

Desborde ritualizado y consumo de alcohol: abundancia, don y resistencia en las fiestas del resguardo del Gran Cumbal

Ritualized Excess and Alcohol Consumption: Abundance, Gift, and Resistance in the Festivities of the Gran Cumbal Indigenous Reserve

Excesso ritualizado e consumo de álcool: abundância, dádiva e resistência nas festas da reserva indígena do Gran Cumbal

Recibido: 09/06/2025 • Aprobado: 29/01/2026 • Publicado: 01/05/2026



Diego Meza

Pontificia Università Gregoriana, Roma, Italia /

Ceilat, Universidad de Nariño, Pasto, Colombia

diegomegav@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4221-0343>

Resumen

Este artículo analiza el consumo ritualizado y excesivo de *chupil*, una bebida artesanal, en las fiestas religiosas del resguardo indígena del Gran Cumbal, Nariño (Colombia). A partir de un trabajo etnográfico desarrollado entre 2019 y 2021, se propone el concepto de desborde ritualizado para comprender cómo el exceso de alcohol, lejos de representar una desviación o disfunción, actúa como una ontopolítica en la que el derroche y la reciprocidad obligatoria articulan el cuidado colectivo, la resistencia simbólica y la reinscripción social.

Palabras clave: alcohol, indígenas, desborde ritualizado, don, consumo

Abstract

This article analyzes the ritualized and excessive consumption of *chupil*, an artisanal alcoholic beverage, during religious festivities in the Gran Cumbal Indigenous Reserve (Nariño, Colombia). Drawing on ethnographic fieldwork conducted between 2019 and 2021, the concept of *ritualized excess* is proposed to understand how excessive alcohol

consumption, far from constituting a form of deviation or dysfunction, operates as an ontopolitical practice in which wastefulness and obligatory reciprocity articulate collective care, symbolic resistance, and social reinscription.

Keywords: alcohol, Indigenous peoples, ritualized excess, gift, consumption

Resumo

Este artigo analisa o consumo ritualizado e excessivo de *chupil*, uma bebida artesanal, nas festas religiosas da reserva indígena do Gran Cumbal, em Nariño (Colômbia). Com base em um trabalho etnográfico realizado entre 2019 e 2021, propõe-se o conceito de excesso ritualizado para compreender como o consumo de álcool, longe de representar uma forma de desvio ou disfunção, opera como uma prática ontopolítica na qual o desperdício e a reciprocidade obrigatória articulam o cuidado coletivo, a resistência simbólica e a reinscrição social.

Palavras-chave: álcool, povos indígenas, excesso ritualizado, dádiva, consumo

Introducción

En el nudo de los Pastos que se extiende sobre la franja colombo-ecuatoriana, la fiesta no es un evento inusual, “es una obligación” (Tobar 2016), un fenómeno que regula la vida cotidiana y ordena el tiempo de las comunidades indígenas. El resguardo del Gran Cumbal, perteneciente a los pastos, lucha por conservar su identidad mediante la combinación de sus memorias ancestrales, las herencias coloniales y las prácticas contemporáneas de resistencia en un contexto de marcado abandono institucional.

En este territorio circula una bebida dulce, fuerte y embriagante que los comuneros de los pueblos pastos y awás llaman *chupil*¹. Este licor, producido a partir de la caña de azúcar, no precisa de recetas, graduaciones o instrumentos de destilación sofisticados. La historia del consumo de bebidas espirituosas entre los pastos hace parte del legado colonial que estructura la vida cotidiana en el Gran Cumbal. Antes de la conquista española, la chicha desempeñaba funciones rituales, terapéuticas y laborales importantes (Gomezjurado Zevallos 2014; Guerrero Vinuesa 1998). En la Colonia, tanto la chicha como las borracheras indígenas fueron deslegitimadas y se estimuló la venta y consumo de aguardiente con fines económicos y de control social (Calvo y Saade 2002). Estas intervenciones, llamadas por Guerrero (1991) *semánticas de la dominación*, reprodujeron técnicas de diferenciación social: vigilancia del cuerpo indígena, desacreditación de sus excesos,

1 En lengua awapit, *chupil* significa “agua dulce”.

moralización del alcohol, entre otras. A pesar de la represión, en algunas zonas periféricas, los indígenas empezaron a producir licores artesanales², antecedentes directos del chapil, en pequeños *trapicheritos* o alambiques familiares (Mora de Tovar 1988). En la actualidad, el chapil acompaña todas las actividades comunitarias y sostiene todos los conflictos surgidos de esta trama.

Este artículo parte de una pregunta fundamental: ¿cómo comprender el consumo desbordado de chapil en un contexto caracterizado por la exclusión, el racismo y la desposesión histórica? Para explorar esta cuestión, voy más allá de las lecturas que ven el consumo de alcohol exclusivamente como un problema sanitario, una dependencia individual, una desviación moral o un gasto desmesurado. Al contrario, propongo el concepto de *desborde ritualizado*, que permite entender el exceso no como una tara, sino como un modo local de afrontamiento y reorganización de la vida que articula el cuidado, la obligación moral, la memoria y la resistencia. Al final, me pregunto: ¿qué modos de saber y de narrar nos permiten comprender la manera en que la abundancia y el desborde pueden ser también formas de cuidado?

En este trabajo dialogo con las ideas de Mauss (2009), quien señaló que el don no es un acto desinteresado, sino que siempre comporta la obligación de recibir y devolver. Bataille (1988), en cambio, desplaza la atención del intercambio hacia el derroche: el don como un gasto improductivo en el que lo más importante es la destrucción por placer o el exceso. Siguiendo esta línea, Gandolfo (2009) señala que el exceso y el desborde son fuerzas afectivas que, desde los márgenes, erosionan y reconfiguran los proyectos de ordenamiento de la ciudad, la moral y las estéticas neoliberales. Así, el exceso muestra lo que el Estado y la ciudad producen y expulsan con el fin de presentarse ordenados, racionales y limpios.

Para Graeber (2012), las deudas no son solo obligaciones pecuniarias, sino relaciones que crean responsabilidades y juegos de poder. En este sentido, la magnanimidad de los regalos no es meramente altruismo, es reciprocidad diferida. Emilia Ferraro (2004) indica que la reciprocidad en el mundo indígena jamás es neutral. Los intercambios de dones crean jerarquías, dependencias y tensiones en medio de la solidaridad, formas de reciprocidad forzada. Taussig (2002), por su parte, explica que el exceso fue una herramienta del poder colonial a través de la cual no

2 Las referencias encontradas en el archivo del Cauca sobre los desmanes producidos en Cumbal y Guachucal en 1780 pueden hacer pensar que, durante estos años, ya el aguardiente se destilaba de manera ilegal en algunas casas del pueblo (Minaudier 2000). Algunos autores sostienen que dicho ejercicio constituyó durante este periodo una forma de resistencia pasiva, pero desprovista de cualquier ideología de revolución (Minaudier 2000, 84).

solo se disciplinaban los cuerpos, sino que se rebasaba la crueldad; su teatralización generaba terror y goce para los opresores. Además, para no quedarnos anclados en el exceso como mera categoría social, recurro a Cadena y Escobar (2023), quienes lo interpretan como una lente analítica capaz de trascender los límites de la ontología y la epistemología modernas.

De otro lado, participo en los debates sobre el exceso en contextos marginalizados (Bataille 1988; Graeber 2005; Jennings y Bowser 2009; Saignes 1993) y dialogo con investigaciones recientes sobre sanación colectiva y rituales afectivos en América Latina (García 2010; Meza 2021). También pretendo contribuir a la discusión sobre las formas locales de organización emocional frente a la violencia cotidiana en contextos de colonialismo (Taussig 2010) y cuestionar la hegemonía de las categorías biomédicas que suelen dominar la interpretación de fenómenos sociales complejos.

