajón (Catamarca, Argentina): Ritual, Memory and Ancestors. *Revista Colombiana de Antropología*, 50(1), 101-116. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105031747006.pdf>
- Málishév Krasnova, M. (2003). El sentido de la muerte. *CIENCIA ergo-sum, Revista Científica Multidisciplinaria de Prospectiva*, (1), <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=104/10410106>
- Mendoza, F. (2019, marzo 7). El huayru revive gracias a un emprendimiento. *Diario el Telégrafo*. <https://www.letelegrafo.com.ec/noticias/sociedad/6/elhuayru-emprendimiento-cuenca>
- Meza, E. García, S. Gómez, A. Castillo, L. Suárez, S. S, & Silva, B. (2008). El proceso del duelo. Un mecanismo humano para el manejo de las pérdidas emocionales. *Revista de Especialidades Médico-Quirúrgicas*, 13(1), 28-31. <https://www.redalyc.org/pdf/473/47316103007.pdf>
- Mosquera, A. (2011). Semiótica del ritual territorial contemporáneo en los aeropuertos. *Telos*, 13(2), 160-174. <https://www.redalyc.org/pdf/993/99319225002.pdf>
- Novillo, M., & Sinchi, E. (2013). El Cinco: la práctica de un ritual funerario. *Revista PCI*, (11), 13-16. [https://www.academia.edu/44616377/El\\_Cinco\\_la\\_pr%C3%A1ctica\\_de\\_un\\_ritual\\_funerario\\_pdf](https://www.academia.edu/44616377/El_Cinco_la_pr%C3%A1ctica_de_un_ritual_funerario_pdf)



- Ordoñez Carpio, S. (2004). *El juego del huayru o pishca: una aproximación a la reestructuración del cambio y la muerte en los Andes*. [Tesis de maestría: FLACSO, Sede Ecuador: Colegio Andino]. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas). <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/1712>
- Ordoñez, S. (2010). La muerte en el caballete: El huayru y los cuadros de almas de Sigsig, Ecuador. *Antropología Cuadernos de investigación*, (10), 119-132. <http://www.cuadernosdeantropologia-puce.edu.ec/index.php/antropologia/article/view/51>
- Panizo, L. (2009). Cuerpos desaparecidos. La ubicación ritual de la muerte desatendida. C. Hidalgo (Comp.). *Etnografías de la muerte. Rituales, desapariciones VIH/SIDA y resignificación de la vida*, S.N, 17-39. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20110329105313/hidalgo.pdf>
- Paz y Miño, J. (2009). Ecuador en la Globalización: 1975-2005. *Historia Actual Online*, (18), 25-39. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3065951.pdf>
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá, Colombia: Envién Editores. <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/libro-etnografia.pdf>
- Rivadeneira, J. (2009). *Economía social de mercado*. KAS. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/57191.pdf>
- Rubio, B. (2018). *América Latina en la mirada: las transformaciones rurales en la transición capitalista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Sociales. [http://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/5675/2/america\\_latina\\_mirada.pdf](http://ru.iis.sociales.unam.mx/bitstream/IIS/5675/2/america_latina_mirada.pdf)
- Sinchi, E. & de Campo, A. (2019). Comensalidad en el contexto fúnebre al sur de los andes ecuatorianos. *Revista Pucara*, 1(30), 95-116. <https://doi.org/10.18537/puc.30.01.04>
- Rodríguez, H. (1992). *Estudios etno-antropológicos andinos: mitos-ritos y simbolismos funerarios*. Pasto: Iadap. Flacso. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/55054.pdf>
- Real Academia Española. (s.f.). Luto. En *Diccionario de la lengua española*. Consulta el 15 de mayo 2021. <https://dle.rae.es/cultura?m=form>.



- Ruiz, C. (1997). Algunas expresiones de la muerte en la cultura popular tradicional andaluza. *In Actas de las Iª jornadas de Religiosidad Popular: Almería*. 173-187. Instituto de Estudios Almerienses. [https://www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosiea.nsf/VAnexos/IEA-a1rp\\_c12/\\$File/a1rp\\_c12.pdf](https://www.dipalme.org/Servicios/Anexos/anexosiea.nsf/VAnexos/IEA-a1rp_c12/$File/a1rp_c12.pdf)
- Torres, L. (2002). Autoconsumo y reciprocidad entre los campesinos andinos: caso Fόμεque. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, (48). <https://www.redalyc.org/pdf/117/11704806.pdf>
- Yoffe, L. (2014). Rituales funerarios y de duelo colectivos y privados, religiosos o laicos. *Avances en Psicología*, 22(2), 145-163. <https://doi.org/10.33539/avpsicol.2014.v22n2.182>
- Usero, L. & Tilley, B. (2017). Muerte, presagios y ritos: El papel de los animales en algunas tradiciones españolas. *TRIM: revista de investigación multidisciplinar*, (13), 23-35. [http://www5.uva.es/trim/TRIM/TRIM13\\_files/TRIM13\\_02.pdf](http://www5.uva.es/trim/TRIM/TRIM13_files/TRIM13_02.pdf)
- Villalobos, Álvaro (2006). El sincretismo y el arte contemporáneo latinoamericano. *Ra Ximhai*, 2(2),393-417. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=46120205>

