

**RUNA YACHAI**  
**La socialización infantil y la lógica**  
**de la subsistencia entre los pueblos**  
**indígenas del Ecuador**



*José Yáñez del Pozo*

**RUNA YACHAI**  
**La socialización infantil y la lógica**  
**de la subsistencia entre los pueblos**  
**indígenas del Ecuador**



2003

**RUNA YACHAI**

**La socialización infantil y la lógica de la subsistencia  
entre los pueblos indígenas del Ecuador**

*José Yáñez del Pozo*

1ª Edición                      Ediciones Abya-Yala  
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Casilla 17-12-719  
Télf: (593) 2 562-633/2506-267/2506-251  
Fax: (593 2) 2506-255 / 2 506-267  
E-mail: editorial@abyala.org  
www.abayala.org  
Quito-Ecuador

Autoedición:                Ediciones Abya-Yala  
Quito-Ecuador

ISBN:                         9978-22-331-2

Impresión:                 Producciones digitales Abya-Yala  
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, julio 2003

# CONTENIDO

INTRODUCCION.....	7
<i>Capítulo I</i>	
Hacia la comprensión de la socialización en el norte andino.....	11
<i>Capítulo II</i>	
El aprendizaje para la subsistencia.....	25
2.1 Pucarapamba, del pueblo de los warankas.....	25
2.2 Puesitús - Panecillo, del pueblo de los puruháes .....	42
2.3 Cocotog, del pueblo de los kitus.....	68
2.4 Caluquí, del pueblo de los kayambis .....	98
2.5 San Pedro, del pueblo de los otavalos.....	113
<i>Capítulo III</i>	
El rito y la fiesta en la socialización indígena.....	135
3.1 Los ritos de iniciación.....	136
3.2 La fiesta y las identidades .....	145
3.2.1 El carnaval de Waranka .....	146
3.2.2 Las fiestas de San Juan y San Pedro .....	156
<i>Capítulo IV</i>	
Conclusiones .....	165
ANEXOS.....	175
BIBLIOGRAFÍA.....	173



## INTRODUCCIÓN

¿Cómo aprenden los niños los valores y las tradiciones con los cuales, luego, los hombres y las mujeres de un pueblo determinado desenvuelven su vida? ¿Es posible seguir, aunque sea a grandes rasgos, algunos de los procesos de esos pueblos a lo largo de la historia, sin caer en determinismos ni en esencialismos innecesarios? ¿Podemos delinear los elementos generales de esta lógica de subsistencia, de esta sabiduría o *runa yachai*, transmitida de generación en generación, y con la cual los pueblos han sobrevivido durante siglos en condiciones adversas? Precisamente para responder a estas y a otras preguntas, presentamos ahora los resultados de una investigación realizada hace varios años y que puede ayudarnos a entender mejor los procesos seguidos por varios pueblos de la nacionalidad quichua. Propuesta al comienzo con el simple tema de *la socialización indígena para la escuela bilingüe intercultural* ha sufrido, como siempre sucede con todas las investigaciones, un proceso de cambios interesantes.

Según las primeras ideas discutidas con los directivos del Proyecto EBI (Educación Bilingüe Intercultural, convenio MEC-GTZ), allá por los años 80 y 90, parecía necesario descubrir y sistematizar las maneras en las cuales las familias indíge-

nas actuales, herederas de tradiciones milenarias, socializaban, comunicaban sus valores y educaban a sus hijos, a fin de determinar si algunas de esas maneras y contenidos podían ser retomados por la escuela bilingüe. Debido al hecho de que, desde un inicio, entendimos que estábamos frente a pueblos muy antiguos, le dimos a la investigación un carácter eminentemente etnohistórico y testimonial. En este sentido, el objetivo se cumplió plenamente. En estas páginas podemos seguir de cerca la **lógica étnica**, o más precisamente aún, la presencia innegable de un verdadero **runa yuyai** o *pensamiento andino*, concretado en una **runa yachai** o *sabiduría indígena* empleada por cada uno de los pueblos estudiados, en una porfiada continuidad, readecuada en cada una de las rupturas impuestas por la innegable condición de la dominación.

De esta manera, lo que empezó como una simple preocupación por unas cuantas comunidades andinas, sueltas y aisladas, con poca probabilidad de ser consideradas como representativas, ha terminado siendo una muestra válida del pensamiento andino ecuatoriano en su nacionalidad quichua. Luego de los acontecimientos de protagonismo indígena vividos por nuestro país en los últimos años, los principa-

les resultados de la investigación cobran nueva vigencia. Una vez conseguida la aceptación de la presencia indígena en el escenario nacional, se hace necesaria una aproximación profunda a cada uno de los pueblos, anteriormente denominados etnias. Solamente en la medida en que entendamos los procesos específicos de los pueblos, podremos tener una idea mejor de lo que denominamos pensamiento andino general.

Develar las diferencias al interior de la nacionalidad quichua ecuatoriana fue un reto asumido precisamente para potenciar todas y cada una de las características específicas de los pueblos del norte andino. Tal vez a algún lector demasiado angustiado por la falta de salidas concretas a la situación de crisis social y política en que vivimos, le puede parecer que con más diferencias estamos propugnando más divisiones. Nosotros, en cambio, pensamos lo contrario. Es un clamor mundial el actual, el rechazo a las homogenizaciones manipuladas, y la demanda por ser diferentes. Con más conciencia personal de pertenencia a un pueblo específico con una vigencia histórica ancestral, posiblemente podamos construir organizaciones más sólidas que no se desmoronen ante los primeros embates ni sean fácilmente engañadas por falsos líderes. Nos parece que lo que sigue en juego es la supervivencia total –la reproducción biológica y cultural– de la gente concreta que, desde tiempos muy antiguos, viene ensayando maneras creativas de subsistencia en condiciones difíciles. ¿Cómo se ha dado el aprendizaje

de esas maneras, de esa lógica tan probada, por parte de las nuevas generaciones?

Para contestar esta pregunta tan central en el estudio, presentamos a continuación cinco casos donde el pensamiento andino, comunicado por siglos, de generación en generación, aparece bastante claro. Los warankas (también conocidos como los chimbus) y los puruháes del centro del Ecuador, originariamente vecinos en la geografía y en la cultura, presentan prácticas diferenciadas, especialmente por las circunstancias del hábitat urbano en el que, en el estudio, encontramos a los puruháes. Los kayambis y los otavalos del norte del país son también muy vecinos, pero no por ello –¿ o precisamente por ello?– dejan de manifestarse como diferentes. El último pueblo es el de los kitus de las cercanías de la capital, los que casi absorbidos por la gran ciudad-mercado, manifiestan aún su propia especificidad. Juntas estas comunidades, juntos estos pueblos nos dan una idea bastante precisa de lo que denominamos pensamiento andino, sabiduría andina socializada informalmente por generaciones.

Luego de una aproximación teórica y metodológica a las condiciones del norte andino, donde se produce esta socialización y aprendizaje, presentamos en síntesis la información etnohistórica y testimonial de cada pueblo, recogida al momento de la investigación. Como se verá, una constante siempre presente es el desplazamiento de la gente de un piso ecológico a otro, de un sitio de trabajo a otro. Posiblemente algunos sectores vinculados a la es-



cuela, especialmente, estén en desacuerdo con este planteamiento por considerar que se está favoreciendo la migración y el abandono de un modelo de comunidad prácticamente autosuficiente y aislada. Independientemente de los nuevos procesos socioeconómicos que explican las últimas oleadas migratorias dentro y fuera del país, creemos que ésta es una práctica sostenida desde tiempos inmemoriales. Tanto este tema como todo el manejo de la historia específica y general de los pueblos será precisamente materia del enfoque general que adopte la escuela indígena y la escuela ecuatoriana en general. En el capítulo tercero presentamos dos maneras de manifestación de la identidad y su transmisión a las futuras generaciones: los ritos de transición en el ciclo vital y la celebración de las fiestas. Una profundización mayor de algunas de las ideas de esta publicación, especialmente enfocadas a la reflexión sobre la sabiduría indígena en cuanto filosofía andina, se podrá encontrar en otro estudio del autor (Cfr. Yáñez del Pozo 2002).

Los usuarios de este material –nosotros los investigadores hemos sido los primeros– podrán aceptar, completar o rechazar lo que aquí se expone. Ya decía algún connotado profesor universitario que un libro es como un hijo que uno engendra y cuida los primeros meses y que se ofende si algo malo encuentran en él, pero que después crece y se defiende prácticamente solo porque aprendió a hacerlo, precisamente, de sus padres. Confiamos sinceramente en que los pueblos indíge-

nas, las comunidades, maestros, niños, mamás y papás con los cuales hemos trabajado –y por cuyos intereses seguiremos trabajando en donde quiera que nos encontremos– puedan hacer uso de este material. Confiamos también en que los demás pueblos del Ecuador y del mundo andino, se decidan a incluir algunas de las ideas aquí presentadas en los programas escolares, a fin de disminuir la brecha y el desconocimiento mutuo que aún sufrimos.

Quisiera, en primer lugar, agradecer a las personas concretas, especialmente a los niños que ahora ya deben ser hombres y mujeres grandes, que trabajaron con nosotros en cada comunidad y que saben que su causa más profunda es también la nuestra. Igualmente, agradezco a la GTZ (Sociedad de cooperación alemana), especialmente a Matías Abraham, por haber confiado en el autor y haber auspiciado esta investigación. Finalmente, va mi reconocimiento a los directivos del Programa de Educación Bilingüe Intercultural (EBI) por haber propiciado el espacio para la investigación.

Cuando nos comprometimos a realizar la investigación, todos y cada uno de los miembros del equipo de trabajo, nos vimos interpelados en nuestra misma adscripción o pertenencia étnica y cultural, con tanta o mayor fuerza que lo que suponíamos estaba ocurriendo en los indígenas concretos, cuya lógica de supervivencia y cuyas maneras de comunicar sus valores a los niños, pretendíamos rastrear. Procedentes de varias jurisdicciones geo-

gráficas y culturales, debíamos dar cuenta no solamente de realidades ajenas, sino de realidades familiares, algunas de ellas vividas por nosotros mismos. Alberto Velásquez y Jaime Chávez del pueblo de los otavalos, Rocío Rojas y Dimitri Madrid de antiguos orígenes kitus, y José Yáñez del Pozo, de ascendencia chimbu-waranka, decidimos ensayar un trabajo multiétnico y multidisciplinario, precisamente en algunas de nuestras propias zonas de origen. Aunque debo agradecer y reconocer el valioso aporte de cada una de las personas del equipo, es obvio que la responsabi-

lidad final recae en el autor. A más de una década de realizada la investigación, creemos que más y más gente piensa que es necesario idear un tipo de escuela que represente, respete y enriquezca a todos los miembros de las diferentes lealtades que conforman la sociedad. Los niños actuales –indios, negros y mestizos y blancos– merecen éste y muchos esfuerzos más en la tarea común de continuar en la construcción de un país de muchas sangres y muchos colores.

Arlington, VA noviembre del 2002

## HACIA LA COMPRENSIÓN DE LA SOCIALIZACIÓN EN EL NORTE ANDINO

El tema de lo andino sigue, no hay duda, en “plena moda”. Se habla de cultura andina, tecnología andina, religiosidad andina, lingüística andina... Inclusive a niveles más generales el reto de la Comunidad Andina de Naciones, como instancia de integración regional, no ha perdido vigencia dadas las condiciones del mundo actual.

Pero, ¿qué es realmente lo andino?

El concepto parece superar la alusión directa a los grupos indígenas habitantes de las estribaciones de la cordillera de los Andes para extenderse a todos los indígenas de zonas que, en términos generales, fueron ocupadas por el Imperio de los Incas, y, lo que es más interesante aún, a sectores blanco mestizos y negros que, junto a los indígenas, vamos buscando la conformación de nuevas identidades en relación de igualdad.

Podemos decir que el tratamiento de lo andino admite dos niveles:

1. Lo “pan-andino” que tiene su origen en los análisis intelectuales peruanos, especialmente, que se han planteado el tema de lo andino desde un punto de vista general. Las publicaciones de Burga (1988) y Flores Galindo (1989) tienen ese matiz, aunque claramente este último autor, recientemente fallecido, insiste en que

“no estamos proponiendo la necesidad de prolongar la utopía andina... otro desenlace podría avisarse si a la mística milenarista se añade el socialismo moderno con su capacidad para producir, organizar programas estratégicos y moverse en el corto plazo de la coyuntura política” (Flores Galindo, 1989: 417; 419).

2. Lo “nor-andino” ya reclamado por Frank Salomon (1981: 1989) como una invitación a desprenderse de las generalizaciones realizadas a partir de los estudios de los andes centrales. Esta idea está retomada por Sánchez-Parga (1986; 1989; 1990) para quien el reto, además de plantearse en el sentido de “desperuanización” de la utopía andina, también exige una buena caracterización de la comunidad nor-andina.

Más concretamente, Galo Ramón (1990: 34) propone las siguientes particularidades de las sociedades norandinas respecto de los Andes Centrales:

“a. La diferencia de sistemas económicos... de intercambio, compartiendo... el control vertical de los pisos ecológicos.

b. La vigencia de sistemas lingüísticos de filiación macrochibcha, paralelos al “runasimi” que le sirvieron de base, dándole al Quichua norandino esa particularidad fonética y gramatical que posee hasta ahora.

c. Sistemas sociopolíticos que evolucionaban a la construcción del Estado... no... tanto /por/ la hegemonía del control territorial sobre otros señoríos... sino en el control del intercambio, de las rutas, de los centros de articulación, obrando con sutiles alianzas emparentamiento que buscaba crear una clase interseñorial que se separaba lentamente de la sociedad.

d. Una relación distinta entre Sierra, Amazonía, Ceja de Montaña y Costa caracterizada por su fluidez y enorme simetría”.

En este sentido no hay duda de que nuestros estudios deberían ir buscando la especificidad de lo **norandino**. Reconocemos todo el bagaje etnohistórico, cultural y sociopolítico que tenemos en común con los Andes Centrales. Muy necesario, por ejemplo, nos parece el rescate del pensamiento de Guamán Poma de Ayala y del Inca Garcilazo de la Vega como dos posiciones a la vez contradictorias y complementarias frente al fenómeno de la temprana conquista. Igualmente, la revisión de los levantamientos peruano-bolivianos (O’phelan G, Scarlett 1988) no hacen sino confirmar el gran espíritu de lucha del movimiento indígena andino desde siempre. Posiblemente, en este mismo sentido, haga falta una reagrupación del mismo movimiento y de otros movimientos frente a la exaltación del sistema capitalista a la que actualmente asistimos.

Y por supuesto, la comunidad andina ecuatoriana, la cultura andina mantiene tantos rasgos similares con todo lo andino que sería iluso plantear originalidades absurdas.

Sin embargo, es una verdad que la ubicación histórico-geográfica de gran parte

de nuestro país ha hecho posible, desde muy antiguo, la constitución de

“una zona de intensa integración transe-rrana... con la ideosincracia de incluir una vasta gama de tierras que tienen en común un patrón de costa pacífica, selvática, sierra y selva interior... diferenciada de los Andes Centrales”. (Salomon, 1989: 46).

Nuestra hipótesis central es que desde esos tiempos antiguos hasta nuestros días, cada una de los pueblos, al interior de la Nacionalidad Quichua, ha procedido según esa misma lógica.

Las condiciones de dominación han ido variando, los obstáculos para una autogestión sostenida siempre han estado presentes, sin embargo, los pueblos permanecen. Más que de resistencia, bien podríamos hablar de capacidad de duración, en condiciones adversas, de las relaciones e inter-relaciones intra e inter-étnicas.

Esta visión de procesos étnicos tiene la ventaja de permitirnos una comprensión más dinámica y diferenciada de los pueblos indios y no indios. Porque, si bien es cierto que, a veces, resulta fácil agrupar a todos bajo el solo nombre de “indio” o de “mestizo”, no es menos cierto que al interior de cada grupo hay muchas diferencias.

Posiblemente la autoadscripción a un grupo étnico específico esté en proceso de construcción y comprensión a partir siempre de la **identidad de base** que sigue siendo la comunidad para el caso indígena y el pueblo o barrio para el sector mestizo.

No hay duda de que las condiciones socio-económicas del tipo de capitalismo

imperante determinan mayor pobreza y peores situaciones para la vida. Conseguir el alimento diario, un mínimo estado de salud, algún tipo de educación, instrucción, un lugar para vivir, así como algún momento para distraerse a partir del trabajo que se tiene, van resultando cada vez más difíciles para un mayor número de personas.

Lo que intentaremos será rastrear las **continuidades** posibles que cada pueblo frente a determinadas **rupturas**. En ese contexto entenderemos y explicaremos la **socialización** a los niños.

La separación que hacemos entre el **Aprendizaje para la subsistencia** y el **rito** y la **fiesta** obedece solamente a una necesidad metodológica. De hecho, en la vida real las personas y los grupos siempre se presentan como entes totales y totalizantes que en cada momento de su vida se manifiestan ante **sí mismos** y, especialmente, ante **los otros** como entidades con identidad.

Según Barth (1976), las fronteras étnicas no se expresan mediante las esencias y las sustancias de las personas o los grupos, sino según un proceso social de **autoadscripción** y **adscripción**.

La primera consiste en que, personalmente, en términos generales me caracterizo como un hombre o como una mujer que pertenece a una determinada familia que, a su vez, pertenece a un cierto grupo étnico opuesto a otras personas y familias de diferente grupo étnico.

En un país como el Ecuador y, especialmente, en aquellos sectores donde se da y se ha dado este tipo de oposición ét-

nica, entonces, podemos autoidentificarnos gruesamente como personas de familias indígenas, mestizas o negras.

Sin embargo, esta autoidentificación la calificamos de gruesa porque, a su vez, hoy por hoy no se da una sola identidad indígena, negra o mestiza sino una multiplicidad de identidades y lealtades más locales o regionales.

Además, está el problema de que debido al desprestigio en que han caído algunas identidades, hay personas indígenas, por ejemplo, que luchan por cruzar la frontera étnica y ubicarse en el mundo mestizo. Algunos, a lo mejor, lo han conseguido, pero ¿a qué precio? Otros, tal vez nunca lo logran precisamente porque los mestizos se encargan de impedirlo.

Este punto precisamente se refiere a la **adscripción**: ¿qué piensan **los otros** de mí?, ¿**de nosotros**? Porque no hay duda de que la identidad resalta en la oposición, en la cual se principalizan tales o cuales características.

Puede ocurrir a veces que nosotros –como de hecho pasa con gran parte de los mestizos– no tengamos una claridad grande sobre nuestra propia identidad; los otros se encargarán de recordárnoslo y así por el estilo.

Sin embargo, ésto que parece ser muy complicado a niveles grandes o nacionales no lo es tanto a niveles más locales y concretos.

Con nuestros estudios de caso –las cinco comunidades y sus ritos y fiestas– tratamos de hacer el seguimiento a sus diferentes niveles de identidad. De allí podremos tratar de sondear de qué manera ésta o estas mismas identidades se trasm-

ten a las nuevas generaciones. La coyuntura es favorable a mayores autoidentificaciones, aparentemente, aunque no en todos los casos, como lo veremos.

Hemos recurrido a la fuente etno-histórica en cada una de los pueblos a fin de determinar algún tipo de continuidad que haga posible entender mejor los comportamientos actuales. Esto de ninguna manera quiere significar que todo deba explicarse por los orígenes o las esencias, sino más bien por el **uso actual, la posición relacional** con respecto a los otros grupos. Lo anterior quiere decir que no buscamos “lo puro” en ningún caso, porque sería una ilusión, algo inexistente. Las culturas indígenas actuales se entienden solamente a partir de sus propias manifestaciones y problemas; de raíz histórica, sin duda, pero de enfrentamiento actual, también.

En el tema de la identidad, por supuesto, también está presente esta continuidad y esta ruptura actual. Más aún cuando, por el proceso de dominación capitalista, no sólo que el trabajador se aleja, se aliena de su propio producto, sino que se aliena, se aleja o tiende a negar su propia identidad. Y aquí podría cumplir un papel decisivo la “coyuntura indigenista” actual: hacer posible la autovaloración, la reapropiación de la identidad indígena y como reacción, también, hacer posible la reapropiación de las otras identidades mestizas, negras, regionales o locales.

Esta tarea de reapropiación étnica y social deberá atravesar, por supuesto, también por la satisfacción de las necesidades básicas. Quién sabe si una mayor consolidación grupal pueda incidir sobre la calidad de vida, tan deteriorada actualmente.

Y en este proceso, el papel que le toca a la escuela puede ser decisivo. Para contribuir a ella, creemos que nuestra tarea consiste en presentar los aspectos principales de estos procesos y realidades que nos sirvan de contexto o de conjunto de condicionantes donde se han puesto en práctica determinados mecanismos de aprendizaje y socialización, de generación en generación. El momento privilegiado que vive la nación ecuatoriana y cada una de las nacionalidades puede, por primera vez, poner en las manos del pueblo la dirección y el control de sus propios procesos.

De las particularidades anotadas por Ramón, podríamos entresacar las siguientes que creemos que aún tienen vigencia en la cultura andina, referida a nuestros sitios de investigación:

1. La utilización de diferentes medios o pisos ecológicos, no solamente en cuanto aprovechamiento de propios recursos sino, inclusive, en cuanto posibilidades de complementación del ingreso con lo ganado —en dinero y en especies— en los lugares de migración.

Así, en nuestro estudio tendremos oportunidad de demostrar de qué manera los campesinos de las provincias de Imbabura, Bolívar y Pichincha, tienen un sistema de complementación de su economía en el sentido en que tradicionalmente habrían procedido sus antepasados.

2. En cuanto a los sistemas sociopolíticos necesarios para conseguir esto, podemos decir que persisten las alianzas sutiles y la conformación de una clase “interseñorial”, algunos de cuyos miembros se es-

fuerzan por no separarse de sus bases, a las cuales dirigen y orientan.

Sobre el carácter de la organización indígena encontramos varias posiciones. Sánchez-Parga (1986; 1989; 1990), por ejemplo, ha insinuado el carácter específico de la organización indígena ecuatoriana en el sentido de ser un “poder comunal” y no “societal”, de un acendrado faccionalismo que confluye mediante alianzas para desarrollar ciertas estrategias de lucha **dentro** –no contra– el estado capitalista y que podría dar pistas para que los grupos indígenas exijan sus **fueros** dentro de la sociedad nacional.

Sin embargo, luego del levantamiento de Junio de 1990, especialmente, y de la capacidad de interlocución del movimiento indio, son los mismos dirigentes nativos los que han planteado actualmente su propia estrategia de lucha. Así, en el Encuentro Continental de los Pueblos Indígenas (Declaración de Quito, 1990) podemos leer:

“Los pueblos indios tenemos un carácter específico como nacionalidades, pueblos o naciones de acuerdo a la denominación que tomemos en cada país... la mejor de ellas es quizá la de *pueblos indios* que tienen derecho a la autodeterminación”. (pp. 10-11)

En el documento en mención se indica, además, la necesidad de recorrer un camino de aclaración teórica sobre el tema de la autodeterminación aunque desde ya se la entiende como “plena autonomía en los marcos nacionales”, “control de los territorios, incluyendo el control y el mane-

jo de los recursos”; “conservación de la naturaleza”, “autogobierno”. Para todo esto, el movimiento indio plantea una serie de pasos: reformas en las constituciones, alianza con otros sectores para “la destrucción del actual sistema capitalista y la anulación de toda forma de opresión socio-cultural y explotación económica”.

En esta tarea de “construcción de una nueva sociedad plural y democrática basada en el poder popular”, el papel que juegan las organizaciones nacionales y regionales parece ser decisivo. Estas organizaciones nacionales, según nuestro modo de ver, se enfrentan al duro reto de combinar, adecuadamente, los planteamientos políticos generales con la consideración no sólo de las nacionalidades sino de las etnias o pueblos más locales, base de la organización regional.

Pensamos, entonces, que esta estrategia corresponde a la antigua práctica política norandina de no aceptar fácilmente ninguna hegemonía y ninguna acción conjunta sin que medie, primero, una adecuada alianza entre sectores. Esto, por supuesto, supone un buen nivel de conocimiento y respeto para las particularidades de las etnias, a fin de conseguir la real adhesión a los planteamientos generales.

La organización indígena nacional, se enfrenta, además, a la necesidad de imaginar propuestas legales, sociales, políticas y educativas que hagan posible la concreción de las demandas en un sistema como el actual. De esta manera, estudios sobre el **derecho consuetudinario** o la experiencia de otros países con comunidades



autónomas pueden ayudar a viabilizar demandas como la autodeterminación o el control de tierras o territorios.

Con una población indígena concentrada o dispersa, con vínculos fuertes con la población mestiza o negra, la organización también debe partir de las actuales condiciones nacionales, referentes a varios aspectos.

Con respecto a la tierra, la principal reivindicación del movimiento indio, es evidente que las dos reformas agrarias realizadas en esta segunda mitad del siglo XX no han tenido la capacidad de transformar realmente el sistema de tenencia de la tierra injusto y forjado a lo largo de los siglos.

Marco Jaramillo (1983: 172 y ss) hace una evaluación general de la reforma agraria ecuatoriana. Se favoreció al sector terrateniente; el área distribuida hasta 1976 –y que, en general, podría seguir siendo válida dado el detenimiento de la Reforma Agraria– alcanzaba tan sólo a 850.000 hectáreas para 64.000 familias; se liberó la mano de obra del trabajo precario; la modernización del campo favorece tan sólo a un pequeño grupo de empresarios; los campesinos, aún los que tienen pequeñas parcelas, no reciben crédito ni asistencia técnica.

Frente a esta tendencia estatal capitalista –reforzaba por varios planes de “atención al agro” vía DRIS, FODERUMA, política crediticia ínfima y algunas políticas culturales como la alfabetización– la población indígena, por su parte, ha presentado varias formas de resistencia y adecuación con organizaciones más o menos

consolidadas según las épocas y las condiciones. (CONAIE, 1989; Ramón, 1987).

Según Andrés Guerrero (1981), una vez quebrados los lazos que ataban a la comunidad andina a la hacienda o al pueblo blanco-mestizo, se produce una progresiva diferenciación campesina, lo cual, sin embargo, no quiebra del todo la **comuna**. Esta se reafirma –aunque también experimenta severas crisis en ciertas zonas– como la estructura de poder interno en lo económico y en lo social, asumiendo las diferencias que, por otra parte, existían desde bastante antes.

Por otra parte, la reafirmación comunitaria, o sus crisis, incluye necesariamente los procesos de vinculación con las ciudades o con sectores más desarrollados del agro.

Tradicionalmente, las Ciencias Sociales Ecuatorianas han considerado que este nuevo proceso migratorio, iniciado con fuerza en la década del 70, aparece como una consecuencia directa de la situación agraria, por una parte, y como una demanda de mano de obra para la modernización y la industrialización, por otra.

Se han empleado tres criterios para clasificar las migraciones: la duración, los destinos urbanos y rurales y la condición de los migrantes. (Velasco, 1985: 36 y ss).

Según el **primer criterio** la migración puede ser definitiva (de colonización, de urbanización) o temporal (periódica, ocasional o diaria).

En nuestro trabajo tendríamos el caso de una migración definitiva y de urbanización con los campesinos de Chimborazo en Quito; los casos de Pucarápamba, San Pedro y Caluquí serían migraciones



temporales y periódico-ocasionales, y los comuneros de Cocotog, migración diaria.

Un **segundo criterio**, el espacial, tiene en cuenta las áreas rurales y las urbanas. Según esto, se dan migraciones campo-ciudad (de campo a ciudad pequeña, de ciudad pequeña o mediana a metrópoli, de campo a ciudad mediana o grande), de ciudad a ciudad o de campo a campo; y los de ciudad a campo. Para nuestros fines, podemos decir que las comunidades de Imbabura arrojan su fuerza de trabajo tanto a ciudades pequeñas como Otavalo e Ibarra, a ciudades grandes como Quito y a sectores agrarios como Salinas. Los cocotenses y los chimboracenses trabajan en Quito.

Los pucarapambeños salen al sector agrario del subtrópico y el trópico, a Quito o a ciudades pequeñas de la misma provincia, como Chimbo.

Un **tercer criterio** se refiere a la condición de los migrantes. Desde ya podemos adelantar que, en el caso de Cocotog, la migración diaria involucra a toda la familia en edad activa: hombres y mujeres sin distinción de grado de instrucción, o mejor aún, en búsqueda de mayor educación, en algunos casos. Su ocupación “formal” e “informal” se ubica plenamente en la ciudad.

En el caso de los chimboracenses, la ciudad habría absorbido a todos los miembros de la familia, mayoritariamente. En Pucarapamba, San Pedro y Caluquí, la migración sería selectiva en cuanto a edad y sexo.

Dentro del mismo tema de la migración, algunos autores han tratado de comprender las causas de la misma. Según Ca-

rrasco y Lentz (1985), se habrían planteado varias teorías para explicar las causas de la migración en América Latina. La teoría de la modernización, según la cual se daría un continuum folk-urbano, parece tomar al fenómeno como un proceso demasiado mecanicista entre dos sociedades prácticamente autónomas: el campo y la ciudad. La teoría psicologista pone el acento en los procesos de “aculturación” y deja de lado causas y procesos más estructurales. La teoría de la descampesinización insiste demasiado en la lógica capitalista que absorbe la mano de obra campesina. Igualmente la teoría de la dependencia puede pecar por presentar a los actores sociales como seres casi inertes que se someten a leyes demasiado rígidas.

Frente a estas teorías, se propone la interpretación de que ante la insuficiencia de recursos agrícolas y el agudo proceso de minifundización, las unidades domésticas se ven forzadas a expulsar temporal o definitivamente parte de la fuerza de trabajo a fin de poder reproducir el conjunto de su vida social. Por supuesto que dentro de una estructura social capitalista con efectos alienantes, los efectos que se hacen sentir no son solamente de carácter económico sino también sobre la cosmovisión y la cultura.

En lo referente a las actividades realizadas por los “migrantes”, especialmente en las ciudades, es evidente que su estudio reviste gran actualidad tanto por la masa de trabajadores que representa, cuanto por el potencial político que tienen.

Desde la teoría de la marginalidad –dejada de lado por su incapacidad expli-

cativa del desempleo y las pobres condiciones de vida— se accede a la teoría de la **informalidad**.

Según el informe Kenia (Rogiero, 1990) las características principales del sector **informal** serían:

- “1. ausencia de barreras para entrar en esa actividad.
2. utilización de recursos locales de fácil acceso.
3. propiedad familiar de la empresa.
4. escala de actividad discreta.
5. mano de obra inferior a cierto número de personas (8-10)
6. capacitación no oficial sino realizada “de padres a hijos”.
7. mercados competitivos en los cuales la depresión del precio permite la actividad.”

Si bien este enfoque ha tenido la virtud de superar la orientación desarrollista y negativista de la teoría de la marginalidad puede, a su vez, presentar ciertos problemas: la terminología no da cuenta de la inmensa gama de actividades “no formales”, como la economía “informal” incrustada en los más altos niveles de la formalidad (el narcotráfico, por ejemplo).

Por otra parte, aunque el planteamiento de De Soto (1987) pueda tener el mérito de llamar la atención sobre las potencialidades de estos “pequeños empresarios” sojuzgados por el estado “mercantilista”, no parece que el optimismo pueda ni deba ser exagerado ni siquiera ante la posición exitista que manifiestan algunos migrantes.

Con respecto a los cambios que deba sufrir el estado capitalista, estamos seguros que vamos a ser testigos de grandes transformaciones, especialmente por las presiones del mercado internacional y por las reagrupaciones que están sufriendo los países y los gobiernos. La pregunta es, ¿en beneficio de quiénes realmente?

El investigador citado (Rogiero, 1990) propone la siguiente fórmula que intentaría explicar las angustias de cada hogar por equilibrar sus ingresos con sus necesidades:

$$I_h \times N_h = I_t = n$$

Esto quiere decir que el ingreso por hora ( $I_h$ ) por el número de horas trabajadas ( $N_h$ ) debería ser igual, a largo plazo (de lo contrario la unidad tendería a desaparecer como tal), al ingreso total ( $I_t$ ) el cual a su vez es mayor o igual que las necesidades ( $n$ ).

