



ISSN 3028-8886

INPC

Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador

<https://revistas.patrimoniocultural.gob.ec/ojs/index.php/INPC>

El Hatun Puncha de Cotacachi desde su propia tradición oral

The Hatun Puncha of Cotacachi from it's own oral tradition

César Gonzalo Alvear Morales 
Investigador independiente, Cotacachi, Ecuador
cesaralvear@yahoo.com

INPC, Revista del Patrimonio Cultural del Ecuador,
09/2024-02/2025, vol. 2, nro.1, e9

<https://doi.org/10.5281/zenodo.13870689>

Periodicidad: semestral - continua



Resumen

Esta investigación desarrolló un estudio exploratorio sobre el patrimonio intangible del "Hatun Puncha" de Cotacachi, basado en la tradición oral de las comunidades kichwas del cantón y encaminado a describirlo desde las narrativas de sus custodios. El propósito se efectuó mediante la recolección y articulación de las narrativas mitológicas que la comunidad mantiene vigente y de como tales mitos se materializan en varios actos que componen la manifestación cultural estudiada. Metodológicamente, se realizó una investigación cualitativa de tipo exploratorio que, a través de un estudio de caso, compiló y procesó las tradiciones orales de las comunidades indígenas altas y bajas de Cotacachi sobre la celebración. Se buscó visibilizar las narrativas y conceptos propios de las comunidades, los cuales permiten conservar la memoria social y el patrimonio intangible y con ello establecer las bases para la comprensión y decodificación de esta expresión del mundo indígena cotacacheño. En pro de ese propósito, el estudio apuntó a recolectar los relatos de los taytas mayores que han sido parte del Hatun Puncha en el pasado, fungiendo como capitanes, flauteros, ceremonieros, curadores, dirigentes y cabildos. Todo esto con el objetivo de dotar a las nuevas generaciones de los discursos de su propia cultura para la conservación y fortalecimiento de su patrimonio intangible.

Palabras clave: Patrimonio cultural inmaterial, tradición oral, identidad cultural, costumbres y tradiciones, cultura.

Abstract

This research developed an exploratory study on the intangible heritage of the "Hatun Puncha" of Cotacachi based on the oral tradition of the Kichwa communities of the canton, aimed at describing the Hatun Puncha from the narratives of its custodians. Purpose carried out through the collection and articulation of the mythological narratives that the community maintains in force about the Hatun Puncha and how such myths materialize in various acts that make up the cultural manifestation studied. For this, methodologically, an exploratory qualitative research was carried out, which, through a case study, compiled and processed the narratives of the oral tradition of the high and low indigenous communities of Cotacachi, about the celebration they carry out of Hatun Puncha. , seeking to make visible the narratives and concepts of the communities, which allow the preservation of social memory and intangible heritage, and thereby establish the bases for the understanding and decoding of this expression of the indigenous world of Cotacachi. For this purpose, the study aimed to collect the stories of the older taytas who have been part of the Hatun Puncha in previous times, serving as: captains, flute players, ceremony workers, curators, leaders and councils. All this with the purpose of providing new generations with the discourses of their own culture for the conservation and strengthening of their intangible heritage.

Key words: Intangible cultural heritage, oral tradition, cultural identity, customs and traditions, culture.

Introducción

El Hatun Puncha (denominado también como Inti Raymi o San Juan) es considerado como patrimonio intangible del Ecuador. Hasta ahora, las comunidades kichwas de Cotacachi mantienen elementos esenciales de esta celebración, la más importante de su ciclo anual de festividades vinculadas a los ciclos agrícolas y de la naturaleza. Uno de los aspectos que salta a la vista es la conservación de la diversidad de expresiones culturales que componen el Hatun Puncha, como es su música, ritualidades, vestimenta, cosmogonía y los mitos originarios de esta tradición.

A nivel del país, en los últimos años esta celebración ha ido tomando auge, no solo de la propia población indígena, sino también de la mestiza que ha ido teniendo una creciente participación. Este apogeo ha provocado una ascendente demanda de conocimiento que explique y decodifique los símbolos y sentidos que subyacen a esta exuberante fiesta. Razón por la cual, aficionados y académicos han echado mano de una variedad de líneas explicativas provenientes de ámbitos tanto formales como informales que, en lugar de sumar a la comprensión de este patrimonio intangible, han

provocado más bien una construcción de narrativas cada vez más lejana de los conceptos y códigos de las propias comunidades. Se ha reemplazado el conocimiento de los taytas con narraciones que combinan perspectivas y conceptualizaciones de producción académica de otras latitudes, llegando incluso al uso de prácticas culturales de otros continentes para explicar las expresiones locales.

Sin embargo, desde el acercamiento a la tradición oral de las comunidades indígenas de Cotacachi, se ha encontrado que conceptos como “fiesta del sol” o “tinkuy” provenientes de la tradición oral y académica peruana y boliviana, que se han acogido en nuestro medio para explicar las tradiciones de esta época del año, no aparecen en las narrativas autóctonas. Tanto así que el término “Inti Raymi” no se halla en las expresiones de los taytas kichwas, sino más bien un concepto propio: el Hatun Puncha, que en kichwa se traduce como el “Día Grande” y que, en palabras de los mayores, refiere a la llegada del momento más importante del año.

A esta noción se suman otras específicas de este tiempo, que surgen en los discursos de los comuneros mayores y que, no obstante, no son recogidas por los actuales intentos de significar y explicar la celebración. Por ejemplo, los mitos sobre la presencia activa de los “ayas”, fuerzas espirituales y de la naturaleza que aparecen

2 |

Figura 1

Capitanes dirigiendo a la comunidad en la plaza central



en esta época y cuyo comportamiento determina en las comunidades la comprensión de este tiempo y de los rituales que se desarrollan durante la festividad.

Esta situación hace notar un importante vacío de conocimiento y el desarrollo de dos procesos que atentan contra el patrimonio del Hatun Puncha. Por un lado, se percibe la pérdida de la memoria social respecto de esta tradición por falta de transmisión de saberes, provocando que códigos y concepciones esenciales de esta manifestación cultural estén en un proceso de desuso y extinción. Por otro lado, el afán de conocer más sobre esta exuberante y contagiosa celebración, que cada vez atrae más seguidores, ha provocado que los más jóvenes adopten conceptos y nociones de fuera de su comunidad, buscando llenar el vacío y la demanda de conocimiento sobre su celebración más importante.

Ante este estado de cosas, la presente investigación busca generar conocimiento del Hatun Puncha desde la tradición oral de las propias comunidades con el propósito de fortalecer el patrimonio inmaterial a través de la compilación, estructuración y difusión de las narrativas de los propios custodios.