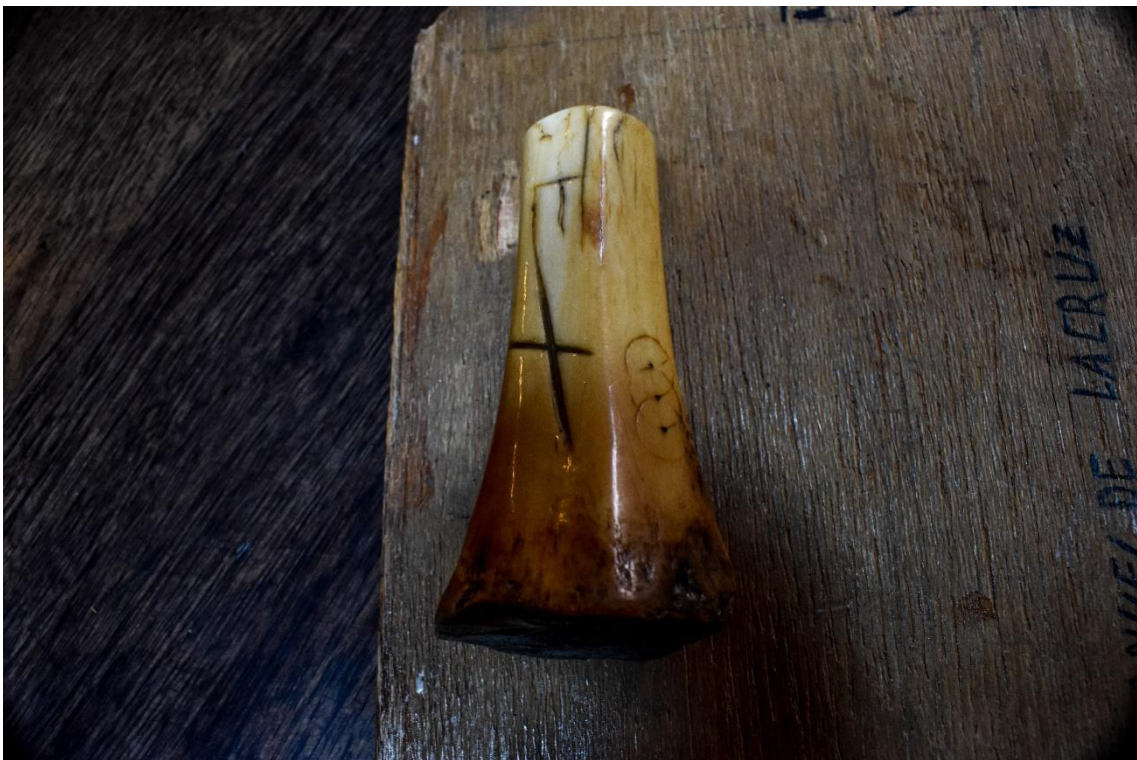
### Referencia de imágenes

- Mendoza, F. (2019). El huayru revive gracias a un emprendimiento: *Diario El Telégrafo* (fotografía). <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/sociedad/6/elhuayru-emprendimiento-cuenca>



**Anexos:**

**Anexo 1: fotografías sobre el juego de huayru**



















## Anexo 2. Transcripción de las entrevistas

Fecha: 7 de marzo de 2021

Nombre: Luis Antonio Calle Duchitanga y Laura Pacheco

Edad: 55 y 52 aproximadamente

Lugar de ubicación: Zhotor alto

Entrevistador: Carlos Morocho

Procedencia del Huayru: herencia del abuelo de su esposa

Objetos registrados: un Cuadro de Almas, Huayru y Tabla

Transcripción:



P ¿Cómo se realiza un velorio desde que fallece una persona hasta su entierro?

R Verá, el velorio aquí en el campo es. Se vela, se pone el cuadro de las almas, se juega el huayru. aquí en el campo por supuesto. De ahí hay una tabla, como decir esto, aquí va cinco, Huayru. Como ser, por ejemplo, usted, o usted, los dos, quieren ser callays. Entre los dos tienen que hacer el Huayru buscado, -para ver quién gana- quién de los dos comparte. Si es que son, creo que hasta treces. Si ella pierde, entonces ella tiene que hacer rezar y de ahí sí entonces juegan vuelta por dinero, eso ya va después.

P ¿Qué comen y qué beben en un velorio, usualmente, cuando juegan Huayru?

R Verá, es delicado y sagrado decir eso. Por ejemplo, la chica, por ejemplo, si usted hace parar el Huayru, es delicado. Yo les respeto bastante como universitarios, como alumnos que son. Por ejemplo, si usted o usted le gana el Huayru, cuánto es, error de cinco es ¿no? Si hace parar el Huayru, tiene que ponerse en un cuarto de trago o lo que sea, tiene que tratar de cuidar el Huayru. De ahí tenemos cuando es dinero, de nuevo y así. Y si es que sigue parando el Huayru y tienen buena devoción, como católicos, tiene que dejar de jugar y de ahí pasa a otros pues. Retirarse del juego. Es que bueno, cuando se para, se para y se para cada rato, ya no puede seguir jugando. Así es, depende.

P ¿Qué comen en los velorios en la comunidad de Zhotor?

R Esos son diferentes, por ejemplo, verá yo, en la parte del Oriente, hace años que yo me fui, estaría de unos 21 años a 22 años. Me tocó un velorio y justo era un cadáver arriba en un cerro. Queda en parte más o menos de Limón, tal vez tengan idea. Y bajamos, un punto llamado Cunso. Entonces de allí, ahí vuelta había sido diferente. A usted le ponen así un poco de carne, le ponen una cerveza y de ahí sí tiene que darse las vueltas. No sé cuál será, ahí si no sé. Comer y se quedó el cadáver allí. -Y en la zona del Sígsig. En la zona de aquí, vuelta del Sígsig es, por ejemplo, ahorita por la pandemia ya no se hace, ya no mucho. Si ahorita fallece una persona, le creman y se fue, entonces son los familiares. Pero antes de la pandemia, se pela res, se hace diversión de gente, si es posible juegan toda la noche, toda la noche. Pero al siguiente se hace un lavado de ropa, que decimos Cinco. De ahí, al tercer y cuarto día se seca la ropa y los herederos se dividen y se apartó y se abre el cuadro. Así es aquí.

P ¿Solo la res lo comen?



R Solo res, lo que tengan, eso ya depende, eso ya va la posibilidad, hay mucha gente que ya no, que hacen gallinas qué sé yo. Eso ya va a ritmo de la familia. -He escuchado que no pueden comer cuy o chanco- En Cumbe es eso, en Cumbe es diferente. Yo me fui a un velorio. En Cumbe el primer día es el chanco el último día, el día de la secada de la ropa, es cuy. Yo le digo porque yo me he ido. Yo tengo unas compañeras de Cumbe que trabajan contigo. Esas jóvenes, ¿no? Ya, pero, de ahí en caso del juego del Huayru usted puede amanecerse, depende como jueguen, eso ya es gusto de cada cual.

P ¿Por qué en unas familias juegan Huayru y en otras no?

R Por ejemplo, verá, eso depende. Depende del ser catolicismo, por ejemplo, en la Costa, los compañeros muchos juegan vuelta barajas que es igual, cada lugar decir cantón, cada pueblo si, cada sector tiene su manera de velar, no puedo decir, no sé cuál será no he visto.

P ¿Cómo se juega el Huayru específicamente?

R El Huayru, por ejemplo, se conforma de unos 10, de 10 se conforma, de ahí hasta 12 es el número. Entonces, se conforma así 12 personas, por ejemplo, la tabla acá hay otro con la señorita. Dice bueno ya, si vamos a parar primerito vamos al rezo, como católicos. Si la señorita gana, entonces de ahí comienza la mitad acá y la mitad acá. Pueden jugar por 10 centavos, 10-20 centavos. Eso va todo incluido al mismo doliente que está dentro de la casa, eso ya depende. De ahí, ustedes pueden amanecerse, eso ya depende de cada familia. Es un juego medio algo atraíble pero también es bastante, o sea no complicado, sino va subiendo la tabla así y de ahí va bajando, de ahí vuelve acá y ahí tiene un punto aquí que se casa y de ahí se comparte, cinco, huayru, como ser si usted tiene tres huayrus está eliminado, usted tiene tres cincos está eliminado y así tiene que terminar.