Precisamente por el aumento de las necesidades, por el modelo de vida importado y por efectos de la misma crisis, el trabajador se ve obligado a alargar su jornada de trabajo, a “invitar” a que más miembros de la familia se integren al trabajo “informal” y a recurrir cada vez más a actividades no mercantiles (parcelas, huertos animales domésticos, ayuda mutua, reciprocidad y redistribución).

Para nosotros es obvia la relación campo-ciudad (centro moderno de producción) –campo que, a la vez que impide que la brecha entre ingresos y necesidades se agrande, funcionaliza las **pequeñas actividades** (éste parece ser el término alternativo a “informal”) a un modelo de desa-

rrollo concentrador que, hoy más que nunca, parece apuntarse.

Ahora bien, aunque estemos de acuerdo en considerar estos procesos generales del sistema como fundamentales para la comprensión de la estructura del nivel social e institucional en que ocurre la socialización, nos interesa también resaltar la continuidad propia de cada pueblo. Por este motivo es que planteamos el estudio de cada caso como representativo de la lógica de cada etnia. Dentro de esa lógica –probada y comprobada a lo largo de los años y sometida a una nueva prueba en la actual crisis –los pueblos concretos han aprendido a subsistir y a reproducirse.

En este contexto, no podemos, sin más, llamar “migración” a procesos ya empleados desde antiguo en un sentido norandino, aunque debamos utilizar el término, en el sentido de “movilización para el trabajo”, por no haber encontrado aún otro mejor.

En el intento de caracterizar mejor al sujeto social indígena, tarea en la cual muchos –entre ellos la misma organización indígena –estamos empeñados, proponemos el estudio de varios pueblos al interior del pueblo quichua, poseedores de una lógica propia de sobrevivencia y de identidad también diferenciada.

Precisamente, por eso es que en nuestro estudio hemos considerado a la **organización** amplia de carácter étnico social como el **primer ámbito** de la socialización del niño y el marco general dentro del cual se desarrolla prácticamente toda la vida de la persona. Dentro de un conjunto de estructuras básicas de la sociedad nacional,

la sociedad indígena y cada sociedad étnica, ha ensayado una propuesta de vida.

Dentro de este contexto general, según su mayor o menor grado de inserción en la estructura capitalista del mercado, las familias indígenas organizan el manejo de los recursos y productos según su propia lógica, es decir, en orden a la subsistencia antes que a la acumulación, integrando tanto los propios recursos cuanto aquellos conseguidos en otros lados.

En este sentido, la **familia** y la **comunidad** –en cuanto redes de afinidad y reciprocidad– aparecen como el **segundo ámbito** de la socialización. El conjunto de familias, al interior de las cuales los niños crecen y “se educan” (en el sentido de endoculturación o aprendizaje de la cultura), conforma la comunidad, inclusive en el espacio urbano, como es el caso de los chimboracenses en Quito. Estas familias cumplen los siguientes papeles (Chiriboga, 1985: 40).

- “1. legitimación de valores, modos y prácticas indígenas.
2. representación política y defensa
3. gestión social de los recursos naturales fundamentales y de otros necesarios para la reproducción
4. cohesión social e ideológica que genera un sentimiento de identidad”.

De esta manera, podemos ver cómo las familias indígenas reunidas en una comunidad –o en una asociación– reproducen valores propios, adhieren a su organización especialmente en la disputa con otras instancias de representación, planifican la

utilización y/o búsqueda de nuevos espacios o recursos –inclusive con la toma de haciendas como en el caso de Pucarapamba o Caluquí todo lo cual les da un sentido de identidad que, precisamente, configura una personalidad social opuesta, o por lo menos diferente, a aquella que actúa mayoritariamente en la sociedad nacional.

Esto, por supuesto, no significa que las crisis intra e interfamiliares estén ausentes. Precisamente por la presencia de una “clase interseñorial”, por la crisis económica que se agudiza, por la imposición de nuevos modelos de familia, no son raros los conflictos de parentesco. Posiblemente estos conflictos se relativizan a la hora de emprender juntos la tarea de la supervivencia, pero siempre están presentes explícita o simbólicamente.

El parentesco real (por la sangre o el lazo matrimonial) y el parentesco ritual (por el compadrazgo) sigue cumpliendo, una función insustituible. A esto se deberá añadir el conjunto de relaciones de vecindad, especialmente en los sectores más cercanos al modo de vida urbano.

Este es el ambiente que aprehende el niño: familia grande con conflictos, vecinos, una sociedad étnica que difícilmente deja solo al individuo para todo el proceso de reproducción a cambio del cumplimiento estricto de ciertos roles y **responsabilidades**.

Estos mismos lazos de parentesco se refuerzan tanto por las relaciones de reciprocidad cuanto por las relaciones de redistribución. La reciprocidad, según Meyer, es

“una relación social que vincula tanto a una persona con otras, con grupos sociales

y con la comunidad, como a grupos con grupos, comunidades con comunidades, productores con productores y a productores con consumidores, mediante el flujo de bienes y servicios entre las partes interrelacionadas.” (37)

Estos deberes y derechos, que varían según el grado de relación y vinculación entre las personas, pueden también incluir gente de otros grupos étnicos, como ocurre generalmente con el compadrazgo. En uno y otro caso, lo que se busca es asegurar, de alguna manera, el acceso a recursos siempre escasos.

Igualmente, la noción de redistribución, entendida como la “costumbre de repartir lo que se tiene entre todos”, es, sin duda, el reconocimiento de que existen diferencias entre unos y otros; sea porque se ha accedido a distintos bienes en el campo o, porque por la migración, por ejemplo, se posee bienes materiales que la mayoría no tiene.

Especialmente para la concretización de la redistribución aparece la **fiesta**. En su momento, veremos como el **Carnaval** y **San Juan** son los espacios de la redistribución por oposición a otras fiestas de carácter menos indígena que pierden esta connotación o la readecuan.

En la tarea de descubrir la lógica étnica de sobrevivencia a largo plazo, se podrá argumentar que las familias actuales no tienen conciencia de su pasado remoto, que su memoria se agota en pocas generaciones atrás o que, a lo más llega solamente hasta sus “ancestros incaicos”.

A nosotros nos parece, sin embargo, que la experiencia acumulada durante si-

glos, se refleja precisamente en la lógica de la subsistencia existente y en una identidad en proceso de reapropiación frente a otras identidades. En este sentido, la escuela indígena está, sin duda, llamada a “completar” la memoria popular y a retomar conscientemente la experiencia de cada pueblo.

De cualquier manera, consideramos a la escuela –campo intermedio entre el nivel social general y el nivel interrelacional comunitario– como el **tercer ámbito** de la socialización, que será abordado extensamente por nosotros en otro estudio.

Creemos que tanto la organización étnica, como la comunidad y la escuela, apuntan o deben apuntar hacia la conformación de un tipo de hombre o de mujer que, en las duras condiciones actuales, puedan ser capaces de **subsistir** y de **reapropiarse** de elementos de su **identidad** que les permitan **comunicarse** con su propia gente y con el resto de la sociedad.

Si queremos sintetizar los elementos que intervienen en la socialización, los profesores alemanes Dieter Geulen y Klaus Hurrelman (1990: 30) nos proponen una “teoría comprensiva de la socialización” que, en términos generales, coincide con la nuestra. Para ellos,

“La socialización debe ser entendida como el proceso de la génesis y desarrollo de la personalidad en interdependencia con el ambiente social y material transmitido por la sociedad”.

El nivel social ecuatoriano (dentro de América Latina y dentro del mundo) tiene unas estructuras económicas, políticas e

ideológicas determinadas, cuyas características generales las asumimos.

Dentro del nivel institucional, ubicamos la organización comunal o étnica, cada uno de los pueblos tratados.

De sur a norte hemos escogido:

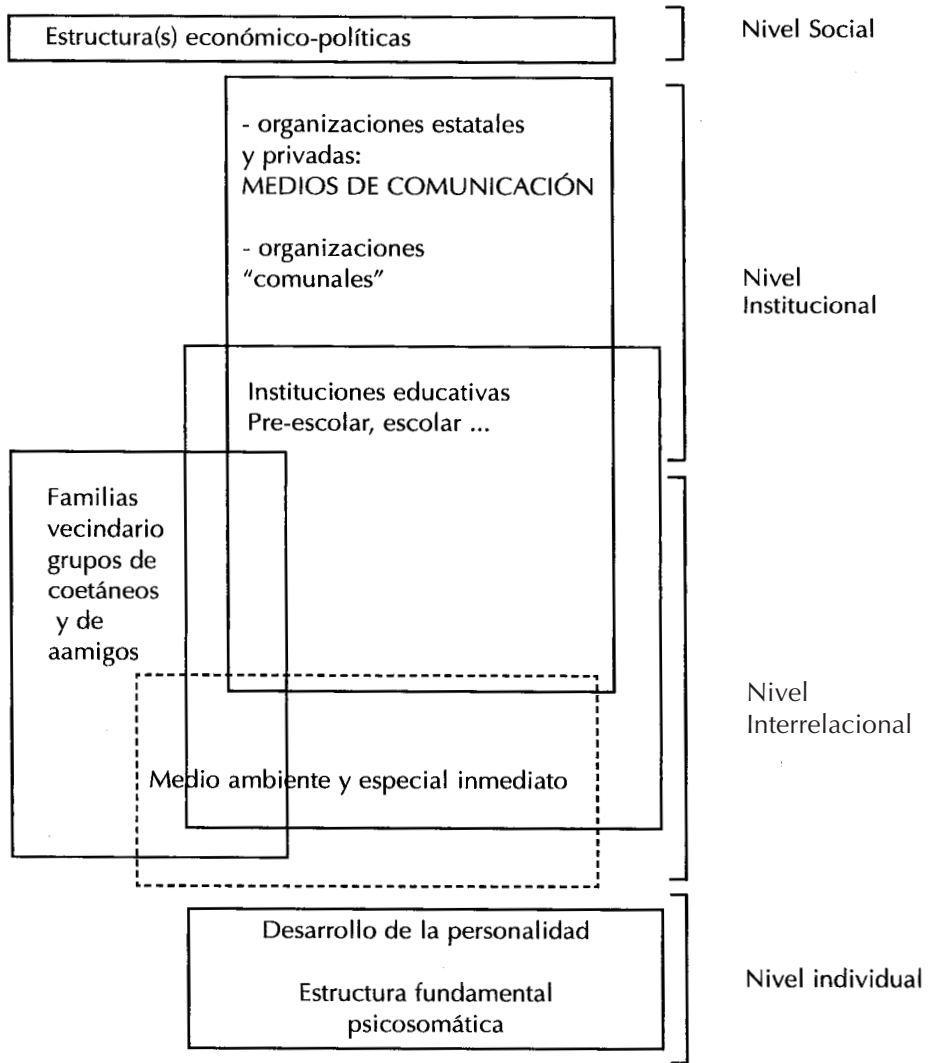
1. El pueblo de los warankas, representado en la comunidad de Puca-rapamba, actual provincia de Bolívar.
2. El pueblo de los puruháes, originarios de la provincia del Chimborazo y actualmente habitantes de los barrios populares de Quito, provincia de Pichincha.
3. El pueblo de los Kitus de la comunidad de Cocotog, en la provincia de Pichincha.
4. El pueblo de los Kayambis de la comunidad de Caluquí, en la actual provincia de Imbabura.
5. El pueblo de los otavalos de la comunidad de San Pedro, en la misma provincia de Imbabura.

Estos grupos étnicos pertenecen a organizaciones regionales, formales o no (niveles institucional e interrelacional), donde encontramos a las familias y a las comunidades.

El presente estudio solamente llega hasta los niveles institucional e interrelacional. La socialización producida en la etapa escolar, como ya hemos dicho, y la que se refiere a la personalidad, (nivel individual) no se considera en este estudio.

Luego de escogidas las comunidades, con algunas de las cuales habíamos mante-

**Cuadro N° 1**  
**Teoría comprensiva de la socialización**



nido ya una larga relación, procedimos a una exposición franca y directa de los objetivos de nuestra investigación tanto a las asambleas de las organizaciones regionales y locales como a las familias seleccionadas al azar y a los maestros de las escuelas.

Empapados de la teoría y de las principales líneas metodológicas de la denominada **Investigación Participativa** (Fals Borda, O., 1984; Gianotten, Vera, 1989; Rodríguez Brandao, 1986) desde el comienzo, fue nuestra intención no ocultar nada de lo que hacíamos. Durante varias etapas de este proceso pudimos permanecer en cada una de las comunidades, conversando informalmente con los papás y las mamás, con los niños más pequeños y los más grandes, con los maestros y los dirigentes. Pudimos, igualmente, aplicar algunas pruebas a los niños sobre varios aspectos así como asistir a algunas de las clases y revisar varios de los textos y cuadernos. Las charlas largas y amenas sostenidas con los maestros nos ayudaron a entender su problemática de profesionales y personas embarcadas en un proceso nuevo y difícil pero supremamente interesante. La formación y el desarrollo de los niños y las niñas parecen ser motivos suficientes como para convocar a padres de familia, dirigentes y maestros hacia el mejoramiento de la escuela indígena. Posiblemente las expectativas sean demasiado grandes para lo que realmente se está haciendo. Pero es interesante tener en cuenta el fenómeno: los papás, movidos por una honda preocupación por el porvenir de sus hijos, no recelan frente a quienes les proponen algo y cumplen con lo ofrecido.

Sobre el uso extensivo que hemos hecho del testimonio, queremos también proporcionar una explicación adicional. La Historia Oral, considerada por algunos, inclusive, como una nueva disciplina (Joutard, 1986), viene en nuestra ayuda para estudios como el presente. Esta área del conocimiento trata de estudiar el pasado de los pueblos, mejor aún, de las denominadas **minorías**, cuyo punto de vista no ha sido tomado en cuenta realmente en ningún tipo de historia escrita y oficial. Recurre como metodología principal al pensamiento vivo, vertido a través del testimonio que la persona rinde sobre su propia experiencia o sobre aquella que otros le contaron.

La Historia Oral se engancha inevitablemente, y más en nuestro continente, con el mito donde la cronología puede ser “poco precisa”, y donde el tradicional “criterio de verdad” empieza a ser cuestionado. De esta manera, se reconstruyen historias cortas e historias largas como las de este estudio que pueden dar luces sobre los movimientos indígenas actuales. (Rivera, 1982).

Para una mejor comprensión de esta disciplina, la podemos dividir en dos grandes ramas:

1. **La Literatura o Tradición Oral**, que ha sido muy prolífica en cuanto a colecciones de cuentos, leyendas, mitos creencias y concepciones...

2. **La historia oral propiamente dicha**, que generalmente ha sido utilizada en las Ciencias Sociales más bien como técnica de recolección de datos en forma de histo-



rias de vida, historias familiares o historia laborales. Precisamente, en nuestro trabajo, de las investigaciones de Carrasco y Lentz (1985), hemos tomado el testimonio de MANUEL para lograr una comprensión mejor de los puruháes. Una subclasificación aclaradora también se hace cuando se habla de autobiografías (Matos Mar, 1974) o memorias colectivas (Yáñez del Pozo, 1986; Males, 1987; Oré, 1982).

La Historia Oral no puede prescindir de la Etnohistoria porque debe revisar la documentación escrita necesaria para la comprensión mejor de la situación actual expresada en el testimonio oral. Igual que no puede prescindir de otras ciencias como la misma Historia, la Antropología o la Economía. Por momentos, puede acercarse, hasta casi confundirse con el Periodismo o las Ciencias de la Información e, inclusive, desde este punto de vista, ha dado origen a varios clásicos del cine o la Televisión (Cfr. serie RAICES).

A pesar de su novedad y de algunos problemas (subjetividad, veracidad, representatividad...) aún no resueltos, la Historia Oral está llamada a tener un gran desarrollo en la época actual, de resurgimiento de las “minorías”.

Según estos criterios nosotros hemos recurrido a la Historia Oral cuando hacemos uso de múltiples testimonios sobre el trabajo. Han sido **historias orales**, especialmente infantiles y juveniles que nos han facilitado la comprensión de la socialización para la subsistencia.

En cuanto al lenguaje, digamos que hemos procurado mantener la estructura,

el vocabulario y el significado de la mayor parte de los testimonios. Aún a riesgo de dificultar la comprensión pensamos que la manera de hablar propia de las personas entrevistadas expresa también, de alguna manera, su identidad.

En el capítulo sobre el rito y la fiesta consideramos que el conjunto de testimonios que hemos recogido arroja muchas luces sobre uno de los temas centrales: la identidad y su transmisión.

La gente de las cinco comunidades tiene una manera propia de presentarse a sí misma. Esta o estas maneras son necesariamente aprendidas por las nuevas generaciones para continuar así con la reproducción social en un proceso siempre renovado y enriquecido. De la información recogida en la investigación, presentamos en este estudio algunas reflexiones sobre ritos y fiestas. Con ellos, la comunidad –y el pueblo o la nacionalidad, según los casos– se recrea a sí misma, como dijimos pero también se presenta, por contraste, ante los otros grupos diferentes.

Hay aspectos que sirven, de manera más directa, hacia el interior de la comunidad: por ejemplo, el rito. Pero hay otras manifestaciones, como la fiesta, que adquieren su mayor relevancia cuando se oponen a la fiesta del otro grupo, a veces peleando los mismos espacios y tiempos. Por este motivo en este estudio, con algunos ritos y varias fiestas, intentaremos demostrar cómo se manifiesta y se reapropia la identidad y cómo se la transmite o se la aprehende.



## **EL APRENDIZAJE PARA LA SUBSISTENCIA**

A lo largo de los tiempos y bajo diferentes circunstancias, cada uno de los pueblos ha ensayado una lógica de sobrevivencia. Esta ha sido transmitida a las jóvenes generaciones hasta nuestros días. Si bien es cierto, otras maneras de socialización provenientes de los grupos occidentales y de la escuela tienen cada vez mayor peso y atractivo, creemos que la lógica de sobrevivencia de cada una de las etnias sigue aún vigente. Esto es lo que pretendemos demostrar con los siguientes estudios de caso.

### **2.1 PUCARAPAMBA del pueblo de los warankas**

La comuna de Pucarapamba se ubica al nor-orienté de Guaranda y pertenece a la parroquia de Guanujo, en la provincia de Bolívar. Se encuentra a 3.600 metros de altura, en el límite de la zona interandina con la zona paramal. Limita, al norte, con el páramo de El Arenal; al sur, con las comunidades de Illangama y Carbón Tsini-pamba; al este, con el Río Quindihua que la separa de la comunidad de Quindihua Chico y; al occidente, con las comunidades de Corazón y Marcopamba.

Todo el sector se caracterizó por la presencia de haciendas. En las primeras décadas del presente siglo se produce la

expropiación de algunas de ellas por parte del Estado, en lo que aparece como uno de los momentos críticos del enfrentamiento Estado - Iglesia en la provincia de Bolívar, dado que muchas de las tierras afectadas pertenecían a las comunidades religiosas. Tal hecho se reafirma en la manera cómo la mayoría de los comuneros se refieren a la propiedad hereditaria de las tierras que actualmente poseen.

“Compré del banco en tiempos de parcelación, en tiempos de parcelación compré, al banco compré. El banco, el gobierno-banco quitó a las madres monjas en tiempos pasados; todo este cerro, todo el cerro había sido, en tiempo de mi madre, cerro de las madres monjas; todas las haciendas. Entonces, El Espino, este Gramadero, Cachi Yacu, fueron hacienda; estas haciendas, todos estos cerros había sido de las madres monjitas, entonces, el cerro de estas madres monjitas el gobierno quitó y se hizo dueño, puso en parcela y vendió; vendió hasta la loma de atrás, desde el cerro de arriba a 300 sucres la cuadra, vuelta, abajo hasta Chinipamba vendieron a 400 sucres la cuadra, y de aquí para abajo a 500 sucres la cuadra han dicho. Vendió el gobierno, vendió el banco quitando a las madres monjas.

El gobierno quitó de una manera disimulada, porque las madres monjas eran ricas.

En tiempos de las madres monjas los indígenas, esta gente del cerro pagaban una pensión o arriendo. Así hemos vivido, pequeña pensión seguían pagando, pagando, entonces no sé como el gobierno quitó a las madres monjas.”

(Andrés Chacha 98a)

En cualquier caso, toda la zona se transformó en pequeños minifundios que empezaron a ser heredados por sucesivas generaciones. Actualmente en la comuna viven cerca de 35 familias que poseen un promedio de 1 a 3 cuadras de tierra por núcleo familiar.

La primera generación de propietarios provino de zonas aledañas como Pucará. Hoy la mayoría de los padres de familia son nativos de Pucarapamba, aunque unos pocos provienen de Quindihua o Illangama (vía matrimonio).

Una caprichosa formación rocosa, al oriente de la zona, hizo que la comunidad inicialmente se denominara CUNGARUMI, como aparece en los mapas del INEC. Solamente a partir de la consecución de su personería jurídica los indígenas rebautizaron a la comuna como PUCARAPAMBA.

“Cai uranillapi, pucara jaca tiashcamanta pucarapamba nishpa catishcallami. Chaimi pucara, pucara ninllami, Escuelata shayachishpacarin ña Pucarapamba nishpa catinacurcallami. Jacamanta shina Pucarapamba shutirirca”

(Feliciana Guamán 70a)<sup>1</sup>

El eje de la producción agrícola son los tubérculos: papas, ocas, mellocos, mas-

huas, zanahoria blanca, además de la cebolla blanca y las calabazas. El cultivo del haba, la quinua y la cebada han ido desapareciendo por el empobrecimiento paulatino del terreno, producido por el monocultivo, la escasez o la mala calidad de los abonos, sobre todo los químicos, y las dificultades técnicas adicionales, como los fuertes vientos, que obligaban a sembrar el haba en diciembre para adelantarse a las corrientes del verano.

Por las características topográficas de la zona, que presenta buena cantidad de pendientes, el trabajo se realiza con azadón o yunta; sólo en las planicies se utiliza el tractor comunal. Dada la escasa cantidad de terreno que cada grupo posee, el trabajo familiar es suficiente para garantizar la producción mediante formas de solidaridad, especialmente el *prestamano*.

“...Por lo general sembramos papas en esta comunidad, cuando hay posibilidad, el melloco y la mashua, en mínima cantidad sembramos las habas. Dicen que antes había una buena producción, actualmente el viento no deja producir. La labor agrícola se hace solamente a mano, ni siquiera se hace con yunta. El terreno no es tan duro para trabajar con azadón. Los cultivos de papas se hacen con abono químico que actualmente ya nos costó 8.200 sucres cada quintal. Esto avanza para una sementera pequeña, por no tener dinero sembramos solamente eso. No intercalamos la siembra de papa, es decir sembramos solamente la papa”

(Laura Chida).<sup>2</sup>

La crianza de ganado vacuno es limitada por la escasez de pasto y no pasa de una o dos cabezas por familia. A ello se suman algunos borregos y, en raras ocasiones, un caballo. La comercialización se realiza en la misma comunidad (con intermediarios), o en las ferias de Guaranda y, especialmente, de Ambato. Con la leche de las vacas se elaboran quesillos destinados más a la venta que a la alimentación. A su vez la lana de los borrego, estimula varias formas de artesanía.

“Con la lana de borrego confeccionamos chalinas, fachalinas, anacos, ponchos de uso personal y familiar. Por no saber otras cosas no podemos hacer otro tipo de ropa. La producción de lana de oveja es en mínima cantidad lo cual limita para poder vender la misma. Como tenemos poquísimos borregos, entonces la producción de lana es en mínima cantidad, cantidad que sirve solamente para hilar y hacer tejer con los que saben”.

(Laura Chida, 37 a).

La producción agrícola sirve en su mayor parte para la alimentación. Una pequeña cantidad se destina al trueque, para obtener maíz y trigo, sobre todo en la región de San Miguel y Chimbo.

Para completar sus ingresos económicos, los comuneros salen a buscar nuevas fuentes de trabajo. En su mayoría son hombres, padres de familia, a los que luego se sumarían los hijos varones jóvenes y, en algunos casos sus mujeres y niños. En cualquier caso, siempre se tratará, de salidas temporales. Actualmente todas las fa-

milias del sector, aún las de “mayores posibilidades”, están inmersas en estos flujos poblacionales.

Son dos los períodos en que las salidas aumentan: a) los meses de mayo y junio, b) los meses de agosto, septiembre y octubre. Particularmente, en esta última etapa, la movilización es mayor e incluye un buen porcentaje de niños de todas las edades. No obstante, durante todo el año, y de acuerdo a las necesidades particulares, son comunes las salidas semanales (de lunes a viernes).

Las zonas de migración son la zona subtropical de la provincia, las Naves y Echeandía; Babahoyo y Ventanas en la provincia de Los Ríos. Allí se vinculan como jornaleros (400 sucres + comida) a las plantaciones de café, cacao, arroz y otros.

“Me separé de mi primer esposo, después me casé con el segundo, él se migra a trabajar en la costa, trabaja en lo que a bien encuentre: desmontando, cogiendo café, en la cosecha de arroz, etc. Yo también voy a la costa en el mes de agosto cuando nos enganchan para cosechar el café, pero en el mes de mayo no puedo ir. Sólo en el mes de agosto voy con mi esposo, dejamos a los niños con mi mamá aquí mismo, en esta casa, así aprovechamos las vacaciones que dan a los chicos de la escuela. Nosotros trabajamos en Echeandía, Ventanas, nada más.”

(Laura Chida)

Al interior de la sierra, las salidas se orientan a Ambato, a Latacunga y, en especial, a Quito. Este flujo se desarrolla en los períodos anterior y posterior de las

movilizaciones a la Costa. En Quito buscan trabajo en los sectores de la construcción o como cargadores.

Parece ser que, aunque en la capital pueden conseguir un mejor jornal (2-3 mil sucres diarios en un “buen día”), los campesinos de Pucarapamba en su mayoría prefieren migrar al subtrópico por la diferencia de gastos y utilidades entre los dos sectores: mientras en la costa el trabajo incluye alimentación y vivienda, en la capital deben gastar en esos rubros vitales.

El cabildo es el centro de la vida comunal de Pucarapamba. Pese a su reciente formación (1984), sus dirigentes son portadores del consenso. En la constitución del cabildo confluyeron: a) La necesidad de la comuna de obtener la personería jurídica para contar con un instrumento que legalice, ante las entidades públicas y privadas, sus pedidos colectivos y b) la constitución, en el año 1980, del centro de alfabetización Atahualpa por iniciativa de un compañero que se había formado en la experiencia de la “RUNACUNAPAC YA-CHANA HUASI” de Simiatug. Unos pocos comuneros habían aprendido ya la lucha por la educación bilingüe. Este espacio de organización será la base de constitución del Cabildo.

“Ellos llevaron el funcionamiento de la escuela bilingüe. El compañero Segundo Guaranda Vayas estuvo trabajando en la comunidad de Pucarapamba, era compañero nativo de aquí... estuvo en Simiatug... en el instituto de Simiatug estuvo durante dos años. Estuvo prestando sus labores aquí en Pucarapamba, donde los niños estuvieron aprendiendo muchas cosas,

donde los niños pudieron aprender en los dos idiomas. En ese tiempo los mayores estuvieron aprendiendo recién en la tercera parte de abecedario de unificación, de alfabetización, de unificación quichua... Por el logro de la comunidad anteriormente se funcionaba con el nombre de Cunga Rumi, después se funcionaba con el nombre de Pucarapamba y el Centro Atahualpa... Este centro funcionó desde 81 hasta 84. En el 84 se formó el Cabildo de Pucarapamba”.

(Manuel Chacha Chacha 35a)

Actualmente, la comuna es dirigida por este testimoniante, Manuel Chacha, un dirigente relativamente joven, con experiencia en educación bilingüe, originario de Quindihua y casado con Juana Coles de Pucarapamba. La comunidad es filial de la Federación Campesina de Bolívar (FECAB-RUNARI) y su actividad es intensa. La organización comunal es el espacio en el que se conoce, discute y resuelve sobre las necesidades económicas, educativas, recreativas, de infraestructura, etc., de los comuneros. Por el cabildo pasan desde la preparación de las comparsas para el carnaval de Guaranda, la organización de los cursos de alfabetización, los problemas de la escuela, hasta la formación de la Junta de anticuatreros con su propio reglamento, para proteger a la comuna de la voracidad de los abigeos y garantizar una justicia que, aunque no es oficial, si resulta inmediata.

Desde su formación, el cabildo ha recibido ayuda de un programa extranjero llamado Plan Internacional o Plan Padri-

nos, que financió el entubamiento del agua y proporciona regularmente, semillas, fungicidas y abonos, a más de conseguir una buena cantidad de **ahijados**.

En el último tiempo, la preocupación central del cabildo es la posibilidad de la compra de la Hacienda Echeverría (así la conocen), ubicada al Oriente de Pucarápamba y colindante con la comuna de El Corazón. Este hecho, motiva la conversación diaria de los indígenas y obliga a los dirigentes a una acción unitaria y cuidadosa. Las dos comunidades, desde agosto de 1990, han decidido ejercer una presión conjunta sobre la hacienda, a fin de aprovechar su tierra de la mejor manera.

Por lo demás, la totalidad de los comuneros formalmente se reconoce como católica aunque en una comunidad adyacente (Marcopamba), haya ya un centro evangelista.

Nos encontramos, entonces, frente a una comunidad andina, en donde la estructura de poder tiene una fuerte centralización en el Cabildo, el que garantiza la persistencia del consenso para cualquier decisión. Las relaciones de parentesco, la reciprocidad y la redistribución se manifiestan concretamente en mecanismos de trabajo colectivo como la minga, o las celebraciones del carnaval.

¿Siempre fue así? Aunque los comuneros no sean conscientes de ello, ¿se podría encontrar una cierta continuidad con respecto a la experiencia más antigua?

Para responder a estas preguntas, recurrimos a algunos datos etnohistóricos referentes a todo el grupo étnico, conocido actualmente como waranka dentro del

cual la comunidad de Pucarápamba, según nuestro modo de ver, sería fiel representante. Según Espinoza,

“Los Chimbos quedaban entre los Chono y los Puruháes, lo que vale decir entre Guayaquil y Riobamba” (148).

Esta posición intermedia les ha significado a los waranka –y a los demás pueblos allí asentadas– tanto su privilegio como su desgracia. **Privilegio**, por la posibilidad siempre presente del aprovechamiento de varios pisos ecológicos para la subsistencia y **desventaja** por el estatus marginal que este sector ha tenido frente a otros polos de desarrollo.

Ya desde tiempos preincaicos, el aprovechamiento ecológico ha sido posible por la gran diversidad de climas, producto del mercado contraste orográfico. Desde el frío intenso de 3.500 metros de Salinas de Tomabela hasta el calor de la zona subtropical de Balzapamba. Caluma o Echeandía. La sal y la lana y las papas de la zona fría, el maíz de la zona templada, y las frutas y los maderos y el algodón del subtrópico, con una inmensa variedad de animales, habrían hecho posible la vida de estos antiguos habitantes.

El nombre **Chimbo** es importante, especialmente en referencia al **Chimborazo**, verdadera **pacarina** (lugar de origen) o **huaca** (espíritu protector) de los Chimbo-waranka.

Cieza de León (citado por Espinoza 153) dice, con relación al significado de la palabra **chimbu**, usada en el sentido de **señal** o **distintivo**:

“Cada uno de los naturales de estas provincias y todos los más linajes de gentes que habitan aquellas partes, tienen una señal muy cierta y usada, por lo cual en todas partes son conocidos”.

Por supuesto que esta palabra puede considerarse del Quechua general pues parece ser que este pueblo no tenía una lengua propia y que la suya era la misma que la de los puruhá (Espinoza 162). El sentimiento religioso gira en torno al monte CHIMBORAZO.

“Su auténtica traducción al Castellano es **cerro nevado de los Chimbo**. Por eso le rendían una gran veneración y culto. Le sacrificaban muchachas vírgenes, hijas de nobles; también ganado, arrojándolo al volcán. Precisamente dicha huaca tenía sus rebaños, cuyas cabezas, en 1.581, aún pasaban intocadas por los nativos. Todo lo hacían con la finalidad de que el taita (o **huanacu o jirca**) Chimborazo no desatara helada ni granizadas sobre sus sementeras”. (Espinoza 167)

Como lo veremos después, la importancia del Chimborazo se mantiene hasta ahora al relacionarla precisamente con la más grande fiesta de la zona, el Carnaval.