Asimismo, discuto con las etnografías de antropólogas y antropólogos indígenas del pueblo de los pastos, cuyas preguntas de investigación giran en torno a la fiesta, el chapil y las fuerzas que deambulan en el universo ritual como categorías analíticas situadas. En concreto, los aportes de Janneth Taimal Aza (2021), Yorely Quiguntar Cuatín (2020) y Wilson Tarapues Piarpuezan (2024) representan conversaciones relevantes para asir el vínculo entre fiestas, cuerpos, territorios, crianzas y fuerzas. Sus trabajos posibilitan pensar el chapil como *guaico*³, como sustancia de fuerza, gozo y truco, y la fiesta como un espacio vital que cría comuneros, fiesteros y múltiples relaciones.

Desde estas perspectivas, la fiesta no es vista como un hecho fuera de lo cotidiano o lo convencional; tampoco como una excepción a las reglas y al orden, sino como un periodo intensificado de crianza. Taimal Aza (2021) explica que criarse no es meramente crecer; es también aprender a vivir con el tiempo de los ancestros, con la tierra y con las fuerzas y espíritus que circulan en las montañas. En este sentido, la *chuma* (borrachera) aparece casi como un requisito relacional que permite templar el cuerpo, dejar el susto y el acobardamiento y entrar en la lógica del descarrío y de la obligación común.

Esta interpretación confluye con las conclusiones de Tarapues Piarpuezan (2024), quien asimila el chapil como una sustancia ambigua que cura y engaña, y

3 Los sitios donde se produce el chapil por lo regular son llamados *guaicos*. Para Santos Suárez (2020), los *guaicos* son honduras grandes de tierra o llanos rodeados por montañas. La palabra también puede indicar los taludes generados por las crecientes de los ríos. Tradicionalmente, en Nariño, este nombre se reserva a las zonas cálidas. *Guaicosos* o *guaicosas* son denominadas las personas que viven en estos lugares.

de Quiguntar Cuatín (2020), quien muestra cómo en las fiestas tradicionales de los pastos se crían fiesteros y comuneros a través del trago, los amarres y los prinques (mojar o salpicar con una bebida). En diálogo con estos autores, el desborde ritualizado es la intensificación pasajera de estos vínculos de crianza, en los que el exceso, en lugar de fracturar el orden social, lo desarrolla a partir de la abundancia.

Esta investigación se basa en un trabajo etnográfico prolongado realizado entre 2019 y 2021 en el resguardo del Gran Cumbal, en donde llevé a cabo observación participante durante mingas, fiestas religiosas, reuniones familiares y actividades cotidianas. Complementé estas experiencias con más de cincuenta entrevistas semiestructuradas a líderes y lideresas, fiesteros y fiesteras, músicos, rezanderos y comuneros que participan activamente en estas celebraciones. Las voces y escenas que aquí se registran han sido anonimizadas y reconstruidas con fines éticos e investigativos, en concordancia con los principios de confidencialidad y consentimiento informado.

Las tradicionales fiestas religiosas

Las veredas y los sectores de Cumbal no son grandes caseríos. Las casas de los comuneros suelen estar territorialmente demarcadas por cercos, zanjas y extensos potreros. Al caminar por estos senderos, una de mis primeras impresiones fue que estas viviendas y las familias que ahí habitan parecían estar apartadas entre sí. Sin embargo, pronto aprendí que, a pesar de los surcos y de los caminos estrechos y enlodados, estas casas están unidas por un circuito permanente de favores, encuentros, visitas, murmuraciones y obligaciones. En estos pequeños cruces se empieza a tejer una sociabilidad que prepara sin saberlo el terreno para la fiesta.

En Cumbal se vive en fiesta todo el año. La mayor parte de las celebraciones son de carácter religioso, “han sido heredadas de la Colonia y hacen parte de un abigarrado calendario en el que asumen papeles diversos todos los pobladores” (Cerón Solarte y Ramos 1997, 161). Todas ellas están bajo la custodia de un santo o de la Virgen María: san Judas, san Pedro y san Pablo, san Francisco, la Virgen del Carmen, la Presentación, la Virgen de las Mercedes, la Virgen del Rosario, la Virgen de las Lajas, la Inmaculada Concepción y el Niño Jesús. Estas son complementadas por celebraciones familiares en torno a los sacramentos. Las veredas del resguardo se turnan para asumir la organización de las fiestas, que pueden durar entre nueve y once días, según el calendario comunal y las capacidades de cada comunidad anfitriona.

Probablemente estas fiestas a los “patronos y mamitas” (Mamián Guzmán 1996, 76) estén asociadas con antiguas celebraciones indígenas dedicadas a las deidades y rituales demarcados por los ciclos agrícolas. Así, por ejemplo, el Corpus Christi pudo haber sustituido la fiesta del Inti Raymi (Osejo Coral y Flores Rosero 1992, 69), y las diversas celebraciones a María, al Kulla Raymi en septiembre, mes de la fecundidad de la tierra. Sin embargo, estos relevos no lograron ser medulares; lo católico reviste un conjunto de prácticas indígenas que constituyen la sustancia. En esta clase de “sincretismo por transposición” (Rueda 1982, 89), el primer elemento es aceptado como un manto, una formalidad, mientras que los ritos antiguos y sus significados son lo que importa de verdad.

Los preparativos

Las fiestas en Cumbal no tienen un inicio claro. Amanda, fiestera de Boyera, empezó sus preparativos dos años antes a través de un acuerdo interino con los fiesteros del 2020. Otros son designados por la comunidad durante las celebraciones. Doña Rubiela y don José, fiesteros de la Virgen del Rosario, me explicaron así su designación:

La casa se volvió grande cuando nos vinieron a visitar los vecinos. Estábamos en el fogón; de pronto sentimos un ruido. Un pequeño grupo estaba afuera en el patio. Misia Rebeca traía una bolsa llena de pan, el esposo traía una botella de trago y otros cargaban la imagen de la Virgencita y también un par de velas. Apenas entraron, uno de ellos dijo en voz alta: “Venimos a sellar la fiestica”. (Cumbal, 2020)⁴

Inmediatamente las miradas de Rubiela y José se sincronizaron e intuyeron el sentido de la visita: la ofrenda de la fiesta. La casa, por tanto, se vuelve el lugar de la celebración no por una disposición material, sino por la presencia colectiva.

Después de un silencio prolongado, les abalanzaron rápidamente la imagen de la Virgen a los huéspedes. Una vez en los brazos de José, Rubiela recibió las velas, signo del compromiso adquirido. Este sí tácito fue solemnizado con la copa de chapil bebida con un cierto temblor. Luego, el repartidor llenó su copa y dijo: “A la salud de los fiesteros”. Esta expresión, que escuché muchas veces, indica que

4 Todas las citas de la etnografía provienen del registro que se hizo de las conversaciones en el diario de campo.

en Cumbal se bebe para anticipar, para donar, comprometer y preparar los deseos comunitarios que sostienen la fiesta.

Los preparativos comienzan mucho antes de que los fiesteros sellen su compromiso oficial en el templo parroquial. A finales de octubre de 2019, durante algunas visitas realizadas en Cuetial, escuché a don Alfonso decir, mientras alisaba unos troncos de madera: “Aquí inició la fiesta, mijito. Quién lo iba a creer. Los vecinos vieron que tenía un montón de leña y pensaron que era para el champús” (Cumbal, 2019). No había cuetes, ni rezos, ni cantos. Solo él, la madera y la certeza de que la fiesta ya existía como posibilidad y obligación. Con estos gestos insignificantes, tener unos trozos de madera y algunas gallinas y cuyes, se inicia la temporalidad celebrativa.

En septiembre del año siguiente visité nuevamente a Alfonso y su familia. Junto con sus hijos había construido un gigantesco trompo de leña. “Ya está todo listo para la molienda. Todos estos palos reventarán en el fogón porque ya todos están secos”, me dijo mientras aseguraba un toldo de plástico sobre ellos (Cumbal, 2020). La construcción de este tinglado, rupestre e improvisado, era vista por Alfonso como una acción estratégica. En realidad, constituía una manera de proyección a través de la cual se gestionan recursos de los que generalmente no se dispone para un gasto que, como la comunidad sostiene, siempre es más grande de lo que los fiesteros imaginan. De ahí que ellos se preparen también con ahorros y algunas privaciones previas.