P ¿El que se queda al último hace rezar o cómo?

R En dinero ya no, por eso es primero. Eso le digo el primerito, que usted por ejemplo comparte conmigo, ¿ya? Usted me gana los... por ejemplo yo pierdo. Yo tengo que hacer rezar y de ahí sí, ahora sí, vamos de nuevo compitiendo con usted. Entonces tienen que ser tres Huayrus, tres cincos. Si usted ya llega a los tres cincos, tres huayrus, está eliminado. Así vamos acabándose, queda unos, los dos completen, la señorita conmigo, ganó ella. Toma su platita a la doliente y al mismo allá, ahí va jugando hasta cuando guste.

P ¿Su Huayru de dónde, usted lo heredó, usted lo mandó a hacer o cómo?



R Le mentiría, joven, le mentiría. Eso ya es antiguo de mi finado suegro si yo no más ya estoy en, yendo a entrar a los 60 años. Eso es de mi finado suegro, son años. Si mi finado suegro viviera tuviera ya unos 90 años por ahí o 100 años.

P ¿Qué objetos no más usan en el Huayru?

R O sea, es, el juego de Huayru es que, más o menos, a uno le atrae como decir a toda la familia, un gusto, como quien decir más o menos. Es más, o menos igualito que el volley y el indoor.

P Entonces usan el huayru, está la tabla y el cuadro de almas, ¿el cuadro de almas tiene algún uso?

R El Cuadro de almas, le diré la sinceridad es cuando ya el cadáver sale. Por ejemplo, usted ya falleció, ahorita por la pandemia ya no están haciendo eso, saca usted el cadáver quedó el cuadro aquí, al frente, como ser aquí ya, salió y se fue. Entonces el cuadrado, viene toda la gente se trae. Primero es como te acababa de decir el rezo y de ahí sí, comparte ya alguna comidita que sé, es la voluntad de cada ser, ¿no?

P ¿De qué está hecho el Huayru?

R El Huayru se conforma más o menos de un huesito de un ganado, aparecido, no sé de qué será. Eso no le puedo decir porque son muchos años, nunca he preguntado, nunca he visto. Ahí si no le puedo decir. -Es de un hueso-. Sí, de un huesito es, es aparecido ahí.

P ¿Qué cambios se han dado en el Huayru desde que usted ha jugado hasta la actualidad?

R Me pondría de pensar de mí, jóvenes. A mí me ha dado mucha impresión porque, o sea no impresión... el gusto de la familia, como seres humanos que hemos vivido. Sabes que yo perdí a mis padres, son 38 años muertos. Entonces, se ha puesto el cuadrado, se ha velado, se ha hecho y hasta lo de lavar el Cinco que decimos; lavamos la ropa, y de ahí sí ya a los herederos repartimos y se abre el cuadro y se acabó. Así ya cada cual ya.

P ¿Ahora en la actualidad se sigue haciendo así mismo?

R Hasta la vez aquí, en esta parte del Sigsig, bueno sí. Parte de los otros como ser: Guel, Cuchil, Dacte no sé cómo será. Como ser Cuenca, por El Valle, por Tarqui, son diferentes, no son lo mismo. Varían.



P ¿Qué significa el Huayru para usted?

R Para mí el Huayru significa como ser un llamado familiar. Desde luego es un dolor para toda la familia, porque a la vez por algo crearon los antiguos, los padres antiguos que vivían hace muchos años. Entonces me imagino que, claro que no estoy yendo en contra de la religión, mucha gente tiene cada cual su religión, es muy diferente para uno. Alguna vez yo cuando fui me hicieron una pregunta, por ahí en Cuenca, dije una sola vez nació una sola vez me bauticé. eso fue todo y así hasta la vez. Entonces entiendo de que si uno nació es de una madre y un padre. Entonces conforme los dos. No creo que sea uno solo no puede tener. Tiene que ser una pareja. (...) Eso es todo el dato.

P En este juego, ¿todos participan o hay alguien que no juego o alguien que tiene un rol importante dentro del juego?

R Dentro de este rol lo único es que el juego no puede, supuestamente, el doliente. El doliente si no puede jugar, ninguno de los dolientes.

P ¿Por qué no pueden jugar?

R Por ser algo, viene de los antiguos. Porque alguna vez yo llegué a un tema a un velorio, se me fue preguntar, como decir la chica es la doliente, ¿no? No, yo no puedo jugar; yo no puedo, verle jugar sí. Si usted es como decir un vecino.

R Es como una falta de respeto estar divirtiéndose cuando se muere alguien Así es. Es lo mismo que decir un caso, verá. Sé que ahora, como decir caso de un tiempo anterior, es prohibido cargar el cadáver el propio hijo y la propia hija y ahora sí lo hacen, yo no sé. Supuestamente porque antes no habían vías, no había nada. En cambio, ahora como hay vías, cogen la caja y se van. Antes era de cargar de aquí a los cadáveres. Por ejemplo, de Guel pasaban de aquí a las tres-cuatro de la mañana pasaban para llegar al Sígsig, así era. Estoy hablando de unos 30 años atrás, yo tengo casi unos 60 años.

P ¿Es verdad que se tiene que acompañar al cadáver para que no le pase nada malo todo el tiempo hasta que se entierre?

R Eso depende su devoción, eso ya es... no sé si usted alguna vez con cualquier cosa puede jugar, pero menos con las imágenes es igualito a las imágenes. Entonces más o menos el alma igual. Eso es todo, mis jóvenes.





P Muchas Gracias, disculpe. ¿Puedo poner su nombre en una investigación?

R No creo que sea molesto.

Señora Laura Pacheco

P ¿usted podría explicarme como se realiza un velorio en la comunidad de zhotor?

R Primeramente, la costumbre aquí es pelar un res, le dicen al ganado, de ahí pues un café, o sea hay que pelar. Si no tenemos granos hay que comprar granos, habas y maíz.

P Ya listo ¿en esta zona que toman? De bebida

R Trago, algunos como ser aquí hay partes como decir, hay partes que dan chicha. Pero aquí no mucho, aquí la mayor parte da trago.

R O sea, la mima gente trae, no es que uno se compra. O sea, la mima gente, los que acompañan,

P ¿los propios que acompañan traen el trago?