En cuanto a su organización política, es interesante anotar que, según Espinoza (1988), no parece que los Chimbos constituyeran una sociedad centralizada en torno a una sola autoridad tipo señorío.

“Las fuentes escritas accesibles permiten colegir que entre los Chimbo no existió ninguna autoridad centralizada. Pero sus integrantes tenían una cultura común... valores, costumbres y creencias **universa-**

**les** entre ellos. También poseían una lengua general. Sus diversas **parcialidades** controlaban y defendían un territorio que lo reputaban como suyo. La endogamia y diversos ritos y mitos integraban a sus componentes y los afianzaban con un sentimiento de individualidad. No se hacía la guerra entre ellos”.

Entonces, si bien no había un estado (o “reino”, o “señorío”), si se daba alguna estratificación jerárquica entre **runas** y **principales**. ¿Qué ocurrió cuando llegaron los Incas?

Según Cabello de Balboa (320) y Jijón y Caamaño (236) “fue el Inca Tupac-Yupanqui, padre de Huayna-Cápac, el que sometió a estas gentes que andaban alteradas por la conquista”. Así que para evitar cualquier tipo de rebelión ubicó en Chimbo a los mitmas Guayacondos y otros de Cajamarca, de entre los Cuzco, Guayllas. (Espinoza 170—171). Precisamente, el capitán Guamarrica—después Don Lorenzo de Guamarrica— y los Guayacondos ubicados en Guamarrica (actual San Lorenzo) y en Chapacoto (actual pueblo de la Magdalena) se diferenciaban de los **naturales** o **llajtayos** con los cuales mantenían discordias nunca superadas.

El eje del problema era doble: por una parte, demostrar que nunca los naturales estuvieron sometidos a los mitmas, por más que los incas hubieran tenido esa intención política (los denominados **totricut** o **tucuiricuc** = gobernador).

“Fueron mitimaes puestos por el **inga** allí, porque los naturales de aquella provincia no se alzasen...” (Mateo Inca Yupanqui, 1565 en Espinoza 176).



Además era necesario para el Inca,

“que los oriundos del pueblo tuvieran preparados y expeditos los bastimentos necesarios para los guerreros imperiales que defendían el sistema implantado por los Incas. Cosa imprescindible en una época y en una zona cercana a otra muy convulsiónada, principalmente en lo que toca al área Cayambe y Carangue” (Espinoza 178).

La otra parte del problema radicaba en que los naturales hasta bien entrado el S. XVI –ya durante la Colonia– reclamaban el derecho sobre la tierra de la zona “concedida / por el Inca al mitma Guayacondo GUAMARRICA / unicamente en usufructo y no en propiedad”. (Ibid. 189)

Esta querrela –ventilada en Lima y en Madrid–, fue resuelta en favor de los naturales. Pero no en la práctica, porque el despojo de las tierras por parte de nuevos amos, blancos y criollos, se fue agudizando en los siglos XVII y XVIII hasta llegar a la República.

El despojo se entiende mejor cuando se analiza el establecimiento del obraje de Chimbo en 1560 (“primer obraje de la Audiencia de Quito”) que demandaba una gran cantidad de lana para la confección de jergas, paños y frazadas “que parecían de felpa”.

Igual papel cumplían los doctrineros que, por su parte, demandaban ingentes **camaricos** (regalos). Veamos un ejemplo.

“Los doctrineros de Santa María Magdalena de Chapacoto y San Miguel de Chimbo cada cual recibía un salario de 300 pesos de plata corriente y marcada, más 50 pesos para vino y cera. Les pagaba directamente

el encomendero, Pero los indígenas fueron obligados a suministrar el siguiente **camarico** a cada uno de ellos, por separado:

- 50 fanegas de maíz
- 25 fanegas de trigo
- 50 carneros de Castilla
- 12 puercos
- 12 cargas de sal, de 2 arrobas cada una
- un ave los días de abstinencia
- 20 huevos en los mismos días” (Espinoza 222)

Estos datos hablan por sí solos de la inmensa producción de maíz, trigo, sal y animales domésticos que los chimbo-waranka estaban obligados a desarrollar.

En cuanto a la tributación conviene hacer la siguiente precisión: sin la presencia del cacique como intermediario para el cobro del tributo no hubiera sido posible esta explotación. Por eso es curioso como tanto caciques naturales como mitmas parecen competir por el cobro y remisión del tributo con el fin de legitimar su autoridad ante el señor. Como lo señala Sánchez de Albornoz (100) “la del cacique era una tarea delicada e ingrata”: en la mitad de la comunidad y la administración debiendo fidelidad a ambos lados. Tal es también el caso del Cacique Masalema de Santiago (Costales 82).

En el siglo XVIII la capital de la jurisdicción paso de Chimbo a Guaranda con el fin de facilitar el comercio entre Riobamba, Bodegas (Babahoyo) y Guayaquil. Con esto, aparece clara la vinculación entre las tierras del Ande y el subtrópico para el trabajo y la producción en ingenios, al comienzo.

Ya para esta época la pugna entre **naturales** y **mitmas** había desaparecido. Seguramente se habrían producido mezclas y alianzas que unificaban a todos los indígenas frente a blancos, criollos y mestizos.

Debido a la baja calidad de los terrenos, era la **arriería** la actividad más rentable de mestizos pobres e indígenas. Entre la Sierra y la Costa, con los **tambos** bien distribuidos y las mulas bien preparadas, se recorrían grandes extensiones que, inclusive, llevaba la producción hasta Lima, de donde traían pisco, sal, algodón, pescado o aceite, así como cacao, arroz, pan y sal de Bodegas. (Espinoza 234).

La presencia de **varayucs** o alcaldes indígenas durante el tiempo colonial y parte del republicano nos ayuda a entender mejor el carácter de la organización indígena muy localizada y difícilmente sometida en grupo grande a una sola autoridad por más que fuera del mismo origen étnico.

Un último detalle puede ayudarnos a entender mejor el presente. Nos referimos a algunas costumbres como aquella de recibir a los visitantes con cantos y danzas, con ropas especiales y **turbantes** (Ibid 235) que, aunque parece haber sido común a muchos pueblos de la Audiencia de Quito, en esta zona bien podría ser uno de los antecedentes de la fiesta del Carnaval, verdadera carta de presentación del pueblo chimbo-waranka.

En el año de 1884, la Convención Nacional crea la Provincia de Bolívar que administrativamente cuenta ya para esa época con tres cantones: Guaranda, Chimbo y San Miguel. Luego se crearán los cantones

Chillanes (1960), Echeandía (1987) y Caluma (1991).

Las primeras décadas del siglo XX serán determinantes para el ulterior desarrollo de la provincia. Como bien lo señalamos en otro trabajo, el aislamiento será la marca de esta provincia.

“Limita con las provincias de Chimborazo, Cotopaxi, Tungurahua, Guayas y los Ríos, a pesar de lo cual el aislamiento al que ha sido sometida durante muchos años ha configurado su propia caracterización. Diversos factores han contribuido a su abandono; entre los más importantes podrían anotarse la exclusión del servicio del ferrocarril, el abandono de la Vía Flores y la casi total ausencia de caminos vecinales”. (Yáñez del Pozo, 1978: 76)

Tal situación, persistió a lo largo del siglo. Pese al relativo acelerado desarrollo capitalista que ha experimentado la formación social ecuatoriana, a partir de la década del 60, nos encontramos en esta zona con un escaso crecimiento industrial, limitado desarrollo de los centros urbanos y una tendencia porcentual estable de la población en las zonas rurales.

Para comprender mejor el contexto más cercano en que habría que entender la socialización actual ubiquemos las tres zonas principales de esta región. Cada una de ellas tiene sus especificidades tanto en las características de las haciendas localizadas allí, como en el tipo y las formas de producción dominantes.

La primera zona, ubicada al norte se caracteriza básicamente por la producción agrícola de cereales de altura tubérculos a



la vez que una leve ocupación pastoril. Los productos salen a la venta en los mercados internos y hacia Ambato y la Costa, aunque un elevado porcentaje se consume dentro de las mismas comunidades. Muchos de estos grupos sociales viven al borde de la zona de páramo por lo que la productividad de la tierra es muy baja dado que trabajan en condiciones difíciles por la propia topografía del terreno y las inclemencias del tiempo.

La característica fundamental de la zona norte de la región, lo que administrativamente corresponde a las parroquias de Facundo Vela, Salinas y Simiatug, ha sido la presencia de grandes latifundios que con extensiones superiores a las 30.000 hectáreas abarcaron territorios desde los páramos hasta el trópico; sobresalen dos haciendas: Matiaví de Salinas de la curia de Guaranda y Talahua, de la familia Cordovez.

La presencia de estos espacios de poder terrateniente ha incidido enormemente en todas las comunidades del sector y de todo Bolívar. La toma de Talahua, por ejemplo, conmovió al movimiento indígena de la zona y, aún hoy, es frecuente encontrar, en conversaciones con los comuneros, referencias a esta jornada de lucha. Con relación a las propiedades de la curia, los testimonios de los viejos dan cuenta de un proceso de expropiación que probablemente tiene que ver con la revolución alfarista. En todo caso, y aunque con diferencia de tiempo, la disolución de estos pequeños “imperios” es una de las causas de la generalizada presencia de minifun-

dios en toda la Zona Norte de la Provincia. Pucarapamba, nuestra comunidad de estudio, se ubica en esta zona.

La segunda micro región (central) aglutinó mayor número de haciendas pero de menores dimensiones: muchas de ellas fueron parceladas y vendidas directamente por los dueños a las comunidades. Ello probablemente contribuyó a establecer niveles de mayor diferenciación entre las comunidades e, incluso, dentro de cada una de ellas; esto permitió, posteriormente, a algunos grupos indígenas la adquisición –vía compra– de terrenos en la Costa, el Oriente y sectores paramales de la misma provincia. Administrativamente comprende las parroquias de Guanujo, Veintimilla y Julio Moreno del cantón Guaranda, San Simón y los cantones de Chimbo, San Miguel y Chillanes.

“En esta zona se da una forma peculiar y bastante generalizada de tenencia de la tierra: muchos agricultores, medianos o pequeños, poseen a la vez terrenos en el sector serrano y en el costero, y cuidan ambas propiedades, trasladándose de una zona a otra en los tiempos de mayor actividad agrícola. La producción es de monocultivo intensivo de cereales: trigo, cebada, maíz. El sistema de rotación es muy limitado, constituyendo la irregularidad topográfica un factor limitante para los rendimientos.” (Yáñez del Pozo, 1978: 80)

Como se puede comprobar, entonces, aún los sectores mestizos hacen uso de la denominada microverticalidad o aprovechamiento de diferentes pisos ecológicos cercanos, para su subsistencia. Además,

conviene recordar que la zona central agrupa a la mayor concentración blanca y mestiza de la región, un sector de la cual controla el poder económico y político desde hace mucho tiempo. Es en esta zona donde, generalmente, ha madurado un sentimiento racista no sólo contra el indígena, sino también contra el “aldeano”, habitante de los lugares considerados menos importantes que los urbanos. Los habitantes de Pucarapamba se desplazan con bastante regularidad a Guaranda, Chimbo o San Miguel por motivos económicos, administrativos y religiosos.

La tercera micro región se ubica fundamentalmente al occidente, con producción subtropical; su variedad ecológica y diversificación productiva la han convertido en el sector de mayor movimiento económico y comercial en la provincia, en una relación intensa con el resto del litoral. Como ya lo dijimos, es principalmente esta zona la que recibe la mano de obra pucarapambeña, especialmente en ciertas épocas del año.

Entre estas 3 zonas, desde antiguo y hasta ahora, se da un verdadero sistema de relaciones complementarias que hacen el marco real de la socialización en la región.

¿Cómo se han conformado las organizaciones y movimientos sociales y étnicos en cada una de estas zonas? Veámoslo rápidamente.

Los antiguos Tomabelas del norte, ubicados especialmente en Salinas, Simiatug y Facundo Vela, han experimentado un notable proceso de organización. Mientras la cooperativa de ahorro y crédi-

to y producción “SALINAS Ltda.” se ha orientado hacia el desarrollo económico y social, en una zona de prominente presencia hispanohablante, los habitantes indígenas de Simiatug han optado por una línea intermedia entre la educación y la conciencia étnica y el desarrollo de su gente. La vigencia de la organización FUNDACION RUNACUNAPAC YACHANA HUASI así parece demostrarlo. El proceso seguido por la organización, especialmente en lo referente al desarrollo de las escuelas, ha tenido repercusiones regionales y nacionales. (Cfr. Allauca, 1986; López, 1989; Caiza, 1989; Yáñez-Rojas, 1989).

Hacia el centro de la provincia la unidad de **guanujos** y **yacotos** no siempre ha sido fácil. De condiciones diferentes a las del norte, la organización ha atravesado una serie de crisis. De la lucha por la tierra de los años 70 la FECAB (Federación de campesinos de Bolívar) parece también haberse enrumbado hacia el apoyo a la educación indígena como uno de los puntales del desarrollo sostenido. El carácter de liderazgo de verdaderos “alcaldes” o **varayucs** como Taita “Conejo” Chela o Taita Virgilio Agualongo posiblemente aún no ha sido evaluado con suficiencia. Entre las dos organizaciones hay un cierto nivel de coordinación y distancia que reafirma la antigua práctica de los chimbus, de tener “no sólo un jefe sino varios”.

En cuanto a la organización de los **chillanes** parece ser que ésta se da a niveles más locales y de comunidad –como ocurre siempre en todos los sectores en una primera instancia– y más bien en relación

con los vecinos puruháes como, por otra parte, sucedía desde muy antiguo.

Junto a estas organizaciones indígenas de lo que podríamos denominar los **chimbo-waranka**, los waranka - **hispanos** presentan un panorama bastante más desolador. Alejados de sus raíces más antiguas, recargados con muchos prejuicios de todo tipo parecen enrumbarse hacia modelos de vida de carácter consumista, individualista y arribista. Por supuesto que es un grupo que merece ser diferenciado adecuadamente. No es lo mismo la gente hispana del pueblo de Simiatug que emigra rápidamente a Ambato “escapando del avance indígena” que los sectores terratenientes de las cabeceras cantonales que se agrupan en un “frente de defensa de la propiedad”. Las condiciones de vida de unos y otros varían notablemente. Aunque, curiosamente, la coincidencia entre los dos precisamente aflora en cuanto oposición a la presencia y actividad de un movimiento indígena cada vez más fuerte. Precisamente por la fuerza de este movimiento, organizado a escala regional y nacional, el grupo de gente blanca y mestiza que controlaba el poder económico y político ha tenido que ceder espacios de poder, como la alcaldía de las mismísima capital provincial y otras posiciones igualmente importantes.

Como es obvio suponer, cada uno de estos grupos étnicos tiene una particular perspectiva sobre el futuro de sus hijos. Así por ejemplo, mientras que para los hispanos, el ámbito escolar, y educativo en general, será el que se principalice a fin de

ascender socialmente como “persona educada”, para los indígenas, aunque no se descarte este camino, parece también importante trabajar todos y enseñar a trabajar a los niños para subsistir en grupo. Esta puede ser la generalización que puede hacerse precisamente a partir de la investigación hecha en la comunidad de PUCARAPAMBA del pueblo de los chimbo - waranka.

De la información obtenida de las 22 familias entrevistadas, concluimos que el promedio por grupo es de 6.7 miembros, en un modelo familiar que fluctúa entre la familia extensa y la familia de tipo nuclear. Consideramos como **familia extensa** a aquella que incluye tres generaciones por lo menos: padres, hijos y nietos, por oposición a la **familia nuclear** que incluye solamente a padres e hijos. Esta fluctuación se puede explicar porque la posibilidad de acceder a los recursos, tanto dentro como fuera de la comunidad, se va haciendo más difícil en el estilo anterior dada la carencia del recurso tierra, fundamentalmente.

Un hecho importante en la conformación de la familia de Pucarápamba es la presencia de hijos sin padre o de madres solteras. En las 27 familias analizadas tenemos 12 hijos en esta condición, que crecen bajo el cuidado de la madre y, principalmente, de la abuela. Sin haber profundizado mucho en este momento de la investigación sobre las causas de este fenómeno, podemos observar que la gente no parece hacerse problema por la presencia de estos niños. No solamente que se cons-

tituyen en apoyo invaluable para las actividades del grupo familiar, sino que caben muy bien en la idea indígena de tener *wiñachishkas* o hijos adoptados informalmente cuando así las circunstancias lo demandan.

Las familias así constituidas se dedican a la agricultura y al pastoreo, aparte de la realización de varias actividades dentro de la casa. Además, se ven obligadas a **migrar** como ya lo dijimos, a ciudades serranas, como Quito y, principalmente, a sectores del subtrópico y el trópico. Como es obvio, los niños necesitan aprender, desde muy pequeños, estas dos estrategias –dentro y fuera de la comunidad– para asegurar la sobrevivencia del grupo.

Una vez formada la pareja, generalmente estable y generalmente unida en matrimonio, los ojos están puestos en los niños que nacen. El parto se realiza en la misma comunidad, con la ayuda de la familia y algunas señoras parteras. El período de lactancia, se mantiene hasta los dos años, generalmente. Como ocurre en las otras comunidades, el control de los esfínteres no necesita de una enseñanza específica. Al niño, desde que empieza a gatear y a caminar, se le pone una especie de anaquito o falda pequeña –a niñas y a niños– que le da bastante libertad de movimientos.

Antes de los 5 años de edad, los pequeños ya están en capacidad de dar de comer a los animales en la casa, acompañar a su madre a cortar la hierba, e inclusive, a cargarla. Progresivamente, los niños y las niñas por igual experimentan una vincula-

ción cada vez mayor a las actividades de la familia. En la casa cuidan a los hermanos menores, les visten, les dan de comer, pueden cocinar, lavar su propia ropa y tomar a su cuidado directo animales domésticos como cuyes, gallinas o puercos.

A partir de los 7 - 8 años, los niños y las niñas dedican gran parte de su tiempo al **pastoreo** de ovejas en los valles más bajos, cerca de los ríos o en las quebradas. A medida que crecen un poco pueden ir solos con los animales a las zonas más altas, consideradas como más peligrosas. Por ser el pastoreo la actividad principal de un niño en su segunda infancia, hagamos una descripción más amplia de esta tarea.

Los niños salen entre las 7 y las 8 de la mañana, generalmente cuando sale el sol. Cada pastor va por diferentes partes, según su conveniencia y buscando donde haya más hierba. No sacan a las ovejas recién paridas porque no pueden caminar. Las ovejas parecen conocer el camino para buscar su comida. Los perritos ayudan a los niños en el pastoreo realizado, sin necesidad de castigo a las ovejas. Los niños llevan su machete o un palo. El machete es afilado en un hierro y sirve para cortar la paja. Para desamarrar las ovejas de las estacas se requiere cierto cuidado a fin de que las ovejas “no se asusten”.

Se llega hasta los 4.000 - 5.000 metros de altura donde el viento sopla fuerte e impide tenerse en pie. Se necesita conocer bien el terreno para no perderse, guarecerse del viento o de la lluvia y poder observar el rebaño.

A la hora de la comida o **cucahui** los pastores extienden su poncho y allí ponen lo que llevaron, generalmente arroz, tostado o papas, todo lo cual comparten sin disputas. Después del **cucahui** los niños quemán el pajonal, lo cual también requiere de conocimiento. El juego –de pelota hecha de pajas o cogiendo pajaritos o de juegos aprendidos en la escuela– es cosa muy común. Cuando son niñas o jovencitas, tejen o hilan mientras pastorean.

El conocimiento sobre las ovejas y todo lo relacionado al pastoreo no es nada simple. Se lo aprende desde muy niños de la enseñanza de los adultos y de la observación y socialización entre los mismos niños. Los pequeños y las pequeñas, desde una edad temprana, sabe cosas como la concepción y el hecho de que en cada rebaño solamente deba haber un solo macho, que el embarazo dura 6 meses y que las ovejas tienen una sola cría dos veces al año. Conocen las condiciones mejores para el parto y el cuidado de las ovejas paridas y de las ovejas tiernas que combinan la leche con la hierba para su alimentación. Saben, igualmente, que hay varios tipos de hierba: rigris, tañina, ulcua, cuyuchuna, pucalihua, pasto, pimba, de las cuales las mejores –cuya semilla se compra en Guaranda– son la rigris, la ulcua y la pasto. Saben, por fin, que hay dos tipos de ovejas más comunes en la zona, las merino y las bastión y que la carne de la oveja es fresca. Sin contar por supuesto, todo el conocimiento, aprendido especialmente por las niñas sobre las técnicas del trasquile, el hilado, el teñido y el tejido.

Un personaje que acompaña siempre a la labor del pastor es el LOBO, sobre el cual los niños cuentan varios cuentos y leyendas y que, por motivos de espacio, no incluimos en este trabajo. Las ovejas regresan solas al corral, hacia las 4 de la tarde, como si verdaderamente supieran el camino.

Aparte del pastoreo, los niños deben ayudar en la agricultura. Pueden ya en la segunda infancia manejar bien el azadón, la pala y las técnicas básicas de la siembra, el aporque, el deshierbe y la cosecha. Es en esta edad que se aprende de la viejísima práctica del grupo, el sistema de utilización vertical de los pisos ecológicos de la comunidad y de toda la región. En el caso de las niñas, es a la edad de 8 a 9 años que empiezan, no ya a aprender a hilar o a tejer, sino a hacer algunas prendas de su propia ropa.

Aparte de esta tarea muy específica no parece darse una socialización muy diferenciada por sexos para el trabajo comunitario. Es una práctica común que todos los niños sepan hacer de todo. Desde un punto de vista foráneo, es curioso, inclusive, oír a Segundo Pedro Chacha (12 a) que nos cuenta cómo él “se levanta y cocina y su mamá le ayuda porque su hermana mayor (14 a) no quiere cocinar. El mismo va a traer agua y leña para la única olla que utiliza para la primera comida. Después va a dormir un poquito y luego se levanta, come y ata a los animales y muda a los caballos con su hermano (9 a) para después ir a lavar su ropa. Cuando está en la escuela, al volver, cocina caldo de papas y colada de dulce. Después de comer lava

los platos, juega con la pelota, les da de beber a las vacas y muda a las ovejas y a los caballos para luego volver a cocinar la merienda”.

Posiblemente no sea éste el ritmo diario de este niño, pero nos hace ver la dedicación de un varón a las tareas domésticas, así como al cuidado de sus hermanos y de los animales grandes. Estos mismos niños —especialmente los varones— hacia los 10 o 12 años, y a veces antes deben acompañar a sus padres a lugares de la Sierra o a la Costa como migrantes temporales, que buscan los productos y el dinero en otros pisos ecológicos.

Así tenemos que Segundo Nicolás Tibanlombo Baéz de 20 años nos cuenta:

“Chimbo<sup>3</sup> llactaman munani purinata; chai llactapica illan mosco; urapica yapatian. Chaiman mana amañarinchu; punchuta surcushpa, sombrerotaca mana surcunichu.

Echeandía llactapica, caina huata ganarcanimi cinco mil surecuta simanapi, cai huatapica chuncata ganashcanimi semanapi.

Chai cullquiuanca rupacuta rantini, ucu micunacucuna.

Puchucái cutipica, ushutata rantircani, shueter. Mamamanca na curcanichu. Huanpracunaman shuetercuta rantishpa curcanimi.

Tucuita gashtani, mana huacaichinichu. Allapata ranticapacca na pactan. Echeandía llactapica huaquinqui ruzaipi purini, machitihuan. Huaquinpica chancatapash, maquitapash cuchushcanimi, yapata yahuar llucshirca, ñucallatac janpita randishpa janpircani.

Caimanta, huaquinpica, chuscupura rinata yachanchic. Mishucunahuanllami mishu shimipi rimanata yachanchic.

Echeandiapica, pai amucunapac huasipi causanchic. Paicunallatac micunata cun.

Ña shuc, shuc ricshispa ña pushashpa, pushashpa ricpica ña rinchic; ñuca taita ricshiscarca, chaimanta catishpa rircani. Paica ñaupaimanta purishca. Taitahuan purina puririasha nini. Paillaca yalli upiashpa purin: ñucaca mana upiana yachanichu, ashacuta, piticullata.

Cullquitaca mana shuhuanchu. Calzun ucucupi huacaichinchic.

Mishucunaca paisano nishpa cayan. Ñucanchicca sintirinichic, llaquirinchic paisano nishcamanta, runa nicpi.

Canchispachamanta, quimsa pachacamac llancanchic; chaupi punchapica ishcai plato caldu, shuc platu arruz caranata yachan amucunaca. Aichatapash caran.

Echeandia llactamanca, tucui llactacunamanta rinata yachan: cai Quindihuamanta rinata yachan, caimanta rinata yachan, Corazonmanta rinata yachan, ura Illangamacuna rinata yachan, Larcaloma rinata yachan, tucui comunidadmanta rinata yachan. Mana macanacunchicchu, mashiyarinata yachanchic, yanaparinchic. Chimborazomantapash rinata yachan. Ambato lado rinata yachan.

Runa causaita munanchic, mishucuna llaquichicushcamanta. Junio quillapica, runa jatari tiacpica, ñucapash rircani Guaranda llactaman. Tucui aillucuna tantanacushpa, jahua ñancunapi, rumicunata shitashpa, tutacuna puñushpa purircanchic, jahua Ayora nishcapi, ama antahua yallichun.

Chaipac quipa rircanchic, Guaranda llactaman tucucuna tantalla. Chaimanta, aucacuna tiashca, bombata callpachirca ashata. Mancharcanchicmi. Tucucuna chai-

pi, avanzarircanchic; chaimantaca, mashi profesor Germán cachac tucurca, chaihuanca ña cariyarcani, mana mancharcani ña. Quimsa cuitista shitarca chaillapitac. Chaipica achcacuna carcanchic.

Tsalacunaca ashata manchac layacuna carca. Tristillatac ricurcani. Paicunaca mana micunata usharca. Yacutapash mana charircachu, usharca. Yacutapash mana charircachu, parquicunamanta llapishpa mashicunaca purirca.

Huaquinpica yuyani ñucanchicta mishucuna llapinca shinapash asha shinchillami canchic, chaimanta mana llapincachu.

Cunanca Pucarapambamanta, Curazonmanta ña chai jazinda allpata mañacun. Ñuca taitapash yaicurca, socio can. Shinapash mana cuncachu yanchicca. Cada tantanacui, colaboraitaca, colaboranchic.

Shamuc huatacunapica escuelapi yachachinata munani, imacuna, chai mutsuric lai yachashcunapi ñucaca munani yachanata. Yachachiccuna mana **gracia** yachachiccuna carca; chaimanta chai cunuc llactaman purishca, mana rini. Cai huata pirdini. Nocturna purircani puritaca... Llancaimanta na cati usharcani. Cai cunuc llactaman rinataca saquishca yuyacuni Chimbo llactaman rinata munani **pero** mana unaitaca shuc minchacu, shinacullatac, rinata munani.

Yachacunata munani, ashatahuanca munani escuelapi yachachincapac.

Huarmitaca manarac charinichu; munaitaca munani jahua shunculla, shinapish manarac mashcacunichu.

Echeandia, Chimbo llactapica mana causanata munani, caipi nasirishcamanta”.

Este rico testimonio puede ser completado con el siguiente en este interesante mundo del trabajo en Pucarapamba, es-

pecialmente en la experiencia de sus niños y jóvenes.

“Mamahuan<sup>4</sup>, taitahuan causacuni; huauquihuan subrinahuan cai Chimbo llactata ricsini, chaimanta ricsini ura cunuc llactata, Quevedocaman ricsini, Quevedo, Ventanas, Echeandia, chaita ricsini.

Chunca chuscu huatayucmanta puridurcani, cunanca ishcai chuncata charini; callari cutipica taitahuan llucshircani. Callari cutipica, uchilla café murucunata japincapac, llucshinata munarcanimi, cullquicuta munashpa; shuc minchapica sucta patsacta ganarcarcani, micunantin, puñunantin. Quimsa minchapi ticramurcani. Chai Echeandia llactata rircani.

Chai llactapica tucui llactata rircani, muyucuna tian; naranja, cai fruta aguacati, tucui laya mishqui muyucuna tian. Paicunaca mana ñucanchic shinachu, chicancuna can, mishu shimipi riman.

Huatapica quimsa cutin, chuscu cutin rini. Carnavalpac shuc quillata rini, chaipac quipaca Agustuta rini, pichca mincha. Chai quipaca talvis mana tigrashachu.

Cunanca Chimbo llactaman rishcani, granucuta apamuncapac nishpa, caiman papaman shamuc mishucuna huillashca. Chaicuna cayachicpi rircani. Cuzichaman cayachirca cai llactamantaca quimsami rircanchic. Shuc minchata dimorarcanchic, shuc posadata charishpa puñurcanchic; ni shuc latuta pagan, mana cullquipi, granucuta ganancapac, trigucuta, rircani. Shamuc huatapac tigrasha.

Sinchi llancaimi can; cuchushpa, aparishpa purina can. Sucta pachapi jatarini, chaimantaca, canchispachamanta chuscuhurascaman, usishuan tantalla cuchunchic; chaimanta, aparina canchic. Sinchimi; mana coshtalpi aparina canchic, shinchimi;



mana cushtalpi aparinachu can. Chai cu-chushcacuta, huascapi churashpa huan-cushpa aparina, parvata rurashpa, cutin tucui tucui tucuchishpa maquina tian, chai trillan. Ñucanchicca marcashpa ma-quinapi churanalla canchic. **Pulvucarín** sincaman yaicun. Uncucupica chaillapitac japinchicmi”.

(Segundo Tibanlombo 20 a)

¿Qué podemos aprender de estos testimonios y de la observación realizada?

Parece ser que las mujeres salen menos a trabajar fuera porque tienen que dedicarse al trabajo doméstico, al cuidado de los niños, al pastoreo y al cultivo del terreno.

Hay unas pocas familias que han podido comprar pequeños pedazos de terreno, tanto en Julio Moreno (Guaranda) como en Echeandía, siguiendo la práctica del control de varios pisos para diferentes productos.

En la zona subtropical se puede ganar más y eso da para ahorrar y llevar a la casa. El dinero se lo invierte especialmente en comprar cosas para la casa (comida) y en ropa. En Guaranda y en Chimbo no se gana en dinero sino en granos, muy necesarios para complementar la dieta. Es una zona muy cercana sin la presencia de algunos problemas de la Costa (moscos, calor, enfermedades). La relación entre chimbo-waranka y waranka-hispanos aparentemente es de “trueque” fuerza de trabajo-granos, pero habría que profundizar el grado de explotación que, sin duda, debe haber, en esta actividad de largos años.

Los niños salen con sus padres, familiares y amigos y con ellos aprenden las técnicas del trabajo basándose en la observación y la repetición. El incentivo de ganar dinero y de llevar cosas para la casa es, sin duda, también importante. Creemos que, al menos para el varón, la salida supone un paso clave en la socialización, tanto más que la salida también incluye siempre personas de la misma edad, con las cuales compartir todo, desde la comida hasta el cuidado por la salud.

La relación entre los warankas, los puruhas y los panzaleos en el lugar de trabajo parece ser buena y un gran elemento de unidad es el uso de la lengua Quichua. En la zona caliente nos encontramos con “la dormida” y “la comida” que, sin duda, generará lazos de bastante cercanía entre indígenas de todos los lados y entre algunos mestizos de origen serrano o costeño y todos los trabajadores conocidos peyorativamente como “paisanos”.

En todo caso, los jóvenes warankas entienden que están en juego 2 maneras de vivir que son distintas, donde una de ellas, ha llevado las de ganar hasta ahora. El mismo nombre “paisano” o “runa” lleva una carga de desprecio que entristece el espíritu del indígena. Aunque esto está cambiando a raíz del movimiento indígena nacional y regional, aún se puede notar cierto recelo en los grupos de diferente origen étnico.

Ante la necesidad de trabajar, los niños y los jóvenes tienen que dejar la escuela, lo cual generalmente les preocupa. Por ello, hablan de volver a la escuela y aprender



más e, inclusive, de enseñar si fuera posible.

Para terminar el estudio de esta comunidad, sintetizamos rápidamente las maneras concretas en las que los chimbo-warankas han procedido y proceden en la socialización de sus nuevas generaciones a fin de enfrentar todos juntos el reto de la sobrevivencia.