Una vez que la fiesta se avecina, los preparativos se vuelven más notorios. Unos meses antes, acompañé a una pareja de fiesteros a distribuir los cirios entre sus parientes y amigos. Mientras la fiestera sacaba la vela de una bolsa de plástico, su marido descubría debajo de su ruana la botella de chapil. La persona que recibía la vela agradecía con un gesto tímido la invitación; luego, sorprendida por la noticia, besaba la copa apenas sorbiendo un poco de trago y nos invitaba apresuradamente a seguir y tomar una taza de café. “Ya quedó hecho”, comentó el fiestero al emprender el camino hacia otra casa. “Si reciben la vela, vendrán a acompañarnos y ayudar”. Con más de doscientos cirios repartidos en las veredas y entre algunos personajes del pueblo, este sutil intercambio hace parte de una economía moral en la que las obligaciones se recrean a través de acciones sencillas, no de contratos formales.

El ritmo de los alistamientos se vuelve más intenso cuando los invitados comienzan a arribar. Los cuetes marcan la llegada de familiares y vecinos; no uno solo, sino varios, que estallan en el cielo alto y limpio, rasgando el silencio andino con su estruendo seco. Tras el retumbe de la pólvora, observaba parejas o

grupos enteros asomarse a la puerta de la casa con regalos. En una ocasión, junto con algunos colaboradores estábamos conversando en la entrada. Al fondo del camino, divisé a tres personas fatigadas alistando un morral. El hombre adulto, tras peinarse sutilmente y arreglarse la ruana, lo cargó y vino directamente a nuestro encuentro. Detrás, su esposa y su hija hacían el mismo ademán, cada una con una saca a sus espaldas. Nos saludaron tímidamente y entraron enseguida. El recibimiento no se hizo esperar. La fiestera salió y los invitó a sentarse en una banca azul descolorida por la humedad. Del costal sacaron y ofrecieron inmediatamente unos kilos de azúcar, arroz y sal. De una de las sacas cogieron y entregaron una gallina amarrada por las patas y de la otra, manchada con orines y estiércol, dos cuyes gigantes. “Tranquilos y descansen”, dijo agradecida la fiestera mientras servían un café; la invitada respondió en cuanto alzaba las mangas de su saco: “No se preocupe, comadre, aquí venimos a ayudar”.

Vi entonces cómo uno de los jóvenes ayudantes de la casa corría apresurado a contemplar la escena. Entre sus manos traía un viejo cuaderno de tapa dura, con los filos de las hojas dobladas y manchadas con ají en las esquinas. Después de susurrarle al oído a la fiestera, apuntó algo: “Familia Fuelantala, 2 kilos de azúcar, 3 libras de sal, 2 kilos de arroz, 1 gallina y 2 cuyes”. Me parecía que la anotación no tenía el tono de un pago, sino más bien de un reconocimiento. Como me explicó después Manuel: “Con esta lista nos damos cuenta quién vino y nos mostró su buena voluntad. *Enjirpa* le decimos nosotros. Así, después les damos un poco del champús que estamos preparando y también los acompañaremos cuando toque y Dios provea” (Cumbal, 2020).

La molienda del maíz probablemente sea una de las actividades que más aglutina los esfuerzos comunitarios y los conduce hacia la solemnidad de la fiesta. Todos se reúnen para trabajar en el transporte o en la rajada de la leña cuando esa tarea no se ha hecho a tiempo. Sobre el suelo apisonado acomodan unos largueros de madera que hacen de bases provisionales para los molinos. Por turnos, hombres y mujeres se alinean frente a ellos, en una fila que avanza con el ritmo del trabajo colectivo. De vez en cuando algún molino se afloja: el brazo, jalado con fuerza, queda suspendido en el aire y los granos de maíz saltan y se esparcen por la tierra. Las gallinas espectadoras corren a picotearlos, mientras alguien se abre paso con un martillo y un trozo de alambre para volver a sujetar el molino rebelde.

En varios fogones de leña se cocina el maíz, se calienta el café y se preparan los alimentos para los colaboradores. Todos estos olores se combinan con el humo de la leña encendida. Una de las mujeres, Lucía, repetía a viva voz: “Tapen las ollas,

tapan las ollas, que no se ahúme”, refiriéndose al riesgo de que los alimentos se estropearan. Los brazos de ella y de sus ayudantes se movían con fuerza y técnica. Tenía la impresión de que sabían cuántos movimientos y en qué dirección hacerlos. A pesar del fuerte sol y del calor del fuego, los ayudantes no se cansaban de contar historias de fiestas pasadas y de las anécdotas más ejemplares. Allí comprendí que la preparación del champús y la comida, así como la del fogón y las decenas de escobazos para asear el lugar, son actos coreográficos de memoria, no simplemente una tarea culinaria o quehaceres domésticos.

Las jornadas siempre son acompañadas con una buena distribución de chapil. Lucía me contó que con antelación habían solicitado varias cargas de trago a un estanquero, cuatro canecas grandes en total. “Representan los cuatro puntos cardinales. Es del fuerte, para que los serviciales agarren fuerza y no se desanimen”, me dijo mientras llamaba a uno de los ayudantes para que iniciara otra ronda de licor. A medida que se toman más sorbos, el ambiente de colaboración se intensifica: más risas, más pláticas, más confianza, más trabajo. El objetivo se logra antes de que la luz empiece a desvanecerse. Los utensilios de trabajo vuelven a su sitio con un golpeteo estridente, y en la casa se alista el aseo general. Los platos desbordantes de una sopa hirviendo pasan de mano en mano, mientras los brazos titubean pesados y aturdidos por el licor. Algunos se retiran a sus casas zigzagueando por la carretera; otros se dejan caer, vencidos, sobre la hierba fresca de los potreros.

La irrupción de la fiesta

La preparación del champús indica que los días de fiesta llegaron. Durante las jornadas previas, la hacienda, como suele denominarse la casa de los fiesteros, toma su forma definitiva. Se preparan los elementos para el altar, las comidas, el trago y los grupos de ayudantes: cocineras, moledores de maíz, cargadores de leña, músicos, rezanderos, encargados del champús y del chapil, y también personajes que animan juegos simbólicos, que elaboran letreros sugestivos (figura 1) y que hacen representaciones lúdicas. La noche anterior a la celebración de las vísperas, mientras ayudaba a cortar los fideos para la sopa, doña Lucía comentó: “Uno se cansa y parece que las fuerzas ya no le dan a uno, pero es bonito ver a toda esa gente reunida y contentona en nuestra casa. Eso lo paga todo” (Cumbal, 2021). Organizar la celebración no es solo desgaste y agotamiento, sino un acto de apertura hacia el otro, un proceso permanente de dar, recibir y estar presente. Esta etapa es ya parte del desborde ritualizado, una acumulación progresiva de emociones,

bienes, deseos, esfuerzos y afectos que crea las condiciones para que la abundancia pueda detonar cuando llegue el día clásico.