R Si, ellos dan como ser: azúcar, maíz, dan lo que sea la voluntad.

P ¿Por qué traen eso, ellos?

R Es la voluntad de cada ser humano, puede tener, por ejemplo, hablemos en mi persona. Puede tener, usted no ha de conocer, como ser la voluntad del ser humano, se lleva un litro de trago, sal, azúcar, pan, café, arrobas de arroz. Es costumbre. Nosotros como dueños del cadáver pelamos un res. Nada más

P Otra preguntita ¿usted cómo jugadores de huayru, ha notado que este juego tenga algún cambio, desde que usted juega a ahora que juegan sus hijos?

R Ahí se juega, lo primeramente se juega para un reza, se juega un huayru buscado, dicen que hacen el cinco, un huayru y un cinco. Entonces el que queda al último se queda a rezar. Después es por plata ya, entonces esa platita se coge y se pasa una misa o se compra unas velitas.

P ¿ah entonces la plata del huayru se compra la misa?



R Si, se pasa una misita, no ahorita, más que sea despuesito, pero se pasa. En el nombre de la almita.

P Ese dinero no se invierte en cualquier cosa

R No, esa ya se le invierte en una misa, nosotros nos hacemos responsables de la misa, tonses ya se le hace, o a veces no se le paga pronto, entonces a los tres meses de que se pone la lápida. Nosotros costumbre de aquí mismo. O compramos café y damos a la gente mismo, pero nosotros quedarnos con el dinero nosotros no.

P Señora, para usted qué significa jugar huayru.

R O sea, es una devoción en honor para la almita.

P Entonces ¿es por la almita?

R Ahora, por ejemplo, por ejemplo, por ejemplo, bueno hablemos usted no ha de conocer por acá, hay mucha gente que dice que cuando está en la gracia de Dios, cuando hace parar mucho el huayru y no le deja jugar. No le dejan jugar y no se divierten es un problema. A mí me pasó acá arriba en un velorio. O sea, hablemos es un nieto mío mismo, entonces el guambrito tenía gusto de jugar y hacía parar a cada rato el huayru. Tuvimos que irle llevando, cogía y no dejaba jugar. O sea, es una diversión, porque pierde el uno y el otro gana, son dos grupos, el uno que gana y el otro pierde, callay contra callay. La gente amanece. Es como que.

P ¿callay es el juez?

R Si, digamos, yo con la señorita o usted con la señorita los dos compartimos como callays, así como estamos.

P ¿Hay algún otro término como callay?

R No, en otras partes no sé pero aquí solo callay, de hay aquí solo callay.

P ¿señora, usted de donde obtuvo su huayru?

R Es de mí, de mi finado abuelito, de ahí vino a las manos de mi papa y de ahí vino a las manos de mi hermano y de ahí vino a mis manos.



P ¿o sea ya ha pasado varias generaciones hasta usted?

R Si, cualquiera, o sea cualquiera me dice hágame alquilar, pero hasta ahora no he cobrado. Ahora está en la parte de mi familia abajo en Malpad. Están velando y no me traen. O sea, si usted desea conocer el huayru, vayan donde don Miguel, allá esta la tabla, el cuadro, ahí está todo ahí.

P ¿señora, y el huayru de que está hecho?

R Dicen, dijo mi finado hermano que es de hecho de un huesito, de ganado. Como ser ahí está que dejaron regalando, de ahí de ese hueso de ganado, le van formando bonito. Ahí está el cinco, el huayru, el tres, cuatro, dos. ¿nunca verían ustedes?

P Si, si he visto.

R Bueno, se hace bendecir, entonces ahí le usan al huayru, ya viene.

P Entonces- ¿le hacen bendecir al huayru?

R Al huayrito, si se hace bendecir.

P ¿a pero ahora ya no hacen eso o si hacen?

R No, apenas. Como ser yo mando a hacer un huayrito, de ahí tengo que mandar a hacer bendecir y de ahí para que venga a nuestras manos. Vamos donde el padre a hacer bendecir.

P ¿ahora hay alguien que hace huayrus?

R Antes era finado Vicente Coronel, no se ahorita, hay escuchado que el hijo. No no hay visto, no sé ahorita. Finado Vicente, retocaba y todo. El otro dia alguien me dijo, que hay otro mejor que Finado Vicente, no sé cual será , no sé no hay averiguado. Para qué voy a mentirle.

P ¿hacen el huayru o el cuadro de almas también?

R Si, nosotros también mandamos a retocar, también eso, es ya viejito. Según me dijeron que de formar le forman pero ya no es como antiguo.

P Claro, ahora las cosas ya no son como antes. Ya cambian



R Si ahorita ya es moderno, pero no le puedo decir, porque no hay mandado a hacer, como le digo de mano en mano viene, cuando me piden ya les digo que me den cuidando. Hasta la costa se fue.

P ¿a la costa también se fue? ¿personas de aquí mismo?

R Se fueron llevando, o sea ellos viven allá, como es pues allá, la familia vive allá, no es Daule nis como es. Portovelo llevaron a jugar. Hay una familia allá, llevaron, velaron y jugaron. A mi me han dicho que cobran, pero a mi contal que cuiden. Es igual que mi esposa manda prestando pero que cuiden. Es la devoción que uno le atrae

P ¿Tal vez conoce a otra persona que tenga huayru?

R Es allá, no sé si estará ella pero, el otro día le pregunte pero no, no tiene. Cuadro si tiene, le han robado.

P ¿en dónde es, ayúdeme?

R Es, aquí, pero ni a de estar en la casa, es Manuel Duchitanga.

P ¿está cerca de aquí?

R Si, siguiendo la travesía, pero no sé si estará allí, no le puedo decir.

P ¿Tal vez algún familiar que esté allí?

R No, él vive solo.

P ¿Cuándo pasará en la casa el señor?

R A el pa cógele, seis de la mañana. A lo mejor puede ya estar allí, ya haya venido del ganado. Vera vaya siguiendo la sequía, allá hay una, usted va siguiendo la sequía, y hay una carretera que va siguiendo para allá. Para arriba y de ahí coge para abajo, usted sube la carretera así y de ahí coge para abajo. En todo el carretero hay una casita apegada al carretero, llega una carretera a la casa. Hay un carro que ha de estar metido allí. O sino tendrá que pedir donde don miguel

P ¿señora, la última pregunta porque cree que en algunos velorios juegan huayru y en otros no?