Otro afán también es contrastar algunas narrativas de carácter general que han permeado en las explicaciones de esta manifestación y que han venido configurando un proceso homologador de contenidos y significados, asumiendo que los códigos y componentes de esta tradición son similares para todas las comunidades indígenas del país y la región. Se viene invisibilizando así los sentidos propios de cada localidad en donde se da esta celebración, como es el caso de Cotacachi, cuyos elementos se conocen y entienden desde su propia tradición oral. Sin embargo, desde la academia y otros aficionados al tema, intentan leerse con conceptos y visiones externas, mismas que configuran un riesgo de debilitamiento de los sentidos y la oralidad autóctona.

El afán de tener una explicación rápida de las expresiones culturales kichwas y sus componentes, como la vestimenta, las formas de baile y otros actos, ha provocado la adopción de conceptos elaborados mayormente en Perú y Bolivia, países de una más grande trayectoria de estudios culturales indígenas. Sus conceptos y perspectivas se han aplicado directamente en la comprensión de fenómenos y expresiones indígenas nacionales, dejando por fuera elementos epistemológicos propios y específicos de los pueblos asentados en el territorio de lo que hoy es Ecuador.

Un ejemplo de este rumbo en el conocimiento del Hatun Puncha ha sido denominar esta manifestación bajo el concepto de Inti Raymi, proveniente de la tradición peruana. Esto enmarca su complejo de actos y expresiones como “fiesta del sol”, una serie de

significaciones válidas para varios pueblos peruanos, pero ajenas para realidades como la de los kichwas de Cotacachi, cuya cultura no tiene al sol como elemento central de su cosmogonía.

Así, se ha estado nombrando la expresión más importante de las comunidades cotacacheñas con una terminología importada que no refleja la forma propia de concebir esta festividad. Si bien tiene elementos comunes con los pueblos indígenas de la región, como su arraigo en el calendario agrícola al ocurrir en la temporada de cosecha, no obstante, la forma de concretarse en cada territorio tiene una rúbrica propia.

Esta tendencia académica de “inkaizar” las manifestaciones de los kichwas ecuatorianos se ha venido produciendo como una proyección simple de la conquista inka de la región y que se tradujo en un dominio cultural al interior de los pueblos indígenas por alrededor de cinco siglos (Rodríguez, 2014, p. 2). Esto provocó que varios componentes de la cultura dominante aterrizen y se arraiguen en la cultura dominada, como el caso del lenguaje y algunas celebraciones, no obstante, escurriendo un poco en la tradición oral de las comunidades, encontramos en cada pueblo un universo propio con cosmogonías y mitologías específicas.

Tal es el caso de los indígenas cotacacheños, los cuales no rigen su calendario de celebración en función de los cuatro raymis inkas que se han generalizado en el Ecuador, sino en una agenda propia compuesta de once festividades rituales conectadas con el calendario agrícola y el cerro Cotacachi. Otro ejemplo de estas diferencias está en el mismo Hatun Puncha, que se efectúa como un ritual vinculado con el monte y el tiempo de cosecha, no como una fiesta heliocéntrica, como el Inti Raymi inka.

A través de varios ejemplos inscritos en el sistema de celebraciones y expresiones de las comunidades kichwas cotacacheñas se puede percibir lo señalado por Lander sobre los pueblos originarios del Ecuador que, aun con la influencia del incario, tienen su propia historia y su propia construcción cultural.

En ese sentido, “no solo existieron diversos pueblos, culturas, sino con ellos, sistemas de pensamiento diversos, es decir, mecanismos de aprehensión de la realidad, que generaron sus propios conceptos de explicación del mundo e instituciones del conocimiento” (Lander, 2000, p. 11). De tal modo, los pueblos autóctonos, pese a haber pasado por una etapa de dominio inka, no se convirtieron en inkas. Por tanto, para leer la cultura de los kichwas ecuatorianos, es necesario desprenderse de lo inka.

Metodología

Esta investigación plantea la construcción de conocimiento sobre el Hatun Puncha de Cotacachi sobre la base de la tradición oral de las comunidades kichwas del cantón. Conforme a lo que Geertz (1999) señala, sin el saber local no es posible comprender un acto de la sociedad de ese territorio, es necesario “comprender la cultura dentro de su propio contexto” (Rosaldo, 2000, p. 154).

Para ello, metodológicamente se planteó una investigación exploratoria de la tradición oral del Hatun Puncha en Cotacachi, de tipo descriptivo que, a través de un estudio de caso, compiló y analizó las narrativas que las comunidades indígenas altas y bajas tienen respecto de ese universo festivo. El fin fue estructurar un relato y conceptos propios que permitan establecer las bases para la comprensión de esta expresión del mundo kichwa y asimismo para su decodificación.

En ese sentido, el proyecto apuntó a recolectar los relatos de los taytas mayores de las comunidades, quienes han tenido un rol protagónico en la ejecución de las celebraciones del Hatun Puncha, siendo sus custodios más importantes en la actualidad. Cabe señalar que se entiende por taytas mayores a quienes en el pasado y ahora han fungido como capitanes, cabildos, flauteros, ceremonieros, curadores y dirigentes. Ellos son la fuente de información principal de la investigación.

Se entrevistó a 18 taytas mayores custodios de la tradición oral, seleccionados por su nivel de conocimiento sobre la mitología del Hatun Puncha, sin tener en cuenta una distribución o representación geográfica del territorio en el que se asientan las 42 comunidades indígenas del cantón.

Respecto de la selección del caso, se escogió Cotacachi porque un acercamiento previo permitió conocer la vigencia que tienen todavía los mitos originarios de esta ritualidad. En segundo lugar, pesó para la selección el hecho de que, en los últimos 50 años, no se han dado alteraciones importantes en la manera y elementos de la celebración que hayan atentado contra sus componentes esenciales, como la música, la vestimenta, los rituales y la organización.

La unidad de investigación se constituye de los relatos sobre el Hatun Puncha de las comunidades de Cotacachi. El procesamiento de la información obtenida se realizó en la siguiente secuencia: transcripción de las entrevistas, codificación de textos para identificar temas o patrones, agrupación de categorías temáticas comunes, síntesis final de los hallazgos en una narrativa coherente y conclusiones.

Resultados

El mito explica el rito

Según Durkheim (1993, p. 151), varias veces un rito viene a ser el mito expresado en acciones. De tal manera que, en grupos humanos como los pueblos indígenas, el mito no solo tiene un valor de significación, sino que también crea y guía la vida y los rumbos de la comuna. Como menciona Eliade (1954, p. 44), así como lo realizaron los dioses, así también lo realizan los hombres. Aportándonos con eso la noción de que el mito encierra elementos explicativos de los actos culturales de una comunidad, de tal manera que el mito explica el rito.

Es justamente bajo ese argumento, del mito como origen y razón del rito, que esta investigación propone que los relatos de la tradición oral de las comunidades kichwas de Cotacachi sobre el Hatun Puncha proveen los elementos explicativos de este ritual colectivo, a la vez que suministran fundamentos para una lectura propia de su ritualidad, desarrollada dentro de su propio universo.

Con esa premisa, Malinowski (1994, p. 20) propone que la relación del mito y el rito se da en que el primero constituye su origen, además de la creencia que sostiene y estructura el ritual, que viene a ser la escenificación del mito. De esa manera, es posible entender tradiciones como el Hatun Puncha como la materialización de uno o múltiples mitos que se conjugan directa o indirectamente.