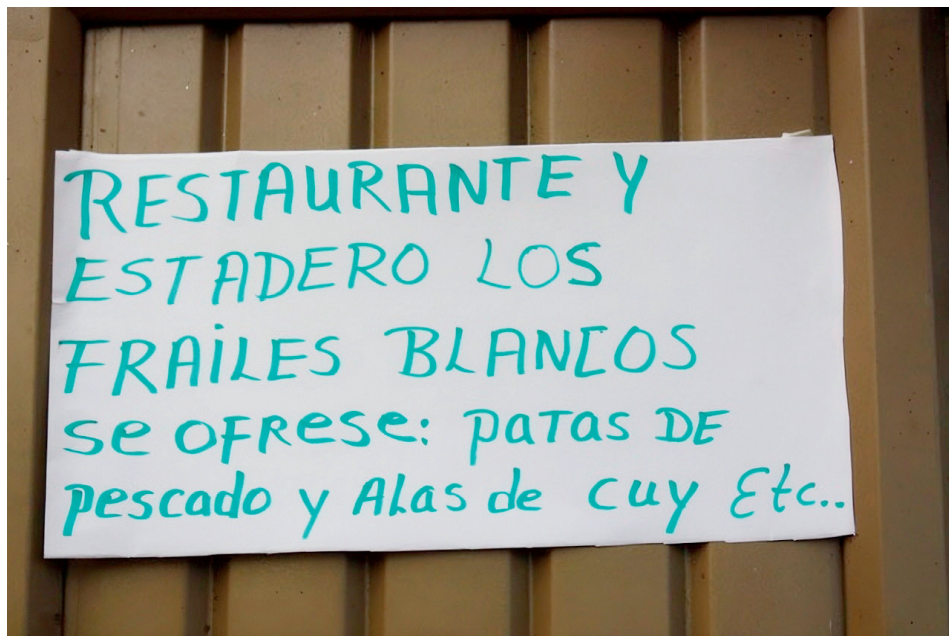


Figura 1. Letrero ubicado en la casa de los fiesteros, Cumbal, 2019

Fuente: fotografía propia.

El día de las vísperas inicia antes del amanecer. En la vereda Cuetial, donde pasé una de mis primeras fiestas patronales, los dueños de casa y los ayudantes están despiertos desde las cuatro de la mañana. Los primeros sonidos que se escuchan no son los de las canciones que invitan al baile, sino los de las tapas de las ollas que se posan sobre el café o el agua para cocinar las gallinas. Afuera, el frío arreciaba y el viento hacía silbar las ventanas. Adentro, sin embargo, el calor del fogón de leña y el vapor que emanaba del agua ya en ebullición generaban un microclima entre neblinoso y humeante. Dos mujeres revolvían con cucharones de madera unas ollas donde hervían respectivamente agua, huesos y papas. En medio del ruido acerado, una de ellas dijo: “Que no vaya a faltar nada, porque eso el taitico no lo perdona”. Esta frase indica que la abundancia no es meramente deseada, sino también moralmente obligatoria.

Alrededor de las cinco y media, escuché el primer cuete que convocaba a la celebración de la misa en la casa. El estallido retumbó entre los potreros y cimbró a los ayudantes como una última advertencia. En cuestión de minutos comenzaron

a llegar los vecinos, caminando a prisa desde distintos puntos: mujeres con mantas ligeras, todavía oliendo a nuevo; niños y niñas jalados con fuerza por sus padres; hombres con las ruanas impregnadas de perfume, y perros avanzando en manada.

La misa no se celebra en la iglesia parroquial, sino en el patio de la casa acondicionado con un techo formado de carpas y lonas. Las sillas se organizaron alrededor del altar; algunas eran de plástico, otras de madera, otras eran bancas espontáneas hechas con tablas y ladrillos. La imagen de la Virgen ocupaba el centro. A medida que el patio se iba llenando, se iluminaba y llenaba de calor gracias a los cirios encendidos que cada persona portaba. Iniciada la misa, los murmullos se desvanecieron un poco. Sin embargo, desde la cocina seguía llegando el tintineo de las cucharas y los platos; en la entrada de la casa, los hombres continuaban con sus pláticas, mientras los perros esperaban el momento justo para robar un pedazo de carne. Nada de esto interrumpía el ambiente de oración. La dimensión sagrada convive con el barullo doméstico, no a través de la disyunción, sino en la mezcla.

Después de la misa, la casa se volvió un hervidero. Tras el café con galleta, las mujeres empezaron a servir el consomé de gallina caliente en platos hondos dispuestos sobre grandes bandejas de madera, que los hombres levantaban enseguida para repartir entre los invitados. Luego venía un plato abundante de arroz, papas y una porción generosa de gallina. La chicha acompañaba todo el banquete. A medida que más gente llegaba, el alimento se entrelazaba con nuevas oraciones. Afuera, algunos comenzaban ya la distribución del chapil con cierto sigilo, casi como un rito paralelo. Cuando la mayoría de los invitados terminó de comer, los fiesteros se acercaron al altar; arrodillados, recibieron la bendición de sus padres. Después, dos rezadores iniciaron unas jaculatorias, y entonces el altar fue retirado del patio y la imagen de la Virgen se cubrió con un manto antes de ser desplazada hacia la pared del fondo, como si la intención fuese que no observara lo que iba a acontecer en la casa. En ese momento, uno de los rezadores pidió permiso a la Virgen para dar unas “vuelticas” e iniciar el baile con la primera vuelta de la pareja de fiesteros.

El retraimiento inicial de los invitados se disipaba cuando la música irrumpía anunciando que, en breve, se quemaría el castillo y saldría la vaca loca. Fue entonces cuando los fiesteros sacudieron las primeras botellas de chapil para iniciar el baile y ponerlo a circular. Cuando el fiestero se acercó a convidarme, me dijo: “Para que se alegre y no se entuma”. El chapil parecía multiplicarse. Los señores más tímidos empezaban a sacar de debajo de sus ruanas diversos tipos de botellas, todas con un denominador común: un gusto fuerte, ligeramente dulce y capaz de dejar un calor intenso en la garganta. Todos bebían dos o tres sorbos, mientras

quienes distribuían la bebida apuraban las copas o eran forzados a tomar más. Los que se negaban eran sometidos a distintos juicios: “Tome, que es la fiesta del compadrito”; “Si no toma, no es varón”; “Si no lo hace, me está haciendo un desprecio”. Entre presiones, bromas y desafíos ritualizados, el calor del alcohol empezó a disipar el frío gélido de la noche, que había llegado casi sin anunciarse, y ahora se iluminaba con la pólvora y los albazos ecuatorianos.

Cerca de la dos de la mañana, la mamá de la fiestera me decía preocupada: “¡Ay! ¿Y ahora con estos vergajos borrachos? No nos van a acompañar al pueblo a la misa, Dios mío bendito”. “Tranquila”, le dije, “ya se repondrán”. Inquieta, empezó a decirles a los asistentes: “Ya es hora de irse para la casa, nos toca la misita”. Un hombre que no había dejado de repartir trago con su botella le respondió: “¡Que no se termine! ¡Sigamos!”. Además de un grito de celebración, esto me sonaba a una declaración ontológica: mientras el chapil circule, la fiesta sigue viva; mientras haya abundancia, la comunidad está completa. En ese momento observé a la fiestera, cubierta la cabeza con una manta ligera, acercarse hacia donde estaba la Virgen. Se notaba contenta con la respuesta de la comunidad, pero preocupada por el compromiso religioso. Disimuladamente encendió una vela, se santiguó y le susurró algo a la imagen de la patrona, mientras le descubría un poco el manto. Luego regresó al patio y siguió bailando. Estos desplazamientos, del altar al trago, del trago a la cocina, de la cocina a la imagen, muestran la convivencia continua entre lo sagrado y lo festivo, sin necesidad de una escisión. En el desborde ritualizado, estos campos o espacios se relacionan sin chocar: el santo o la Virgen presencian la fiesta y la permiten; el altar se integra con la borrachera; la cocina es un núcleo ritual; la hacienda es simultáneamente casa, iglesia, campo y plaza.

Hacia las nueve de la mañana, la hacienda era un desorden generalizado. Borrachos tendidos en los prados; botellas y basura esparcidas por todas partes; gente apurada encendiendo los fogones y preparando la comida del día; los fiesteros y los familiares más cercanos alistándose para salir en procesión hacia el pueblo con la Virgen. Los cuetes volvieron a sonar, convocando a los vecinos a acompañar la marcha. Las mujeres llegaban presurosas con sus trajes nuevos; algunos adultos, recién bañados, no lograban disimular la resaca. Pocos y apresurados emprendieron el camino hacia el pueblo para la celebración de la misa central, al ritmo de los voladores y con la preocupación constante de que, al regresar, todo en la hacienda estuviera listo.