R O sea, no tienen, o sea algunos lo papás no no le enseñan, una vez me vino a pedir una de Curin y me fue preguntando que cómo se juega. Y le explique, creo que volvieron a dejar a los cinco días. Es que algunos no tienen, no es algo, es algo sagrado, no nomas tienen. No a mí que me piden me piden con todo. Pero de ahí no se a parte, no soy muy amante de andar nomas, yo voy solo donde me conviene nomas a acompañar.

P Listo, muchísimas gracias

R Si en caso desea vaya siguiendo la sequia o de no búsquele a don miguel.

Fecha: 14 de marzo

Nombre: Rosa Llanos y Carolina Buele

Edad: 38 y 21

Entrevistador: Carlos Morocho

Procedencia del Huayru: Rosa Llanos la heredo de su padre que a su vez lo heredo de su madre (tres generaciones)

Objetos registrados: dos Huayrus, un cuadro de almas y una tabla

Comunidad: Zhuzho

Transcripción:

P Me podría explicar ¿cómo se realiza un velorio en la comunidad de Zhuzho?

R Eso es un proceso como bien lo dice usted, en el que los familiares más cercanos se coordinan como se va a realizar el velorio, a ver la funeraria, y como usted sabe es en el



campo se acostumbra a ver la comida. Una vez que se trae a la funeraria, se procede a brindar la comida durante los dos días y una noche que dura el velorio, se hace una misa, el entierro y luego se vuelve a la casa para brindar una merienda a la gente que acompañó al entierro y bueno, después de esto viene esto del Juego del Huayru, bueno obviamente ya cuando sale el cadáver para la iglesia, se queda ya el cuadro de las almitas velándose, mientras ya se vuelve del entierro, el cuadro de las almitas se queda velándose; entonces, después de brindar el almuerzo o merienda se procede a jugar el juego de Huayru. Las personas que entienden sobre este juego y saben son los que dirigen, para ello se colocan al frente en dos grupos, así mismo se dividen dependiendo el juego, hay uno que le dicen el Huayru buscado, otro que es por penitencias, etc. Mientras se juega el Huayru, se sirve un café, caramelo o alguna cosita.

P Con respecto a la comida ¿Qué es lo que se acostumbra a comer en los velorios?

R Se acostumbra a comer un ganado, ya sea pelado o comprado, este sirve para comer durante el velorio, entierro y *El Cinco*; es un ganado que se hace seco, caldo, mote pelado, con habas, mote pelado, etc.

P ¿Existe algún tipo de comida que no pueda comer durante el velorio?

R No que yo lo sepa, lo que sí, tradicionalmente la res sirve para brindar durante el velorio, entierro y hasta *El Cinco*. Bueno y con respecto al Huayru la gente acompaña a rezar y a jugar este juego tradicional del Huairito, y bueno al siguiente día nuevamente se invita a la gente para que acompañen a *El Cinco*, así mismo los familiares acompañan a lavar la ropa del difunto en el río, esto es al siguiente día del entierro, antes era a los cinco días pero ahora todos andan ocupados se hace después del entierro, ahí acompañan también los vecinos y familiares, se brinda un almuerzo, café, canelazo, y luego igualmente se vuelve a jugar el Huayru.

P ¿Por qué cree usted que en algunos velorios se juega el Huayru y en otros no?

R Bueno yo creo que es más una costumbre familiar jugar el Huayru, eso debe ser, que en algunas familias se acostumbra y en otras no, pero yo creo que en la mayoría si es jugado. También se juega el Huayru cuando se cumple el mes de muerto y cuando se pasa una misa de honras. Con respecto al juego, yo no entiendo muchos, mi hija es la que sabe mejor del juego del Huayru.



P ¿Qué objetos necesitan para el juego del huayru?

R Es la tablita, el maíz o frejol, el huesito, y si el huesito se para, se le sopla con trago para hacerle caer.

P Con respecto al huesito ¿De qué está hecho?

R Es un hueso de algún animal barnizado.

P Usted Paola ¿Qué cambios evidencia de acuerdo a cuando su mamá jugaba y ahora cuando usted juega?

R Más que cambios veo una aceptación, pues hoy en día los niños se fascinan por jugar el Huayru, alrededor pues se coloca una estera o algo que vaya en la superficie, como las cobijas, que de un aspecto de liso, y se le ve a bastantes niños, es decir, es una tradición que llama la atención, entonces yo creo que en vez de disminuir esta tradición, va en aumento, pues se puede ver el interés de varios niños por jugar, intentando para al huesito cuando ellos hacen el movimiento, pero, la cosa está en que muy pocos sabemos cómo funciona, por ejemplo, mi abuelita ya no está, y la única de todos mis primos la que aprendió fui yo; y así mucha gente tiene el riesgo de que se pierda la tradición. También, ahora los jugadores que no están de turno graban y suben historias a sus redes sociales.

P ¿Usted qué piensa del Huayru dentro de un contexto fúnebre?

R Yo lo tomo como algo que une, pues en ese momento de dolor, de pérdida que siente, hay un espacio como de recreación se podría decir, entre las personas, porque, en este juego como en todos los juegos existe risa, un poco de animación, entonces yo pienso que es un espacio que se debería seguir manteniendo, pues ayuda a que la pena sea menos dura con la compañía de las personas.

P Y usted señora ¿Qué opina del Huayru dentro de un contexto fúnebre?

R Es como dice mi hija, en mi caso especial con la muerte de nuestra mamá, nosotros nos seguimos acompañando, mediante este juego nos mantenemos unidos, porque ya después que todos se van es bien triste y los que vivíamos cerca de la casa nos quedamos solos. Entonces nos unimos rezando por la almita, entonces yo pienso que estamos ayudándole en oraciones a la almita y en unión.



P Por ejemplo, ¿Cuándo se murió su mamá, si podía jugar el Huayru como doliente principal?

R No se puede jugar, solamente disfrutábamos mirando como jugaban. Creo que lo que pasa es que los familiares están más pendientes de la atención de las personas que acompañan al velorio, en servirles la comida, lo que les impide jugar el Huayru.

P ¿Qué es el luto?

R Es por ejemplo, el caso de mi mamá que falleció hace cinco años, ella ya falleció, nosotros como hijos nosotros nos ponemos de duelo, que llevamos como símbolo de lo que nos duele que ella nos dejó, obviamente ahora se dice que el duelo se debe llevarlo en el corazón, pero nosotros lo llevamos como símbolo de que nos sentimos tristes de vacío que ella nos dejó, entonces es el duelo, nosotros llevamos un año, un año lo guardamos el duelo al familiar, en este caso a mi mamá le guardamos un año de luto, ya cuando pasó el año, le pasamos una misa y así mismo jugamos el juego del Huayru.

P ¿Qué conlleva estar de luto?