Por su parte, Giobellina-Brumana y González (1981, p. 246) indican que el análisis del mito muestra su rol estructurador del sentido de la experiencia, actuando como el factor que orienta el flujo de tal experiencia a través de un marco conceptual. Por tanto, el rito viene a ser para el mito, lo mismo que el vivir es al pensar.

Además de constituirse como la base esencial del ritual, de acuerdo a Malinowski, el mito viene a ser la representación del relacionamiento de la comunidad con su entorno natural. Para sociedades indígenas como las asentadas en el territorio ecuatoriano, esto viene a ser una herramienta fundamental para la interpretación de las expresiones colectivas de los pueblos originarios. Ellos tienen un profundo y constante vínculo con la naturaleza a través del ejercicio de la agricultura, base del sustento de las comunidades y a través de la cual se relacionan con los ciclos anuales de la naturaleza, recogidos y expresados en las ritualidades de los kichwas.

El mito fundacional de la tradición

En manifestaciones culturales como el Hatun Puncha se expresan momentos específicos y especiales que se producen en la naturaleza, en la vida de la comunidad, en las fuerzas y poderes espirituales, los

cuales se conjugan entre sí produciendo expresiones de mucha fuerza. En el caso de esta celebración, a nivel astronómico, ocurre al inicio del verano, coincidiendo con el solsticio de esa estación.

En la actividad agrícola de la comunidad, el Hatun Puncha se da en fechas de fin del ciclo productivo anual, con la realización de la cosecha que es un tiempo de mucha alegría.

En el campo espiritual, la tradición oral indica que los últimos días de mayo arriban los ayas mayores, quienes serían el eje anímico que sostiene y da sentido a la celebración. En términos generales, son conocidos como seres espirituales de diversa categoría, función y poder. Estos se hallan en la naturaleza y tienen influencia e interacción con la comunidad.

Como ejemplo están los seres de las vertientes de agua que toman contacto con los comuneros a través del baño a ciertas horas, así como los seres de las montañas y otros lugares significativos para la comunidad. Algunos están de manera permanente en lugares fijos y otros solo aparecen en temporadas específicas del año.

En el caso del Hatun Puncha, la mayor celebración de las comunidades de Cotacachi, la tradición oral apunta a que cada año la celebración inicia con el arribo de dos grandes ayas, conocidos como “San Juan” y “San Pedro”. Su llegada se manifiesta en los vientos veraniegos que empiezan a soplar desde el norte, específicamente desde

la loma de Aloburu, límite del horizonte visual desde Cotacachi en esa dirección.

Esta forma de observar y relacionarse con la naturaleza, se da también a nivel de los astros. Además de la llegada de los vientos desde Aloburu y el arribo de los ayas, en esas fechas se produce el solsticio de verano y hay luna llena. Desde Cotacachi, también se puede percibir el apareamiento de los dos astros en dicha loma.

Toda esta serie de significaciones en torno a Aloburu le otorga una alta valoración dentro de los diferentes componentes de la mitología que subyace a la celebración.

Los relatos orales de los comuneros cotacacheños plantean como mito originario del Hatun Puncha el arribo e interacciones que se dan entre los dos seres espirituales mayores de esta tradición, los cuales además de provocar las varias ritualidades que se llevan a cabo, las rigen.

Tanto San Pedro como San Juan son los nombres que las comunidades han asignado a los ayas mayores de la festividad. Aunque homónimos de los santos católicos cuyos días se conmemoran durante las fechas del Hatun Puncha, no corresponden ni representan a tales personajes, sino a las fuerzas espirituales que se dan cita en la temporada de cosecha. Sin embargo, en épocas anteriores,

I 5

Figura 2

La Calera arribando a la plaza



Figura 3

Flauteros acompañando a la comunidad en la toma de la plaza



seguramente se los conocía con nombres propios kichwa.

6 |

De acuerdo a los relatos recogidos en las comunidades, entre ellos, el del taita Carlos Farinango (comunicación personal, 15 de enero de 2023), el Hatun Puncha se da desde la creencia de que San Juan Aya viene de dar la vuelta al mundo, la que ha realizado bailando y que le ha tomado un año entero. No obstante, su llegada no implica una estancia permanente, ya que pasados los días de la celebración, el aya sigue su recorrido hacia el sur para dar nuevamente la vuelta al globo. Esta característica temporal es una importante referencia que denota la estrecha relación de esta expresión cultural con el calendario agrícola.

Su llegada por el norte se da a finales de mayo, cuando arriba a Aloburu, un mes antes del Hatun Puncha, tiempo en el que inician los bailes previos en algunas comunidades. Desde la loma, San Juan y San Pedro avanzarán hacia Cotacachi para llegar la víspera del día del primer santo, el 23 de junio. De acuerdo a la tradición oral, los ayas avanzan bailando y comiendo queso en su recorrido (F. Flores, comunicación personal, 20 de diciembre de 2022).

Un detalle es bastante llamativo, en el sentido de que los relatos de los taitas mencionan que los ayas están bailando todo el tiempo: dan la vuelta al mundo bailando, llegan a Aloburu a bailar, avanzan hacia Cotacachi bailando, permanecen en la localidad bailando y asimismo se van bailando. Esto nos lleva

a relacionar la marcada presencia de la danza, tanto en el mito como en el rito, ya que en el relato los ayas bailan todo el tiempo y, en su expresión ritual, las comunidades bailan, bailan y bailan, al punto que todo lo realizan bailando.

Por otra parte, no se ubicó un elemento que pueda ayudar a decodificar el detalle de que los ayas llegan a Cotacachi comiendo queso, salvo una pequeña noción compartida por el tayta Farinango. Esta señala que los ayas son bravos y violentos, al punto que matan y comen personas, lo cual nos podría dar un leve indicio que ir comiendo queso refiere a tal carácter.

El segundo aya esencial de los relatos míticos que sostienen el Hatun Puncha es San Pedro, el cual, al igual que su compañero, viene de dar la vuelta al mundo bailando, aunque su llegada a Aloburu se da unos días después de San Juan. Desde la loma, también avanzará bailando hacia Cotacachi. Su arribo posterior se produce la víspera del día de San Pedro, el 29 de junio.

Los relatos de los taytas señalan que los ayas llegan enfurecidos y enérgicos, al punto que ese talante se transmitiría a los bailadores que de forma colectiva adoptan esa actitud. Por tanto, el carácter recio y enérgico del baile y el proceder que los comuneros despliegan durante la celebración viene a ser como una proyección del temperamento que muestran los ayas (C. Farinango, comunicación personal, 15 de enero de 2023).