1. Desde tiempos preincaicos han demostrado una gran capacidad para la utilización de varios pisos ecológicos cercanos y lejanos. Si en la antigüedad esa utilización se circunscribía al corredor entre chonos y puruháes, es decir, entre Guayaquil y Riobamba, ahora se han visto obligados a extender su actividad hacia zonas más lejanas como Quito o Puerto Quito—este último lugar, especialmente por parte de los “yacotos”—. (Yáñez del Pozo, 1978)

2. Al interior de la comunidad, los niños varones y mujeres se capacitan para todas las tareas domésticas: preparación de los alimentos, cuidado de los niños tiernos menores, cuidado de los animales domésticos, lavado de la ropa, la participación en las tareas agrícolas progresivamente y el pastoreo como actividades principales.

Para el desarrollo de estas tareas no parece haber la práctica de castigos muy fuertes en los primeros años, aunque si después, en la etapa escolar, posiblemente porque la escuela estimula el aspecto lúdico del niño en detrimento del cumplimiento de sus obligaciones.

3. Al comienzo de la adolescencia, mientras las niñas se dedican más a las ta-

reas domésticas—incluyendo el hilado—los varones deben aprender otro tipo de técnicas: las del trabajo con la hoz, el machete o la soga. Para la realización del trabajo de cosecha de granos, roce o carga, el jovencito generalmente acompaña a su padre del cual aprende todo.

4. Asimismo, al igual que en tiempos antiguos, los actuales chimbo-warankas se enfrentan con otros pueblos por la propiedad y el uso, especialmente de la tierra. Tuvieron que luchar contra los mitmas, los primeros hispano-ecuatorianos y actualmente contra otros hispanos. Para cada época, desarrollaron una estrategia específica: Contra los incas intentaron un deslinde total frente a los mitmas, que duró hasta bien entrada la colonia. En ese tiempo, igualmente, aunque sometidos a obligaciones gravísimas como el trabajo, el tributo y el *camarico*, desarrollaron nuevas técnicas para la producción de nuevos productos. Inclusive la arriería, en manos de los hispanos pobres y de los indígenas, ha de entenderse como parte de esta misma estrategia general de sobrevivencia. Por otra parte, como ya dijimos, la actividad de *varayucs* o *alcaldes* indígenas habría hecho posible el mantenimiento de la unidad *aillu* para enfrentar juntos, a nivel muy local, las condiciones difíciles.

En tiempos de las haciendas, bien podemos hablar de una continuidad en la estrategia que se concretiza mejor en los actuales momentos, en que las condiciones parecen estar dadas para un cambio cualitativo. No parece que va a ser muy fácil, sin embargo, por cuanto los intereses y las lealtades parecen estar muy polarizadas. El

hecho de que Tomabelas por su lado y Guanujos y Yacotos por el suyo, hayan ya protagonizado movilizaciones importantes por la tierra pero sin que necesariamente tengan que fundirse en una sola organización, o el hecho de que ambos sectores hayan participado en el levantamiento general o la lucha por la educación bilingüe intercultural de una manera específica también nos habla de la misma práctica política antigua; “inclusive a nivel intraétnico trabajamos juntos pero cada grupo según su especificidad”. Este tipo de alianzas “sutiles” es importante de tenerse en cuenta, no solamente entre indígenas sino también con los hispanos, en el caso de la escuela, por ejemplo. Y esta actitud “aliancista” –que no excluye el enfrentamiento cuando es necesario– también es aprendida por los niños en su proceso de socialización.

Los niños, pues, desde muy pequeños, desde las espaldas de su madre, van conociendo y comprendiendo su papel específico dentro de la familia y la comunidad. Tanto en la minga, en la salida a trabajar fuera, en la reunión comunal como en la toma de una hacienda. El niño participa y aprende actitudes, gestos, palabras. Mientras su madre hila o su padre habla; mientras los hombres sacan un tractor caído y las mujeres sirven la chicha, los chiquitos permanecen sentados y los más grandecitos juegan persiguiéndose unos a otros. Se da tal asimilación por la piel y en todo el ambiente que, el crecer, no pueden menos que exclamar: “Runa causaita munanchicmi” o “Caipi causasha nini caipi nasirishcamanta”.<sup>5</sup> Y esto, sin duda, no significa

comodidad sino simplemente continuar con lo que sus mayores, desde tiempos muy antiguos han tenido que enfrentar: la lucha por conservar su vida y su cultura.

## 2.2 Puesitus -Panecillo del pueblo de los Puruhá

Llegar a la comprensión de cómo los niños indígenas, hijos de los puruháes de la provincia del Chimborazo en la ciudad de Quito, experimentan el proceso de socialización supone reconocer la existencia de tres fuentes de conocimiento, de elaboración cultural y de recodificación. Estas fuentes son **a.** La cultura puruhá - quichua de la Provincia del Chimborazo, **b.** Los referentes culturales y el conocimiento adquirido por las familias migrantes, que permanecen por extensos períodos de tiempo, en grandes ciudades como Quito, **c.** los propios conocimientos que los niños integran a su proceso de aprendizaje y que provienen de las experiencias propias en el contacto con la ciudad.

Los niños que estudian en la escuela “Alejo Sáenz” de El Panecillo, por ejemplo, son portadores de estos tres referentes: en ocasiones, algunos elementos culturales, simbólicos, lingüísticos aparecen perfectamente diferenciados; en otros, en cambio, se superponen, provocando manifestaciones muy específicas y de difícil diferenciación.

Se trata de establecer, pues, la línea de continuidad de la cultura puruhá - quichua que, a pesar de los nuevos impactos, se mantiene vigente en la transmisión cultural. Con seguridad quienes piensan que

lo andino es una pieza de museo, querrán encontrar sesgos culturales inamovibles en la conducta del niño hijo de estos migrantes. Por el contrario, quienes pensamos que, como cualquier cultura, la andina está en constante proceso de elaboración y avance, buscamos encontrar la explicación de esos cambios para poder descubrir las nuevas estrategias de supervivencia del indígena en la ciudad.

Las personas con las cuales hemos realizado nuestro trabajo en Quito son puruhá - quichuas de la provincia de Chimborazo cuyos hijos estudian en una escuelita bilingüe intercultural ubicada en la parte baja de El Panecillo, en Quito.

Aproximadamente 60 personas se han agrupado en la Asociación “Alejo Sáenz”; todos son del sector de la Hacienda Puesitus, Parroquias Licto y Flores del Cantón Riobamba. Ellos mismos, entre otras actividades, han impulsado la creación y apoyo a la escuela bilingüe intercultural, la única en su género en Quito llamada también “Alejo Sáenz”, en honor al héroe indígena de los tiempos de Eloy Alfaro (líder de la revolución liberal de fines del siglo XIX).

La mayoría de los adultos y los niños está vinculada a los denominados “sectores informales” de la economía, “pequeños activistas”, los llamaríamos nosotros, que trabajan como vendedores ambulantes, pequeños comerciantes o albañiles. El mercado de San Roque es el centro de sus actividades en Quito. En él se abastecen de las mercaderías traídas por los mayoristas para, posteriormente, comercializarlas en

las calles aledañas de este mismo mercado, en otras calles del centro, en Ññaquito o en visitas casa por casa en barrios como La Tola o la Colmena.

“Algunos venden por ferias, algunos vendemos por las calles; por ejemplo, otros vamos por El Ejido, por el aeropuerto, por la Colmena, por la Magdalena o, por distintas partes ¿no?, por Marín, o por San Carlos, todo eso, ¿no? Vuelta otros nos vamos, eso depende en las ferias, ¿no?, por, ejemplo, la América, la Vicentina o domingos al mercado “Carolina” o, todo eso, ¿no? o sábados, algunos compañeros van a la feria libre ¿no? todo eso, ¿no?. Eso. Algunos compañeros quedan los Sábados, vuelta, aquí en el mercado San Roque, quedan comprando, todo eso, ¿no?”. (Alberto Ilbis Guamán, 35 a)

Alrededor y dentro del mercado de San Roque, se han ido estructurando verdaderas redes de pequeños saloncitos y tugurios a los que se acercan los migrantes organizados por comunidades o sectores. Allí encuentran a sus coterráneos, intercambian experiencias, organizan su trabajo y discuten sus problemas. Es la otra cara, en el mismo centro histórico “patrimonio de la humanidad”, de una ciudad que sólo aparentemente se moderniza.

La mayoría de estos puruháes viven en las zonas aledañas al mercado Toctiuco, La Libertad, el Calo. Todos estos sectores “marginales”, con escasos servicios y ubicados en zonas altas de la ciudad, presentan un ritmo propio de funcionamiento. Revisemos un testimonio:

“La hora de salida es también, nosotros, bueno, de aquí acabamos de hacer las compras, todo eso ya, a las 8,8 y media, nosotros ya nos repartimos en los sitios que nos pertenece a nosotros, ¿no? Ya, por ejemplo, nosotros tenemos carrera por donde es de andar ya, eso depende, vuelta, ya, las cosas, llegamos, depende que hemos acabado, ¿no? y algunos compañeros llegan a las 4, a las 5, las tres, las 7 de la noche, las ocho como, como nosotros vivimos arriba en la cima de la Libertad para atrás ¿no?, como, bueno, carros hay hasta de noche, pero casi la mayoría llegamos de noche, de noche ya no hemos podido acabar breve depende en los entriegos que no pagan o, todo eso, hemos tenido poquito problema y tenemos llegar de tarde pues, ¿no?.

Vuelta, como los compañeros venden, algunos compañeros venden acá por abajo, por la, por Santo Domingo, por acá por la Alameda, todo eso, andan rodeando, pues ¿no? y, según depende de la suerte, también ¿no? si venden poco más rápido y así avanzan a las casas también, más rápido ya, las 4, las 3 algunos depende, ¿no?; así hemos podido trabajar.

Nosotros no hemos tenido ninguna afiliación todo eso, El descanso depende a uno ¿no?, por ejemplo, uno se puede descansar así media semana, un día, o un Domingo o un Sábado, eso depende de uno ¿no?, por ejemplo.

Ya nos cogimos aquí en el mercado algunas cositas de para vender, ya nos realizamos a jugar. De algún trabajo ya, por ejemplo, de repente días, no hay las cosas ¿no?, no hay que comprar y nosotros tenemos ir regresando de ley a las casas, eso no hay que vender, todo eso, vuelta, cuando

hay cosita nosotros, vuelta, podemos aprovechar, ¿no? alguna cosita de trabajar, alguna cosa, vuelta, en la casa nosotros, vuelta, hallamos un día hacia la semana.

Otros por Panecillo, acá al Tucliuco Alto y La Libertad viven; tres grupos somos ya. Nos hecho, pues, casi la mayoría vivimos arriba en La Libertad.

Un poco bajo el arriendo no más, para igualar por aquí por los centros, la cuarta parte.

Hace tiempos que era poco menos precio, que los han comprado, tres personas que tienen sus casitas.

Hoy poco menos precio arriendos: y hay otra cosa que, hay suficiente amplio ¿no?, para poder vivir para nosotros arriba ¿no?, y vuelta, bueno, aquí no hay pues, ¿no?, amplio. Todo eso no hay pues, vuelta, arriba ya como así tenemos terrenito más o menos de amplio para poder responder, poder respirar, todo eso ¿no? y enseñar pues, la gente arriba todo eso y poquito el arriendo también es poco, poco más menos conveniente, todo eso, ¿no?

Vuelta, aquí, futa! un cuartito más o menos 5 mil, 6 mil, 10 mil para eso uno no se puede avanzar pues, arriendo, comida, vestuario todo eso ¿no?. Vuelta arriba si es conveniente pues ya sea, uno como somos familia todo eso, mas por arriba ¿no?; unos de la provincia de Chimborazo, otros de la provincia de Tungurahua, de, de, de, este de, de Cotopaxi, todo eso ¿no?, casi la mayoría viven puro gente indígena no más ¿no? y vivimos tranquilamente, pues, ¿no?, no hay ningún problema, naada, nada ha habido hasta ahorita ¿no? como ya vivimos tiempo todo eso ¿no?. Ya tenemos luz”.

(Alberto Ilbis Guamán)

Ubicados en barrios pobres de Quito, especialmente en el Panecillo, la Libertad, El Placer o Toctiuco Alto, arriendan sus cuartitos pequeños y baratos. Combinan su intenso trabajo por los barrios de la capital con algún juego de voley o sus sesiones de comunidad. El “pequeño activista” no tiene un horario fijo ni para trabajar ni para descansar. “Depende de la suerte” en medio de un ambiente hostil. Por este motivo, parece ser que en medio de la gran ciudad: encontrar un lugar para “respirar más amplio” entre indígenas de varios pueblos, significara un gran alivio. De nuevo, como en siglos anteriores, Quito, convertida en un punto de encuentro interétnico para la sobrevivencia, acoge a tanta gente diferente.

Sin embargo, la ciudad no es el único espacio de acción de los puruháes. El barrio, el mercado, el lugar de trabajo son, a la vez, espacios de comunicación permanente con el lugar de origen de los viajeros que, en una u otra dirección, mantienen la red. Por regla general ellos deben estar presentes en las fiestas o actos importantes de la comunidad en la que, además, como dueños de pequeñas parcelas de terreno, deben sembrar. Cuando no sucede así, deben apoyar a las familias en las épocas en que el trabajo en el campo requiere de mayor cantidad de mano de obra:

“Bueno eso yo, yo me he salido de allá de Chimborazo, todo eso, con fin de trabajar, todo eso, me he salido, pero yo, yo si, si me siento muy raro, me da pena de la tierra, todo eso, y como aquí tengo una casita, todo eso, también ni aquí puedo dejar, ni allá

también... no podemos dejar allá las tierras, todo aunque sea un poquito tenemos y, todo eso, y medio raro estamos aquí, bueno algunos tienen sus propiedades, bueno estamos más o menos, ¿no? Vuelta, algunos no tienen, así con huahuitos todo es difícil trabajar; y, vuelta, allá también no dan pues así producción en que nosotros sostener todo eso ¿no?, y por ejemplo estando allá no más en el campo nosotros no podemos sacar de ninguna manera para nosotros”. (Alberto Ilbis Guamán)

“Me da pena de la tierra... y como aquí tengo una casita... también ni aquí no puedo dejar ni allá también...”

Es un testimonio muy sentido de una aparente dualidad de mundo, pero que a nosotros, más bien, nos parece una prueba muy clara de la continuidad del pueblo puruhá, que aún está vigente en la socialización infantil. Intentemos demostrarlo.

Puesitús, la comunidad de donde procede la mayor parte de la gente es una comunidad, como tantas, del pueblo Puruhá, y bien podría considerarse como representativa de la lucha que este pueblo ha sostenido, a lo largo de los tiempos, para sobrevivir.

Según el investigador Frank Salomon (1980)

“en comparación con las del área de los Chillos, las unidades políticas puruháes se ordenaron en estructura jerárquica más unificada. Entre los Puruháes... había un solo “cacique principal”, Don Gaspar Tique” (281).

Este cacique Tique, gobernaba desde Guayllabamba (cerca de Riobamba) para

organizar el cultivo del maíz, las papas, los mellocos y la quinua. La carne proveniente de la cacería de venados, conejos y perdices completaba la dieta.

Sobre el maíz, es interesante resaltar que “en la Región Puruhá, ya no se localizaron en la *llajta* sino en tierras selectas para el maíz, a cierta distancia de ella... Adquirió cierto matiz de “archipiélago” (Idem 285).

He aquí una diferencia histórica fundamental con las otras etnias norandinas: el carácter de “archipiélago” de los Puruháes. Se llama archipiélago al sistema de producción que tiene varias “islas” dedicadas a determinados productos a cargo de diferentes grupos humanos, mas o menos distantes. Para el cultivo del maíz, estaba destinada gente especializada en localidades selectas como Píllaro (cerca de Ambato), por ejemplo. Para el pastoreo de las llamas tenían una “mita piramidal”, lo que quiere decir que las obligaciones del cuidado de los animales se organizaba jerárquicamente. Estos dos productos –maíz y llamas– parecen haberse constituido en el tributo principal de los Puruháes a los Incas.

Si continuamos con la caracterización de archipiélago del señorío Puruhá, parece ser que había *kamayujkkuna* o cuidadores también especializados en tres productos fundamentales: el algodón en Chanchán y Chillacoto, la sal en Tomavela y la coca en Huambaló. Todos estos productos eran divididos entre los *kamayukkuna* y el señor étnico el que, a su vez, los redistribuía entre todos los que habían trabajado.

“El papel de los nobles fue el de un director, y administrador de los bienes comunales (de las “islas”) y, no de un “hombre grande” quien hace “regalos” de su riqueza personal...”

(Salomon, 1981: 294)

No todos los productos pertenecían a la esfera de los tributos a los señores (solamente lo eran el maíz y las llamas). Esta es una prueba más de que “los mandatarios étnicos hicieron la transición del cacicazgo a una forma estatal de organización” (Salomon, 1981: 284).

Cuando llegaron los Incas, profundizaron y aprovecharon el sistema de archipiélago, que ya tenían en otras partes del Tahuantinsuyo. Para ello, los *mitmakuna* o trabajadores forzados en sitios lejanos a sus lugares de origen, ubicados en cada una de las “islas” cumplieron un papel fundamental. Precisamente, sobre esta época de transición entre Puruháes y españoles –o sea la época incaica– Paz de Maldonado nos deleita con esta sabrosa crónica:

“Es tierra templada (que) está al pie del volcán llamado Chimborazo, que quiere decir en su lengua Inga “cerro nevado de Chimbo”, al cual tienen en grande veneración y lo adoran, aunque no a lo descubierto, pues dicen nacieron del. Sacrificaban en este cerro muchas doncellas vírgenes, hijas de señores, y ovejas de la tierra, y otras echaban vivas; y hoy día hay muchas al pie de la nieve, a las cuales no matan los indios ni llegan a ellas para hacerles mal, por decir que el dicho volcán les echaría heladas en sus sementeras y granizos. No tienen fruta ninguna; traen la que hay de



Penipe Pallatanga, Chimbo y del Embarcadero, donde tienen sus hortelanos. El dicho volcán del Chimborazo dista deste pueblo una lengua y media; salen de él tres o cuatro arroyos de agua que llevan diferentes vías. Dicen los indios que el volcán del Chimborazo es el varón y del Tungurahua es la hembra, y que se comunica yendo Chimborazo a ver a su mujer y la mujer al marido, y que tienen sus ayuntamientos. Son abundantes de maíz los deste pueblo, y de papas; no tienen arboleda ninguna; tienen todos cercadas por rozas de maíz y casas con cabuya, de la cual se hace mucha xarcia para los navíos de la mar del sur y del norte. Es la principal granjería que tiene y con ella van al embarcadero de Guayaquil y traen sal en gran cantidad y hacen de ella mucha plata en rescate que tienen. Cuando el maíz está ya cuajado, hacen una gran borrachera y arman a un indio muy dispuesto a uso de guerra el cual se va con sus armas y una honda por los cerros que hay alrededor y dando bozes diciendo que si hay alguno que se quiera matar con él, que venga, y como no hay nadie que le responda vuelve victorioso a la borrachera y dice que el campo está seguro; y luego él y los demás beben hasta que se emborrachan. Cuando se aficiona algún indio o alguna india que sea doncella o dueña, vase a casa de sus padres della y lleva leña, paja y chicha, y pónese a la puerta de afuera y llama y salen los padres de la moza y díceles que él quiere bien a su hija, que se la dé, de allí trae leña para que se caliente y paja en que se acueste y chicha para que beba, que se la dé por muger, que él le servirá, hará sus rozas y guardará la puerta y le hará otros servicios. Cuando algún indio muere en alguna casa, la desamparan y sacan al difunto,

no por la puerta, sino por la culata de la casa. Sus mugeres van luego por las rozas y cerros y otras partes por donde ellos solían andar, a buscarlo y lo llaman en aquellos lugares por su nombre y le dicen todas las cosas que con ellos solía pasar; y esto diciendo cantando y derramando muchas lágrimas porque su llorar es cantando. Tenían por uso en tiempos pasados y si lo pudiera ahora hacer sin que el sacerdote lo sepa, lo hacen que cuando muere algún Señor Principal, le amortajan en una tiana, que es una banqueta en que se asientan los señores caciques y bailan alrededor de él, beben mucho y se emborrachan, y después lo entierran en hueco debaxo de tierra así sentado. La lengua que habla es la puruay, que es la suya propia, y de todos lo más la general del Inga, que tiene por más pulida; y los mitimas que son de Condensuyo, questa junto al Cuzco, hablan unos con otros su lengua de aquella tierra. Todos visten de lana de Castilla, y algunos de algodón que traen de las calientes. Conquistó el Inga estas tierras antes que entrasen los españoles en ella, y tuvo batalla en este pueblo de Sant-Andrés junto a él media lengua más arriba a un llano y defendió la entrada al señor que gobernaba este pueblo, que se llamaba Montaña, y prendiólo el Inga y llevólo al Cuzco y allí murió. Dejó el Inga por capitán y su gobernador a un señor que se decía Toca: y después, un hijo del Inga se decía Atahualpa, que mataron los españoles en Caxamarca, lo mató a este Toca, porque no le obedeció. Después le sucedió don Francisco Capo, que ya muerto y tiene subcesor y heredó su estado su hermano don Hernando Chala. Fue hijo del Toca don Hernando Cupi...”.

(Costales, 1990: XVIII-XX).

De esta crónica de 1582 podemos sacar algunas características de la vida de los Puruháes:

De la relación con el Chimborazo –“cerro nevado de los Chimbo”- quedan hasta ahora algunos aspectos del carnaval de los chimbo-warankas, un pueblo muy cercano a los puruháes. Volveremos sobre este tema en el capítulo sobre los ritos y las fiestas.

La característica de archipiélago, ya descrita anteriormente, podemos encontrarla en la crónica cuando se nombra los pueblos relativamente lejanos de Penipe, Pallatanga, Chimbo e, inclusive, el Embarcadero (Guayaquil). Obviamente que la costumbre de organizar la producción permanece hasta ahora. Lugares como Quito o las plantaciones, pueden considerarse verdaderas “islas” del actual archipiélago puruhá.

El maíz y las papas, sin duda, fueron y son el eje de su alimentación, de su sistema productivo, y de su ritualidad. La referencia a la ausencia de árboles en la zona le ha dado pie a Federico Aguiló para hablar de que este hecho habría configurado hasta ahora la cosmovisión puruhá (Aguiló, 1985).

Otras costumbres, como la manera de “conseguir mujer”, con un “mediano” o regalo especial, siguen el mismo modelo que hoy se da. Igualmente, el desafío frente a supuestos contrincantes para una pelea, especialmente bajo los efectos del alcohol. (Cfr. Documental “Los hieleros del Chimborazo”).

En cuanto a las costumbres funerarias, bien podemos hasta hoy asistir a un llan-

to-canto prolongado de las mujeres que “cantan la vida del muerto”.

Su lengua fue el Puruhay y según Aquiles Pérez (1969: 116) pudo haberse formado de la unión del Jíbaro, el Colorado, el Cayapa y el Atacameño. La tarea de la investigación de topónimos y antropónimos recién ha empezado. Ojalá algún día se pueda tener más datos para saber más sobre la herencia de la lengua Puruhay. Dos datos más sobre la lengua: hablan la lengua del Inga, en su versión Chinchay, que se había extendido, inclusive, antes de los Incas. Además el Aymara era hablado por los mitimaes, traídos desde el Altiplano. Este último dato es interesante a la hora de comparar instituciones puruháes y aymaras, como el matrimonio y las mitades. (Aguiló 1985: 17) o las etapas de desarrollo del niño. (Ochoa, 1984). En nuestra zona de interés, en la antigua parroquia de Licto (que incluía a Lanlán-Flores y a Puesitús), Aquiles Pérez menciona el topónimo PUESITUS como “del Páez: **puesa**, fuego y **tuuch**, barriga”. (Idem 247), como para indicar la complejidad y el grado de confluencia encontrada en la región.

Por medio de esta crónica podemos darnos cuenta, además, de las duras reacciones frente a la invasión incaica. En este punto, hay una aparente confusión sobre el señor Puruhá que enfrentó al Inca. ¿Fue Montaña?. ¿Fue Tique? ¿Toca? Quien haya sido, fue derrotado y con ello –dada la estructuración política unificada diferente a otros señoríos– todos los puruháes fueron sometidos al Inca.

Esta situación tuvo su variación cuando la encomienda dio paso a la hacienda.



Para el caso de **Puesitús** encontramos el dato de que los Agustinos –1843-1889– tenían en posesión, mediante **Mad**, (Modalidad adquisición desconocida) la hacienda (Marchán 521).

Aurelio Cordovez aparece como propietario en 1915 (Marchán 201). Luego viene Ezequiel Merino y sus herederos desde 1920, de lo cual ya tienen memoria algunos testimoniantes. La hacienda Puesitús de la familia Merino fue adquirida en gran parte, por la familia Baldeón. Allí se ubica el testimonio de MANUEL:

“Como de edad de unos seis o cinco años creo que me he quedado de mi padre. Ha fallecido mi padre, no me acuerdo también como ha fallecido, con qué enfermedad, no sé nada yo. Y mi mamacita ha cogido toditos los terrenos, hasta la casa en la comunidad, todito ha botado vendiendo como decir, nosotros quedamos en la calle. De ahí mi mamá se casó con el que es mi padrastro, y con mi mamá no quedó nadie, ninguno de sus hijos: uno en una hacienda, otro en otra hacienda, así los tres que éramos, y en las haciendas nos criamos después de que se casó mi mamá.

Así quedé cuando era chiquito me crié en una hacienda, aquí donde los **Baldeones**. Yo era bien maltratado, era muy jodido ahí. Yo llegaba a nueve años de edad y estuve trabajando en la hacienda. En verdad, que me iba yo a ordenar a la gente, me mandaba a mí que vaya a pagar sucre a persona indígena, a los mejores trabajadores pagaban dos sucres, a los huambritos cinco reales de sucre pagaban. Con la grosería mandaban a trabajar a la gente. Antes, ellos sacaban treinta o veinte personas

en una cosecha de cebada, trigo, ellos metían gente con una grosería. Si no salía, este mismo día sacaban la prenda, entrando a la casa de los pobres indígenas que éramos, quitaban una prenda, azadones, picos, así; apenas asomaba uno con herramienta, se llevaban ellos para tener en la hacienda. Yo salía a las cuatro, a las tres de la mañana; dormía a las ocho o a las siete de la noche, con todos los animales, que yo les aseguraba. De eso no hacía caso el patrón, decía que esto, que no has ordenado a la gente, que esto que el otro. A mí me pagaba al año cien sucres, y ahí estuve sirviendo un poco, casi ocho o nueve años creo que serví a los Baldeones.

(Carrasco - Lentz, 1985: 89)

Así, parece ser que Manuel, que trabajó en la hacienda de los Baldeón entre los 6 a los 14 años más o menos en la década de los años 50, tuvo que trabajar como una especie de “pagador” a los demás trabajadores. De esa época recuerda muy bien grandes penalidades y maltratos, que se constituyeron en los principales recuerdos de su socialización infantil.

Frente a ésta y otras explotaciones anteriores hubo muchas rebeliones. Vamos a referirnos al recuerdo de Alejo Sáenz que permanece en este pueblo y cuyo nombre llevan tanto la escuela como la asociación, donde hemos realizado nuestro trabajo. Luego de los levantamientos de Licto de 1764 (Moreno 1976) y de 1803, cuando ocurrió la lucha de Fernando Daquilema, Alejo Sáenz es el cabecilla de las protestas indígenas contra el pago de los diezmos (Albornoz, 1988). Tanta es su ascendencia ante la población indígena que el mismo

general Alfaro lo eleva a la categoría de General de la República “en atención a su patriotismo y a sus relevantes servicios prestados a la causa de la libertad y de la raza” (Idem 41).

Sáez participa activamente contra los conservadores y parece haber influido mucho en el ánimo de Alfaro para que decretara leyes a favor del indígena, como el Decreto Ejecutivo sobre el Concertaje de Indios, de abril de 1899. Será por este motivo que, no solamente en esta zona sino en otras, como Cayambe, (Yáñez del Pozo, 1986) el recuerdo de Alfaro permanece tan grato y tan vivo. Lo llaman “amu Alfaro”. “runa Alfaro” o “Yaya Alfaru”.

“Yungamanta shamushpa ñucanchicta quishpichircanqui chita barba, yaya Alfaru. Puca cinta, caraju huayrapi caparishpa. Gatazupi jatarirca piña cari, caraju... curuchupacunaman catacuyta callpachirca Guamote cancha tiupe (sic) Sáes runa, Guamán runa, quishpi quillacata (sic) jampirca runata quishpichingapac... Pagui, pagui, yaya Alfaro campis runashi canguichaymanta hatun llaquihuan ñacanchicta (sic) quishpichircanqui. Au caraju... ay, caraju”. (Voluntariamente viniste a liberarnos, barbitas de chivo, padre Alfaro, con una cinta roja, gritando con el aire. En Gatazo se levantaron los hombres bravos, carajo, que hicieron correr a los conservadores. En Guamote, el indio Sáez, el indio Guamán recibieron el papel que daba la libertad a los indios... Gracias, muchas gracias padre Alfaro porque también tu eres indio. Por eso es que nos libraste del gran sufrimiento...).

(Albornoz, 1988: 54-55)<sup>6</sup>

Por la expresión tan sentida, bien puede uno imaginarse cuánto habrá sido el sufrimiento, del cual, en alguna medida, vino a liberarles Eloy Alfaro. A pesar de los ideales del Viejo Luchador, las relaciones de explotación siguieron en el sistema de hacienda. Creemos que, también entre los puruháes, como lo planteamos para el pueblo de los cayambis, habrá funcionado el denominado “pacto social asimétrico”, según el cual, el patrón tenía que cumplir con su parte y los indígenas con la suya a fin de mantener el sistema.

En las décadas del 50 y del 60, luego del derrumbamiento del sistema de hacienda en la zona, la situación del minifundio obliga a éxodos progresivos y masivos de los puruháes. Algunas son salidas temporales a las plantaciones costeñas, como el Ingenio San Carlos, y otras son salidas más prolongadas a Guayaquil y Quito.

Dado que los puruháes de la investigación son habitantes de la “isla” de Quito, conviene referirnos a algunas experiencias que nos ayuden a comprender la lógica de sobrevivencia de este pueblo en lugares alejados de su comunidad.

El testimonio de Manuel, migrante de la misma zona, pertenece al grupo de experiencias que podrían llamarse de éxito bastante “individual”. El siguiente testimonio, tomado de una investigación hecha sobre los migrantes de la zona y organizado por nosotros según las diferentes actividades realizadas por la persona que habla, es una buena muestra de la evolución que sufren los indígenas que salen de sus comunidades en busca de trabajo.

## El cargador

“De ahí, una familia a mí me trajo ya para Quito. Era la familia Guamán. Vine a Quito y ya me enseñé aquí; creo que tenía ya catorce o trece años. De ahí, seguí aquí hasta conseguir el trabajo. Aquí en este tiempo pagaban, dos reales, cargando bultos: para qué voy a mentir. Aquí era la comida, todo, era barato. Aquí en el mercado, un plato lleno daban por seis reales creo en este tiempo, seis reales y cuatro reales, uno veinte creo que costaba el almuerzo. Era la primera vez que venía a la ciudad y me decía mi familia que solamente viendo la loma del Panecillo regrese de donde quiera. Yo no salí con familiares propios, yo salí sólo de la hacienda. Como mi hermano vivía acá con mi mamá, otro hermano tengo en Guayaquil, solito me vine. Ya no me enseñé en la hacienda y le rogué a la familia Guamán que me traiga para acá. Creo que me cobró esta vez de Riobamba a Quito dos o tres sucres el pasaje. Estuve un año y cuatro meses, y de ahí vuelta me fui a Guayaquil.