R Pues, por ejemplo, nosotros durante ese año, podemos participar de una fiesta, sin embargo, no podemos bailar. Así mismo, la vestimenta es costumbre llevarla de negro, así como digo, demostrar el vacío que se siente del familiar y le llevamos así durante un año.

P ¿El alcohol es importante dentro del velorio?

R No tanto, si usted quiere o desea lo sirve. Ya eso depende de las familias, por lo general en el campo si le hacemos una copita para el frío, pero más de eso, no.

P ¿Cómo se juega?

R Se divide en dos grupos, el grupo del frejol y el grupo del maíz, entonces, las personas se dividen, es decir, si tenemos diez personas en la mesa, se dividen en cinco personas para cada grupo. Siempre hay un líder en cada grupo, que es el que va a tomar el dinero. Se pone por lo general 0.25 centavos, para posteriormente dividirse las ganancias. Entonces, comienza una primera persona tirando y digamos que le sale el dos, entonces su caminito recorre los dos, digamos que el otro grupo también recorre el camino. Hay





que recordar que cuando es filo, no vale. Eso depende de la mesa, si le hacen tirar de nuevo o es nulo. . Ahora digamos que tira de nuevo, y salió un cinco, eso recorre bastante, digamos que igualmente sigue avanzando y por último saca un cuatro, entos este regresa y ocupa la primera posición. Se tiene que sacar un número exacto para poder terminar el juego, o sino vuelve al inicio, por eso es la emoción de la gente por ver que le salga exacto el número que el jugador necesita. Cuando llega al final, las ganancias que tenia la mesa que perdió le pasa a la mesa que ganó. Y cuándo cualquier participante le hace parar esto aquí, automáticamente gana. Las ganancias siempre quedan para las personas dolientes y son colocadas debajo de la cobija que se usa para jugar. Cuando se le hace parar al Huayru se le tiene que hacer caer con trago de punta.

Fecha: 27 de marzo

Nombre: María Dolores Idrovo Coronel y Jessica Samaniego

Edad: 85 y 20

Entrevistador: Carlos Morocho

Procedencia del Huayru: María Idrovo lo heredó de su difunto esposo quien lo mandó a confeccionar

Objetos registrados: Cuadro de Almas, un huayru y una tabla

Transcripción:

P ¿De dónde usted obtuvo el Huayru?

R No te voy a mentir que ha de tener unos 60 años, sí.

P ¿Usted lo mandó a hacer?

R No, había tenido mi finado marido, sí. Yo me llevé de él.



P Y él, no sabe usted, ¿de dónde sacó?

R Había mandado a hacer.

P ¿Dónde lo mandan a hacer estas cosas?

R Donde un finado Isaac Reinoso hace cuantos años.

P Puede usted explicarme, ¿cómo proceden aquí, en la comunidad de Tasqui, cuando muere alguien?

R Así mismo se pone el cuadrito, se pone y la telita ya vienen enterrando al finado. Verá. Entonces le ponen el Huayru y la gente juega, pero ya cuando viniendo del entierro, ahí juegan el Huayru. El Huayru representa es de la... como puedo decir... representa la... verá, el frejolito representa de la comida que se ha comido viniendo enterrando, ya. Lo mismo el maíz y de ahí el Huayru se le coge así tendiendo una sábana el que hace parar gana, sí. Y ese es el Huayru, se tiende una sábana, lo mismo la tablita, tendré pues unos 40 años ha de tener, ¿no?, Rosa.

P ¿De qué está hecho el Huayru?

R De un huesito. -¿Hueso de qué será?-. De ganado. -De ganado-. Sí, pero cómo también harán, cómo también le pulirá.

P ¿Qué es lo que se tiende a comer o a tomar en un velorio?

R Lo que se toma es cafecito. A la media noche se toma cafecito y así entre el día. -Y, ¿qué es lo que comen? -. Con galletas o si hay pan, sí. Al otro día cuando digamos, la buena gente, dan el desayuno es un motecito pelado con frejolito o si tienen es una carnicita de ganado. Sí, eso se come.

P ¿Qué significa, para usted, jugar Huayru en un velorio? ¿Para qué sirve el Huayru?

R El Huayru sirve para rezar por las almitas, sí. Para eso sirve.

P ¿Sabe qué significa las cositas que están en el cuadro de almas?

R Verá, aquí hay un significado por aquí ha de estar... extiende miya extiende... esto es las calaveras de nosotros. Por aquí ha de estar el Papa con un bonete. Por aquí ha de estar



las... los cardenales, está con otra vestidura. Por aquí ha de estar el cura con bonete negro, ya. Y, por aquí ha de estar la muerte, la muerte está con una agalla. Esa agalla zampa en el pescuezo de uno, sí... Este es el purgatorio, nosotros la buena gente allá hemos de ir a parar, sí. Ya le vio la muerte -aquí está la muerte- lo mismo por ahí ha de estar la caja, ya. Y esta es la cama de nosotros... una bandera, como míos ojos no ven bien... La cruz de que va adelante del finado -cuando le van a enterrar- eso ele mi señor. -Ese es el Santísimo- donde está pues el cura... bonete negro vea. Tenemos por acá la vela. Es el... aquí está la calaverita hecho bocado los huesitos de uno, sí.

P En un velorio, ¿todos juegan o hay alguien que no juega Huayru?

R Toditos, hasta chico y grande, sí. -Por ejemplo la viuda, eso ¿también puede jugar?-. Toditos, sí. Ahí nadie queda.

Entrevistada: Jessica Samaniego (20 años)

P ¿Usted también sabe jugar?

R Sí.

P Sí. -Puede explicarme cómo se juega-. Esta es la tablita de lo que se juega el Huayru y esto significa es el rosario. Entonces, como mi abuelita ya explicó, se juega dos grupos que se forman los callay. Entonces, es uno de fréjol y otro de maíz. Entonces ellos comienzan a jugar y terminan dando la vuelta y el que termina acá gana, o en el... o al que hace parar antes de llegar entonces es el grupo que gana. Y si es que gana el maíz o gana el fréjol hacen rezar o como se pongan ahí digamos la gente, y también recogen dinero a veces. Y ponen lo que tengan (María Dolores).

P Usted como jugadora, moderna, ¿ha visto algún cambio con lo que su abuelita le contaba desde que usted era niña?

R Casi que sí. Sí hay un cambio, porque antes han sabido rezar el rosario o rezos más antiguos. En cambio ahora, últimamente modernos como la juventud casi no estamos apegados a la Iglesia entonces se reza poco, poco y lo que se sabe.

R El que pierde el juego del Huayru, hace rezar, sí (María Dolores).