Su carácter furibundo, cuentan los comuneros, ocurre porque San Juan y San Pedro se han peleado, siendo el primero el que ha pegado más y el segundo el

Figura 4*Bailador de San Pedro en la toma de la plaza*

que viene con mayor ira para vengarse. Esta es la razón por la que los taytas mayores atribuyen a las peleas que se dan entre las comunidades en el Hatun Puncha, no al tributo de sangre que la Pachamama requiere para lograr fertilidad de la tierra, como es el mito que se maneja en los países del sur. De esta manera se evidencia que las comunidades tienen claridad en cuanto a la representación ritual de las peleas que se entablan en la celebración.

Un dato adicional de esta interpretación es que se conoce que estas contiendas se dan mayormente el día de San Pedro, precisamente cuando llega el aya con ánimos de enfrentarse a San Juan Aya, según el mito originario del Hatun Puncha, razón por la cual la energía de los bailadores será mayor que los otros días (A. Bonilla, comunicación personal, 7 de diciembre de 2022).

Así se puede apreciar, en la recolección de las voces de los taytas, cómo se cumple la festividad con sus diferentes componentes como una escenificación del mito del arribo y de la estancia temporal de los ayas en Cotacachi. Así tenemos que las comunidades bailan porque los ayas llegan bailando y bailan todo el tiempo, y que las riñas se producen porque los Ayas se pegan entre ellos.

De esta manera se aprecian las posibilidades que el mito tiene para explicar el rito, constituyéndose en un mecanismo muy útil de comprensión de las ritualidades como una representación del desenvolvimiento del mito.

Discusión

A continuación, se expone la discusión con base en la idea de Durkheim de que “con frecuencia, el rito no es más que la representación del mito en acción” (1993, p. 151). Sobre el Hatun Puncha, los relatos compartidos por las comunidades permiten apreciar como el mito se refleja en las diversas etapas o momentos de esta celebración.

El inicio de la celebración

Las historias contadas por los ancianos de Cotacachi indican que el Hatun Puncha comienza con los bailes que recorren la comunidad desde un mes antes del 24 de junio y del solsticio de verano. Según el relato de la llegada de los ayas, tras viajar por el mundo bailando, San Juan llega un mes antes de la fiesta a la loma de Aloburu, situada al noreste de Ibarra (H. Muenala, comunicación personal, 24 de enero de 2023).

En esa colina, el aya continuará bailando hasta poco antes del 24 de junio. Durante ese período, los bailarines indígenas salen a hacer sus danzas nocturnas, visitando las casas aledañas, donde son recibidos con chicha y mote por sus anfitriones.

Durante este tiempo, los bailes se llevan a cabo dentro de cada comunidad. Sin embargo, una vez llegado el Hatun Puncha, esta se traslada de su

entorno habitual al centro urbano de Cotacachi, donde se celebra el momento más intenso de la festividad, que es la toma de la plaza.

La mayoría de las investigaciones académicas sobre el Hatun Pucha no suelen abordar el mes previo a su inicio y, quienes lo mencionan, generalmente se enfocan en describir los bailes que tienen lugar en el ámbito comunitario. Sin embargo, el mito hace referencia a eventos espirituales que comienzan a fines de mayo. Así, se desarrolla una dinámica en el pensamiento colectivo que, desde un mes antes de la toma de la plaza, ya está interactuando con los poderes y elementos de la naturaleza. Un ejemplo de esto es el relato del tayta Alberto Túqueres, quien cuenta que en sus tiempos como líder comunero se organizó con algunos compañeros danzadores para subir a la loma de Aloburu, un mes antes del evento, con la intención de buscar a San Juan Aya y verlo bailar.

Armay tuta

La noche previa al Hatun Pucha, específicamente el 23 de junio, se realiza este significativo rito conocido como el “baño de víspera”, baño ritual o “armay tuta”. En este, los participantes se dirigen hacia la fuente de agua de la comunidad, llamada también “pukyu”, para realizar el baño de profundo sentido espiritual. Según los comuneros, este ritual les proporciona la energía y el vigor necesarios para enfrentar varios días de intensas y largas jornadas de baile.

Así, el tayta Carlos Bonilla da testimonio del poderío que este baño de inicio del Hatun Pucha imparte a los que participan de él. “Diablo kaphishca algunos dicen, ya nos siguió el diablo, ya estamos con diablo, o sea de todo. Yo me fui a bañar y estoy con diablo quiere decir” (C. Bonilla, comunicación personal, 3 de diciembre de 2022)

El tayta Túqueres, quien fue capitán de la comunidad La Calera, describe este baño como una fuente de poder que les permite enfrentar sin temor los desafíos, especialmente contra comunidades consideradas fuertes como Cercado y San Martín.

Respecto de estas prácticas que involucran a los poderes de la naturaleza, las comunidades indígenas sienten gran atracción por diversos elementos naturales, especialmente el agua, por ende, las fuentes hídricas son fundamentales en sus expresiones culturales y espirituales. El tayta Rafael Quezada, flautero de la comunidad Ashambuela, explica la importancia del baño y sus efectos en los participantes:

Nos bañamos, nosotros nos sentimos bien fuertes, medios como para no tener miedo para las peleas. O sea que en esas vertientes hay algo como animalitos, pero no son animales, sino como demonitos, partes desde que hay buenos, partes hay malos. Ese desde que nos da fuerzas. Y es que es verdad, bañamos, casi nos sentimos alentados, no sentimos vaguería para bailar, da más gusto, para las peleas no se siente miedo ... Sí es verdad, yo tenía unos 14 años en Piava trabajando en la hacienda y nos bañábamos en la vertiente y uno no siente la pereza, no da vaguería, uno está dale el trabajo, sí le ayuda a uno a trabajar (R. Quezada, comunicación personal, 5 de diciembre de 2022).

El ritual del baño en la vertiente debe realizarse exactamente a medianoche, lo que sugiere la importancia de la hora en los códigos y mitos kichwas. Por ejemplo, la misma víspera del Hatun Pucha, la tradición oral establece que San Juan Aya llega al mediodía. Sin embargo, la representación específica de este detalle en las celebraciones no se ha definido claramente en las narrativas recopiladas.

Los participantes de este baño afirman que sus efectos se sienten a nivel físico, proporcionando mayor fuerza y energía, elementos cruciales para los bailarines, ya que su despliegue físico requiere una gran cantidad de energía. Según los taitas de generaciones anteriores, la fuerza es un valor fundamental que la comunidad debe exhibir durante la toma de la plaza. Esta característica es una de las más destacadas en la fiesta en Cotacachi: la fuerza, la energía y el ímpetu de los bailarines.

La tradición oral sostiene además que las vertientes están bajo la influencia de seres espirituales que pueden ser de diversa índole: buenos, malos, poderosos o portadores de enfermedad. Algunos, por su gran poder, incluso pueden quitar la vida.

Bañarse en una vertiente habitada por un ser poderoso, como el Chusalongo o el Toro, otorga gran fortaleza a quien se sumerge en ella. Así lo confirma el tayta Bonilla (comunicación personal, 3 de diciembre de 2022), flautero de El Batán, quien relata que su padre tenía el valor suficiente para sumergirse en una vertiente habitada por un ser muy poderoso, poniendo en riesgo su vida. Sin embargo, al resistir el desafío, recibía una fuerza tal que le permitía sobresalir en enfrentamientos físicos.