El templo parecía acoger una misa de diario. El sacristán corría de un lado a otro, visiblemente angustiado, porque los fiesteros no habían preparado nada: el coro no llegaba y el sacerdote, impaciente, dejaba ver su enojo. Junto a la

devoción sincera de algunos asistentes, se percibía una cierta división; muchos parecían más preocupados por lo que pudiera estar ocurriendo en la hacienda que por el desarrollo de la celebración. El sacristán seguía moviéndose sin pausa, dando indicaciones que pocos parecían entender o, en realidad, estar dispuestos a seguir. Después de los regaños del sermón, fue llegando un poco más de gente, como si la liturgia terminara por acomodarse al ritmo del pueblo. Al final, la sensación era que se había cumplido con el deber. Los fiesteros y sus acompañantes salían tranquilos, aliviados, como si se hubieran quitado un peso de encima.

Al regresar a la hacienda, la procesión se había nutrido de manera notoria. Nuevos invitados hacían su aparición, mientras el lugar comenzaba a destellar por su buena disposición y un movimiento incesante de personas. Entre algazara, los fiesteros eran recibidos con abrazos, saludos efusivos y pequeños regalos. Mientras la Virgen era colocada nuevamente en su altar, desde la cocina corría la voz de que todo estaba dispuesto. No hubo que esperar mucho: los platos empezaron a desfilar uno tras otro, al tiempo que seguían llegando más personas. Primero, una gelatina con crema servida en copa; luego, un consomé caliente; después, arroz con papas, carne y una presa de cuy, y, al final, un vaso de champús.

Cuando terminamos de comer, el rito de la bendición del día anterior fue acompañado por unas palabras del fiestero y la fiesterera, quienes expresaron su agradecimiento por la participación y colaboración de los presentes. Con un cierto recogimiento, la imagen de la Virgen fue retirada y cubierta nuevamente. A continuación, los fiesteros invitaron a todos a disfrutar de la celebración introduciendo el baile como si fuera una danza ceremonial. Luego, por separado, comenzaron a formar parejas, eligiendo a otros o convidando a alguien más a girar por las salas de la casa. Al ritmo de unos potentes sanjuanitos, la gente se unió en la danza, contagiada por la energía del momento. Los ayudantes en la logística, igualmente curiosos, observaban el bullicio desde las ventanas y puertas, disfrutando del espectáculo que se vivía adentro.

Algunos comuneros se dirigieron al lugar destinado a la distribución del champús. Allí, según el registro previo de sus donaciones, recibían talegas o cantinas llenas de esta bebida. Otros, que llegaban por primera vez a la hacienda, también compraban su porción. El champús es uno de los manjares centrales del festejo y concentra un doble sentido: por un lado, una ración se ofrece gratuitamente, como cierre del banquete y gesto de hospitalidad colectiva; por otro, las porciones adicionales funcionan como retribución por el apoyo brindado o como aporte económico para el sostenimiento de la celebración. En este circuito, el alimento no es solo para consumo, sino también un modo de reconocimiento y devolución. La fila

es larga. Bolsas transparentes, cantinas de uno o dos litros, canecas marcadas con rayones y colores, tarrinas plásticas o baldes se alinean a la espera del turno. “Si dio más, le toca más”, dicen. “Todos quieren pasar por aquí”, afirma el encargado de la distribución. “Es el manjar de la fiesta; la gente se lo lleva para convidar a quienes no han podido asistir”. El champús circula así más allá de la hacienda, prolongando la fiesta y reforzando los vínculos comunitarios a través del gesto de compartir.

Mientras observaba el baile, noté que un comunero se había sentado en el lugar reservado para el fiestero, un asiento claramente distinguido por un tapete particular. Apenas alguien advirtió la falta, fue a llamar a un miembro del grupo de los morenos. Este grupo, vinculado a la organización de la hacienda, cumple una función específica durante la celebración: son los encargados de animarla y, al mismo tiempo, de garantizar el orden por medio de juegos ritualizados y sanciones simbólicas. En cuestión de minutos, los morenos ingresaron al salón y pidieron que la música se detuviera. Como penitencia, el hombre fue conducido a lo que llaman *cárcel* (figura 2), un cuarto oscuro de la casa destinado a quienes transgreden las reglas de la fiesta. Allí fue obligado a arrodillarse sobre un trozo de leña y a comer todo lo que los ayudantes de la cocina le iban pasando, incluso en cantidades excesivas. Después de un tiempo, y tras cumplir con todas las pruebas impuestas, regresó a la sala. Para cerrar la penitencia, ofreció una botella de trago a los fiesteros y recibió de ellos la bendición que lo absolvía públicamente. En algunas ocasiones, el pago requerido excede las tres o cuatro botellas, reforzando así el carácter ejemplar y colectivo de la sanción.

Transcurridas varias piezas musicales, el mayordomo de la hacienda ocupó el centro de la escena para dar lectura al testamento. Se trata de un ritual formal, pero también de un juego cuidadosamente preparado. En voz alta, como si se tratara de la lectura solemne de una escritura de tierras, el mayordomo delimitó los linderos de la hacienda y reafirmó la autoridad temporal de los fiesteros sobre el espacio, conectando explícitamente la celebración con la posesión histórica de estas tierras por parte del pueblo pasto. Todos prestaban atención. “Aquí no es solo la fiesta, es la historia la que habla”, me dijo uno de los asistentes en voz baja, mientras escuchaba atento la enumeración de los mojones y quebradas.

A partir de allí, el tono cambió gradualmente e inició la repartición de las “herencias”. Se nombró a los fiesteros, parientes y responsables de los diferentes servicios de la hacienda. Cada designación provocaba risas, murmullos y comentarios entre el público. “A don Bayardo le dejó una recua de ganado para que no se vaya detrás de otras reses”, leía el mayordomo. “Eso es porque soy bien trabajador”, respondió sonrojado don Bayardo. Otro le replicó entre carcajadas: “A ese

tienen que darle más, porque es bien resabiado”. Las sucesiones que se enumeran: un gallo flaco, una zanja, un trabajo comunitario o una botella de chapil, funcionan como distinción pública, mofa ritual y reconocimiento de las responsabilidades asumidas durante la fiesta.



Figura 2. La cárcel, Cumbal, 2020

Fuente: fotografía propia.

En la tarde, además del baile, algunos hombres recrean la estructura de una hacienda. Disfrazados, encarnan personajes como el alcalde, el doctor, la monja, el cura, el juez, el torero o el jinete. Estos recorren la casa de un lado a otro, invitando insistentemente a los asistentes a beber y a bailar. Cuando alguien se niega, la invitación se transforma en presión, acompañada de manoseos, bromas y bur-las. Apodos como María la Dadivosa o las Chauchimas lo Tienen Rico revelan la carga sexual que recae sobre las mujeres. Ellas no suelen disfrazarse ni partici-par activamente en los juegos públicos, y, cuando lo hacen, a menudo terminan siendo objeto de bromas o contacto físico no consentido. Una mujer que se resis-tió a tomar una copa de chapil fue inmediatamente abordada por el personaje del doctor, quien, junto con sus ayudantes, la levantó entre forcejeos y contactos bruscos. En su rostro se mezclaban la vergüenza y la molestia, mientras el juego seguía su curso entre las risas de los presentes. El doctor, como parte de su papel, también “toma la temperatura” de los participantes y, cuando declara de manera arbitraria que alguno está enfermo, le administra el remedio: trago servido en una jeringa o una bola de mote con miel.

Con el correr de las horas, el chapil adquiere un protagonismo absoluto. Vi a varios señores sacar botellas que habían escondido entre los matorrales del patio. Algunas tenían un tono amarillo espeso, otras eran casi transparentes, otras tenían sedimentos. Cada botella lleva consigo la historia de quien la había preparado. Un hombre me mostró la suya diciéndome: “Estico es preparado con el sunfo [hierba medicinal] del páramo, allá cerca a la laguna. Es bueno para curar el espanto y ani-mar a los bámbaros [flojos]”. Me ofreció una copa diminuta a rebosar. El sabor del trago me recordaba un agua aromática tibia; olía a cedrón y limón.