Fecha: 27 de marzo

Nombre: Manuel Llanos

Edad: 65 años

Entrevistador: Carlos Morocho

Lugar. Sondeleg

Procedencia del Huayru: Herencia de su padre

Objetos registrados: Cuadro de Almas, dos huayrus, tabla

Transcripción:

P ¿Cómo se llama este sector?

R Este es el sector de Sondeleg

P En este sector de Sondeleg ¿Cómo se acostumbra a hacer un velorio?

R Bueno, cuando ya fallece, por ejemplo, si hoy fallece alguien, le mantienen al cadáver durante dos días velando, cuando se va el cadáver al pueblo, se pone el cuadro. Una vez que la que gente regresa del pueblo, se ponen a merendar, después de eso el viudo o viuda, dan el Huayru a un apoderado o callays para que haga jugar a la gente. No sé muy bien lo que significa callays, pero quizá se relaciona con la palabra juez, porque son las personas designadas por el viudo para hacer jugar. Primeramente, el apoderado o callays hace rezar, y luego buscado el Huayru, o sea, tener Huayru y cinco, gana y el que se queda al último hace rezar. Por ejemplo, yo juego con otro man, el otro me gana, entonces yo tengo que hacer rezar. Otro ejemplo, alguien hace parar al Huayru, entonces tenemos que hacer rezar todos, uno por uno. De ahí se dice, <<vamos jugando con plata>> y se juega desde 0.10 centavos o 0.25 centavos, etc. Entonces, si se juega entre 40 personas, se forma dos grupos, veinte en un grupo y veinte en otro grupo. Entonces se tiene que buscar la tabla o el poroto o maíz, como se desee jugar, aunque es importante decir, que cuando se juega con la tabla es más complicado, pues se sube y se baja y tenemos que sacar huayru arriba, de ahí bajar y terminar con Huayru, entonces de ahí ya se gana la partida y la plata.



Es un juego muy bonito y divertido para la gente, en donde no juega el doliente, ni los familiares, realmente desconozco el motivo, pero los demás que acompañan al doliente van divirtiéndose, juegan y sacan plata. Las personas no se cansan de jugarlo, sino que muchas veces ya se tienen que ir a su casa y ahí se termina. Luego el Cinco, que se hace el siguiente día de enterrado el cadáver, también se juega. Llevan el huayru y la tablita para jugar en el río, después de lavar la ropa. El que hace parar es el que gana, para ello tiene que soplar con trago, las ganancias son donadas al doliente. Ahora, se hace muy poco esta tradición, ya dicho por esta enfermedad ya no se acude.

P Dentro de la Zona de Sondeleg ¿Qué es lo que usualmente se toma y se come en los velorios?

R Se hace la res, pues en la familia somos bastantes. Por ejemplo, si me muero yo, vienen los nietos, los hijos, los consuegros a consolar, entonces se reúnen bastantes y se necesita bastante comida. Ahora ya no hay como reunirse muchos por esta enfermedad. No sé si se acuerde de cuando murió tía Chavela, hubo un gentío inmenso, pues se tiene familia en todo lado.

P ¿Por qué cree usted que en algunos velorios se juega el Huayru y en otros ya no?

R No hacen la costumbre, porque en otras partes no juegan el Huayru, aquí no más juegan, pero ya muy poco juega la gente. Ya dicho también por esta enfermedad no juegan mucho.

P ¿Qué objetos no más usan en el juego del huayru?

R Primero, el huesito, que está hecho del muco de wakra, por eso tiene el huequito. La tablita se puede hacer de pino, eucalipto o de penco. Y el cuadrado de almas, ahí están el obispo, sacerdote, soldado, abajo se encuentran los nombres de los papás de los papás, por ejemplo, aquí se encuentran los nombres de los papás de finada Chavela. En la parte de arriba, van los nombres de los reyes.

P ¿Usted de donde obtuvo el cuadro y el Huayru?

Yo me acuerdo que cuando tenía 20 años, mi papá mandó a hacer donde Don José María Sánchez, un señor que hacía lápidas de madera para poner en el cementerio y ahí mismo se hacían esos cuadros. Entonces mi papá lo puso a mi nombre, entonces yo luego lo heredé de mi papá. Eran con crucitas de plata, pero las cruces ya se han llevado.



R ¿Desde que usted tiene memoria que juega el Huayru, ha notado algunos cambios?

Claro, totalmente en la reunión, antes éramos más allegados, pero por esta enfermedad ya no nos vamos, pues por la enfermedad cambió totalmente las reuniones.

P ¿Cree usted que el trago es importante dentro de estas reuniones?

R Bueno, ahora no veo que haya mucho trago en un velorio, porque en mi niñez, si no había trago en el velorio, no era velorio. Antes los cavadores se iban adelantando a hacer el hueco y la viuda o el viudo ya mandaba haciendo adelantar el trago, cosa que borrachísimos enterraban al cadáver y cada persona botaba un poco de tierra a la hora de enterrar. Antes se cavaban dos metros y se bajaba el ataúd con soga, ahora ya es más moderno, solo hacen en bóveda. Los cavadores y los que llevan el cadáver eran nombrados por el viudo o viuda. Los que venían enterrando venían arados de chumados, ya casi ni venían, es que yo antes recuerdo que el trago había como agua, pues el que venía a visitar al doliente le daban el trago, así mismo se llevaba cualquier cosa para darle al doliente. Bueno esa es la costumbre aquí, cuando hay un muertito se va llevando cualquier cosa al doliente.

P ¿Usted presta no más el cuadro de almas y el Huayru?

R Nosotros prestamos no más a cualquier persona que lo necesite.

P ¿Usted cobra algo por el préstamo del cuadro?

R Solo aceptamos la buena voluntad como una funda de pan, no ponemos un precio.

P ¿Para usted qué significa jugar Huayru en un velorio?

R Para mí es una tradición que los mayores han puesto, para divertirse, reunirse plata para el viudo o la viuda. Entonces que hace la viuda o viudo, ya compra un litro de trago de acuerdo a lo que reporte la gente. Es bonito, pero ya se va acabando que...

P ¿Usted sabe que representa cada cosa en el cuadro?

R Ese es el rey canónico, este es el obispo, esta es la santa trinidad, el padre Santo, el soldado, en la parte de abajo van los nombres de los cadáveres de la familia, por acá se encuentra la buena muerte, aquí está en la gracia de Dios, por acá está el Angelito



pegándole al diablo, aquí se baja los cadáveres al purgatorio, y aquí se dividen, los buenos van por aquí y los malos van por el otro camino. En este camino está la mala muerte, que le está jalando al cadáver para que no le vea a Cristo. Aquí baja el borracho, el que presta plata, etc. Aquí está también el purgatorio y la tumba. Hay también una virgen del Carmen e inscrito “la santa misa es el mejor sufragio para las almas”

**Entrevistado:** Manuel Duchitanga Zamora (75 años) Zhotor Alto

P En la zona de Zhotor, ¿Cómo acostumbran a hacer los velorios?