Al respecto, Bonilla señala que, en la Marquesa, vertiente muy conocida por las comunidades y respetada por su fuerza, el ser espiritual que la habita otorga mucho poderío:

En Marquesa disque ha sabido bañar Chusalongo... Lo que ha fregado ese con yerbal, con ese mi papá bañaba. Harta energía ha sabido dar dice, más fuerza. Ahí ca nadie ha sabido ganar peleando. Solo entre tres ha sabido ganar dice todo harto tropa de gente así peleando San Juan (C. Bonilla, comunicación personal, 3 de diciembre de 2022).

De este modo, la fortaleza obtenida al bañarse en la vertiente no solo se manifiesta en la capacidad para las peleas durante el Hatun Puncha, sino también en las labores diarias. En el campo, la fuerza es esencial para trabajar la tierra y manejar los animales.

Un aspecto relevante del intercambio con los taytas es que estos, al compartir sus relatos, insistían en que no son fantasías, sino realidades vivas. Esto deja ver que dentro de la comunidad no se cuestiona la autenticidad de estas narraciones orales y que son vistas como parte integral de su vida cotidiana. Para los comuneros, estos mitos son una realidad presente de su entorno, no meras historias lejanas.

Otra particularidad de las narrativas sobre los pukyus es que cada uno alberga un poder específico, dependiendo del ser que lo habita. En el caso del baño previo al Hatun Puncha, es común que las comunidades elijan vertientes donde reside el Toro, ya que este espíritu transmite su fuerza y poder a los bailarines. También se menciona que, durante el *armay tuta*, se puede escuchar al Toro acercándose cuando rompe ramas y palos en el suelo a medida que avanza (A. Zambrano, comunicación personal, 6 de diciembre de 2022).

Como se mencionó, algunas vertientes albergan poderes nocivos que pueden dañar a las personas que se bañan en ellas. Estos poderes pueden inducir locura, enfermedad o incluso provocar la muerte al sumergirse en sus aguas. Aunque los comuneros están profundamente conectados con su entorno natural, sienten temor al acercarse a estas vertientes, algunas de las cuales comparten la característica común de contener agua mineral. Otro signo de la peligrosidad de estos pukyus es la presencia de un arco iris tras las lluvias, ya que este fenómeno también se considera perjudicial para la comunidad (C. Bonilla, comunicación personal, 3 de diciembre de 2022).

Además, es común que durante el baño de víspera del Hatun Puncha se entierren frutas o alimentos como ofrenda al aya que habita la vertiente. Esta práctica también se realiza en otras ocasiones, como en el “*wackcha karay*”, cuando se lleva comida al cementerio para compartir con los difuntos, o en el entierro de comestibles y el derrame de chicha en honor a la Pachamama.

Los relatos de los custodios de la tradición revelan además una categorización de los seres espirituales. Los ayas mayores que gobiernan durante su época son San Juan y San Pedro y, junto a ellos, existen ayas de menor influencia, como el Toro o el Chusalongo, que habitan en las vertientes. Esto sugiere una jerarquía en la que ciertos ayas dominan áreas más amplias, como los primeros, mientras que otros, como los segundos, se concentran en las vertientes y sus alrededores.

| 9

Figura 5

Zapateo, comunidad La Calera



En definitiva, la relevancia de este ritual en la espiritualidad del Hatun Puncha es considerable, ya que las expresiones durante estas fechas reflejan las dinámicas místicas con los ayas mayores. El baño de víspera representa el momento en que la comunidad se conecta con estos poderes, experimentando una especie de manifestación de los seres espirituales en su entorno. Esto se evidencia en las palabras de los comuneros: “algunos dicen que el diablo nos sigue, que estamos con el diablo, en fin. Cuando me fui a bañar, significa que estoy con el diablo” (C. Bonilla, comunicación personal, 3 de diciembre de 2022).

Distintos mitos, distintas personificaciones

El argumento central de este documento es que la celebración, en sus diversas fases, se efectúa mediante la representación de seres espirituales personificados por los comuneros, quienes se inmergen en el papel a través de su comportamiento, interiorización y vestimenta. Durante los días del Hatun Puncha (24 de junio) y del Hatun Puncha Pacari (25 de junio), así como en los de San Pedro (29 de junio) y San Pablo (30 de junio, aunque las comunidades consideran al 29 y 30 como San Pedro), los participantes adoptan una actitud combativa y exuberante, que se manifiesta en el baile colectivo circular durante el ritual de la toma de la plaza, vistiendo trajes distintivos.

En contraste, en el Aya Puncha (28 de junio), el día anterior al de San Pedro, la vestimenta y la personificación cambian para reflejar a otros ayas distintos a los representados durante la toma de la plaza. Además, en este día, la encarnación incluye incluso un cambio en el tono de voz para imitar a los diablillos que los comuneros están interpretando. En el último día, Warmy Puncha (Santa Lucía, 1 de julio), cuando se cree que los ayas mayores han partido, hombres y mujeres intercambian su vestimenta, con los primeros vistiéndose como las segundas y ellas adoptando el traje masculino.

Un aspecto notable de esta personificación en sus distintas etapas es que los bailarines no solo interpretan un personaje, sino que experimentan una profunda interiorización que transforma su comportamiento, asumiendo la identidad del ente representado. Como señala Beauregard (2009), “... las máscaras y trajes no solo ocultan el rostro de los danzantes y los protegen, sino que también les permiten transformarse y convertirse en los seres que representan”.

Retomando la celebración del Aya Puncha, en la tradición oral de la comunidad de Perafán, se

mantiene un mito que señala que la víspera de San Pedro, el aya llega a medio día, razón por la que se prepara una comida especial, la cual será compartida con algunos vecinos. Para este rito, los comuneros deben ataviarse de blanco porque es una vestimenta apropiada para la llegada de San Pedro Aya en razón de que este, luego de recorrer el mundo, llega con su ropa vieja y maltrecha, por tanto, se le debe esperar con una mudada nueva.

En cuanto al encendido de las fogatas al ingreso de las casas, tradicional en las vísperas de San Pedro, los custodios indican que el propósito de encender el fuego es para que el largo pelaje de todo el cuerpo de San Pedro Aya, que luego de un año de recorrido llega viejo y cubierto de pelo, se queme al pasar por las llamas, provocando la renovación del aya. Desde el mito, esto da a entender que el Hatun Puncha implica un ritual de finalización y comienzo tan potentes que provoca una transformación de sus mayores seres espirituales.

Así, la realización de tantos rituales representativos de las circunstancias espirituales, que se producen durante los días de celebración, permite entender que los actos y ritos en Cotacachi se dan tomando como eje los mitos originarios del Hatun Puncha.