## El cuidador de bodegas

Allá en Guayaquil yo trabajaba con un tío cuidando los carros que llegaban a cargar arroz. Venían los carros, cargaban el arroz que llegaba de los barcos, y yo únicamente esos cuidaba; mi tío vuelta pagaba aparte. Cuando recién fui a Guayaquil, ahí sí me salí perdiendo un día enterito. Bajaba por el Salado, vuelta regresaba por ahí mismo y no me localizaba. Yo vivía en este tiempo en Pedro Moncayo y Sucre, y anduve perdido todito el día desde las seis de la mañana. Mi tío dice “Vamos para que trabajes, solo cuidando la bodega”, yo me atrasé un poquito y ya perdí a mi tío. Yo era más pe-

queño, huambra todavía. De ahí asomó un paisano, le digo: ¿Dónde queda Pedro Moncayo y Sucre?”, y me dice: “Estoy yendo allá mismo, vamos!”, y ahí me va trayendo a mí. Mi tío ha estado así mismo buscando, yo ya no asomé y el busca y busca; y otros tíos más que vivían ahí, lo mismo. Después ya no me perdía yo tampoco.

## El cosechador de arroz

Mis tíos eran de la comunidad y estaban en Guayaquil trabajando, trabajando así solamente una temporada, dos meses, un mes. Iban a trabajar cuidando los carros que cargaban arroz, andaban cargando así, y a la cosecha de arroz iban todos. De ahí me llevaron a la cosecha de arroz, a un punto que se llama piladora Santa Rosa. Allá me llevaron y estuve trabajando ahí también. Estos señores que me querían a mí, porque yo era buen ayudante, hacía mandados, cualquier cosa; me daban de comer almuerzo de ellos y decían que no me vaya, que aquí ya lo vamos a hacer trabajar a usted, que solamente cuide aquí a los trabajadores, nada más. En el arroz estuve casi unos tres o cuatro meses no más, no estuve mucho. En ese tiempo pagaban quince sucres, igual que los mayores me pagaban. Pero era de cargar por bultos, con todo, como la cebadita que hay, con todo para sacar; trabajo duro era ese trabajo. Ahí ya también salí, ya había sido poco más grande, regresé de Guayaquil.

## El frutero

Vuelta me enseñé aquí en Quito. Estando así entré vuelta donde un señor a trabajar; es frutero, tiene negocio de frutas. Estuve casi dos años con ellos; ahí yo andaba en viajes, traíamos de Santo Domingo, de

Chone, todas las frutas, naranjas, todo, para vender vuelta aquí; andaba de viaje, y ahí ya no me quisieron soltar. Esos fruteros ahora son compadres para mí.

Estando así, vuelta me fui a la tierra. Como no tenía yo padres, me fui donde mi padrinito, tiene su casita, todo eso, y ya no me enseñé allá en la tierra, vuelta me regresé acá a Quito. Y ya salí de donde los fruteros que estuve trabajando. Me conseguí trabajo en esta fábrica.

### El obrero de la curtiembre

Entonces yo estuve viviendo acá en la 5 de Julio. Yo era ya casado, recién casado venía, allá en la tierra me casé. Pero yo no me crié vuelta allá, ya estuve por acá. Con mi mujer veníamos; como teníamos un cuñado mío que trabajaba en el Municipio, vivía aquí en la 5 de Julio, todos veníamos, yo con mi señora, todos veníamos acá donde mi cuñado para vivir. En eso, como recién que venía, conseguí este trabajito y ya con eso que había me quedé aquí.

Yo estuve parado en la 24 de Mayo un lunes de mañana y no conseguí empleo. Martes me bajé a buscar el trabajo, ya se hacía feo sin trabajo uno que de dónde va a coger la plata. Entre las once de la mañana ya no encontraba trabajo. Estuve parado, parado y tas que bajan de una camioneta dos señores, que son los dueños de la empresa, y dice: "Vea huambrito, ¿no quieres trabajar?", "Sí", le digo "¿qué trabajo es?, ¿Dónde?" "Solo vamos!" dice, y me llevó, entre cinco personas fuimos. Con miedo me voy a ver qué trabajo es. Yo pensaba como eran gringos, como no son nacidos aquí, no son ecuatorianos, yo pensaba que nos llevan a una parte lejos o que no me

van a dar trabajo, de repente vayan a matarme o algo. Todos éramos de Riobamba los cinco que íbamos, y el uno al otro nos preguntábamos ¿a dónde nos llevarán?. De ahí en la Villa Flora, que eran entonces la fábrica, nos dice: "Ya bájense huambritos, quieren trabajar, vamos para que vean". Quedamos viendo, mirando, pero era una suciedad este trabajo, como que se hubiera regado sangre, o alguna cosa. Era el material, la cascarilla esa. Dijimos: "Pero en esta suciedad, qué hemos de trabajar?! ¿Con estas ropitas será de trabajar?" le digo. "No", dice, "aquí cada seis meses le damos un uniforme, pero si es que se enseñan a trabajar. "Pero ¿cuánto pagan?" dijimos nosotros cinco paisanos, "¿Cuánto va a pagar?". Dice: "A doce sucres diarios y si acaso enseñan nosotros les damos aquí alguna cosita". Pero ese tiempo no había todavía catorceavo, treceavo, utilidades de los guaguas, no había en ese tiempo.

Ahí me quedé trabajando, en toda la suciedad de los cueros. Todo el material que venía, cascarilla que se llamaba, eso igualito a la sangre quedaba. Se manchaba así en la camisa, en el saco, se quedaba como sangre y no salía eso ya. Ese día con zapatitos que me voy, puchas!!, qué va a valer tarde para salirme; ese tiempo no ha dado ni par de botas, ni nada, uno mismo comprando zapatillas, botas, lo que quiera. Así que esa semana me pagó doce sucres el día, y desde el martes semana completa me pagó. Ya era mejor. En esa semana se fue llevando más de unos siete creo de aquí de la 24, y no se enseñaban; unos trabajaban medio día, otros trabajaban el día, y así seguían no más saliendo y saliendo. Cuántos de gente que ha entrado en esta fábrica, pero no ha enseñado del olor, tremendo olor queapestaba, tremendo.

Yo me enseñé en la fábrica, ya estuve dos meses. A mí me estaban pagando dieciséis sucres diarios, en tres semanas me subió de golpe a dieciséis sucres, de doce sucres me subió.

En ese tiempo no preguntaban demasiado, no preguntaban nada. Ahora ya es más asegurado todo: la libreta militar, certificados, todo. Yo para entrar en este tiempo ni la cédula no tenía yo. Después ya para afiliarse al seguro me pidió la cédula; ahí recién comencé a sacar los papeles. Ahora tampoco es fácil conseguir empleo, no pueden conseguir. Uno que llegue del campo, como viene con chiquitos, con todo, no puede conseguir trabajo en una empresa. Dicen: “Este indio, para qué viene, o para qué traen, botando los terrenos por no trabajar, estos son vagos.” Vuelta cuando yo me fui a trabajar: “De dónde es usted?”, me dicen. “De Provincia de Chimborazo”, le digo. “Yo necesito a esta gente”, dice, “esos son bien trabajadores”. Y de ahí, cuando ya me conocían los gringos, decían ¿”No tendrá otro paisano que traiga? Pero igualito como usted, que trabaje, que rinda, yo no necesito gente vaga que son de aquí, yo necesito gente del campo”. Así que llevé a un pariente mío, asimismo no se enseñó; se pegaba sus copitas porque no se aguantaba el estómago con esa suciedad, de que apeataban feo los cueros, y de ahí salió, yo me quedé solito en esta fábrica. Después al Pedro también yo mismo le puse en la fábrica, y a otro familiar también le puse. Casi unas seis o siete personas puse, pero no se enseñaron y salieron. El único yo solito me quedaba. De ahí le llevé después a este huambrito, el Lema que decimos, y él sí ya está enseñado, ya creo que esta diez u ocho años creo que está ya. Yo me he

aguantado aquí en la fábrica que estoy, ya el dos de enero cumplí dieciséis años, ya camino diecisiete este año. Y ahora ya no cogen más trabajadores, no hay entrada allá desde hace tiempos; unos pocos que entran, ya se quedan más bien a trabajar, se enseñan. Más antes no enseñaban. Qué se iban a enseñar! Si era más grande que así una casa, y había huecos por todos lados donde enterraban el cuero ya todo pelado, y era una suciedad que apeataba.

Yo fui del que le pela el cuero. Con eso otros trabajadores enterraban en las cochas que eran grandotas y tapaban con esta cascarilla, que traían de San Lorenzo y molían en un molino; igualito que sangre quedaba eso. En una cocha entraban mi l a mil doscientos cueros, y ahí metían agua y ya para seis o siete meses salía ya curtido el cuero, ya suela. Eso sacábamos nosotros, de ahí peleábamos, de adentro, la cascarilla. Después yo estaba en la sección de suela, porque hay pintores, hay de suela, hay de máquinas, tantos sectores que hay. Ahí lavábamos la suela, sacábamos la suela, todo ese material para entregar no más; y así trabajé casi unos seis años o cinco años creo trabajé. De ahí poco a poco por escalafón seguí así. Fui después desclavador, estirando las suelas con unos clavos con punza; eso ahora es ya más moderno, hay unos ganchos y unas planchas con huecos. Y ahorita estoy en un punto que se llama sector de tope. Esa es una plancha de vapor así que sale, entonces metimos para adentro como una plancha y ahí salen ya templaditos los cueros, y se va para adentro. De ahí sacamos, vuelta metimos otro cuero, así pasamos. Ahora tengo es un trabajo bien limpio, ahora hasta más moderna es esta fábrica, antes si era una sucie-

dad. Así he sufrido yo por acá, ya camino a diecisiete años.

Hace poco yo estaba ganando casi diario 195 sucres; antes era dieciocho sucres, veinte sucres, después cincuenta sucres. Poco a poco me ha seguido subiendo. Ahorita estamos casi cerca de trescientos, y con el mensual pasamos de 3000. Ahorita semanal cojo 2.935 sucres, aparte de eso es librecito de los guaguas y de la antigüedad, cogimos eso cada mes aparte, subsidio familiar, subsidio de antigüedad, como yo ya tengo diecisiete años, todo eso tienen que pagarme. De eso más, ahora en mis vacaciones también me han dado. Antes en vacaciones con 3 mil sucres, cuatro mil sucres salíamos; ahora este año, casi, casi, quince mil sucres nos dieron. Como asimismo pagar arriendito, comida, todo, no se alcanza muy bien.

### **Otra vez, frutero... con los compadres**

Estando ya trabajando en la fábrica, andaba yo también en el negocio. Cuando ya no ayudaba aquí a los señores que son compadres, yo andaba con papas en vacaciones, alquilaba la camioneta o de repente con unos amigos iba a vender las papas. Ahora está ya poco caras las papas, antes, el otro año que pasó, cogía la papa chola a doscientos, a ciento ochenta sucres el saco y yo vendía a quinientos, a cuatrocientos sucres. De una semana creo que saqué la ganancia más de diez mil sucres, en una semana, si salía la ganancia. Sí es bueno el negocio, sino es que ahora está caro las cosas. Antes la manzana, un cajón costaba, de Ambato, manzana buena, cajón grande, costaba trescientos, doscientos cincuenta; eso cada manzanita se vendía a cinco, a

seis sucres, y trescientos y doscientos sucres se ganaba en cada cajón. Yo cogía seis, siete cajas para un día y rápido acabábamos de vender. Ahora está carísimo. La pera ahorita creo que está mil ochocientos o mil novecientos el cajón, y no carga mucho, máximo tiene es setecientas o seiscientas peras.

Ahora vuelta con mis compadres mismos voy al Camal; me voy con otro carrito, como a la madrugada, a las cuatro, a las tres me salgo con el carro a que no me cojan los policías, porque no tengo licencia, nada. Este año estoy pensando sacar, porque ya tiempos que aprendí siquiera a manejar, con mis compadres mismos. Ellos tienen dos carros. De ahí salgo a las tres, a las cuatro de la madrugada, me voy con carrito con la fruta, todo; ahí ya parado no me dicen nada ya. Los sábados en el Camal, domingo vuelta a Ñaquito, por ahí andamos vendiendo. De eso me pagan trescientos sucres diarios, más la comidita. Cada fin de semana, y también en vacaciones, con ellos mismos salgo a trabajar. Así desde el viernes tarde ya mandan a llamar para ordenar, sea papaya, piña, todo eso, me entregan a mí y yo vendo así veinte, treinta mil, quince mil, según que ese día que se venda. Eso yo entrego, toda esa plata, a mí me pagan trescientos, sólo eso, y para el almuerzo cincuenta. Cuando no cocinan breve ellos, para la merienda, casi total me pagan cuatrocientos. Son buenos ellos, como ellos mismos me criaron, y de uno de mis guaguitos yo les cogí de compadres.

### **El chofer**

Yo de ahí me aprendí poco poco siquiera a manejar los carritos. Ya hace tres años va a



ser compré un carrito y salió poco malo, más que todo la máquina. Devolví ahí mismo el carro y hasta ahora no viene a devolverme toda la plata, dos mil me debe. Compré en treinta y cinco mil en ese tiempo y me fui a Baños con ese carro. Buen carro, como sea, pero la gasolina me jaló ida y vuelta creo que seiscientos sucres. No sé qué también estaría, yo me quiero salir ya a hacer carreras, siquiera alguna cosa que rinda el carro, yo que quiero salir y no prendió ni más. Vino el dueño, dijo que si quiere o no quiere, yo le devuelvo la plata. Parecía una trampa, como ya alguna cosa propia de ellos, pondría en el carro algo, yo no sé. Pero yo ya dos mil había gastado en el carro, y yo devolví y él me atajó los dos mil como si no quisiera dar. Yo hasta ahora no le he localizado a él, vendería este carro, no sé. Devolví, y ya con eso ni problema no tengo.

### La mujer y los hijos

Yo tengo seis hijos. Unito no quiso estudiar más, está descansando este año: hice esfuerzos; pero ahora si no quiere qué más puedo hacer; cosa que se largó a Guayaquil. Allí trabaja con mis compadres fruteros que son, con ellos está trabajando, con ellos anda. Ahí mismo la comidita, ahí mismo todo, y el semanal creo que está pagando a ochocientos. Mi compadre tiene todo ahí, tiene bodegas, carros, todo eso. Mi mujer vuelta no trabaja; así en la casa no más, con los guaguas. Como están en la escuela los guaguitos, ella cocina el almuerquito, y les espera hasta que vengan los guaguas. Sólo a veces, el sábado, el domingo, mi señora cogía alverjas así, aguacate, y en la misma bodega de mis compadres sabe estar vendiendo pero días ordinarios no sale.

En la casa que arrendamos sabemos estar hablando quichua de todo; más bien de castellano poco. Mis guaguas también saben quichua, pero no hablan clarito como nosotros que salimos desde el campo. Ellos toditos son nacido aquí, aquí mismo estudian, ya no hablan como uno que hablamos más rápido. Ni yo mismo vuelta, si voy para allá para el campo, preguntan al vuelo así y yo no puedo responder en seguida. “¿Cómo está la mujer?, ¿cómo están los guaguas?”, todo eso preguntan, vuelta uno ya no se iguala como antes. Claro que de entender, entendemos todo, pero, no sé, vuelta, enseguida responder. En la casa sí hablamos; tengo una mayorcita que tiene unos ochenta y cinco años, por lo menos, o unos noventa años casi ha de tener, que es la mamá de mi señora; todavía vive la mayor y aquí tenemos, y ella si no habla nada de castellano.

### La vivienda

Con mi mujer, los guaguitos y la mayorcita que es mi suegra, vivimos aquí en Panecillo arrendando no más. Aquí como son buenos señores, aquí vivo en esta casa. Antes vivía en otra casa; pero ya de repente tenía compromisos, o a alguna parte largarme, parece que se enojaban o parece que se ponían bravos, porque yo convivía ahí mismo ayudando a ellos. Yo dije más bien: “Busquemos otro cuarto”. Estos señores de ahora me querían bastante, que pare donde ellos, y parece que son buenos estos mayorcitos. Quinientos sucres me pedían de arriendo. Del medidor de luz, según qué me caía, hasta ciento veinte, doscientos sucres de luz, pago aparte, pero es mi medidor mismo, propio es. El agüita no pagamos. Quinientos sucres, pero un cuartito no más así pequeño, no grandote.

En el campo sí tengo mi casita, pero terrenos no tengo. Desde que conseguí este trabajito y sigo trabajando aquí, ahora a lo menos ya no salgo mucho para Riobamba, así cada año no más. Y ya no me enseñó arriba en la comunidad. Tengo allá mi casita, para ir para allá de repente que me voy a pasear, así no más. Ahora recién en Quito estoy en una cooperativa de vivienda, quizás me lo entreguen el lote.

### La mujer enferma

Tuve un problema, que como mi señora estaba enferma, dos años estaba sólo enferma la señora, y yo gasta, gasta, gasta donde los doctores; como ella no es afiliada, nada, gasta donde los doctores, que es todo que el otro. El de ahí de la Bahía, ese doctor: “Ya con estas inyecciones, ya con estas pastillas, ya han de calmar, ya no tengo ningún miedo, no ha de pasar nada”. Yo gastaba la plata sin miedo. Hice préstamo, saqué fondo de reservas, del banco que tenía depositado hasta eso le saqué; más de setenta mil sucres en esta enfermedad le boté. Y no ha sido una enfermedad limpia, ha sido de pendejada. Ya ella estaba extendida en los pies, ya no podía ni levantar, no comía ya, una semana ya no comía. Por la guagua no podía ir a dejarle en el hospital, nada, sólo donde los doctores.

De ahí un amigo que trabaja junto conmigo dice: “¿Por qué andas sufriendo?. Estás apenado o algo andas”. Ahí pongo a conversar con ellos, y ellos han tenido uno que así hacen atender en el campo. “¿Qué tiene dolor?” dicen. Le digo: “Todito el cuerpo está secado, todito seco está, ya no puede ni levantar de la cama, así está. Dice ándate ahorita mismo, anda a coger las dos es-

permitas, límpiale todito el cuerpo de ella. Yo no me creí en esas pendejadas, no creía en eso que dicen que mal de caballo, que pendejadas. Pero de las iras, bueno, con todo llegué acá a la casa, limpié con dos espermas y en seguida bajé a Santo Domingo a coger el carro a Sangolquí.

Aquí en Sangolquí ha habido un buen hombrecito, bien mayorcito, bien bueno. Ha sido compadre de sangre para mi compañero, compadre ha sido para ellos, ellos han sabido hacer curar, hacer limpiar la casa, todo eso. De eso llegué, le mostré. Ahí llega mi compañero y dice que somos compañeros de trabajo, y el mayorcito dice: “Bueno, siente, traiga la esperma para ver”, ve y dice: “Si hoy tarde no hace curar usted, va a perder a su señora, está mal, ya se va acabando la vida. Si es que quiere que vaya, vaya a traer un carro y yo me voy”. Asoma ahí una camioneta, a esa camioneta le rogué, enseguida vino y a las ocho de la noche ya estuve vuelta aquí en la casa con él. Cómo llegar donde don Taita Dios, oiga! Llegó y le dio poco de aguas de remedio, le hizo la limpia, todito, y ella a las diez de la noche ya estaba comiendo. El mayorcito sólo chupando le sacó, chupando. Otros le he oído que con trago, eso no, no es trago, nada de trago, sólo tabaco y dos huevos para ir botando en el camino; reventó todo eso. Y mi señora se puso bien, para qué no más. Yo gastando donde doctores, yo por un lado, por otro lado, ya me enviudaba. Ha sido bien bueno el mayorcito, y no ha sido carero. Los otros son careros, de cinco, seis mil, diez mil, éste nada, nada. “Cuánto es? pregunto, dice: “Yo no cobro, usted mismo verá”, y salió a andar por el cerro. Está bien atrasado el pobre hombre, cobró mil quinientos nada



más. Y yo he gastado en los médicos, que esto que el otro, que inyecciones, que sacó un poco de sangre para hacer exámenes, gastando donde esos doctores, aquí con el Jaramillo que dicen, acá abajo, este decía: “Puf, mañana está sanita ya ella, ya para mañana va a estar sanita”, y mas peor iba. Ahora ya no se ha enfermado más, para qué Diosito, hasta ahora nada, nada, no siente ni dolores, más está engordándose un poco, y de parto también enfermó bien, recién el 24 de diciembre no más bauticé al último guaguito mío.

### Otra vez la vivienda

En esa enfermedad yo me acabé todita la plata; saqué de un lado, saqué por otro lado, ya no había ya dónde conseguir la plata. Y eso me perjudicó en la cooperativa. Yo quise hacer es con Caja del Seguro y no quieren aprobar. El terreno es regalado como decir, por acá a este lado en la Solanda, más arriba del Mercado Mayorista, toda esa pampada; el terreno no nos cuesta nada, solamente la construcción de la casa que se paga. Eso me fui a preguntar en la oficina, me dije puede ser que con la Caja del Seguro para pagar que me descuenten en gerencia, para no estar con problema y esto que el otro. Aquí para unos papeles andé durísimo, cosa que del trabajo falté. Y primero eran seis mil sucres que tenga en el banco, después ya puso a doce, después a quince, así tanto poco a poco iba subiendo, ahora lo menos como está caro todas las cosas. Dijo cuarenta y cinco mil a trescientos treinta mil, creo que fue la casa más baratita; de ahí hay de cuatrocientos, hay de ochocientos mil, pero de dos pisos, todo eso nos explicó. Pero el que tenga, claro que puede depositar la plata no más,

puede depositar y puede coger mejor casa, con garage y con todo. Nosotros, de dónde vamos a pagar; esa casita que dijo que tenga cuarenta y cinco mil depositados, esa casa, creo que salía dos mil ochocientos por ahí salía mensual pagar. Fuera de eso ahora qué van a dar con todo luz, con todo; uno mismo ha de ser de hacer poner, todo eso, qué va a alcanzar. Eso sí, como quiera voy a ver que haga un préstamo en Caja del Seguro, todo eso hay que ver. Ahí estamos luchando; cómo también seguiremos.

### La escuela

Ahorita es un año que vengo asistiendo a la escuela. Cuando recién vinimos acá, ahí me daba pereza, así como llego a casa solito del trabajo me daba pereza, cansado estaba. Ahora estoy contento estudiando, poco a poco, y ya no da pereza, nada. De repente perdimos sí. Este jueves mismo tenemos ya sesión en la fábrica, ya no tenemos de alcanzar, y así de repente que me voy a alguna parte, a regresar, siempre al centro alguna cosa a hacer de eso no más de repente estamos faltando, faltando. Con mis hijos sé estudiar poco a poco en la casa; mis guaguas ya saben, ellos me enseñan poco a poco. Siempre vuelta la cabeza ya es de mayor, que no se entra rápido, ya no es como una criatura que aprende más rápido. Yo no he entrado antes a la escuela nunca, no me he dado al estudio nada. Yo llegaba nueve años de edad en la hacienda estuve trabajando y ahí sólo era trabajar, nada de educar. Antes no había escuela, no había alfabetización, no había nada. Una escuela que era lejos, era como decir sólo entre ellos; a uno pobre campesino que querían ni para dar una banca: “Este indio

tiene que sentarse allá”, así decían en la escuela que había. “Este indio para qué está estudiando, éste que vaya a pastar los borregos, que vaya a ver los animales, que vaya a hacer chacra, no a estudiar”. Y así, yo hasta poco tiempo atrás solamente yo sabía es mi nombre, los compañeros me enseñaron a firmar. Mi primera cédula saqué analfabeto no más.

Hasta que el Antonio ya se vino a Quito, porque siguen viniendo viniendo de allá del campo, y él que es estudiado dijo: “Porqué no puedes aprender, todavía si es joven; que estar siempre preguntando por ahí los números, que dice y que esto y que el otro”, y entré a la escuela, algo para aprender, poquito poquito sí me está entrando ya. El Antonio ha ayudado bastante, como pariente que es de nosotros, y nosotros también ayudándole a organizar y todo eso. Aquí siempre sabemos ayudar a los compañeros que siguen llegando. A él yo le ayudé buscando cuartito, le hice poner medidor, como tengo amistades bastantes aquí. Un paisano que es de Riobamba trabaja en la Empresa Eléctrica con un gerente, él, Dios le pague, nos ayuda también bastante a nosotros aquí. Y el Antonio estaba una semana enterita que estaba pobre sin luz, esperma no más estudiando ahí. De ahí no se quién avisaría y me llegaron donde mí, dice: “Usted dizque conoce a Torres, dé hablando usted mismo”. Digo: “Connmigo es una semana que va en seguida nos dan el medidor”. Ahora ya tienen su medidor propio de luz, yo les ayudé como es familia para nosotros. Y él sabe ayudar a educar y organizar.

## La política

Yo de política no le sé nada. Todos cuales es lo mismo, así es. Entra otro, peor, entra otro, más peor, y a los más buenos siguen matando más bien. Ya ve a Roldós, el finado, que él, hubiera hecho alguna cosa, rapidito lo mataron. Ahí en la fábrica todos están diciendo que la 9 o la 3. Pero aquí al León si ni quieren oírle, si hasta muertos ha habido donde ha estado León. Y él también que ha sido millonario, dueño de tantas fábricas, grandes fábricas azucareras, ese es millonario, ha sido estudiado en el extranjero, según que he oído, todo eso conversan. Yo creo que no ha de ganar el León, quién también ganará?

(Manuel N., 43 años, en Carrasco - Lentz, 1985: 88-89, subtítulos nuestros)

Manuel es un puruhá que representa bien la lógica étnica que intentamos encontrar. De una u otra manera, están presentes los lazos de parentesco, como algo muy importante, en la vida de Manuel. Aunque su padre murió y su madre se casó con otra persona, su tío le ayuda en Guayaquil. Igual su cuñado. Una vez casado acude a donde su padrino. Sus compadres fruteros tienen mucha importancia hasta el presente.

A lo largo de todo el testimonio, se puede notar la manera como Manuel aprende a trabajar, siempre en condiciones difíciles; las condiciones de la hacienda, la dureza de ser cargador, cosechador de arroz o frutero. La mayor dificultad que

nos relata es la referente a la curtiembre que, inclusive, ahuyenta a otros trabajadores. Allí aprende una técnica y otra hasta llegar a ser un trabajador apreciado. Este sería un ejemplo –no siempre ocurre así– de un migrante que tiene éxito con sus trabajos, siempre a base de mucho esfuerzo y dedicación. El carro y la casita, serían parte de este “éxito” en su vida.

Un punto que debemos resaltar es la enfermedad de la mujer; luego de un verdadero peregrinaje por los consultorios médicos, con el consiguiente gasto de dinero, le aconsejan acudir a donde un curandero. Allí encuentra la solución a su problema y, además, pensamos, la reafirmación en su identidad indígena, de muy rica experiencia en la medicina tradicional.

Otro elemento que demuestra su identidad es el uso del idioma Quichua, aunque reconozca que “ya no habla como los otros”. Igualmente, se siente en la obligación de ayudar a los nuevos migrantes a fin de disminuir la angustia que experimentan en la nueva situación como una prueba, además, de la lealtad y solidaridad étnicas, aunque la vinculación directa con la comunidad sea más bien débil.

¿Qué quiere Manuel para sus hijos? Pareciera que estuviera muy interesado en que sus hijos estudien, aunque la vida le haga ver que la necesidad de trabajar se impone al estudio. Sin embargo, por su propio bien y por el de sus hijos, ahora Manuel estudia y está contento. Dice que no sabe de política, pero creemos que él como individuo y como gremio tiene una posición crítica bastante clara.

La experiencia de Manuel, individuo con relativo éxito en la ciudad, se complementa con la de los puruhá-quichuas organizados en Quito. Revisemos rápidamente el testimonio de Alberto Ilbis Guamán, de 35 años, vicepresidente de la Asociación “Alejo Sáenz”, que completa su pensamiento ya iniciado anteriormente.

### La organización

“Bueno, compañero, buenas tardes, aquí a nombre de la Asociación “Alejo Sáenz” y a todos los compañeros les agradecemos por haber venido a visitar nuestra asociación; mi nombre es Alberto Ilbis Guamán, vicepresidente de la Asociación “Alejo Sáenz”. De lo que hemos formado la asociación es ya año y más va a ser, pero, nosotros teníamos una organización más adelante, hemos formado, todo eso.

Anteriormente teníamos una organización todo como estamos así, organizando ahora, así mismo teníamos, no estuvimos asociados pero, ya no era de jurídico nada pero, así nosotros teníamos ya organizados todos ya así, todo, todo, sea campo, sea aquí en la ciudad.

Bueno, aquí a mí, a unos compañeros, que nos apoyen todo eso y compañero aquí, usted conoce al compañero Juan Illicachi. Todo eso, y teníamos una oportunidad de que apoyen todo, eso, y todos los compañeros, los socios que están ahorita, y todo eso, teníamos una organización que apoyen, todo eso, ¿no?

Algunos trabajan así como de albañiles, tienen su oficio y algunos trabajamos así como vendedores ambulantes.

Todos somos migrantes de la provincia de Chimborazo y como aquí en Quito vivimos allá en la provincia de Chimborazo ¿no?. Así nosotros visitamos todo eso, o sea que nos volvemos siempre ¿no? Tanto aquí como allá. De la parroquia Flores-Licto, Puesitús Grande somos. Aquí creo que estamos ya más de unas 60 personas, somos asociados ya.

### Las “islas” de la comunidad

Aquí en un año, nosotros nos vamos a visitar unas dos veces o según que tengamos tiempo, ¿no?, según como tengamos, eso depende del trabajo, si algunos tienen trabajo fijo ¿no?, no pueden ir ¿no?, esperar al año que den las vacaciones y algunos como nosotros así vendedores ambulantes, nosotros nos vamos, sin pensar, a visitar la familia y así mismo demoramos un poco y unos 15 días, 8 días allá y vuelta tenemos que ya volver a buscar la vida ¿no?.

Si, ha sido un problema la necesidad allá; bueno, más que todo, la pobreza. Había terrenos, pero puro cangahua; no da producción nada, y, más que todo ¿no?, antes había de los hacendados, todo eso ¿no?, ahora como quitan y todo eso no venden. Los terrenos ya no existen para uno no más, sino para distintos, unas haciendas, salen para unos miles de personas ¿no?, y como nosotros tenemos unos lotecitos de terreno, un lotecito, dos así, no produce nada, ya nosotros no tenemos así terrenos bajo del agua, del regadío de agua nada de eso ¿no?, tenemos unos terrenitos así pradera, cangahua, eso ya no produce nada, nada. Nosotros hemos salido por la necesidad de trabajar a buscar la vida, todo eso.

Yo me he salido a buscar la vida, así desde edad de unos 12 años algo así, trabajaba en Guayaquil, todo eso, tanto que me casé, todo eso. Ya me comencé a trabajar aquí y, ya no me ido casi mucho allá, ¿no?, allá no me he ido no; bueno, me ido a visitar a mis familias a la provincia de Chimborazo, todo eso, y no volvido, todo eso, más vivimos aquí ¿no?

De allá hemos venido casi la mayoría ¿no?. Tanto aquí a Quito, tanto allá a Guayaquil, así a Ambato, todo eso, bueno algunos en Riobamba mismo, eso depende de su empleo, su trabajo, algunos así tanto vivimos aquí, así de vendedores, de albañiles, de todo. Su oficio que ellos sepan y así mismo viven allá en Guayaquil, en Ambato, en Riobamba, ¿no?

### La relación Quito - Puesitús

Como no venimos votando todo, no, todo así, no esta todo votado ahí, sino que la familia siempre estan ahí trabajando y como todo, ¿no?, cuidando la casa, terrenitos que hay unos lotecitos así trabajando, ¿no?, y nosotros nos vamos de aquí por ejemplo a unos 3 meses o 4 meses; tenemos que volver vuelta! trabajando hasta que se produzca algo que hemos hecho, ¿no?. Y así mismo a las cosechas, y así, vuelta, trabajar otra vez, tenemos que ir allá, ¿no?, por ejemplo nosotros no venimos botando de una, ¿no?, ahí que se quede, ¿no?, nosotros tenemos que estar, ya tenemos unas fechas fijas ya, en qué mes no más tenemos que volver o en qué día, ¿no?, eso nosotros tenemos que ir obligatoriamente tenemos que ir allá a ver el terreno a ver a la familia, todo eso, ¿no?.

Allá también tenemos, tanto que hemos formado aquí, nosotros tenemos otra organización, ahí tenemos casa comunal, cancha, su iglesia católica, todo, todo, ¿no?. Vuelta allá también viven así como estamos aquí, todos dirigentes también viven allá, todos los dirigentes, todo todo son responsables allá; y también nosotros somos responsables allá también, nosotros tenemos que reconocer todo lo que se está trabajando allá y todo si es apoyo de algún dinero, en algunas cosas, todos estamos a la orden para allá; y si alguna cosa que nosotros podemos saber da viendo acá, la directa, y nos convoca todo eso y tal, nosotros vamos todos todos la asociación.