El chapil también llega hasta la cocina. La mayor parte de quienes permanecen allí son mujeres, dedicadas de lleno a un trabajo permanente que sostiene la fiesta desde un espacio no muy visible. Pocas personas tienen acceso a este lugar, salvo cuando alguna necesidad concreta lo exige. A medida que la celebración se intensifica y la música invade la casa, algunos de los morenos llegan con trago hasta ahí. Las mujeres suelen rehusarse, recordando que sus responsabilidades aún no han terminado. “Todavía falta, dejen trabajar, no sean molestosos”, dicen, señalando las ollas, los fogones y los trastos por lavar. Y no exageran, queda por servir la cena y realizar el aseo de toda la hacienda. Solo cuando esas tareas se han cumplido, algunas pasan brevemente al patio a bailar, aceptan una copa y se dejan llevar por la música. La mayoría, sin embargo, ya visiblemente extenuadas por las jornadas de trabajo, deciden llenar viandas y cantinas con comida para compartir con sus familiares. Así, mientras el chapil circula con fuerza en el patio y

los salones de baile, la cocina permanece como un lugar de trabajo, regulación y contención. Allí, la fiesta continúa entre el ajetreo de las labores, que asigna a las mujeres el peso de la reproducción material y simbólica del evento, incluso cuando su participación en el goce queda supeditada al cumplimiento de esas responsabilidades.

Cuando finalmente decidí salir para el pueblo, alrededor de las doce de la noche, la casa seguía vibrando. Desde el camino oscuro que conduce hacia la vía principal, escuché todavía el retumbar de la música y las voces exaltadas. “No se vaya, que esto no termina”, me decía un joven que estaba por caer al piso de borracho. Me abrazó fuertemente como para sostenerse y continuó:

Qué se va a ir a hacer al pueblo de madrugada, quédese, que aquí lo tratamos bien, ¿o le hicieron algo malo que quiere irse? A ver, dígame la verdad, marica [casi llorando]. Usted siéntase como de la familia, y en serio, no se vaya a ir.

La hacienda entonces parecía latir. El desborde ritualizado no es meramente la borrachera colectiva: es la capacidad de la comunidad para expandirse a través de la comida, la música, la sátira, el llanto y el chapil, y para sostener, en la intensidad del exceso, formas de vida que desafían el abandono y celebran la persistencia.

Los días de fiesta no concluyen allí. Siguen otras jornadas, marcadas por la misma intensidad ritual, aunque con una participación más reducida. Viene, primero, la entrega de la fiesta en la nueva hacienda, un momento en el que se transfieren responsabilidades, objetos y compromisos, asegurando la continuidad del ciclo festivo. Los nuevos fiesteros reciben simbólicamente algo que les servirá para la organización de la futura celebración: un poco de champús o maíz, azúcar, carne y algunos cuyes, una caneca de chapil, unos panes, los cuetes, los artefactos para los juegos y también, para su aprobación, todos los ayudantes de la hacienda. Ese gesto encierra la continuidad del tiempo festivo, además de la promesa de que, a pesar del cansancio, la deuda y la incertidumbre, habrá otra fiesta, habrá otro derroche, habrá otra oportunidad de decir: “Aquí estamos, juntos, otra vez”. Luego se celebra la fiesta central, a la que son invitados los fiesteros y que funciona como punto de encuentro y reafirmación colectiva del esfuerzo compartido. Finalmente tiene lugar la *conchada*, una celebración de cierre en la que los fiesteros expresan su agradecimiento y rinden homenaje a todas las personas que colaboraron en la organización de las fiestas.

¿Y qué pasa con la casa? Ella se va ensanchando a medida que la intensidad de la fiesta aumenta y luego se va replegando o uniéndose a otras. La casa, más

que un escenario en el que suceden cosas, es un organismo vivo que crece y se va modificando a través de visitas, dones, trabajo físico, risas, tensiones, oraciones y chapil. En ella cohabitan diferentes temporalidades y ontologías: la domesticidad, la sacralidad, el trabajo agrícola, el desenfreno, la memoria histórica y el exceso. Sin embargo, hay que darse cuenta de que no se trata exclusivamente de aspectos de la vida social, sino en sentido estricto de mundos que se coproducen, que se rozan sin unirse, que existen juntos sin necesidad de fundirse totalmente (Cadena y Escobar 2023).

Entre el intercambio y la abundancia: de la precariedad al desborde ritualizado

Las botellas o canecas de chapil acaparan todas las escenas de la fiesta en Cumbal. Pero, más allá de su función festiva o laboral, el chapil circula como un don altamente codificado, cargado de intención simbólica. Quien entrega una botella no está simplemente regalando licor; está marcando su presencia, inscribiéndose en la memoria de la fiesta, reclamando pertenencia. “Uno da la copa para que el fiestero se acuerde”, decía un comunero. “Porque luego no sabe si uno vino o no, si trajo algo. Entonces, le doy en su propia mano”. Esa botella entregada y, sobre todo, compartida no es objeto de consumo: es acto de inscripción social. Quien la recibe debe recordarlo y, eventualmente, devolver el gesto.

El chapil es un don en exceso, un don que no busca proporcionalidad, sino desbordarse. Se ofrece en cantidades que superan lo plausible, se comparte incluso cuando ya no queda casi nada, se busca improvisamente a la madrugada. Este exceso no es una metáfora, sino un principio organizador. En esta lógica del exceso, el derroche no es improductivo, sino una estrategia para convocar, conmover y consolidar los lazos comunitarios. Si no hay abundancia, no hay fiesta. Y, si hay fiesta, debe haber tanto que sobre. Aquí, dar más allá de lo posible no es un signo de despilfarro irracional, sino una afirmación ontológica, una forma de decir: “Existo, pertenezco, cuido y soy cuidado”.

La reciprocidad, en este contexto, no es un acto individual ni una transacción puntual. Es una red densa de gestos, memorias y obligaciones morales que se reactualiza con cada copa ofrecida, con cada pedazo de carne servido. “Uno da para que le den luego”, decía Justina, fiestera de la Virgen de la Presentación en 2019. Graeber (2012), en su crítica seminal al utilitarismo, reformula la idea de la deuda no como una equivalencia numérica, sino como el fundamento de la vida social: una relación ética enraizada en el reconocimiento, la demora y la obligación.

En las fiestas de Cumbal, el alcohol funciona precisamente así: porta una deuda social, aunque no bajo la forma de una obligación contractual. Más bien, circula como residuo moral, marcando las huellas de invitaciones pasadas, favores y expectativas. Ofrecer chapil es decir: “Me acuerdo”; aceptarlo es responder: “Estoy vinculado”.

La fiesta buena, sostienen en Cumbal, no es la que dura más, sino aquella en la que sobra. Tiene que sobrar comida, licor, champús. Sobrar para que se diga que fue abundante, que se esmeraron, que los taiticos estarán contentos. Si el trago se acaba, se termina la fiesta. Pero, si se comparte sin medida, siempre aparece más. “Regar para recoger, sembrar para cosechar”, dicen con sabiduría. El exceso no es una anomalía, sino una expresión legítima de lo social y lo vivible (Bataille 1988). No se bebe para huir, se bebe para materializar el exceso, para encarnar la plenitud, para actuar el estar-con-otros.

El trago, sin embargo, también circula como mercancía. Hay quienes lo venden: fiesteros que necesitan cubrir gastos o ayudantes comisionados para ello. Las botellas se venden a un precio pactado y cada venta queda registrada. Hay listas, cálculos, sumas. Pero, incluso así, el trago no pierde su aura simbólica. La botella vendida sigue siendo parte del ritual, porque su dinero se reinvierte en comida, música, cuetes, agradecimientos. Al final de la fiesta, cuando se realiza la conchada, el acto de cierre y rendición de cuentas, se entrega al patrón el dinero recolectado. “Tanto salió del chapil, tanto de los hervidos”, se dice⁵. Y se vuelve a brindar, porque cerrar una fiesta también es festejar.