El acto central, tomar la plaza

La toma de la plaza constituye el evento de mayor intensidad de toda la celebración. Para intentar entender este ritual central se han trazado algunas interpretaciones, siendo dos las más difundidas. Por un lado, se ha leído como un acto de rebeldía en contra de las instituciones de poder asentadas en la plaza, y por otro, se le ha aplicado el concepto peruano del tinkuy bajo la premisa de que lo que sucede durante el Hatun Puncha sería una forma de este rito. No obstante, en las narrativas de las propias comunidades cotacacheñas, ninguna de las dos interpretaciones correspondería a la visión que los propios actores y dueños de la tradición tienen.

En ese sentido, como ya se mencionó, las narrativas de los comuneros orientan a entender al Hatun Puncha como la expresión del mito de dos ayas que arriban a Cotacachi durante la época; los bailes y expresiones culturales desarrolladas representarían al comportamiento y carácter de los ayas. Adicionalmente, los relatos recogidos llevan a entender que la toma de la plaza actuaría como un momento que rige la serie de actos que se dan durante los días que se da la celebración.

En el relato de custodios, la toma de la plaza constituye el punto central de la fiesta. Durante este evento, todas las comunidades salen rumbo al parque de Cotacachi para participar en una serie de actividades colectivas llenas de energía y vitalidad. Estas se producen

Figura 6*Comunidad alta llegando a la toma de la Plaza*

I 11

durante un largo trayecto de ida, permanencia y retorno a la plaza, acompañados de baile, música, espiritualidad y otros elementos específicos de esta ritualidad.

Como regente de la celebración, la toma de la plaza hace que la festividad adopte la forma de un juego simbólico entre las diferentes comunidades que buscan tener una presencia más contundente en ese espacio. De esta manera, en palabras de los taytas, la “toma” se establece como un concepto clave que orienta las acciones de los comuneros durante este momento especial del año.

Este concepto explica las actividades que se realizan en el parque, ya que allí se efectúa una especie de competencia entre las comunidades que no establece ganadores ni jueces, cuyo objetivo no es dominar sino destacar a través de una demostración de fuerza y exuberancia. El propósito es lograr un reconocimiento superior entre los otros grupos que participan en la celebración.

Una vez que las comunidades han llegado al parque, el concepto de la toma de la plaza sigue guiando su comportamiento, manifestándose como

un juego de provocaciones entre los distintos grupos que a menudo desemboca en enfrentamientos físicos. Este juego se centra principalmente en el deseo de ocupar más espacio en la plaza. Para los bailarines, tomar la plaza se convierte en el objetivo principal, sin que esto implique actos de rebeldía contra las autoridades institucionales ni tampoco un tributo de sangre a la Pachamama.

Las comunidades no consideran la toma de la plaza como acción de rebeldía, sino más bien la visualizan como un acto de posesión que ejecutan desde su condición de poderío. No correspondería a una rebeldía porque supondría que los actores centrales y antagónicos son los poderes estatales o la iglesia. Sin embargo, estos no tienen una presencia en el imaginario colectivo con el que se realiza la toma de la plaza, más bien los oponentes son las otras comunidades, no las autoridades.

No obstante esta perspectiva que no considera a las instituciones de poder político o religioso como entidades a las que arrebatar el poder, sí tiene en cuenta situaciones de carácter histórico que consolidaría su legitimidad de tomarse la plaza. Como lo expresa el tayta Carlos Bonilla, flautero de la comunidad El Batán.

Figura 7

“Somos diablos”. Bailador de comunidad baja en la toma de la Plaza



12 |

Antes ca desque han trabajado indígenas el parque. Así dicen, antiguo sabía contar así “nosotros trabajamos en parque, para iglesia tan nosotros ayudamos”, minga desque ha sabido hacer dice. Ahí ca nosotros dueños somos dice. Nosotros somos dueños de ese parque (C. Bonilla, comunicación personal, 3 de diciembre de 2022).

Así se puede apreciar que, aunque hay cierto matiz de rebeldía en la celebración, este no es el elemento principal según los relatos de los taytas. Por lo tanto, la rebeldía no es el rasgo distintivo de esta manifestación. En cambio, se considera un aspecto secundario que no se dirige a los poderes de las instituciones presentes en la plaza, sino a la importancia histórica que los indígenas han tenido en su construcción.

La otra lectura que ha estado aplicándose para la comprensión del Hatun Puncha es la de emular su sentido al de tributo de sangre que la Pachamama requiere para otorgar fertilidad al próximo ciclo agrario (Cervone, 2000, p. 113; Cevallos et al., 2017, p.

5; Kowii, 2017, p. 29; Rodríguez, 2014, p. 2; Wibbelsman, 2015, p.12). Cama lo explica en los siguientes términos:

En sociedades agrarias como en la región andina del Perú, la Pachamama cuando termina el ciclo agrario que dio de alimentar a los humanos, necesita sangre en retribución, y una vez satisfecha, otra vez empezará el nuevo ciclo agrario. Después del solsticio de invierno, el 26 de Julio en la comunidad de Ccoyo los hombres se golpean a puñetes y patadas hasta que, a causa de los golpes infligidos, echen un poco de sangre sobre la faz de la tierra (2013, p. 12).

Otra manera de entenderlo es considerar la pelea como un medio para resolver conflictos que se han acumulado entre los miembros de la comunidad a lo largo del año (Rodríguez, 2014, p. 2). Así, las riñas actúan como un mecanismo que la comunidad utiliza para liberar todas las tensiones y discrepancias.

Por ejemplo, en la localidad de Ccoyo, los conflictos se resuelven a través de enfrentamientos rituales, como lo documenta Máximo Cama:

Es justo el día consagrado a Santa Ana, 16 de julio, que los habitantes de estas comunidades se enfrentan a golpes de patadas y puñetes, para resolver sus pleitos, en lugar de ir a las oficinas de administración de justicia. Y no lo hacen solo ante la imagen de la santa, sino de hecho lo realizan ante sus dioses andinos, la Pachamama y los Apus que rodean a la comunidad (2013, p. 14)

Debido a algunas similitudes en varios elementos del Hatun Puncha, se ha utilizado el concepto de tinkuy para explicar la celebración cotacacheña. Esta interpretación se aplica directamente a las peleas ocasionales entre grupos, que conducen al derramamiento de sangre que, según el tinkuy, la Pachamama exige de sus hijos. Esto también encaja con la idea de enfrentamiento entre dos opuestos, representado en el Hatun Puncha por el conflictivo y desafiante relacionamiento entre las comunidades de arriba y las de abajo.

No obstante, a pesar de las coincidencias entre algunos ingredientes del tinkuy y la festividad de los indígenas ecuatorianos, existe una discrepancia con el aspecto medular del primero. En el tinkuy, las acciones e intenciones de los participantes se centran en la contienda, que es el factor principal, pudiéndose afirmar que esta es el objetivo de todas las acciones que ocurren.