### Los problemas de la ciudad

En la ciudad nosotros eh, bueno lo que reclama los municipales son los permisos. Como nosotros no hemos tenido permisos para poder trabajar, ¿no?, porque recién estamos aprovechando porque ya hemos hecho todos esos trámites no nos han dado, todo eso. Como este año, como este año acabamos de hacer los trámites justo se acabó el año y, vuelta, para este año, ya estamos, vuelta, en esos trámites, todo eso y, tenemos que sacar los permisos para que nosotros podamos trabajar tranquilamente para que no, no nos moleste, ¿no?, ese es el problema de los municipales, ¿no?, porque ellos exigen los permisos, exigen sus sitios que podemos trabajar nosotros.

Otra es la cuestión de las mujeres más que todo, con huahua, con todo en la calle es difícil. En una calle que circulan carros, de diferentes personas, de otros países; entonces hay bastante diferencia, para nosotros trabajar así en la calle. Porque este trabajo para mí, no es un trabajo digno como se

debe trabajar. Este es como estar un trabajo inconveniente, pero no hay más que, más que aguantar, más que soportar eso.

### La venta

Nosotros vendimos todo, todo que... eso también depende en el tiempo en que viene. Por ejemplo, ahorita es tiempo de frutas, usted sabe que todo es, todas las cosas de las frutas, usted sabe, ¿no?, todas las frutas vendemos nosotros, frutas de Ambato, cuando es tiempo de frutas de la Costa también, las mandarinas, unas guabas, todo eso, ¿no?, mangos, todo, todo lo que viene, ¿no?

Vuelta cuando no hay todo tiempo de las frutas, vuelta vendemos, ¿no?, por ejemplo: tomates, cebolla, alverja, fréjol, limón, todo eso, ¿no?, todo todo, depende de los, todo lo que es legumbres, ¿no?, vuelta, cuando ya es tiempo de las frutas!, manzanas, peras, claudias, todo, ¿no?

Vuelta, cuando ya se acaba eso, vuelta cuando llega el tiempo de las frutas de la Costa: mandarinas, guabas, naranjas, todo eso, ¿no? partes de la costa, ¿no?, eso nosotros vendimos y todo eso, para nosotros para poder desenvolver, para nuestra familia, todo eso pues ¿no?.

Nosotros compramos aquí, como acá llega, pues, directamente, acá vienen, por ejemplo de Ambato, de todas las provincias, aquí es el paradero, ¿no? y nosotros tenemos que coger aquí, para nosotros poder vender en menor; nosotros tenemos que coger aquí, por mayor, eso por saco, por bultos o por cajas o lo que sea, ¿no?, o por cientos lo que sea, pero el asunto es aquí, aquí tenemos que coger, para noso-

tros rodearse a los sitios que ya sabemos ¿no?, cada cual tenemos sus sitios ya, sus recorridos todo ya.

Como es la capital grande pues, usted sabe, problemas nunca hemos tenido nada, nada de eso cada cual sabe que la gente no es uno no más o dos no más, para que saquemos problemas es eso ¿no?, de eso no hemos tenido ningún problema.

Algunos venden por ferias, algunos vendemos por las calles. Por ejemplo, otros nos vamos por El Ejido, por el aeropuerto, por la Tola, por la Colmena, por la Magdalena, por distintas partes, ¿no? Por Marín, o por San Carlos, todo eso, ¿no?, vuelta otros nos vamos, eso depende de las ferias, ¿no?, por ejemplo, la América, o Vicentina o domingos al mercado “Carolina” o todo eso, ¿no?; o sábados algunos compañeros van a la feria libre no todo eso, ¿no?, eso algunos compañeros quedan los sábados vuelta aquí en el mercado San Roque, quedan comprando todo eso, ¿no?

La ganancia depende de las cosas que se coge también, ¿no?; eso depende del trabajo también, ¿no?, por ejemplo, uno puede coger poco, bastante, resulta, más o menos, uno puede coger una cajita, dos cajitas, también resulta según, eso depende según coge la mercadería, ¿no?

Para coger una cosita más o menos bueno, nosotros tenemos que madrugar, ¿no? poquito, unos cien, unos cincuenta, unas cosas menos, ¿no?, eso, nosotros coger un poquito conveniente, para poder ganarte algo que merezca nosotros, ¿no?, si no, nosotros, cogiéramos así la cosa que piden ellos, ¿no? porque nosotros no podría hacer nada, nosotros tenemos que buscar

una cosa que donde nos más, quienes no más son más dueñas de las verduras, nosotros que aprovechan en eso, ¿no?, por ejemplo, algunas ya vienen, pues ¿no?, revendonas todo eso, segundo dueño y vende poquito conveniente siquiera unos cien menos en las cosas, ¿no?, así pues nosotros podemos ya, vuelta, nosotros también así para poder vender, un poder vender un poquito menor que venden otros, ¿no?, ya nosotros podría vender un poquito más rápido, por ejemplo, si nosotros cogemos así alto al día porque, por ejemplo, si una caja de limón saldría a unos diez sucres cada limón nosotros no podríamos vender ni una caja ni al día, por ejemplo, si a nosotros nos costaría unos 3 sucres a 4 sucres cada limón ahí si podríamos ya vender rápido, rápido poder, bueno ganando poco se acaba rápido y se vende más.

Por la organización de nosotros y por esfuerzo de nosotros hemos tenido lograr agua todo eso y bueno, alcantarillado no tenemos, cada cual sus pozos ciegos, ¿no?

## El trabajo de los niños

Los niños también trabajan, algunos niños están en la escuela a la tarde, ¿no? vuelta, algunos niños están a la mañana, ¿no?, por ejemplo salen a la mañana ya de la escuela a las 12:30, a la una se van a ayudar a las mamás, todo eso, ¿no?, vuelta los niños que están a la tarde en la escuela están ayudando así mismo hasta las once, las doce, ¿no? la ventita ayudan a la mamá y todo eso, ¿no? Si ayudan los niños también como hemos enseñado, pues, ¿no? que trabajen todo eso y no estesen así vago no, bueno, claro, que ya cuestión de estudiar ellos tienen que preocupar de estudiar y todo

eso ya cuando acaben de estudiar que ayuden, todo eso y sino tanto en la casa tanto en el trabajo también, pues, ¿no?

(Alberto Ilbis, 35 años)

Con el testimonio de Alberto Ilbis entendemos mejor el proceso de adaptación de este grupo de puruhá-quichuas a su vida en la ciudad.

Son un grupo de personas originarias mayoritariamente de Puesitús Grande que han conformado su propia asociación, diferente de otro similar que existe en el sector, pero conformada por indígenas evangélicos. Esa organización se llama RUNA-CUNAPAC YUYAI. Según nos cuenta el mismo Alberto,

“ellos son religiosos y, bueno, antes si hemos reunido, todo eso, ¿no?, hemos pedido así local, antes de conseguir este localcito que tenemos, hemos podido, todo eso, y los compañeros luego pensaron mal, ¿no?, ellos pensaron que nosotros hemos de quitar el local, van a ganar la asociación de “Alejo Sáes” todo y pensaron mal los compañeros y no nos prestaron ni una sesión más y de ahí retiramos nosotros ya, ya casi no llevamos con ellos y como nosotros arrendamos este localcito aquí y todo eso bueno pagamos todo eso y ya no, no hemos ido, como no quisieron pues ya, todo eso, y ya para que mos de ir pues ¿no?, ellos también tienen aparte la organización y nosotros también tenemos aparte la organización, compañero”.

(Alberto Ilbis Guamán)

La identidad puruhá sufre un grave resquebrajamiento no tanto por las condi-

ciones urbanas cuanto por la diferente visión religiosa. La Asociación “Alejo Sáes”, sin perder su vinculación real y estrecha con la comunidad, afronta los problemas concretos de la nueva situación.

Entendemos este caso no como “migración definitiva” sino un “casi archipiélago” típico puruhá. Imposibilitados de acceder a todos los recursos en el propio medio o con exódos demasiado temporales, estos puruháes han optado por un nuevo asentamiento.

Las causas claras de su salida están en la escasez y mala calidad de la tierra, productos de varios siglos de abuso e injusticia social. Insistimos en que no es una “migración definitiva” porque se muestra muy vigente la relación con la comunidad que se expresa porque allá quedan todavía tierra, familia, costumbres y organización. “Nosotros no hemos venido botando de una, no?”... “también somos responsables de allá”, dice Alberto. Y son responsables no solo del cultivo, sino de los problemas, trámites y cuotas de su comunidad.

En cuanto a los niños es obvio que también ellos están en relación con la comunidad. Hacen visitas más o menos frecuentes, conocen a la gente, participan en las fiestas. Más aún, la misma organización en Quito está preocupada por contrarrestar los estímulos diferentes que los niños reciben en la ciudad.

“Y bueno, eso, nosotros tenemos que seguir enseñando de nuestra vida, pues, ¿no?, es como nosotros hemos criado todo eso y para que no nos dejen, pues, todo caso, nuestros recuerdos, nuestros trabajos y,



bueno, a eso nosotros tenemos que dedicar y ellos también tienen que aprender, pues, ¿no?, como nosotros nuestros tiempos no podemos dejar, pues, todo ¿no?

Claro, bueno, eso también depende de los niños ¿no?, algunos, así tanto radio, tanta televisión todo eso y, bueno, acostumbramos ¿no?, como es en la ciudad y bueno, eso también no podemos dejar, todo eso y bueno.

Bueno sobre todo ese problema, hablamos en la sesión de la asociación para que no suceda todo eso, todo ese error con nuestros hijos, para poder llevar un poco más adelante con los niños, por lo menos algo, un pasito más, porque si nosotros viviéramos libremente cada uno así sin realizar sin nada, sin trabajar se destruyen nuestros hijos, este, sin educación, se va ocasionar muchas cosas, muchos problemas hasta puede salir gentes o cualquier o asaltantes así ¿no?, porque pueden armar en los vicios, ese problema que no suceda, pues.”

(Alberto Ilbis)

Y nos parece que no son solo “recuerdos” de la comunidad. Es una presencia viva de algunos elementos de la cultura andina puruhá en la vida diaria: Se intenta hablar en Quichua, se está consciente de los peligros –deculturación y vicios– que se ciernen sobre los chicos.

No es que se rechace el radio o la televisión: “Estamos en la ciudad y tenemos que acostumbrarnos” parece ser la idea. Pero, “sin dejar lo nuestro”.

¿Lo están consiguiendo realmente?

Tendríamos que hacer un seguimiento más detenido a la vida de los niños para evaluar, por ejemplo, el impacto de la televisión en sus cabecitas tiernas. De lo que si podemos estar seguros es de que los padres y los niños trabajan duro para subsistir, especialmente como ambulantes. En cierto momento, hasta hay la conciencia de que están realizando un trabajo poco digno, pero que “hay que aguantar”.

En referencia especial a la venta de productos en los puestos del mercado o como ambulantes (“rodeando”) está la necesidad de saber las épocas convenientes para comprar y para vender, los precios, las vueltas poder aspirar a una mínima ganancia. Como dijimos en la introducción no podemos considerarles marginales, ni informales. Son pequeños activistas, que ocupan la mano de obra de su familia con capitales muy pequeños y con una capacidad admirable para manejar las reglas del mercado.

Los niños puruháes en Quito también trabajan. No se les permite que “estesen vagos” en palabras de Alberto. Aparte de la tarea de estudiar, considerada también muy importante, chicos y chicas desde los 5 - 6 años tienen la responsabilidad de ayudar a sus papás en las labores de la casa y en el trabajo remunerado de la venta.

El siguiente cuadro nos pone frente a las actividades productivas realizadas por los padres de familia y los niños de la escuela “Alejo Sáes”.



## Ocupaciones productivas de los niños de la escuela "Alejo Sáenz" de El Panecillo

PRIMER GRADO										
N°	NOMBRE	EDAD	SEXO	DIRECCION	PADRE		MADRE	TRABAJO	TRABAJO DEL NIÑO	
					NOMBRE	TRABAJO				
1	Martha	7	F	Panecillo	Daniel	albañil	Mercado San Roque	Ayuda a mamá	Ayuda a mamá	
2	María	9	F	Libertad	Julían	enfiermo	Ma. Martina	Mercado San Roque	Casa	
3	Ana	7	F	Placer	Juan Ma.	albañil	Ma. Josefa	Mercado San Roque	Ayuda a mamá	
4	Ma. Apolo	7	F	Panecillo	Miguel	albañil	Petrona	Mercado San Roque	Ayuda a mamá	
5	Cristina	7	F	Panecillo	Pedro	muerto	Manuela	Mercado San Roque	Ayuda a mamá	
6	Rosa	9	F	Panecillo	Leandro	muerto	Rosario	Mercado San Roque	Ayuda a mamá	
7	Ma. Rosario	10	F	Panecillo	Calixto	muerto	Ma. Mercedes	Mercado Ipiales	Ayuda a mamá	
8	Ma. Juana	8	F	Panecillo	Leandro	muerto	Ma. Rosario	Mercado San Roque	Ayuda a mamá	
9	Edwin	7	M	Panecillo	Cornelio	cargador	Ma. Antonieta	Mercado San Roque	Ayuda a mamá	
10	Luis	8	M	Panecillo	Lorenzo	cargador	María	Mercado San Roque	Ayuda a mamá	
11	Francisco	7	M	Panecillo	Pedro	vendedor	Mercado San Roque	Cuida a hermana	Ayuda a mamá	
12	Francisco	9	M	Panecillo	Miguel	albañil	María	Mercado San Roque	Ayuda a mamá	
SEGUNDO GRADO										
1	Fabiola	7	F	Panecillo	Julían	Tierra	Juana	Tierra	Ayuda a mamá	
2	Felipa	9	F	Panecillo	Pedro	ayuda a mujer	Mercado San Roque	Ayuda a mamá		
3	José Manuel	8	M	Francisco	ayuda a mujer	María	Mercado San Roque	Con el papá		
TERCER GRADO										
1	Aurora Ma.	9	F	Placer	Juan	Fábrica	Ma. Josefa	Mercado San Roque	Ayuda a mamá	
2	J. Carlos	11	M	Panecillo	Cornelio	vende	Ma. Isidora	Mercado San Roque	Lustrabotas	
3	Segundo	12	M	Panecillo	Daniel		María	Mercado San Roque	Lustrabotas	
4	Jaime	10	M	Panecillo			Catalina	Cantina	Vende alverja	
CUARTO GRADO										
1	Ma. Dolores	13	F	Libertad	Julían	albañil	Ma. Martina	Ambulante	Ambulante	
2	Ma. Rosario	12	F	Panecillo	Julían	albañil	Ma. Martina	Ambulante	Ambulante	
3	José Manuel	12	M	Leandro	Profesor	Ma. Rosario	Mercado	Lustrabotas		
QUINTO GRADO										
1	Ma. Elena	10	F	Placer	Juan Ma.	Obrero	Joséfa	Ambulante	Ambulante	
2	Juan Carlos	12	M	Panecillo	Pedro	Ambulante	Ambulante	Lustrabotas		

Datos: Encuesta Socio-económica, Abril 1990  
Elaboración: PISII

De los 23 niños de la Escuela, encuestados en Abril, 17 trabajan como ambulantes. La mayor parte de ellos ayudan a sus mamás, que tienen un puesto fijo en el mercado de San Roque y fluctúan entre 7 y 14 años, niños y niñas.

Aquí está un aprendizaje directo para ayudar a la subsistencia de la familia, mediante la venta de productos. Está el caso significativo de José Manuel, de 8 años, que con su padre Francisco, “rodean” en El Ejido. Ya nos podemos imaginar el aprendizaje vivido, experimental, entre padre e hijo, en medio de los carros que paran en la Avenida 6 de Diciembre. Sus momentos de comida y de cuentas, las preguntas del niño, algunas de las cuales, tampoco podrán ser respondidas por el padre.

Los demás niños se lanzan solos a la competencia entre vendedores. El estímulo está en que la familia contará con ese ingreso para unos días de comida y arriendo.

Hay un pequeño grupo de niños que no venden sino que lustran zapatos.<sup>5</sup> Es otro tipo de aprendizaje en una actividad que tal vez depende más del clima, de la competencia, del sitio de trabajo y de la dedicación misma que el muchacho ponga. Se da el caso aleccionador del mismo maestro Leandro, cuya esposa vende en el mercado y cuyo hijo es lustrabotas.

Es interesante también el testimonio de Juan Carlos Yungán, que luego de ser vendedor y lustrabotas ahora es panadero.

“Nací en la comuna Santa Rosa, sector Punín. En Quito vivo 3 años; vine con mi mamá y con la familia diciendo que vamos

a trabajar. En familia somos tres (papá, mamá y él). Vivimos en el Panecillo pagando 3.000 de arriendo, luz y agua, no tenemos televisión.

Desde los cinco vendía en San Roque, vendía solito, era bonito. Después mi mamá me dijo que me vaya a la tierra a cuidar de mi abuelita porque no puede pastar los borregos. No le extrañaba ni a mi mamá ni a mi papá. De ahí vuelta, me trajo mi mamá y vine a limpiar zapatos. Solito lustraba con un cajón. Lustraba en San Roque a 60 sucres, desde las siete hasta las cinco, según la escuela también, ganaba mil quinientos; no me quedaba nada y le daba a mi mamá. Sabía andar con mi amigo Segundo, jugábamos fútbol. La gente me trataba bien. Los días domingos lustrábamos en el estadio y no cobraban la entrada. Iba a lustrar, limpiaba y veía, a veces me hacía 2.000 sucres o 2.500 así. Lustré zapatos algunos meses, de ahí mi mamá me dijo que entre a la panadería acá en el Panecillo. La panadería es de mi tío, me paga 9.500 por semana. Mi tía guarda la plata y dice que me va a dar botando en el banco, trabajo desde las 7 de la noche hasta las 10.

Cuando lustraba los zapatos tenía que guardar bien los cepillos porque me robaban unos huambros para vender; de estos trabajos me gusta más trabajar en la panadería, porque gano más plata. Cuando sea grande estoy pensando trabajar en la panadería. Ahora con lo que gano en la panadería ya puedo escoger mi propia ropa. Yo hablo más en castellano porque estoy enseñado, quichua se hablar menos. Me gusta más la ciudad porque me gusta trabajar; en Santa Rosa no me gusta, porque se sabe ensuciar mucho la ropa.

Ya no puedo trabajar bien en el campo porque me estoy olvidando. Lo que me gusta hacer es trabajar. El día sábado y domingo trabajo vendiendo en San Roque, se hace 5.000, gano 1.500 que guardo.

(Juan Carlos Yungán, 11 años)

Este niño ha tenido varias experiencias familiares laborales. Su mamá, sus tíos, su abuelita, son sus parientes más cercanos. Las hizo –las hacen aún– de vendedor y de lustrabotas y, por fin, de panadero.

Como lustrabotas debía saber combinar adecuadamente el trabajo bien hecho con el juego de fútbol y con el cuidado de sus instrumentos de trabajo tan apetecidos por otros *huambras* lustrabotas.

Le gusta mucho trabajar –tal vez más que la escuela– porque puede ganar plaita.

Parece –habría que verlo más profundamente– que no le gusta el campo porque se ensucia. ¿Tanto o más se ensuciará con las tintas o la harina? Posiblemente, sucede que algunos valores empiezan a entrar en crisis, especialmente entre los niños y adolescentes sometidos a múltiples influencias, de las cuales los padres están muy conscientes, como dijimos.

Con relación a otros niños, digamos que, aparte del trabajo que realizan fuera de la casa, algunos deben quedarse en el cuarto, cuidando a sus hermanitos menores. Esto y el resto de obligaciones domésticas como barrer, traer agua, cocinar o lavar, deben hacerlas todos los niños a fin de “no ser vago”.

Herederos de un sistema muy antiguo de ayuda mutua, mayores y niños conti-

núan en Quito y en la comunidad con la práctica de la minga.

“Aquí en Quito si como nosotros hemos tenido lograr esa escuelita, hagamos la fuerza de nuestras mingas, ¿no? que han ayudado poco, pero nosotros si hemos hecho mingas sobre eso, la limpieza, todo eso, ¿no? Eso, eso ha organizado la asociación de Alejo Sáenz, como todos somos asociados tenemos que ir a trabajar toda la escuela, aunque una basurita que hay que limpiar estamos a la orden sobre lista, tenemos que trabajar ahí. Vuelta allá en la comunidad también hay directivos, como hay todo eso y, ahí también, ahí hay más trabajos que aquí, ahí vuelta responde la directiva, trabajan a la una vez o a la semana dos veces, ¿no?, ahí hay muchas cosas que hacer; por ejemplo: arreglo del camino, arreglo de la escuela, ahora que estamos cerca de acabar una casa comunal, ¿no?, eso sobre la casa comunal, todo eso, están trabajando allá y nosotros también ya hemos colaborado lo que para allá por ejemplo unas colitas, unos pancitos, para unos almuerzitos, todo eso. Como no estamos trabajando allá ¿no?, nosotros mandamos en dinero, alguna comida, todo eso, ¿no?, para que no a nosotros que, que no dejen, ¿no?, para que no borren a nosotros de la comunidad, ¿no?, sino nos dicen que no trabajan todo eso y solo nosotros trabajamos y todo eso y para que no digan eso nosotros estamos a la orden cualquier necesidad pidan la directivas de allá de la comunidad estamos en orden nosotros.

(Alberto Ilbis)

Como se puede ver, la presencia de la minga sigue viva aquí tanto como en la comunidad. Es admirable este paralelismo

entre minga o ayuda mutua entre lo que pasa en la ciudad y lo que pasa en la comunidad.

Obviamente, los niños aprenden a colaborar “para no ser borrados”, “para que no hablen”, en una necesidad de sobrevivencia conjunta, en este doble mundo referencial de su vida.

“¿Sobre si nos gusta vivir en ciudad sólo?

Algunos si están pensando en ir allá para vivir, pero, como ya digo como ya están enseñados aquí, todo eso y, casi no mucho, como la verdad que nosotros no estamos dejando pues, ¿no?, ya que estuviéramos todo eso para no regresar, nunca ¿no?, como estamos va y regresa, va y regresa y va no, no creo que ni tanto allá como acá no podemos señor nosotros dejaríamos allá también sería un orgullo, ¿no?, como eso, nuestras comunidades, nuestras herencias, no podemos abandonar no, porque siempre tenemos que alguna vez, algunas veces, como quiera ¿no?, eso es problema de nosotros... que se quede abandonada la comunidad, eso no pasaría poder, eso como ya digo, que no estamos dejando todo eso, ¿no?, al dejar sí, claro si pasaría eso ¿no?, bueno como algunos han querido hacer eso, todo eso pero nosotros como la organización no va pasar eso y estamos en orden sea aquí o sea en la comunidad.

(A. Ilbis)

¿Son personas de dos mundos con un grado de esquizofrenia vital y mental?, ¿O más bien es la cultura quichua - puruhá que desde hace bastantes siglos sigue viva y recreándose en diferentes “islas” de un archipiélago que, por más que sea difícil de

manejar, no impide la resistencia y la reproducción social y cultural?

“Nosotros necesitamos los delegados que nos apoyen a unas gente indígenas, a unos barrios marginados, todo eso, ¿no?; vuelta comenzando, claro que nos lavado, un ha lavado cerebro, ¿no?, que hasta entrar todo dice, vuelta cuando está dentro de todos asuntos que han..., eso es el problema que hacen ellos, así por ejemplo reconoce solo a la gente rica, gente; vuelta a un gente campesino, gente de barrios marginado eso no reconoce mucho, ¿no?

(A. Ilbis)

¿Surgirán, de entre los mismos indígenas, estos “delegados lúcidos que interpreten el sentir étnico de los indígenas “urbanos” del Ecuador?

### 2.3 Cocotog del pueblo de los kitus

La comuna de San José de Cocotog se ubica al nororiente de Quito, a 10 minutos de San Isidro de El Inca, desde donde un rudimentario camino vecinal empedrado se abre paso en dirección nor-oriente hacia el enorme valle que rodea la ciudad. El primer punto de encuentro es Llano Chico, parroquia rural cuyo nombre responde con precisión a las características topográficas del terreno. De allí sólo habremos de continuar un ligero descenso de cinco minutos en dirección sur-oriente por un camino de tierra para llegar a la “vía” García Moreno, una recta de cuatro kilómetros que finaliza en el sitio conocido como JATUNÑANPUNGO, (puerta del camino grande) vértice occidental de Cocotog.

El anejo, ubicado en el límite de la meseta de Quito con el Valle Interandino o Central, limita, al norte, con la quebrada Tantaleo, que lo separa de Llano grande; al Sur, se divide de la cabecera parroquial –Zámbiza– en la quebrada Chaquishcahuaycu; al occidente, con el Barrio Gualo (Jurisdicción de Llano Chico) y; al oriente, con el río Guayllabamba desde la desembocadura de la Quebrada Chaquishcahuaycu, en dirección al Norte hasta la confluencia de la quebrada Tantaleo en el mismo río.

Cocotog se encuentra entre los 2400 y 2500 metros, en una planicie con ligeros declives y rodeada de innumerables quebradas cuyos nombres aparecen constantemente en la conversación diaria de los comuneros. Así, la quebrada Tantaleo tiene su vértice norte en la hacienda Pugyo y se continúa con los puntos denominados Sucus Huayco, Inga, Huala y Tantaleo.

En su límite oriental –como ya señalamos– corre el Guayllabamba; del vértice CAYSAN hacia el sur –se conocen los siguientes puntos: Cashauco, Lumaucó, Urauco, Tituañauco y Chaupiucó. Este último se encuentra en dirección sur-oriental con el sector de TACPI, parte de la quebrada Chaquishcahuaycu; de aquí hacia el Occidente, la nomenclatura de los cocotenses ha establecido los siguientes sectores: Paquiucó, Uchucunalla y Cullala Chiquito.

El anejo tiene actualmente una población de 1770 habitantes según el censo de marzo de 1989. Su distribución, por edad y sexo, es la siguiente:

**Cuadro Nº 3**  
**Distribución de los habitantes**  
**de la comunidad de San José de Cocotog**

POR EDAD Y SEXO				
Edad	Hombres	Mujeres	Total	%
Menores de un año	33	35	68	3.84
1 a 4 años	92	94	186	10.51
5 a 14 años	259	251	510	28.81
15 a 44 años	360	370	730	41.24
44 y más años	130	146	276	15.59
TOTAL	874	896	1770	100.00

FUENTE: Encuesta realizada por el Comité de Salud, Cocotog, 1989

ELABORACION: Proyecto de investigación

Este cuadro nos permite visualizar los porcentajes de los grupos de edad. La población económicamente activa a niveles “oficiales” se ubica a partir de los 14 años, sin embargo, en nuestro estudio intentamos demostrar que ya a los 5 años (y antes, inclusive) el niño participa en la producción, como algo considerado bastante natural en la vida de la comunidad que socializa al niño, mediante la asignación de varias responsabilidades.

El **analfabetismo** declarado alcanza el 40%. Sin embargo, nos parece que esta cifra es bastante relativa, si tomamos en cuenta que muchos de los comuneros que señalaron tener educación primaria, cursaron sólo hasta segundo o tercer grado, hace muchos años y con serias dificultades para aprender a leer y escribir en castellano, un idioma diferente al suyo. Esta dificultad poco a poco va siendo superada por los jóvenes que se encuentran en un espacio más “abierto” a la influencia urbana, en el que el quichua sufre un serio retroceso.

**Cuadro N° 4**  
**Grado de instrucción en los grupos de 15 a 44 años y 45 y más años**

POR EDAD Y SEXO						
Edad	Hombres	Mujeres	Instrucción			
			Primaria	Secundaria	Superior	Analfab.
14 a 44	360	370	442	246	20	22
45 y más	130	146	173			103
TOTALES	490	516	615	246	20	125

FUENTE: Encuesta realizada por el Comité de Salud, 1989

ELABORACION: Proyecto de investigación

Podemos adelantar que la escuela, tanto la de la comunidad como la de Zámbez o Quito, está acelerando este “retroceso” del idioma nativo y de toda la cultura quichua.

En cuanto a la **ocupación**, los hombres en su mayoría son empleados municipales, de los departamentos de Saneamiento Ambiental y Obras Públicas y jardinería del Municipio de Quito. Además, son jornaleros, albañiles, carpinteros, obreros textiles, choferes, cerrajeros, tapizadores, pintores y sectores informales; un 2.7 declaró ser jubilado. En cuanto a las mujeres casi todas se dedican a los quehaceres domésticos –en los que se incluyen la agricultura y el cuidado de animales. Aquellas que trabajan en la ciudad, lo hacen como trabajadoras domésticas, el 5.2% del total de la PEA. Otras acompañan eventualmente a sus compañeros en las denominadas chauchas.<sup>7</sup>

Precisamente en lo que hace relación al **ingreso familiar**: el 60% declaró ganar

entre 22.000 y 40.000 sucres en 1989. Los salarios más altos y más bajos se ubican entre 4.000 y 20.000 y 66.000 a 124.000 sucres de ingreso mensual y corresponde al 8 y al 4% de PEA del anejo respectivamente. Es probable que el rubro más bajo de ingresos haya sido declarado por los adolescentes que se vinculan a trabajos temporales en la construcción como peones o como aprendices en talleres artesanales, lo cual hemos de tener en cuenta para nuestro estudio de la socialización.

Por último, y en lo que tiene que ver con el tipo de material para la construcción de **vivienda** así como su tenencia adjuntamos el cuadro N° 4. Debemos sólo acotar que, en el casillero tenencia, vemos marcado un interesante dato: PRESTADA 29 (7.4%) que corresponde a mecanismos de solidaridad familiar para con las parejas más jóvenes de la comuna que después de un tiempo darán paso a la práctica de la neolocalidad o casa diferente para la vida del matrimonio joven.

**Cuadro N° 5**  
**Estructura de vivienda, disposición de luz eléctrica**  
**y huertos familiares en la comunidad de San José de Cocotog**

<b>Material</b>	<b>N° de vivienda</b>	<b>Porcentaje</b>
Ladrillo-adobe	250	63.94
Bloque	110	28.13
Mixto	31	7.93
TOTALES	391	100.00
<b>Tenencia</b>	<b>N° de vivienda</b>	<b>Porcentaje</b>
Propia	298	76.21
Arrendado	29	7.42
Prestada	64	16.37
TOTALES	391	100.00
<b>Luz eléctrica</b>	<b>N° de vivienda</b>	<b>Porcentaje</b>
SI	336	85.93
NO	55	14.07
TOTALES	391	100.00
<b>Huertos familiares</b>	<b>N° de vivienda</b>	<b>Porcentaje</b>
SI	330	84.40
NO	61	15.60
TOTALES	391	100.00

FUENTE: Encuesta realizada por el Comité de Salud, 1989

ELABORACION: Proyecto de investigación

Un problema serio de esta comunidad es la carestía de agua, tanto más que se encuentra ubicada en esta parte del altiplano de Quito, tradicionalmente árida y con escasa pluviosidad.

De las 391 familias de Cocotog, 196 tienen que sacar el agua de las quebradas; bajo la responsabilidad directa de las mujeres y los niños; 96 se abastecen con los

servicios del tanquero, 69 mediante la red municipal y 31, con la red comunitaria. (Comité de Salud, 1989).

En cuanto a la tenencia de la tierra, aunque no tenemos datos precisos, podemos decir que cada familia posee entre 4 o 5 cuadras en la comunidad (“huerto familiar” según la encuesta). Algunos, además, son dueños de pequeñas propiedades en

Oyacoto (Calderón), Cayambe o, lo más alumbador, en Nanegal, del noroccidente.

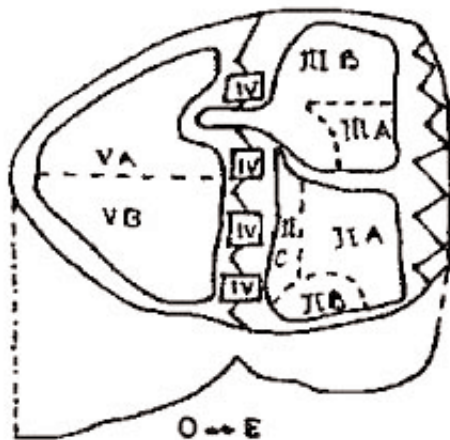
Y decimos “alumbador” por cuanto este hecho nos remite de lleno a una característica histórica de todo este pueblo, que al igual que los otros, ejerce el control microvertical de varios pisos ecológicos. Veamos rápidamente como ha funcionado el sistema a lo largo de los siglos.