En una ocasión presencié un conflicto leve que ilustra la dimensión moral del chapil. Un joven estaba entrando a la bodega en donde se encontraba el trago para llenar su botella y luego beberlo con un amigo a las afueras de la casa. Inmediatamente, un hombre mayor que lo sorprendió le recriminó: “No sea malcriado, eso no se hace”. El chapil debe circular. Su fuerza está en el movimiento, en el compartir, no en la posesión individual. Beber en exceso uno solo, sin convidar, es visto como una ruptura del orden relacional que sostiene la celebración.

En las fiestas, vi a varias personas embriagadas: bailando perdidamente, abrazando a desconocidos y llorando, tendidas en las sillas o exigiendo indelicadamente más licor. Para mí, no se trataba simplemente de una borrachera. Esta puede darse en cualquier lugar, incluso en la soledad. El desborde ritualizado, en cambio, requiere de un escenario colectivo, de una comunidad de afectos, de una historia social que lo sostiene y le otorga sentido. Es un modo de estar en el mundo

.....
5 Los hervidos son una bebida caliente preparada con chapil, jugo de fruta y canela.

que surge de la relación entre cuerpos, bebidas, músicas, artefactos, memorias, deseos y anhelos. El cuerpo embriagado no se retira del mundo: se expande hacia él. La pérdida parcial del control no es signo de debilidad, sino parte de un modo de apertura hacia los demás.

La dimensión más profunda del chapil aparece en los espacios de vulnerabilidad. Una noche, un joven que lloraba sentado en un rincón del patio recibió un vaso de chapil de un hombre que apenas conocía. “Tome, eso le calma”, le dijo. El joven bebió, respiró hondo y apoyó la cabeza en el hombro del otro. Nadie intervino. Nadie preguntó. En ese gesto se condensaba una idea potente: el chapil es una tecnología de cuidado, un acompañamiento corporal y emocional que permite tramitar el dolor en público. Esa dimensión del cuidado está ausente en los análisis moralizantes del consumo de alcohol, pero es central en la experiencia festiva indígena.

El desborde ritualizado debe ubicarse en las condiciones de precariedad y exclusión que enfrentan las comunidades del Gran Cumbal. Las fiestas no se organizan en un hueco social; se celebran donde la presencia del Estado es intermitente y ambivalente, donde los poderes públicos hacen esperar a las personas y donde las economías familiares dependen de ciclos agrícolas frágiles. El desborde, por tanto, es una respuesta creativa a un mundo que se experimenta como oscuro, excluyente y hostil.

Pero esta dinámica no es puramente horizontal. La noción de reciprocidad forzada acuñada por Ferraro (2004) introduce una complicación crucial: la reciprocidad nunca está exenta de poder. El acto de dar, particularmente en contextos de desigualdad sistémica y despojo histórico, está frecuentemente sobredeterminado por la presión social, la ansiedad reputacional y el miedo a la exclusión. En Cumbal, la expectativa de entregar alcohol recae de manera desproporcionada sobre los más vulnerables económicamente, quienes sienten que deben dar “hasta lo que no se tiene”, como expresó una fiestera.

El alcohol, entonces, funciona como capital simbólico y trampa moral. Incluye mientras disciplina. El gesto de la generosidad es también un mecanismo de control: hay que aparecer, participar, beber y corresponder, o se corre el riesgo de la invisibilidad, la sospecha o la vergüenza. Así, el alcohol se convierte en una forma de gobierno afectivo, un modo en que las normas comunales se imponen no mediante la violencia, sino mediante la expectativa moral. La participación no es opcional. La ausencia del circuito ritual no se percibe como autonomía: es la muerte social.

La potencialidad de generar abundancia en un contexto de vulnerabilidad y escasez es un acto político. No porque busque erradicar las estructuras que producen exclusión y pobreza o transformar el Estado, sino porque persiste en unos

modos de vida que estos sistemas no pueden procurar (Gandolfo 2009). Es posible entonces leer la fiesta como un momento de contención pasajero frente a la desatención institucional, una advertencia material de que, pese a las carencias, existe un *nosotros* que puede activarse, sostenerse y celebrarse. El desborde ritual es un modo de afrontar la precariedad, no negándola, sino encarándola con una abundancia momentánea.

La abundancia se articula directamente con la precariedad económica. En un momento de repliegue, en una fiesta de Cuetial, un hombre me dijo: “La platica nunca alcanza, pero en las fiestas uno siente que sí, al menos por un día, hasta pareciera que sobrara”. Mientras me lo decía, señalaba los platos colmados de comida, las botellas esparcidas por el suelo y a un comunero, que según él nunca tenía dinero, comprando más trago. Este “al menos por un día” no equivale a negar la pobreza; al contrario, indica el deseo de posponerla temporalmente para crear un espacio afectivo en el que el exceso no sea una prerrogativa, sino un derecho compartido. El desborde es, en esta dirección, una experiencia de igualdad temporal.

Las personas del pueblo no comprenden esta lógica. A muchos escuché, particularmente en periodos electorales, decir: “Los indígenas siempre dicen que son pobres, se viven quejando por todo y con todos; aun así, solo viven bebiendo y en fiestas. ¿Si son tan pobres, no sería mejor que no hagan tantas fiestas?”. Estas afirmaciones demuestran que el Estado, las Iglesias y otras poblaciones no son capaces de traducir estos mundos (Cadena y Escobar 2023; Gandolfo 2009). Para los comuneros de Cumbal, no se trata meramente de festejos, sino de la reconstrucción, aunque sea temporal, de un orden dentro del cual la abundancia es posible. El desborde es la posibilidad de la creación de otro mundo, no la destrucción del orden ya conocido.

Las lecturas indígenas de Taimal Aza (2021), Quiguntar Cuatín (2020) y Tarapues Piarpuezan (2024) superan la comprensión sanitaria y moral del consumo de chapil y de la chuma. Taimal Aza (2021), por ejemplo, subraya que crecer (criarse) conlleva aprender a caminar con el trabajo, la fiesta y la chuma, sin disgregar cuerpos, territorios y memorias. Según esta interpretación, el exceso no es un incidente o un accesorio en la vida comunal, sino un elemento fundamental que permite consolidar la comunidad en condiciones de exclusión o marginalidad. Entonces, el concepto de desborde ritualizado, apoyado en estas perspectivas, muestra cómo la abundancia y el derroche improductivo vigorizan temporalmente las relaciones de crianza y cuidado.

En este punto, la noción de consumo ostentoso de Veblen (2007) pareciera ofrecer un marco interpretativo. Pero el caso de los pastos exige una inversión:

lo que vemos no es el consumo ostentoso de las élites, sino la obligación ostentosa de los pobres. Dar se convierte en una *performance* de resistencia. Señala que, incluso en la precariedad, las personas todavía tienen algo que dar. De hecho, deben dar. Rehusarse al desborde, a la circulación, al gasto, es desaparecer del mapa social. Es quedar sin marca, sin recuerdo. Esta inversión revela la carga política de la abundancia: en contextos de escasez, el exceso no es frivolidad, es supervivencia y cuidado.

Conclusión

Este trabajo ha mostrado que el consumo abundante y ritualizado de chapil en el resguardo del Gran Cumbal no puede reducirse a una lógica de desviación, dependencia o irracionalidad. Por el contrario, se trata de una práctica densamente significativa que articula afectos, memorias, jerarquías y formas de resistencia en un contexto atravesado por la desigualdad estructural, el racismo institucional y el abandono estatal. A través del concepto de desborde ritualizado, he intentado capturar esta lógica, en la que el exceso no es pérdida, sino acto social; no es disfunción, sino modo de relación; no es fracaso, sino insistencia en la vida colectiva.

La preparación comunitaria de la hacienda, la circulación del chapil, la abundancia de dones y comida, las misas domésticas, los bailes vibrantes y el cuidado mutuo no son modalidades desconectadas, sino realidades de un entramado más amplio que sostiene el mundo comunal indígena. La fiesta articula, en un mismo espacio, lo doméstico, lo sagrado, lo lúdico y lo político. En este ensamblaje surge una ontopolítica relacional en la que la existencia social no se funda en entidades estables, sino en vínculos que se actualizan mediante el intercambio, el trabajo afectivo y el exceso.