En cambio, en la celebración cotacacheña, las peleas no se consideran el objetivo y tampoco el derramamiento de sangre se percibe como el mito que sustenta o da origen a todo el rito. De hecho, los taitas mayores no mencionan ningún requerimiento de sacrificio por parte de la Pachamama. Por lo tanto, las similitudes con algunos elementos de la festividad local no son suficientes para clasificarla como tinkuy, ya que su mito fundador es diferente y el propósito del ritual no es el enfrentamiento.

Uno de los aspectos que alejan aún más la posibilidad de entender el Hatun Puncha, o parte de él, desde el concepto del tinkuy es que, en la narrativa sobre la pelea, esta no se presenta como un valor, al contrario, en la actualidad se considera abiertamente un antivalue. Al organizar el baile, los líderes comunitarios enfatizan la importancia de mantener la política de respeto y orden, señalando que las broncas van en contra de estos principios.

Según la narrativa de las comunidades, las peleas son vistas como el resultado del consumo de alcohol o drogas y, quienes las provocan, son

descritos como intoxicados o ebrios. Por ello, una de las principales responsabilidades de los capitanes es evitarlas y mantener la compostura durante el avance del grupo. Bajo esa premisa, Camilo Bonilla, capitán de La Calera, afirma:

Yo hasta ahora más o menos ya estoy siete u ocho años de capitán mayor. Desde el primer año que yo entré hasta ahora no he hecho pelear a mi grupo. Porque yo entré con la intención de que se acabe esta pelea de comunas a comuneros, dije no, entre nosotros no hay que pelear (C. Bonilla, comunicación personal, 2 de diciembre de 2022).

El día del aya

El Aya Puncha constituye otra fase dentro de la festividad, una etapa que no ha recibido atención en diversos estudios académicos. Este día, junto con su interpretación a partir de los relatos de las propias comunidades, confirma como la manifestación del Hatun Puncha se efectúa como una representación de los mitos de los indígenas de Cotacachi. Según las narraciones de los propios comuneros, se describe de la siguiente manera:

El baile de Aya Puncha es todo el día, disfrazados, de que no le conozcan. Como es Aya Puncha, tiene que ser aya el que baila también, tiene que ser diablo. Ese día hacen barbaridades, pueden cogerle a usted hacerle tomar quiera o no quiera el trago, o si avanza a ver una gallina puede coger, o sea diabluras (E. Guandinango, comunicación personal, 28 de enero de 2023).

Los relatos de los custodios permiten visualizar la vigencia de las narrativas míticas locales en los rituales comunitarios, así como observar la materialización de los mitos en actos ceremoniales. Es tal la vigencia del mito que los comuneros que realizan el ritual tienen plena conciencia que representan los seres que llegan y rigen esta temporada. En ese sentido, el tayta Rafael Quezada explica esta dinámica:

Verá, el 25 se baila, el 26 y 27 y 28 se descansa. Pero el 28 es el día de bailar disfrazado. Ese día nosotros llamamos Aya Puncha, “aya” quiere decir “diablo”. El día del diablo, por eso es que bailamos disfrazándose de lo que sea (R. Quezada, comunicación personal, 5 de diciembre de 2022).

Por su parte el tayta Alberto Farinango, aclara lo que los seres espirituales realizan al llegar a la comunidad:

El 26, el 27 y el 28 es baile de los disfraces que los bailarines se visten de mujeres, de policías, imitan a otra persona, bailan de casa en casa, antes no se podía dejar “aya puri” a Ud. le roba, si se deja afuera cualquier cosita se van llevando, eso no se puede decir nada, por eso es que pasa eso y la víspera de Sampetro ya se humea. Como que dice vienen hoy los cucos a bailar. Nadie habla normal como nosotros hablamos, imitan a otra (A. Farinango, comunicación personal, 14 de diciembre de 2022).

A esto se suma el relato del tayta Carlos Bonilla, que corrobora la vigencia del mito en su comunidad:

Algunos barredores saben venir así en vísperas puestos máscaras, así mismo saben venir mujeres hechos hombres bailando así con escoba, vuelta de afuera hace basura pone al patio, ensuciando sabe dejar (C. Bonilla, comunicación personal, 3 de diciembre de 2022).

14 |

Bajo esta perspectiva, tenemos que después de la toma de la plaza, que ocurre el 24 y 25 de junio, las comunidades inician otra fase de la celebración conocida como Aya Puncha (el día del aya o diablo), la cual representa el mito de la llegada de este demonio para hacer travesuras. Durante esta etapa, los bailadores se disfrazan de varios personajes que algunos denominan “diablillos” y recorren la comunidad bailando y cometiendo fechorías.

Cuando llega la noche, señalan que el aya se va de la comunidad y, para asegurarse de que no se quede en las casas, se acostumbra encender fogatas frente a la entrada con el propósito de ahumar y asustarlo para que no vuelva y se quede allí. En las narrativas de los comuneros se menciona que:

Acaban de bailar y desde queda el aya, el diablo desde queda en la comunidad rondando. El dicho es que para que no entre en la casa, tenga miedo al humo, nosotros humeamos y la costumbre dice que si no humeas el aya ya a entrar en la casa. Es para espantar, porque el diablo ya bailó, tiene que ponerse a un lado, si es que Ud. no humea, dicen que el diablo va a quedarse y entrar a la casa (A. Zambrano, comunicación personal, 6 de diciembre de 2022).

Se entiende así la idea de que San Pedro Aya llegue a la comunidad en la víspera del santo, el 29 de junio, y que los indígenas se disfracen de varios personajes que simbolizan diablillos que hacen travesuras por la comunidad. Este profundo vínculo con los ayaes en diferentes momentos apoya la tesis de que el mito es el fundamento de esta expresión. También pone de manifiesto sus elementos, dinámicas y conceptos únicos, los cuales no pueden ser interpretados a través de conceptos ajenos a la comunidad misma. Principio del formulario Final del formulario

Warmy Puncha

También conocido como el día de la mujer o Santa Lucía, marca el último día de la celebración y se distingue por ser el momento cuando ellas son las protagonistas en el baile tomándose la plaza. Esta fase ha perdido gran parte de la tradición oral que una vez la sustentaba. Según las narrativas de los custodios, para este día los ayaes San Juan y San Pedro ya se han marchado hasta su regreso el próximo año. Se menciona que San Pedro ya ha partido y estaría en Cayambe, sin embargo, no se dice qué entidad espiritual rige la celebración ese día.

A lo largo de los años, el Warmy Puncha ha experimentado un cambio significativo. Hasta la década de 1980, las mujeres se vestían con ropa de hombres y ellos se ponían trajes femeninos en esta fecha. El taita Rafael Túqueres de la comunidad de Ashambuela señala: “Santa Lucía, baile de mujeres. Antes se cambiaban de ropa, los hombres vestían de mujeres, y así bailaban. Ahora, solo las mujeres bailan”. De manera similar, el tayta Alberto Bonilla de La Calera comenta: “antes bailaban los hombres, vestidos con anacos y hualcas, cargando muñecos pequeños. Los hombres se vestían de mujer y bailaban así. Ahora solo las mujeres bailan” (comunicación personal, 7 de diciembre de 2022).