Como ya lo expusimos en la parte introductoria, es cada vez más claro que los habitantes de los “Andes de Páramo” (correspondientes al actual Ecuador) presentan una serie de manifestaciones diferentes a aquellos que han habitado en los Andes de Puna. Es, otra vez, el tema de lo **norandino** como algo específico. Debido a la exagerada estrechez del callejón interandino, según Salomon (61).

- a) No hubo excesiva presión demográfica de una población dedicada fundamentalmente al cultivo del maíz.
- b) Los nichos ecológicos de esta zona se hallan dentro de un corto radio alrededor de los centros altiplánicos. Gracias a la estrechez mencionada la gente de cualquier piso podía alcanzar otro en uno o en pocos días.
- c) No hay un piso autosuficiente que ofrezca todos los productos necesarios. Siempre fue necesario el intercambio.

Para el pueblo de los Kitus es interesante recordar cómo pudo haber sido la ubicación de las diferentes **llactacuna** o comunidades regionales en tiempos anteriores a los Incas, según Salomon (88).

**Cuadro N° 6**  
**Esquema de las divisiones subregionales de los señoríos étnicos de Quito**



II.A: Valle de los Chillos  
II.B: Valle de Machachi  
II.C: Altiplano de Quito

III.A: Explanada de Cumbayá  
III.B: Cauce y orillas del río Guayllabamba

IV.: Bocas de montaña

V.A: Yumbos del norte  
V.B.: Yumbos del sur



De una forma gráfica podemos observar de qué manera se había dado la distribución poblacional al interior de la hoya de Quito, donde cada una de las comunidades regionales actuaba en relación con las demás para su reproducción material y social, y donde, por supuesto, también se incluyen las zonas de los YUMBOS, indios ubicados en las estribaciones occidentales de la hoya de Quito.

Salomon (1981:94 y ss) hace una extensa descripción de cada una de las zonas y subzonas. El valle de los Chilllos (II.A) con su producción de maíz y madera: el valle de Machachi (II.B) con su excepcional abundancia de papas; el altiplano de Quito (II.C) –de notoria variedad ecológica– especializado en tubérculos al sur y en la cacería de pájaros en los lagos de Añaquito, en el norte; la explanada de Cumbayá (III.A), con bastante maíz y, especialmente, con frutas y vegetales, además, con sus ancestrales fuentes termales. El cañón y los adyacentes del Río Guayllabamba –precisamente donde se habrían ubicado Zambiza y Cocotog– con algo de maíz y bastante cabuya. En esta zona, Pomasqui “es el principal regalo de esta ciudad, por las huertas que en sí tiene” (Salomon 109). Los YUMBOS del norte, con el de ají, el maní, el maíz, la yuca, los camotes y las jícamas, la guadúa, la miel, los aguacates, las lúcumas y los palmitos; los **yumbos** del sur, con el algodón, la pesca y la miel.

Entre todas estas pequeñas regiones, insistimos, se debió haber aprovechado muy bien del sistema microvertical. Udo Oberem (1981) no hace más que reafirmarlo cuando nos habla de los “múltiples

aprovechamientos de los nichos adyacentes a las **llactakuna**, con relativa autonomía de cada cacicazgo”. Según esto, ningún cacicazgo ejercía dominio fuera de su pequeña región. La relación parece haberse dado vía penetración en las otras zonas o por un acceso indirecto en el “intercambio centralizado” realizado probablemente en Quito, ubicado adecuadamente en equidistancia a todas las subregiones especialmente a los yumbos del norte y a los del sur.

El **maíz** fue el pan de cada día<sup>8</sup>, pero también un gran alimento ceremonial. Especialmente importante era la fiesta de la cosecha del maíz, que, por fuerza de la presión española, parece haberse encubierto bajo el estandarte del Corpus Christi (Junio). Habrá que ver cuándo esta fiesta central se desplazó a Septiembre, San Miguel, donde se realizaba el baile del Yumbo o yumbada, en alusión posiblemente, a la época de mayor relación con el noroccidente.

Para nuestro estudio es particularmente importante la ceremonia del RUTUCHIKUY (o primer corte de pelo) en conjunción con la luna o la celebración de la pubertad masculina o en la “pompa funeraria”, tan conocida hasta nuestros días entre los indígenas de este pueblo. En todas estas ocasiones estaba presente el maíz, cocido o como chicha, como señal ritual de deferencia a diferencia del maíz crudo; y como señal también de estatus entre los grupos de jerarquía.

Una nota muy curiosa y actual, ya tomada en cuenta por Salomon (1981: 134) es la que se refiere al consumo de “**cuzus**”

(gusanos) y “catsos” (escarabajos) así como “caracolillos”. Todo esto, unido a los pájaros, las perdices y el cuy, completaba la dieta; aunque parece ser que, según la división social entre los caciques y sus familias y el pueblo llano, era notoria la diferencia en el consumo de carne, como signo de prestigio.

La relación con la zona yumbo para el aprovisionamiento del algodón, la sal y el ají, parece haber sido muy común. En cuanto al algodón, es interesante el dato sobre la artesanía textilera especialmente en el Valle de los Chilllos con la fibra traída desde la tierra yumbo. El vestido además, como en otras partes, jugaba un papel importante en la identificación de los grupos.<sup>9</sup>

Los otros productos como la sal y el ají también venían de la tierra yumbo; cuidaban de que no les faltara nunca, aunque hubiera escasez de víveres.

La coca era traída desde otras tierras como Pimampiro o Ambuquí o desde la nación Quijos. Su producción parece haber sido monopolizada por los caciques con sus consiguientes beneficios.

Algunos objetos como “collares de moscas”, “brazaletes de plata”, “chaquiras de oro” parecen tener su origen en la Costa. Estas y otras prendas de prestigio como las “cuentas coloradillas, las hachas y los mullos reflejaban también la estratificación social en este pueblo.

En síntesis, y siempre según Salomon (1981: 153-155) podemos encontrar cuatro grupos de productos fundamentales:

1. Productos de la propia **llakta**, especialmente el maíz y los tubérculos controlados por caciques y comuneros, en un ideal de solidaridad y lealtad.
2. Productos de los bordes de la **llakta**, de caza y recolección utilizados por los caciques.
3. Productos de “bienes exóticos” (sal, ají, algodón...) de la zona de los yumbos que reflejaban la capacidad de cada zona de acceder autónomamente a ellos.
4. Productos caros procesados (cuentas, mantas, hachuelas) asociados al poder personal de los nobles.

Las maneras como parecen haber circulado estos productos (Salomon, 1981: 181) se habrían concretado en dos mecanismos fundamentales en tiempos preincaicos. Los productos “populares de los grupos 1 y 3 se los podía adquirir mediante intercambio en el **tianguéz**, una especie de mercado que bien pudo haber estado ubicado en algún lugar de la zona central de Quito (¿San Francisco?). Allá acudían tanto la gente común como los mercaderes especialistas llamados **mindalae** que también estaban encargados de la comercialización de los productos de las categorías 2 y 4. El **tianguéz**, por supuesto, no excluía el comercio casa por casa, **llakta** por **llakta**, si así hubiera sido necesario.

El asunto de la organización política general de esta zona, según el mismo Salomon (1981: 208 y ss), permanece aún obs-

curo. Sin embargo, luego de examinar todos los documentos y argumentos, el mismo autor concluye:

“El asunto general de la alianza regional sigue todavía oscuro, y sólo se puede abarcarlo hipotéticamente. Pero parece que el mundo político de las comunidades aborígenes se debe imaginar como una estructura concéntrica de tres capas. La **llajta** como tal formaba una capa interior, controlando un grupo de zonas contiguas dentro de una determinada subregión. /A este nivel posiblemente se ubicaba el cacique/10. Una segunda cara era el anillo exterior de las comunidades aliadas con sus vínculos regulares, directos, recíprocos y no necesariamente políticos/ cacicazgos autónomos, el conjunto de los cuales habrían dado como resultado lo que estamos denominando Etnia Quito/. Finalmente, el mundo exterior estaba limitado sólo, por el alcance de las operaciones **mindalá**, las cuales ganaron acceso a objetos exóticos valiosos y también porque podían explorar en busca de potenciales alianzas. En los tiempos preincásicos, si la evidencia de cerámica es confiable, los contactos remotos de Quito alcanzaron el Sur y el norte de la Sierra también, entrando en todas las cuencas del altiplano (Meyers 1976: 181-2), y la evidencia de la presencia Siccho y otavalo en las **llajtacuna** circunquiteñas implica que perduró hasta la colonia. Además parece haber existido un enclave de territorio neutral o seguro en el **tianguéz**, donde las relaciones pertinentes a todos estos tres radios, podían ser mezclados bajo la supervisión benigna pero interesada de los cuerpos **mindalae**s regionalmente eminentes”.

(Salomon, 1981: 213)<sup>11</sup>

Por otra parte, una idea que ahora si aparece más clara es la de que Quito, como centro de un **tianguéz** importante en esos tiempos y como capital administrativa y económica en los tiempos subsiguientes, ya constaba como un punto de referencia vital para toda la gente. Esto es decisivo en la hora de entender tanto los “procesos migratorios” actuales a la capital como los mecanismos de socialización empleados para cumplir con estos procesos.

Hacia fines del siglo XV, los **Incas** hicieron su incursión en el norte andino, Tupac Yupanqui, Huaina Capac y Atahualpa como representantes de la “etnia cusqueña” tienen, en realidad, muy poco tiempo (30-40 años) para consolidar verdaderamente su imperio en las tierras del norte.

Se produce, como en los demás casos, un contacto conflictivo entre las etnias o pueblos locales y los Incas. En el caso que nos ocupa nos topamos con el problema de que Quito ha sido siempre estudiada como la “segunda capital de los Incas”. Según Salomon (1981: 216 y ss), el “otro Cuzco” no significa necesariamente una réplica de la ciudad imperial. En ese sentido, más consolidada estaba Tumipamba (Cuenca) a la llegada de los españoles. En cambio, Quito, como hemos dicho, aparte de ser un **tianguéz** importante no parece haber estado muy poblada. Los indicios arqueológicos de tipo incaico son muy escasos. Más bien,

“la importancia de Quito derivó de su localización estratégica antes que de su status político o demográfico”

(Salomon, 1981: 220).

Las fortificaciones, que se encuentran de manera considerable, se debieron, tal vez, el ambiente de guerra (primero entre los caranquis y los incas y luego entre los incas y los españoles).

Un rasgo incaico importante fue el sistema de caminos y **tambos**, presentes en toda la zona, por los cuales fluían por “lo menos cuatro clases de tránsito...”

la primera fue la de los viajeros privilegiados, administradores “orejones” y similares, quienes viajaban en una rampa al estilo de CUZCO...

La segunda fue el tránsito de los **chaskikuna** o “chasquis”, corredores a remuda del correo inca...

Una tercera clase de tránsito era aquella de

la transportación de materias en bulto: mindalae y sus cargadores, ejércitos y los rebaños de llamas que llevaban suministros del Estado.

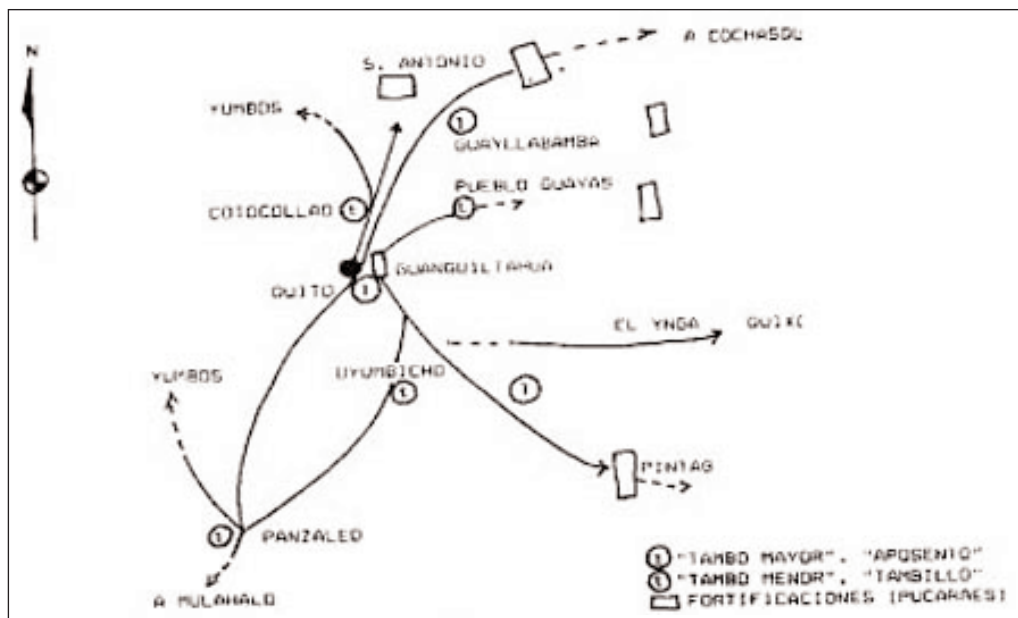
Una cuarta clase de tránsito consistía de las pobres familias que no movilizaban más que solo sus viandas...

(Salomon. 1981: 228-235)

Estas instituciones incaicas, especialmente las tres primeras fueron ampliamente utilizadas por los **españoles**.

Transcribimos un gráfico para poder apreciar mejor tanto los **tambos** como las fortificaciones en torno a Quito. No consta el tambo de Zámbriza, pero parece que también fue importante entre Quito y Guayllabamba.

**Cuadro N° 7**  
**Reconstrucción esquemática de la red de caminos prehispánicos**



Un hecho que vino a convulsionar definitivamente el esquema poblacional nativo fue la presencia de **mitmakuna** o migrantes forzados en la región de Quito. Los chachapoyas, los cañaris, los wayacundos, los huancas y los angara se asentaron especialmente en el Quinche y Pomasqui. Otros como los huamachucos, **lupacas**, huampus y chuquimancas se asentaron en Urin Chillo, Cotocollao o Añaquito. La nobleza inca y algunos artesanos se asentaron en alguna parte de la ciudad. El tributo, ya presente entre los Quitus, se profundizó con los cusqueños.

“Las reglas de la tributación seguían las normas usuales sobre el aprovisionamiento de materias primas / principalmente maíz, leña.../ y bienes capitales por parte de la autoridad política y la clasificación de la caza como una categoría aparte... la introducción del trabajo textil, utilizando fibra animal... son cambio importantes”.

(Salomon, 1981: 252)

Así pues, en menos de medio siglo, la impronta incaica en territorio quiteño fue importante. El vestido, el uso del Quichua –hablado en todas partes, pero no por todos ni en todas las ocasiones–, la geografía sagrada que incluía la división en **urin** o parte baja y **anan** o parte alta, e inclusive una división cuatripartita incipiente **ta-wantin** posible de encontrarse en Quito, completan el cuadro de esta presencia polémica de los cusqueños. Y decimos polémica por la cadena de reacciones antiincaicas y proespañolas que se sucedieron en el período corto pero decisivo del “en-

cuentro” de tres culturas: la nativa, la incaica y la hispana.

Si bien, hay documentos para probar la adhesión que produjo la resistencia incaica frente a la **invasión española**, (por parte de algunos mitmakuna, por ejemplo), más parece haberse generado una serie de reacciones locales anticusqueñas dado que el Imperio Incaico estaba asentado sobre un cúmulo de alianzas muy débiles y, tal vez, sobre uno que otro abuso. Algunos caciques vieron en los europeos la oportunidad de librarse de los incas. Muy conocido es el caso de los cañaris, absurda o apresuradamente tildados de “traidores” en la historia oficial.

En nuestra zona de estudio es muy indicador el caso de DON PEDRO DE ZAMBIZA. Él fue un **varayuc** o alcalde de naturales, un poder que mediaba entre los españoles y los señores de las comunidades aborígenes, con un papel importante no sólo en la extracción de mano de obra, sino también en asuntos religiosos y militares, y en la creación de reducciones y parroquias.

“Su eficiencia /la de la institución de cacazgo/ en ese período, y su sobrevivencia por tres siglos posteriores, se debe a su relación histórica con estructuras netamente indígenas. La tradición política originada por estos primeros exponentes de un poder concreto resultó enormemente duradero, y dejó su huella hasta en la estructura social actual”.

(Salomon, 1989: 33)

Esta mentalidad y actuación, ¿tiene vigencia en el movimiento indígena actual?

Los dirigentes, ¿se ven obligados a cumplir esta función de mediadores siguiendo una tradición de varios siglos? Los niños indígenas, ¿aprenden las “ventajas” de este poder concrético en la comunidad y en el grupo étnico?, son preguntas que nos planteamos a propósito de las afirmaciones de Salomon.

En el caso de Don Pedro, su poder se asentó, además, sobre la sangre de 4.000 Quitos, Pillajos y Collahuazos, asesinados por la Inca, por la política prohispana de su padre.

“Como está este testigo escribiendo los sucesos de la conquista de esta tierra y otras cosas tocantes a ella ha averiguado con mucho número de indios viejos ancianos de ella que el dicho Don Marcos Suquillo padre del dicho don Pedro de Zámbez y otros caciques naturales Quitos, Pillajos y Collahuazos acudieron luego que llegaron a esta tierra el adelantado Don Sebastián de Benalcázar con gente que venía a conquistar esta tierra, a dar la paz al dicho adelantado y que esto fue causa para que con más suavidad se allanase esta dicha tierra, y que por esta obediencia que había dado el dicho Don Marcos Suquillo y los demás caciques un capitán, de Atahualpa Inga llamado Rumiñahui, pasó a cuchillo en la quebrada de San Antonio de Pomasqui más de cuatro mil indios de los indios Pillajos, Zámbez y Collahuazos de que hubo mucha disminución de los dichos naturales”.

(Probanza f. 93-94 en Salomon, 1989: 35).

La matanza pudo haberse realizado en Pomasqui por la importancia que esa zo-

na tenía para los Incas. En todo caso, luego del sangriento suceso –solo equiparable al episodio de Yahuarcocha– Don Pedro fue distinguido como Alcalde de naturales del Urinsaya que iba desde el centro de Quito hasta el partido de Otavalo.

Para Salomon (1989: 38), bien puede pensarse que la resistencia a los Incas –similar a la de los Huancas en Perú– habría animado a trasladar el asiento de Santiago de Quito, en las cercanías de Riobamba, a San Francisco de Quito, en la ubicación actual.

Don Pedro, así como los demás aliados de los españoles debían vestir como hispanos, ser cristianos y hablar castellano no como signo de derrota sino “estratagema política”. En este sentido, parece ser importante el papel jugado por el colegio franciscano de San Andrés, que sirvió como centro importante de educación y castellanización de los nobles.

Una mediación entre las ideas del reino hispano y las de la redistribución y reciprocidad nativas no debe haberle resultado nada fácil a Don Pedro. Abrumado por tareas que iban desde la construcción de la infraestructura, el cobro del tributo y la defensa militar hasta un plan de reubicación de trabajadores en sitios distantes como las minas de Zaruma, Don Pedro se sentía en la necesidad inevitable de contar con el apoyo de los régulos locales.

Don Pedro y los caciques, ¿obtenían algún beneficio, a cambio de su proceder? Parece que si o, tal vez, veían a ésta como la única posibilidad de resguardar algo de la manera de vivir de su pueblo.



“La vara de justicia, en mano de caciques, no carecía pues de un doble significado. Era instrumento de explotación, y a la vez señal de apoyo a ciertas instituciones étnicas que permitían a las comunidades resistir la fuerza explosiva de la explotación. Fortaleciendo los cacicazgos por el acceso que le daba una base de cacicazgos por el acceso que le daba una base de “hacienda” europea, aseguraba sus comunidades como corporaciones políticas”.

(Carrera – Salomon 1989: 61)

Por estos motivos, parece ser, que en la memoria de los viejos de Zámbez, el recuerdo de los varayuc no es negativo. ¿Podemos nosotros condenar a Don Pedro? Ese no sería el punto. Para lo que nos sirve su figura y otras similares es para darnos cuenta que nuestra historia no es lineal ni pintada en blanco y negro; hay tantos clarososcuros que, aunque complican aparentemente el análisis, nos vuelven más críticos, a la vez que más permeables a dejar de lado ciertos mitos que pudieron hacer cumplido un papel en su momento, pero que ahora deben ser reconsiderados.

Una vez terminada la primera etapa de la colonia, entramos, de lleno, en la constitución de la fuerza de trabajo para los servicios de la ciudad de Quito, así como para el trabajo en las haciendas.

Previamente, conviene hacer alusión a las encomiendas y a los repartimientos de indios donde, varias veces, hay referencias a “las provincias de los yumbos”.

“En los primeros años de la colonización, las encomiendas fueron la recompensa

más apreciada por los conquistadores, pues el tributo de los indios, pagado en productos agrícolas y textiles no solamente les proporcionaba lo necesario para su sustento, sino que además les ofrecía la posibilidad de comerciar el excedente, lo que posibilitó el inicio de una economía de mercado”.

(Borchart de Moreno 223)

La escasez de víveres, debida al descenso de la población indígena, y su consiguiente tributación, hacia fines del siglo XVI obligó a los europeos a dedicarse a la agricultura y a la ganadería. Para ello se estableció la institución de los mercados de tierras. A través del Cabildo, poco a poco los españoles se van apropiando de la “tierra baldía”, se casan con mujeres indígenas, o compran tierras a los caciques.

En este espacio no podemos enumerar las pequeñas y grandes propiedades del corregimiento de Quito, pero sí nos referiremos brevemente a otros elementos de la producción. La textilería ligada a la agropecuaria era decisiva en el norteandino. Descuellan el complejo de Chillo y el de Cayambe. La producción de textiles, a su vez, estaba muy ligada a las instituciones del *yanacónaje* o trabajo servil, y la *mita* o trabajo forzado por turnos. Estos trabajos obligatorios se realizaban especialmente “en las haciendas de sembradío, en las estancias de ganado mayor, en el cuidado de los rebaños o hatos de ganado lanar y en los obrajes” (Jorge Juan y Ulloa, 1918: 1: 290).

Uno de los obrajes o talleres textiles estaba ubicado precisamente en el pueblo de



Zámbiza. No era posible escaparse de este sistema de imposiciones. Aparte de la obligación del trabajo estaba la obligación del pago de deudas. El **concertaje**, precisamente, era la “coacción hecha a los indios sobre la base de un constante endeudamiento, para obligarles a permanecer como fuerza de trabajo estable en las haciendas y obrajes”. (Borchart 257).

De toda esta dura experiencia histórica de los Kitus, ¿qué les queda como pueblo que aún lucha para sobrevivir? El caso de la comunidad de Cocotog, visto especialmente desde la perspectiva de los niños, puede ayudarnos a entenderlo.

COCOTOG, sin ser tierra de hacienda ni tampoco comunidad de barrenderos de la ciudad o **capariches**<sup>12</sup>, parece no haber podido escapar a lo que siempre ha venido haciendo todo el pueblo de los kitus: el trabajo agrícola dentro y fuera de la comunidad y el servicio a la ciudad de Quito sea como peón o trabajador, sea como moderno **mindalae** o comerciante. Veamos esto brevemente a fin de resumir cómo ha sido el proceso de aprendizaje para la subsistencia de este admirable pueblo.

La **comunidad** –con un promedio de 4-5 cuadras por familia– sigue cultivando en la actualidad maíz en combinación con fréjol, alverjas, sambo o zapallo. Las habas, la quinua y el chocho casi ya no se cultivan, con el consiguiente perjuicio para el equilibrio dietético. Bajo el sistema de trabajo comunitario, llamado en idioma nativo **minga** o **rantinpac**, las familias organizan la producción.

Los niños y las niñas, en la segunda infancia, según el tiempo que les deja la es-

cuela, a la cual asisten en una gran mayoría, ayudan en las tareas agrícolas a sus padres así como en los quehaceres domésticos, el cuidado de sus hermanos pequeños y de los animales domésticos.

La recolección de hierba para los **cuyes** es conocida como **herbar** y es un mecanismo generalizado de socialización infantil para el trabajo. Niños desde 2 ó 3 años acompañan a sus madres o hermanitos mayores a la “hierbada” donde hacen lo que pueden. A los 6 ó 7 años los niños son ya unos expertos en esta actividad, con un conocimiento grande sobre todo lo referente a cuyes y conejos, su crecimiento y reproducción, su alimentación y curación.

Estos mismos niños se dedican también al pastoreo de los **chivos**, como una actividad muy importante.

Patricia (16a.), Betty (13a.), Elsa (10a.) y Xavier (9a.) salen a las 7 de la mañana con sus 12 chivos, algunos de ellos con nombres como VIQUI, CHOCOLATIN, NEGRA... Luego se junta Marta (8a.), su prima, que no vive con su papá, y que lleva sus 14 chivos.

Las dos manadas no se confunden. Fueron parte, junto a otro rebaño de 15 chivos que cuida Esperanza, de un gran rebaño de la abuela que murió hace 3 años. La señora llegó a tener hasta 80 chivos y le gustaba bajar con sus chivos y sus nietos a la quebrada de PAQUIUCU, donde encontró la muerte.

Al comienzo, el rebaño grande era pastoreado por turno por las 3 familias, pero luego se dividieron. Patricia empezó a pastorear desde los 6 años con su abuelita. Betty desde los 8 con su tía y asimismo El-

sa. Xavier desde los 5 con su mamá. Ahora todos gozan con el pastoreo, especialmente Betty y Martha.

Los chivos van adelante, los pastores atrás y los perros –CHAVO y LASSIE– al fin de todos. Se baja lentamente por la escarpada quebrada, al ritmo de los chivos que comen “todo lo que se les presenta”. Hay un chivo que se tuerce la pata y lo curan. Su balido tiene eco en los otros chivos y en las grandes montañas.

Según nos cuentan los niños, en la mañana hay varios machos que a veces se pelean entre ellos. Luego del apareamiento viene el embarazo que dura 6 meses. El parto es único o gemelar y ellos lo presencian con frecuencia. Al mes de nacidos, los chivitos ya pueden comer sólos.

Los chivos son para comerse con arroz, fritos o en caldo. El cuero se vende a los otavalos para carteras. La leche sirve para la gripe, y el excremento como abono para las propias tierras aunque a veces se lo vende también.

De Zámbriza viene gente a comprar los chivos que valen entre 8 a 10 mil sucres (1990). Mientras los chivos pastan solos, los niños lavan su ropa en un riachuelo bastante sucio, donde están ubicadas varias personas –también hombres jóvenes– que lavan.

Mientras estamos junto a ellos, los niños pastores nos hablan de sus cosas, su escuela, sus padres y sus problemas, sus enamorados y enamoradas, y nos cuentan algunos cuentos del **lobo**.

Luego ellos, semidesnudos, se bañan sin ningún recelo. Ya en la pampa se preocupan de que los chivos hayan subido. La

comida es comunitaria: arroz, papas, “fresco solo”, naranjas; luego viene el juego: cogidas, rondas, escondidas donde está presente la competencia y el deseo de ganar. Con el cansancio, se muestran interesados en escuchar cuentos, cosa que lo hacemos con mucho placer.

De estos cinco niños, dos de ellos estudian en Quito: Patty en el colegio Manuela Cañizares y Xavier en la escuela Sucre. Elsa y Marta están en la escuela de Ccotog y Betty, que ya terminó sexto grado, debe ir a un curso de corte en Zámbriza.

Al igual que estos niños, los adultos, sus padres y abuelos, a una cierta edad, también fueron pastores. El siguiente testimonio nos ayuda a entender mejor este espacio privilegiado de socialización.

“Yo desde que comencé, me comencé a pastar cuando tenía exactamente 5 años: yo entré a la escuela a los 7. Yo andaba a pastar desde los cinco años con tres; y solo yo pastaba porque yo también tengo hermanos pero ya todos eran más mayores que mí y se iban y no regresaban quizá a la casa; ¿no? Entonces, y de ahí, me fui creciendo, creciendo hasta que yo pasté durante 5, diez, siete años. En los 7 años que pasté teníamos 23. Tonces todo eso eran y teníamos los chivos en un terreno al partir, nada más.

Me acuerdo que nos encontrábamos con el Miguel Tipán y el José Ramirez. Con él, somos compañeros. Y el Miguel Tipán ya está en la Universidad. Entonces con él nos íbamos a las quebradas. O sea nos poníamos en un sitio donde, inclusive, nos llevábamos ollas para cocinar allá porque no había tiempo para cocinar en la casa. Nos

llegábamos y enseguida era, por las mismas a pastar, ¿no? Entonces llevábamos ollas y llevábamos de la casa cebollas unos, otros arroz, otros sal. Agua como había ahí mismo, pues. Cuando llovía asentaba en las cochas y cuando no, teníamos que traer de un riachuelo que se llamaba abajo TAC-PI. Y así pasábamos cocinando, una olla teníamos escondida abajo: entonces con eso hacíamos la comida y después si a jugar. De ahí jugábamos asimismo, la mayoría era fútbol, bolas y planchas, ¿no? o los tillos que era tradicional también en ese entonces, ¿no? Como no teníamos dinero y nuestros padres no tenían.

Yo salía, ese, soltando del corral a la una de la tarde aproximadamente y regresábamos a las siete en la noche, a veces seis y media, pero lo regular era pasado las 6 de la tarde. Llegábamos de noche a la casa.

Cuando íbamos a pastar, llegábamos, soltábamos y una vez en la quebrada simplemente teníamos que ver que no salga a los llanos a comerse los maíces y, de ahí si ellos pasaban sueltos”.

(Juan Alvaro, 32 años)

Luego de haber acompañado nosotros mismos a los niños pastores y de haber escuchado este testimonio, podemos hacer las siguientes reflexiones:

El tiempo dedicado al pastoreo es un espacio grande en la vida de la persona, entre los 5 y los 15 años. La actividad se realiza en relación con una persona mayor, madre o abuela, de las cuales se escucha muchas enseñanzas, cuentos y leyendas. Es también el momento de la interrelación con otros muchachos de similares

edades, con los cuales se juega, se pelea, se habla, y se aprende también.

Observar a los animales, en todos los momentos de su ciclo vital desde la concepción hasta la muerte, es la base para que estos niños aprendan no solamente lo relacionado con los mismos animales sino también los grandes rasgos de la vida humana. Son actividades que forman al individuo en todo el sentido de la palabra. Junto al conocimiento específico para el pastoreo, está también la oportunidad de la relación entre muchachos sin el concurso de los mayores. Las experiencias pueden ser tan fuertes que quedarán marcadas para toda la vida. Son muchas horas las que estos niños y niñas pasan juntos y en circunstancias de total libertad. De esta manera, el trabajo infantil del pastoreo, más que una carga pesada se convierte en una etapa de la vida que combina adecuadamente la obligación con la diversión. Las charlas son largas y los juegos también. Los juegos varían, sin duda, desde los más tradicionales como los *tillos* o juego con las tapas de las gaseosas, hasta los más modernos aprendidos en la televisión o en la escuela.

El ambiente geofísico difícil y seco hace que los chivos se encaramen por las peñas más empinadas en busca de la comida. De esta observación, sin duda alguna, los chicos, aprenden el valor que se necesita para vivir su propia vida igualmente desarrollada en un ambiente duro y hostil.

Junto al cuidado de los chivos, la recolección de gusanos y caracolillos es una tarea necesariamente encomendada a los niños. Es curioso anotar, en este punto que,

mientras en tiempos preincaicos, estos alimentos estaban destinados a los nobles, en la actualidad tienen el “estigma” de comida desprestigiada en la sociedad quiteña.

Por otra parte, y como ya hemos dicho, el pueblo de los kitus se caracterizaba por la convivencia entre varios señoríos semiautónomos pero no autosubsistentes. Unos y otros se necesitaban para intercambiar productos en el **tianguéz** de Quito a través de los especialistas **mindaloes**. Y una de las subetnias, indiscutiblemente eran los YUMBOS de Norte y del Sur. Su producción de algodón, sal, ají era parte ineludible de la vida de toda la zona.