El desborde ritualizado es, ante todo, un modo de producción social, no simplemente una práctica cultural. A diferencia de la borrachera individual, centrada en el cuerpo aislado que se turba y entra en frenesí, el desborde solo tiene sentido en la colectividad: necesita de la presencia y la mirada del otro, del abrazo que mantiene en pie al que resbala, de la música que acompaña la nostalgia, del santo que permite el banquete y la fiesta, de la casa que se vuelve refugio de todos. Así, los cuerpos embriagados funcionan como una frontera ontológica; en otras palabras, un estado en el que la percepción se amplía y las articulaciones se refuerzan, dando lugar a que la comunidad viva su propia consistencia.

Esta investigación indica que el desborde ritualizado no es un gasto superfluo ni un exceso moral. Es un modo cotidiano y pragmático de gestionar la escasez,

redistribuir afectos y afirmar la vigencia del territorio y del resguardo. El exceso, en vez de generar desorden, organiza; el gasto, en vez de disociar a la comunidad, la cohesiona; el derroche, en vez de ser un riesgo para la continuidad, la fortalece. El desborde ritualizado genera abundancia y exceso en un contexto en el cual las instituciones a menudo solo producen precariedad.

Frente a las lecturas medicalizantes, policiales o religiosas que catalogan estas fiestas como focos de desorden o transgresión moral, esta investigación ha optado por una mirada etnográfica que privilegia las gramáticas indígenas del cuidado, el afecto y la abundancia. He propuesto que estas prácticas no deben interpretarse desde la óptica del déficit o del riesgo, sino de acuerdo con la potencia simbólica y política que encierran. Lejos de ser residuos de una tradición que se desvanece, las fiestas del chapil son laboratorios donde se actualizan los sentidos de comunidad, se tramitan los duelos sociales y se ensayan formas de vida más allá del cálculo y la contención.

Como se ha visto, estas formas de resistencia no constituyen modos de protesta directa o de acción colectiva formal; son una política de afectos que se despliega en la cocina, el patio, las calles, en la comida compartida, en la burla y la fatiga. Allí donde el Estado interviene a través de la regulación, el cálculo y la inspección, la comunidad indígena replica con prácticas extendidas que no buscan aprobación ni aprecio. Estas prácticas políticas cotidianas, que se activan en la densidad de la fiesta, son modos de volver una y otra vez a la vida a pesar de la precariedad.

Finalmente, propongo el desborde ritualizado como una herramienta conceptual útil para comprender las fiestas de Cumbal y otros ambientes en los que la abundancia colectiva cuestiona la racionalidad de la contención. En sociedades traspasadas por desigualdades y exclusiones crecientes, estas prácticas muestran el potencial que las comunidades tienen para generar espacios de plenitud, cuidado y resistencia a través del exceso compartido. Comprenderlo exige no solo nuevos conceptos, sino también nuevos compromisos éticos, políticos y epistemológicos con las comunidades que, como Cumbal, hacen del exceso un arte de vivir.

Referencias

- Bataille, Georges.** 1988. *The Accursed Share: An Essay on General Economy*. Vol. 1, *Consumption*. Zone.
- Cadena, Marisol de la y Arturo Escobar.** 2023. "Notes on Excess: Towards Pluriversal Design". En *Design for More-Than-Human Futures*, editado por Martín Tironi, Marcos Chilet, Carola Ureta Marín y Pablo Hermansen, 29-50. Routledge.

- Calvo, Óscar y Marta Saade.** 2002. *La ciudad en cuarentena: chicha, patología social y profilaxis*. Ministerio de Cultura.
- Corón Solarte, Benhur y Marco Tulio Ramos.** 1997. *Pasto: espacio, economía y cultura*. Colección Sol de los Pastos. Fondo Mixto de Cultura de Nariño.
- Ferraro, Emilia.** 2004. *Reciprocidad, don y deuda: relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos. La comunidad de Pesillo*. Flacso; Abya-Yala.
- Gandolfo, Daniella.** 2009. *The City at Its Limits: Taboo, Transgression, and Urban Renewal in Lima*. University of Chicago Press.
- García, Angela.** 2010. *The Pastoral Clinic: Addiction and Dispossession along the Rio Grande*. University of California Press.
- Gomezjurado Zevallos, Javier.** 2014. *Las bebidas de antaño en Quito*. Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- Graeber, David.** 2005. "Fetishism as Social Creativity: Or, Fetishes Are Gods in the Process of Construction". *Anthropological Theory* 5 (4): 407-438. <https://doi.org/10.1177/1463499605059230>
- Graeber, David.** 2012. *Debt: The First 5000 Years*. Melville House.
- Guerrero, Andrés.** 1991. *La semántica de la dominación: el concertaje de indios*. Libri Mundi.
- Guerrero Vinueza, Gerardo León.** 1998. *Estudios sobre el municipio de Cumbal (Colombia)*. El Dorado.
- Jennings, Justin y Brenda J. Bowser, eds.** 2009. *Drink, Power, and Society in the Andes*. University Press of Florida.
- Mamián Guzmán, Doumer.** 1996. "Los pastos". En *Región andina central*, 4-84. T. 4, vol. 1 de *Geografía humana de Colombia*, editado por François Correa Rubio. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Mauss, Marcel.** 2009. *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz.
- Meza, Diego.** 2021. "Bebederos y mamas: sufrimiento social, violencia y afrontamiento en el resguardo indígena del Gran Cumbal". En *Reflexiones a la educación desde la investigación pedagógica*, compilado por Ramiro Eliberto Ruales-Jurado, Carlos Geovanny Campiño-Rojas, Fredy Darío Narváez-Muñoz, 84-98. Universidad Mariana.
- Minaudier, Jean Pierre.** 2000. *¿Revolución o resistencia?: fisco y revueltas en la región de Pasto a finales del periodo colonial*. Alcaldía Municipal de Túquerres; Fondo Mixto de Cultura de Nariño.
- Mora de Tovar, Gilma Lucía.** 1988. *Aguardiente y conflictos sociales en la Nueva Granada durante el siglo XVIII*. Universidad Nacional de Colombia.

- Osejo Coral, Edmundo y Álvaro Flores Rosero.** 1992. *Rituales y sincretismo en el resguardo indígena de Ipiales*. Abya-Yala.
- Quiguntar Cuatín, Yorely Viviana.** 2020. “Los castillos: santos, fiesteros y crianzas en los pastos —resguardo de Guachucal— Nariño”. Trabajo de grado en Antropología, Universidad de Caldas.
- Rueda, Marco Vinicio.** 1982. *La fiesta religiosa campesina (Andes ecuatorianos)*. Universidad Católica del Ecuador.
- Saignes, Thierry, comp.** 1993. *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*. IFEA.
- Santos Suárez, Laura Milena.** 2020. *Entre el Guáitara y el Chota: definiciones de guaico en la región andinonariñense*. Universidad Nacional de Colombia.
- Taimal Aza, Janneth Liliana.** 2021. “Indios resueltos: crianzas y rodeos de los herederos legítimos de los primeros cumbales”. Trabajo de grado en Antropología, Universidad de Caldas.
- Tarapues Piarpuezan, Wilson Fabián.** 2024. “El baile del chapil: fuerza, chuma y traición en el resguardo del Gran Cumbal”. Trabajo de grado en Antropología, Universidad de Caldas.
- Taussig, Michael.** 2002. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio sobre el terror y la curación*. Norma.
- Taussig, Michael.** 2010. *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. University of North Carolina Press.
- Tobar, Javier.** 2016. *La fiesta es una obligación: artesanos intelectuales del Carnaval de Negros y Blancos en la imaginación de otros mundos*. Universidad del Cauca.
- Veblen, Thorstein.** 2007. *The Theory of the Leisure Class*. Oxford University Press.