R Más antes eso era una tradición y ya el Huayru cuando enterraban al muerto, al cadáver mejor dicho. Venían templaban el cuadro, antes no había funerarias nada. Bueno ahora ya con esto también ocupaban. Se abría la funeraria y templaban eso, el cuadro. Ponían velitas, velaban y jugaban el Huayru con la gente que acompaña apostando esos. Una tablita tenían llevado (explicación de la tabla) un grupo de gente por allá otro grupo por acá, se concentraban bastantes a jugar el Huayru, pero ahora está pasando de moda. Pero eso siempre vienen a pedir el Huayru, para el día que ya entierran el cadáver, pese a la pandemia también han pedido. Van a hacer el oratorio ya tiemblan eso -cuando llevan cadáver ponen eso- si ya cuando van a la funeraria -cuando está el cadáver no pueden poner eso- no, ya la costumbre no ponen, cuando entierran el cadáver allí ponen -es como el remplazo del cuerpo- para velar ponen, es que eso es bendito se hace bendecir.

P ¿La comida es importante dentro del velorio?

R Claro, es igual que la gente de Saraguro. O sea cómo le digo, ellos no son Cañaris son Llapas los saraguros. Nosotros somos de la raza Cañari, desde Cañar hasta acá mismo, pero ellos tienen las mismas costumbres que nuestra raza los Cañaris. Ellos toda una vida cuando muere alguien segurito una vaca grande igual que aquí. Pero aquí el que tiene posibilidades mismo, más que sea compra y pela; y si no, se mata a su vaca, su toro, para invitar a todos los que vienen acompañar. Es una tradición, no es como la costa o la ciudad unas galletitas, café, juegan unas barajas -aquí se come- en cambio en el campo no. Igual que Saraguro, todo Loja. Yo le digo porque yo vivía en Zamora, yo vivía 39 años...



P Además de la vaca, ¿qué más se acostumbra a comer?

R El mote pelado, caldo, o sea dan el caldo con carne ponen fideo alguna cosa, pero en Saraguro no ponen nada, ese caldo es más rico. Super rico ese caldo. Como segundo plato hacen el mote pelado, lo que llaman mote pata, con haba o frejol, es el segundo plato en repartir. Y el plato era de barro... En este se comía antes, como hacían los Saraguros el (no entiendo) Aquí en cambio llaman el pampamesa, se reúne bastante la gente, tienden unos manteles y de ahí ponen un mantel largo para regar el mote y las cucharas de madera, cada cual va cogiendo -en los velorios también hacen eso- en el velorio y en las fiestas.

P En los velorios, ¿hay alguna comida que no pueda comerse?

R No, aquí no es privado nada. Los shuaras sí, ellos sí, por ejemplo, cuando hacen cierta, ellos no comen con sal. Comen con sal ahora últimamente, pero cuando hacen la fiesta de la culebra como llaman ellos. Cuando muere la culebra de algún socio de ellos y se cura, invitan a todos los amigos. Los hombres salen a la selva a la cacería de animales silvestres y la pesca, y sirven para todos los que acompañan en unas cosas redondas que tienen. Pero ellos dan sin sal y ya le mandan pintando todo de gusto que se ha curado quien le mordió la culebra y a eso le llaman la fiesta de la culebra.

P En estas zonas, ¿qué se acostumbra a tomar de bebida?

R En el velorio casi nada de bebida, el puro no más ya en las fiestas de una imagen ahí si hay la chicha de jora -la chicha es solo para las fiestas entonces- si, es que el muerto muere repentinamente la fiesta en cambio económicamente van ahorrando. No está hecho la chicha, en la fiesta ya preparan con tiempo ya tienen con fecha. El Huayru de qué está hecho De hueso. De hueso de algún animal debe ser, pero de hueso. El Huayru para qué sirve específicamente para distraerse, para jugar después de que viene el lavatorio. Cómo jugar un dado. Casi igual, y así van apostando, ganando ya todos los que acompañan En el oratorio del muerto. Una tradición, pero ya están olvidándose.

P ¿Cómo se juega?

R El huesito es de este tamaño, de 10 no tiene más y eso tienen en un poncho y le van botando como caiga (si cae el cinco para arriba. El juez que hace árbitro a la vez, bueno así se llaman ahora, antes de llamaban callancay al que hacía como árbitro. Entonces así va marcando, le tocaba al otro grupo le echaba otro. El miembro que caiga para encima





vuelta ponen en la tabla y subían los maíces. Esa era la competencia del Huayru. Ya después toda esa plata que cada cual apostaba, 10-20 centavos, toditos los juegos tenían que cazar o sea poner ahí y después esa plata cogen y dan al doliente. Nadie lleva, todo lo que se apuesta, así se pierda, es para el doliente -qué hacen con la plata- ellos verán qué harán, solo se da al doliente, no se lleva ningún apostador, no del grupo de allá y el de acá. Todos saben que es para la casa.

P Cuando prestaba el Huayru le daban dinero por él

R No, para qué.

P Cuando se muere alguien se lleva algún pancito o algo, ¿por qué tienen que hacerlo? Ah, eso es el... En Saraguro llaman el pinshimikuna aquí también le llaman el pinshi.

El pinshi es cuando muere alguien, mínimo lleva un litro de trago para el doliente y él reparte el trago para toda la gente. Muchos ahora llevan una libra de arroz, azúcar, y cual tienen que preparar y dar de comer a la gente –porque llevan la comida- porque, por costumbre. Es costumbre para no es vacío y los hombres el trago –solo los hombres llevan el trago- no, aquí las mujeres también, porque lo pasan solas –el trago es importante en los velorios-- lógico, la fiesta y el trago. En toda reunión usted puede comer lo mejor que haya para comer y está matizado con el licor. Hay diferentes clases de licores, al menos una cerveza tiene alcohol. Ahora, es más barato compran el puro, pero si no hay el traguito ya no queda bien el brindis, así es nuestro país.

P ¿Por qué cree que en algunos velorios se juega el huayru y en otros no?

R Porque se pierde la costumbre. La juventud dice eso ya es cosas viejas, cosas antiguas; entonces ya no se hace. En la Costa lo más es la baraja. En la Sierra es más la vaca, la sangre también sacan y toman con trago, esa es la costumbre.