Hoy en día (año 2023), el día de las mujeres se ha transformado en una especie de imitación de las formas de celebración que se realiza en Otavalo, en la que jóvenes de Cotacachi y otros cantones, tanto kichwas como mestizos, se reúnen en la plaza para bailar con una variedad de disfraces. Los grupos musicales que acompañan con guitarras, violines, bandolines, quenás y bombos, no tienen conexión con las tradiciones rítmicas ni con los estilos de baile que las comunidades exhibieron en los días previos.

Aunque algunas mujeres y grupos kichwas participan, se percibe que ha perdido relevancia en comparación con las actividades anteriores. Su importancia ha disminuido notablemente desde décadas atrás, al punto de que se ha llegado a afirmar que “Santa Lucía ya no es Santa Lucía”, en palabras del tayta Alberto Farinango.

Ahora cambió, ahora les da igual, se mezclan los hombres, vienen conjuntos, ya no es Santa Lucía, es una mezcla, vienen hombres de otros lados, de Otavalo, a festejar el día de Santa Lucía. Antes no era así eso, me acuerdo que bailaban mujercitas puestas zamarro, como nosotros. Creo que se ponían los zamarros de los maridos (A. Farinango, comunicación personal, 14 de diciembre de 2022).

El avance de nuevos discursos

En las comunidades, la generación de los abuelos presenta una visión del Hatun Puncha profundamente arraigada en la experiencia y conexión directa con los aspectos mitológicos de la tradición oral.

Los ancianos tienen una relación natural y vivencial con los elementos que componen la celebración y mantienen un vínculo continuo con la naturaleza y sus ciclos anuales. Para ellos, los

elementos de la festividad son parte integral de su vida cotidiana, transmitidos de generación en generación, sin necesidad de conceptualización, explicación o reflexión consciente. Esta conexión profunda y directa les permite aceptarlos como parte de su realidad, sin cuestionamientos.

Por otro lado, las nuevas generaciones no experimentan el Hatun Puncha de la misma manera. En lugar de percibir los poderes naturales a través de la experiencia directa, el conocimiento y la comprensión de la fiesta provienen de fuentes externas y medios de difusión que presentan discursos y conceptos ajenos a la tradición vivida.

Así, la perspectiva de los jóvenes sobre la celebración se caracteriza por una interpretación más romantizada y mística, a menudo desvinculada de la tradición oral. Este nuevo enfoque está compuesto por explicaciones directas sobre aspectos como la vestimenta, la forma del baile y el zapateo, influenciadas por narrativas externas y conceptos como el tinkuy, que no están presentes en la vivencia directa de los ancianos.

Figura 8

Retorno a la comunidad luego de la toma de la plaza



Conclusiones

El Hatun Puncha encarna el mito asociado con el tiempo de la cosecha, centrado en la llegada de dos poderosos seres que dominan el territorio durante los días de celebración. Los rituales colectivos que se llevan a cabo son representaciones de las interacciones entre estos dos grandes espíritus. La festividad concluye con la partida de estos ayas mayores, quienes, tras cumplir su rol en la celebración, se alejan para recorrer el mundo hasta su regreso el próximo año.

Cada elemento del Hatun Puncha refleja diversos aspectos de sus mitos fundacionales. Las comunidades danzan a la llegada de los ayas, quienes arriban bailando, permanecen unos días en la localidad y se marchan también bailando. El comportamiento enérgico de los bailarines refleja la actitud airada de los ayas a su llegada, mientras que el carácter combativo, que a veces culmina en enfrentamientos físicos, simboliza las peleas entre los ayas, con San Pedro buscando revancha contra San Juan.

La toma de la plaza se manifiesta en el Hatun Puncha como un concepto central que regula las interacciones y comportamientos de las comunidades participantes, estableciéndose como dinámica central de la celebración. Este evento se realiza como un juego ritual, en el que las comunidades buscan destacarse y mantenerse en la plaza el mayor tiempo posible. Así, la toma de la plaza se configura más como un juego simbólico que como una confrontación ritual.

El Hatun Puncha en Cotacachi no se asemeja al Inti Raymi ni a una “fiesta del sol”; es una celebración centrada en la cosecha, realizada por comunidades agrícolas y no basada en el sol. Sus mitos y rituales están enfocados en las dinámicas de los ayas específicos, la Pachamama y los poderes naturales que se manifiestan en momentos clave del ciclo agrícola.

En la celebración, el mito sigue siendo el componente esencial que da origen y sentido a la manifestación cultural y sus diversos elementos. El continuo vigor de esta tradición en la actualidad parece estar profundamente ligado a la vigencia del mito, no solo como una narración oral, sino como una realidad tangible que las comunidades experimentan a través de su conexión con la naturaleza y sus ciclos anuales.

Fecha de recepción: 5 de julio de 2024

Fecha de aceptación: 23 de septiembre de 2024

Referencias

- Beauregard, G. (2009). La cultura del jaguar. *Kuxulkaab'*, 16(29), 19-29. Universidad Juárez Autónoma de Tabasco.
- Cama, M. y Tito, A. (2017). *Sangre para la hambrienta tierra. Resolución de Caso de la comunidad campesina de ccoyo, departamento de Conflictos a través del takanakuy en los andes del sur. El Cusco-Perú*. Dialnet.
- Cervone, E. (2000). Tiempo de fiesta; larga vida a la fiesta: Ritual y conflicto étnico en los Andes. En A. Guerrero (Comp.), *Etnicidades* (pp. 119-146). Flacso.
- Cevallos, R., Posso, M., Naranjo, M., Bedón, I. y Soria, R. (2017). *La cosmovisión Andina en Cotacachi*. Editorial UTN.
- Giobellina-Brumana, F. y González, E. (1981). Mito: Rito:: Lévi-Strauss: Mary Douglas. *Revista Española de Antropología Americana*, (11), 245-257.
- Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza.
- Eliade, M. (1954). *El mito del eterno retorno: cosmos e historia*. Princeton University Press.
- Geertz, C. (1999). El sentido común como sistema cultural. En *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas* (pp. 93-116). Paidós.
- Lander, E. (2000). Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 4-23). Clacso.
- Kowii, I. (2017). *El Tinkuy kichwa: violencia ritual y mecanismo cultural* (Tesis de maestría). Universidad Andina Simón Bolívar.
- Malinowski, B. (1994). El mito en la psicología primitiva. En *Magia, ciencia, religión*. Ariel.
- Rodríguez, E. (2014). Hatun Puncha: Año Nuevo Kichwa en el Otavalango. <https://www.flacsoandes.edu.ec/agora/hatun-puncha-ano-nuevo-kichwa-en-el-otavalango>
- Rosaldo, R. (2000). Cultura y verdad: la reconstrucción del análisis social. Abya-Yala. https://digitalrepository.unm.edu/abya_yala/65
- Wibbelsman, M. (2015). *Encuentros rituales; la comunidad mítica y moderna de los otavalos* (2.ª ed.). Abril Trigo.