A medida que los tiempos avanzan, la relación de las comunidades circunquiteñas con los yumbos permanece tanto en el ámbito material como en el ámbito simbólico. Un ejemplo de esto último es la fiesta de la yumbada de San Miguel, que hasta hace muy poco tiempo se celebraba con gran solemnidad.

La vinculación material, por otra parte, es motivo de recuerdos muy vívidos. El siguiente testimonio es un ejemplo de esto.

“Lo más andaban a Nanegal a sacar las cargas, maqueños y papaya que se sacaba a Chaupicruz. A, espaldas venían hasta Yunguilla, de Yunguilla traían en los burros, venía hasta llegar a Chaupicruz, ahí vendíamos. Ya vendiendo en Chaupicruz, venía no más a la casa para ir otros días vuelta para encontrar. Después de 4 ó 5 días, vuelta iba de aquí, asimismo para encontrar allá en Yunguilla. Eso dicen yumbo, yumbo en Quichua.

Yo he andado muy poco por ahí. Mas vale en este tiempo me voy por... por ahí, también era de cargar así mismo en achangara, ambos brazos, cogidos con atamba dicho y cargado en la cabeza también con atamba; puesto cualquier cosita en la espalda, para que no maltrate la espalda. Y así también acomodadito era de cargar y venir cargado de Nanegal Grande a Yunguilla”.

(Sebastián Acero, 50 años)

Tanto el intercambio de productos, como la posesión de propiedades en esas zonas, reafirman el modelo andino de control vertical de varios pisos ecológicos.

“Mi madre fue una de las, ha sido pues, una de las que se dedicó a este comercio porque sus padres fueron los que iniciaron y ellos como hijos tenían que hacer éso, ¿no? Mas no creo que sólo era una relación de comercio no; no creo que según yo tengo entendido, mi madre que me ha dicho es que allá tenían sus propiedades y entonces allá producían y traían para acá”.

(Gonzalo Guamán 29 años)

Así, este joven, actual presidente del Cabildo, está convencido de que, **ellos como hijos tenían que hacer eso**, es decir, acompañar a sus padres, hacer producir la tierra caliente, cosechar, cargar y vender. Todo un proceso de aprendizaje duro que las anteriores generaciones tenían que hacer para subsistir.

Ubicados otra vez en la comunidad, encontramos un nuevo espacio de aprendizaje para la subsistencia. Nos referimos al cultivo y procesamiento de la **cabuya**.

“Más antes, digamos, antes trabajaban, digamos, en, netamente, en la cabuya. Y con la cabuya, digamos, se confeccionaban las alpargatas. Ahora hay una persona que se dedica a eso.

Comúnmente se le llama el penco blanco *allala*, malo pues; se le corta, digamos, las hojas y por medio de una tabla y otra cosa más, se le saca la pulpa y queda la fibra, pues, se comienza a hacer una especie de sogas, digamos, hacer una como lazos y terminado eso, pues, se les une, digamos, y queda completado, digamos, el trabajo del, de las alpargatas. Eso sería”.

(Ángel Romero, 30 años)

Sogas, alpargatas, costales hechos de la fibra de la cabuya, llamada en quechua *tsawar*, son la muestra clara de la producción propia del pueblo de los kitus.

Inclusive, el famoso TSAWAR MISHQUI (dulce de cabuya), utilizado como bebida, como licor, o como remedio y buscado “hasta por extranjeros”, se conserva en el recuerdo y en la práctica de los Kitus.

“Yo desde muy pequeño me gustaba andar juntos con mi padre, ¿no?, porque mi madre no podía ir tenía que coger el dulce porque si no se coge la mañana para la tarde ya no vale, está agrio.

Sacábamos el dulce en *malts* y vendíamos en la ciudad. Siempre se ha vendido en la Cuenca y Rocafuerte.

El dulce se coge de aquí, de los pencos y solo se pagaba, en ese entonces, yo creo que se pagaba en sucre o cinco reales por cada malta, y esa malta aguantaba unos

más de un mes, cogiendo así y salía bastante ¿no? Eso se mezclaba con la cebada.

Se cocinaba desde la tarde, toda la tarde y la noche hasta la mañana con el arroz de cebada y eso se iba a vender.

Inclusive extranjeros. Yo más me acuerdo de norteamericanos porque ellos sabían que es remedio y eso es un remedio para el resfrío y eso mi padre sabía curar. Yo me acuerdo que mi padre estuvo preso, ¿no? por eso, porque decían que está estafando, nada más a la gente, que no era ningún remedio. Y había una señora, no sé, no recuerdo el nombre, ni el apellido, pero el hijo era un abogado. La señora ya era una mayor, que sufría con las rodillas, que no podía pararse, pero era del frío. Entonces a mi padre le había comprado varias veces y no se sanaba. Tonces hacía hervir el, según mi padre, era el dulce puro, líquido, sin arroz de cebada. Tenía que hacer sudar a la persona enferma con canela, ishpingo y clavo, hasta que esté solo al vapor y con eso sanaba del resfrío. Y le han estado curando solo ellos y de ver que no se sanaba le cogieron preso a mi padre diciendo que estaba estafando. Se fue mi padre y le sanó”.

(Juan Alvaro, 50 años)

Con lo que además de reforzar la tradición centenaria del *tsawar* y sus propiedades se está demostrando una vez más la íntima relación entre padre e hijo, la transmisión de los conocimientos experimentales y comprobados y la credibilidad absoluta que el hijo manifiesta frente a la experiencia paterna.

En lo que tiene que ver con la relación de la comunidad de COCOTOG (o de

cualquier comunidad de la “periferia”) con la ciudad de Quito, esta mutua dependencia no ha hecho más que mantenerse y adoptar nuevas formas. No pensamos que sea una novedad la salida de los miembros de la comunidad a la ciudad. Lo hicieron en tiempo de los primeros Kitus, en la época de los Incas, bajo la dominación de los Españoles y de los hispanos y lo siguen haciendo ahora. Intentar una “vida comunitaria”, sin la relación con Quito para toda este pueblo, es una ilusión, un sin sentido. Inclusive, el planteamiento de que la expansión de la ciudad es la única causa para los problemas de los Kitu-runas, tiene que ser matizado. Habrá que ver qué sucede en los años próximos cuando la autopista al nuevo aeropuerto pase por la comunidad. La gente teme la desintegración. Nosotros creemos que simplemente será un nuevo reto.

Especialmente a partir del S. XVII (cuando empieza la consolidación de la hacienda y el papel del cabildo citadino organiza más “racionalmente: la mano de obra indígena) se da una relación de simbiosis, de “relación social asimétrica”, de “pacto social conflictivo” entre indígenas y blanco mestizos, que perdura hasta nuestros días. ¿Quién aprovecha a quién en este “pacto conflictivo”? Se debe hablar sólo de la **funcionalización** a los intereses del capitalismo?

Veamos como los cocotenses, buenos representantes de este pueblo, y ubicados en varios tipos de trabajos en la ciudad, manejan las reglas de este pacto, a fin de entresacar algunas reflexiones referentes al aprendizaje para la socialización.

## 1. La venta de productos en el mercado

Quito, especialmente en algunas épocas del año, reasume como pocas ciudades, su papel de gran mercado. El **tianguéz** de San Francisco de etapas anteriores se ha extendido a toda la ciudad ante la preocupación de los urbanistas. Gente de varios pueblos, ecuatorianas y extranjeros, adultos y especialmente niños, compran y venden, asaltan o persiguen, gritan y ofrecen. Estos “pequeños activistas” se ingenian de mil maneras para colocar su producto. Se podría hacer tranquilamente la lista de productos, de los especialistas e intermediarios (Cfr. Moya, Alba, 1984) y a la vez la procedencia geográfica y étnica de cada uno de los pequeños y grandes comerciantes.

Así, la ciudad, más que **cosmopolita** en el sentido de urbe mundialista o moderna, mejor podría ser conceptualizada como multiétnica y pluricultural, gran síntesis del país entero.

Los cocotenses, mejor aún, las cocotenses venden en el Mercado Central, en San Roque o en el Camal. Venden, como dijimos, su propia producción o, cada vez más, hacen el oficio de revendedoras, con alguna utilidad.

“Antes sabía vender trayendo de Nanegal las cositas. Después aquí había granitos propios, que sabía ir llevando a vender, de repente había una gallinita así... ahora ya no hay, ahora hay que ir comprando a vender. A veces se pasa bien, a veces mal. Mal se pasa con el chapa que no dejan que venda, no dejan. Lleva todito lo que está comprando, lleva preso... ¡no! ¡Ahora no! An-



tes llevaba preso a las personas, a las personas llevaba; ¡Ahora quita! ¡Quita lo comprado! ¡Todito quita! Ahora no está, no está quitando, para que venda está cobrando. A otras personas llevaban y solo pagando multa saben dejar.

Con las amigas, algunas de aquí mismo son, se conversa de que hemos vendido o no hemos vendido. No quieren comprar ¡no sé que tan será! Así dejando se van, preguntando, tanteando la funda se van! dejando, no compran mucho.

Siento por que no vendo. Él bien está, enfundado. No quieren ¿Cuándo acabaré?, digo. ¿A qué hora llegaré a la casa?

No me pongo brava yo tan. Si quiere comprar, compra. Algunos señores si tiene, así, respeto. Yo le digo: —“Ha de valer más que sea real, ofrecele pues señor”, le digo. De ahí regresa parado y así saca billete, yo ¡por qué me voy a enojar? Se vende, se vende ya! Qué va a tener envidia, ¡no! si vende, vende, si no compra, ahí queda.

Ahora **con mi netita estoy saliendo**, de vacaciones está, y estoy saliendo. Si le gusta salir, conmigo quiere. La mamá de repente sale. Antes salía, antes cuando estaba soltera, si salía desde chiquita conmigo. Hasta Camal andaba yo. Camal tan salía, pero ahí no se vende bien.

Antes trabajaba arriba, San Roque, si vendía ¡Ucha ladrones si que...! Solita ya no subo arriba, sólo Mercado Central nomás; si vendía arroz de dulce, así cargada con la mantita, así **pilcheando** a dos reales vendía.

En San Roque, Marín vendía. Pero ahora Marín todo cierran.

Fieros ladrones, semejante habían robado!, ¡roba, roba!, decían... Pero a mí no me han robado.

Cuando estábamos comiendo, uno había estado calladito atrás y cogió aretes y corrió. Marido tan. “¡No tengas pena!” dijo, “yo he de comprar!” y n compra. ¡Tiene que comprar!.

Zámbiza no más, cuando estaba tomando la cola otra vez salió así, amarradito se había caído la plata y un chiquito rápido se cogió y se robó como tres mil sucecitos”.

(Angela Gualoto, 60 años)

De testimonio de la señora Angela podemos hacer las siguientes reflexiones:

Una vez que se terminan o, al menos, decrecen las condiciones favorables para el comercio con la “tierra de los Yumbos”, la gente necesita profundizar las relaciones comerciales con Quito; necesita un lugar a donde llevar sus propios productos o un lugar donde revender lo ya comprado.

Esta parece ser una actividad específica de las mujeres y por lo tanto un espacio de socialización específico. Es la abuela, la madre y la nieta; tres generaciones de mujeres que deben saber manejar las reglas del mercado en pequeña escala: “A mi netita si le gusta salir”, dice la abuela. La nieta no solamente es la compañía de la abuela, sino también la sucesora en las actividades del comercio. Se necesita saber de los precios, de la calidad de los productos, de los mejores sitios de compra y venta, de las mejores horas del día para vender, de las características de los mejores clientes, etc.



Junto con la actividad, que supone independencia en la relación con personas de la comunidad o de fuera de ella, también está el hecho del manejo del propio dinero, lo cual le concede a la mujer un cierto poder dentro del hogar. De hecho, por otras referencias, sabemos que en el mundo indígena es la mujer la que fundamentalmente maneja **todo** el ingreso y ello le concede un papel y una responsabilidad que no tienen otras mujeres de otros sectores.

El aprendizaje de la relación con la autoridad hispana –policías, intermediarios– se da en medio de una constante violencia y abuso. Saber manejar esas reglas y saber enseñarlas a las nuevas generaciones también es parte de la tarea diaria.

Igualmente, se aprende la relación con los compradores hispanos algunos de los cuales son respetuosos y otros, no. Frente a la agresividad “tradicional” de las vendedoras, la señora Gualoto opone el respeto y la capacidad de convencimiento en términos tranquilos.

La relación entre vendedoras, posiblemente de varias etnias y procedencias, tampoco resulta fácil “por la envidia”; pero mayor parece ser la oportunidad de conversación y aprendizaje mutuo sobre aquello que les une que es la compra-venta.

En la lógica de muchos vendedores se da la rotación por varios mercados según el sistema de ferias. En nuestro caso concreto, parece que influyen otros elementos. El mercado de San Roque, por ejem-

plo, está considerado como más peligroso. O el del Camal, como más competitivo. Se prefiere el Mercado Central, tal vez más tranquilo y conocido.

La realidad del ladrón merece un comentario aparte. Se lo ve como un agresor, pero no parece haber, en el testimonio por lo menos, un juicio explícitamente negativo que se oiría en boca de otras personas.

## **2. Empleadas domésticas y trabajos femeninos en la construcción**

La costumbre de tener empleadas domésticas viene desde tiempos muy antiguos. Ellas son chicas jóvenes, algunas de ellas niñas aún que se ven obligadas a abandonar la casa de sus padres y su comunidad para trabajar sirviendo a los patrones blancos en las ciudades grandes y pequeñas. El caso de las empleadas domésticas en Quito es particularmente importante por la abundante presencia de los burócratas, los estudiantes y la gente que refuerza su estatus cuando dispone de muchachas de servicio doméstico. Junto a ellas encontramos a niñas y jovencitas que, junto a los hombres, trabajan en obras de construcción. Los testimonios siguientes nos hablan de estos trabajos y sus peripecias.

“Yo fui empleada doméstica. Aunque no me pasó nada a mí, a otras compañeras si les trataban mal y trataban de abusar de ella. A otras no les pagaban, solamente una pequeña cosa, una propina.

Yo si creo que, de la injusticia en el trabajo de empleada, se puede llegar a la prostitu-

ción. Le insultan a uno los patrones, diciéndole “india”, “longa”.

Tal vez les falta a las compañeras, que trabajan en las casas, hacerse respetar por los hombres. Los hombres tienen que respetarnos aunque seamos pobres, porque somos personas. Falta conocer las leyes, organizarse, así...”

(María Ramírez Pumisacho, 32 años)

“A los trece años me fui a Quito y fue porque mi papá se quedó sin trabajo y por eso no pude entrar al corte ni yo ni nadie. Todos salimos a trabajar.

La primera vez trabajé en Las Palmas en una construcción. Me llevó el marido de mi prima, a barrer y a poner masilla en las puertas. El me enseñó y no fue tan duro.

Lo que más me acuerdo es que, a veces, en otras partes, eran malos, ordenaban como a hombres. De todo me acuerdo.

Me juntaba con las vecinas y nos íbamos a trabajar juntas. Ahora se oyen cosas que antes no se oían. Ganaba 12 sucres diarios, sin comida. Nos tocaba llevar arroz, canguil, todo frío. A los 16 años ya comía con mi tía que trabajaba en el Batán porque le ayudaba a lavar los platos. Cerca del trabajo de la construcción nos vendían comida, ni había que comprar.

Apenas me casé con mi marido, a los 19 años, el ya trabajaba dos años en el Municipio y él ya no quiso que trabaje porque estaba sola y mi compañera se casó primero.

El trabajo de Quito, en la construcción, era duro y cuando empezaba en los llanos era más duro.

Ahorita me levanto a las 6, pero cuando hay clases, a las cuatro y media para mandar a la escuela a mis huahuas. Después me quedo sola y arreglo la casa. Voy a desyerbar con mis comadres y amigas que me ayudan. Llevo arroz, cola, chicha, mote y como con las amigas. También les regalo en granos.

Vuelto de tarde, pero llego antes que mis hijos (de la escuela de Quito) y mi marido. Dejo cocinando la comida más grande del día. No me gusta comer de mañana. Mi suegra si come sopa pero no mi marido ni mis hijos ni yo.

La plata del trabajo, una semana cogía yo, otra mi mamá y todo era para ropa.

Mi mamá era de anaco, pero a mi no me gustaba. Si tengo un anaco. Mi marido se aficionó, de disfraz tengo para la escuela.

A Quito salgo cada 8 días, para vender y para pasear un poquito”.

(Rosa María Gualoto, 30 años)

Estas son dos mujeres jóvenes que, desde muy temprano, debieron trabajar fuera de la comunidad. La una como empleada doméstica, la otra en una construcción.

Como es sabido, a una empleada doméstica no siempre se le paga lo justo ni se la trata bien. El abuso y la discriminación son el pan de cada día. Saber defenderse del irrespeto y saber exigir sus derechos es un aprendizaje duro que la mujer indígena debe afrontar desde muy pequeña.

En el caso de la obrera están presentes varios elementos interesantes: el enganche

y el aprendizaje a través de un miembro de la familia, la ayuda con la tía, la compañía con la amiga, la plata con la mamá.

Para ambas, el matrimonio cambia sus vidas. Ahora serán sus maridos los que afronten el trabajo fuera de la casa, mientras ellas concentran mayoritariamente sus energías en el cuidado de los hijos y en el cultivo de la pequeña parcela. La venta cada 8 días es una necesidad y un paseo.

El rechazo al anaco va en la línea del cuestionamiento a las maneras tradicionales de vestir y a la ocultación de la identidad.. Dejar la costumbre de la comida matinal de la suegra es también cuestionar las tradiciones y acomodarse a las nuevas condiciones.

¡Todo cambia! ¿para bien o para mal?

### **3. Los trabajadores del Municipio, de las instituciones, de las fábricas, de los jardines**

Los testimonios que presentamos a continuación nos refieren directamente a una de las formas más antiguas de la relación entre las comunidades circunquiteñas y la gran ciudad. A pesar de que Cocotog no entra en la lista de comunidades que por siempre han proveído a la capital con mano de obra para la limpieza, el trabajo en las obras del municipio y en los jardines, va en la misma línea.

SEBASTIAN: “En barrido y en recolección de basura estoy trabajando desde el 53. Yo salí a buscar trabajo, me encontré con un amigo, me llevó con los altos jefes que había conocido, entonces, ahí nos hablamos

y, ahí, en la oficina, entonces, nos dio ese trabajo del Municipio, de barrido.

Toda la vida he trabajado en Municipio. Hasta más de 8 años trabajé en barrido, de ahí trabajé en recolección de basura.

Ya en el trabajo del Municipio ya es seguro. Ya ese trabajo es fijo. Por eso más se interesa todo un siempre ya en Quito, en Municipio que en cualquier otra empresa. Ya sabe que es seguro. Pero en cambio aquí en esta tierra, como por agricultura no resulta mucho, para alcanzar para las familias; entonces con el trabajo de Quito si alcanza, ya más o menos.

A mi toda la vida me ha gustado. Más bien siempre toda la vida en el trabajo con los compañeros, desconocidos, conocidos, somos amigos y así andamos felices.

También andamos en el Sindicato del Yavirac y nos llevamos bien.

Por el Tubito13 sabemos pasar no más, no entramos. Eso es un poco feito.

Ahora toca salir a las cinco y media de la mañana. Más antes sabía salir a las 3 de la mañana. Se iba a pie al Inca. Casi no había carros. Era de salir a pie, bien por Zámboza, o bien por Gualo.

Vivía en Quito, por hacer de estudiar a mi hijito, tenía cuartito también arrendado vivía. Pero no pienso nunca dejar Cocotog. Porque he nacido en Cocotog, porque siempre no quiero desamparar de mi tierra, porque hay que pensar siempre donde he nacido. No hay que resentir a nuestra tierra.”

MUJER DE SEBASTIÁN: “En el cementerio hay que despedir ya. Hay que querer, hay que amar eso, ir a alguna parte, pero ir, venir, así si. Pero no vivir en otras partes, no pienso. No sé que Dios me destinará a mi pobre.

Ya ve cuando era guambra en las construcciones trabajaba. A veces iba así, cambeo por Pambamarca, por atrás de Cayambe eso por ahí, cambeo cargando pondo, malta (tipos de botijas)”.

(SEBASTIAN ACERO, 60 años)

JOSE: “Yo trabajaba en construcciones. Cuando me casé mi suedro me llevó allí a la Poli. Me faltó estudio para entrar a la Biblioteca, por eso fui.

Los que trabajaban conmigo antes eran jóvenes. Acá ya eran todos mayores. Poco a poco me fui haciendo amigos y ahora les aprecio.

Antes a los 17 años con mi cuñado me fui. Era herrero, armábamos las lozas y las columnas de El Globo, de Snalme, de la Clínica de Especialidades.

Un recuerdo que tengo era de un hombre de dos cabezas que vimos los trabajadores. ¡Me impresioné!

Después trabajé en Ministerio del trabajo, por la Contraloría, Granda Centeno. El Tiempo. Yo conocí al señor Granda Centeno.

De tres golpes enderezábamos las varillas, solo el filo quedaba torcido.

Trabajé en San Carlos, Cemento Selva Alegre, CEPE. No fui maestro mayor, pero ya

leía plano. Trabajé en el Templo de la Patria. Ahí he subido a la Atalaya mismo en la época de las inundaciones ¡Qué frío! Trabajaba con capuchas. Después entré a la Politécnica y ahora que comparo el trabajo, esto es trabajo también, pero antes era con tareas, en el otro trabajo se sabía del arte, para mi casa el bodeguero me hizo el plano y yo la estructura.

Nunca tengo problemas con mi jefe, somos amigos, jugamos fútbol todos los días, ni problemas nada. Somos 700 empleados, pero no hay problemas, nos cambiamos juntos, hacemos el asado por año nuevo, por el día de la Politécnica, a mi casa no han venido, los que son de Cocotog sí, somos 6, nos llevamos bien, no hay desprecios, hay compañerismo, si fallece alguien vienen todos, así.

Soy miembro activo de la Asociación le respaldamos al nuevo rector, si nos pagan al día, con los años ha ido mejorando el sueldo.

En la Comunidad antes trabajaba más; hace 8 años trajimos la luz, el trámite duró 2-3 años, la gente no colaboraba porque eran incrédulos, yo era el secretario de la comuna y me apersoné para estos trámites, ya se inauguró la luz en el Comité del Pueblo cuando el alcalde era Alvaro Pérez y luego aquí 300 mil sucres costaba cada medidor, de eso dimos 20 mil cada uno, pusieron postes, ahí si, luego ya tuvimos luz, después trabajé por el transporte. Antes venía la Cooperativa de Llano Chico, cobraba 2 sucres y decían que era caro, después 5 sucres; dos veces al día venían, estando así ya algunos aquí tenían camioneta, luego los de la Mitad del Mundo que cobraban 10 sucres, los de Llano Chico vinieron hasta

acá por 10 sucres, ahí se formó la compañía con 12 unidades. Se fueron los que tenían camionetas a una reunión que se hizo. Yo no tenía ni la casa. Los que tenían camionetas iban a comprar busetas. El que menos se orinaba por una buseta. Me eligieron presidente, el permiso de operaciones, no nos daban pronto. Un Bermúdez había sido gerente de la Cooperativa Quito-Equinoccial, al saber que cobraban 10 sucres los de la Mitad del Mundo les hacían la vida imposible; en Tránsito había soborno! Bermúdez sobornó y no nos hacían caso.

Yo tuve la suerte de conocerle al Presidente de la Cooperativa Los Libertadores del Valle de Capelo, de ahí, yo quería una buseta... busqué la gente que respalde, nos acompañaron de Zámiza porque iban a venir por ahí, a 8 sucres, 12 unidades. El camino era malo, los carros se iban a la Comisión, mil problemas. El padre Froilán nos ayudó, hicimos una marcha. En cinco carros llenos fuimos. Ahí, Alfonso Simbaña, él era el presidente de la Comuna fuimos al Ministerio de Gobierno, en ese tiempo de Hurtado y Galo García Feraud, él nos recibió; le explicamos todo; nos dió el permiso y se llamó Transportes San José de Cocotog, Cooperativa Limitada; yo seguía loco por una buseta, pero nunca tuve una buseta, ya estaba todo, muchos socios no tenían carros, y era alto el pago del ticket y no se aumentaba el capital; del bolsillo poníamos, dos años funcionó la Cooperativa; hubo accidentes primero una buseta, sin muertos, se dañó el carro, era muy duro, lágrimas; nunca vimos rodar a nuestra gente... después otra buseta sin muertos, después se fué el bus. Ahí me desanimé. Fue el fracaso mayor, vendieron los ca-

rros. Y después otro bus se fue y mató a mucha gente. Y ya no hay sino solo dos carros.

Queríamos sólo gente de aquí, pero ahora buscamos de otro sitio, estamos buscando socios de otras partes.

Hace falta organizar de otra manera el transporte, porque no hay gente de salida.

En la iglesia también he participado. Últimamente no, me he dedicado al hogar, mi señora se ocupa de aquí; antes cuando trabajaba para la Comunidad no tenía problemas con mi mujer, pero yo mismo veía que dejaba de lado la casa; actualmente en la iglesia si he estado activo porque mi hijo hizo la Primera Comunión. Los de CE-DECO (una organización no gubernamental) tenían mucha actividad. En otros sitios no se ha visto ánimo: siempre doy cuotas si piden, si voy a colaborar cuando se presente. Por ejemplo en el agua. Le insultamos al Guamán por el trabajo, pero creo que estaba mal informado porque me supo explicar. Mi esposa no se opone en la participación pero hace falta más tiempo pero me gusta participar; por pueblo hace falta sacrificar. Cuando llego de Quito a la casa, no le ayudo, estoy cansado y no puedo colaborar con los niños y con la casa, pero si voy a atender al pueblo.

Me llamo José Amores Guachamín, soy huérfano desde hace 17 años, mi madre fue experta para la mano dura. Tengo dos hijos, de ellos siento alegría porque son varones, pero tristeza y qué pensar porque son revoltosos.

Los indígenas reclaman sus derechos pero no respaldamos porque en nuestro cora-

zón sentimos el respaldo, pero los dirigentes no incentivan; la gente indígena debe organizar y desparramados no logramos nada.

A lo mejor es despreocupación de los dirigentes, deben trabajar para que se demuestre nuestra cultura, intercambio en la música, en la danza, no ha habido ni en el fútbol participación porque a la final “somos indios”; me queda la obligación de enseñarles Quichua (a los hijos). Usted me sorprendió cuando entró hablándome en Quichua.

En mi pueblo la juventud se ha dedicado al deporte, salud, amistad, confraternidad, pero aquí es como un vicio; mi papá se dedicaba a echar arado, pero yo no puedo enseñar a mis hijos porque no tengo bueyes; ahora hijos están en el fútbol. Recién casados, no tienen animalitos, todo es el estadio y la chuma.

Yo he seguido esa línea de animalitos, pero más tecnificado. Mis abuelos tenían cuyes en la cocina, pero yo criadero de raza mejorada.

Nuestras mujeres no tienen profesión pero con esto nos ayudan. Y otros pobres no hacen nada, no trabajan juntos; con el marido en el estadio y después tienen envidia, van insultando. Hay pobres, no hay pobreza!

El deporte es deporte no es borrachera.

Estas ideas comparto con mis con cuñados y aceptan. Por ejemplo mi cuñado que tiene el bus, ya de tanto verme, también trabaja, tiene crías de cerdo, ellos también y sus hijos también, igual las razas de cuyes;

hoy en Verano es difícil, pero, un primo verá, yo antes criaba pollos, mil así, pero dos veces perdí todo; sabiendo, mi primo también sabe, pero se ha perdido totalmente. Otros se han preocupado, han venido para que les asesore, pero a otros no les interesa, todo estoy viendo.

Solo mi familia trabaja, otros la mayoría alcoholizados, menores que mi ya están temblando, sólo llenos de hijos.

Si me gusta el trabajo colectivo, pero también el personal.

Cuando yo era niño enseñaba el trabajo agrícola, sembrábamos maíz y daban buenos choclos.

No puse aquí en esta escuela a mis hijos, había mal ejemplo, el director andaba con la profesora.

En la escuela de mi hijo en Quito dan educación vial aunque no dan agricultura. Mi mujer, pobre, entró al colegio sólo para parir.

(José Amores Acero, 32 años)

JUAN: “Ahí es cuando me comprometí a casarme, a esa edad unos 16 años por cumplir, ya tuve a mi esposa que es hoy, nos conocíamos y ahí es cuando ya me decidí a casar, entonces dejé el trabajo de controlador y mi suegro como es jardinero me llevó a trabajar en los jardines, a más de eso yo más antes sabía trabajar de jardinero, ¿no?, cuando era más niño, de nueve años, mi cuñado me llevaba y me enseñaba.

Tonces salíamos al centro pues entonces había casas, como existen hasta hoy casas

con césped, arreglábamos las flores, todo lo que estaba mal ese era el trabajo todo.

Yo me acuerdo de que yo trabajaba solo en la casa de la familia del almacén Ricky, el dueño de ese. La señora se llamaba Rosa, a ella le conocí por Rosa. En esa casa trabajé en la Avenida El Inca, cerca de la Iglesia El Carmelo, ahí tenía la casa, entonces él, esa es la casa que más me acuerdo, ¿no?, de así de nombres no me acuerdo mucho.

Realmente a mi nunca me ha ido mal, yo he visto a otras personas ¿no? que pasan mal ¿no?, pero realmente toda mi vida por eso estoy agradecido a Dios pues, no ha sido malo el trato, en casa que me ido me han dado de comer, me han dicho “tómese aunque sea una cola”, pero nunca he pasado mal, o sea que lo que he trabajado he cobrado y todo ha estado bien, y si yo trabajaba primero con mi cuñado he dicho que mi cuñado no va a venir que me pague a mí, bueno, “tome entonces”, no nunca he pasado mal, por eso digo que nunca he pasado mal, hasta ahorita, no.

El trabajo así es simple, digamos ¿no? Es un trabajo suave que no implica la utilización de fuerza mayor ¿no? En lo relacionado a la remuneración, pues, en ese entonces me pagaban siete sucres diarios, dado, pues, a que era muy pequeño y más que todo poco podía hacer yo ¿no? Es como usted sabe, pes, la mayor parte de gente con posibilidades económicas son las que disponen de jardines pues adentro de las casas ¿no? Entonces se trabaja con gente, digamos, rica. Los nombres no los podría recordar no, pues.

Para el trato, bueno, eso había tenido de bueno mi tío, pues, conseguir trabajos con

personas que realmente le traten bien, donde que le den, pues, toda clase de atenciones, daban, pues, si se iba desde de mañana, daban café, a eso de las diez daban un refrigerio y almuerzo. En muchas de las casas, pues, se trabajaba hasta antes de la hora del almuerzo, claro que naturalmente nos daban café, y nos trasladábamos luego, pues, a otros sitios, o sea, a otra casa donde, digamos, llegábamos justo al almuerzo. También nos daba risas, si era así, pues, ¿no?, pero nunca había, como le digo pues, maltrato, pero siempre había este, pero por lo menos de todas las casas, en una sí. Si no daban nada el trato era bueno; pero ponían el pretexto de que no tenían muchachas o, a veces, no había. Entonces no habían preparado la comida con tiempo y no daban nada. O sea, ponían ese pretexto ¿no? Pero muy rara vez.

(Juan Alvaro, 30 a)

CESAR: En ese entonces me fui ganando 20 sucres diarios; con mi papá mismo pues me fui a trabajar. El trabajo me ha gustado porque también antes de entrar ya a trabajar directamente con mi papá, de ahí ya en construcción, ¿no?, trabajar a tiempo completo, asimismo los sábados y domingos que ya había oportunidades pues yo andaba trabajando también con mi papá, sino propiamente albañil, porque usted sabe...

Eran unas pequeñas chauchitas que cogía mi papá, para sábados y domingos no más ¿no? o sea que a veces, en día y medio ya se terminaba un pequeño trabajito que se hacía. Tonces, pues, yo ya más o menos, sabía y me gustaba ¿no?, y me gustaba porque hasta ahora le doy, por ejemplo aquí en la casa cualquier cosita que hay que realizar,



pues, lo hago. Tonces pues claro que implica un poco mayor la utilización de la fuerza, pues uno primeramente se va de peón, ¿no?, uno de peón pues tiene el famoso CHAUPI (el que no es todavía maestro albañil reconocido) que le dicen.

Eso es medio albañil, ¿no?, o sea que ya es un poquito más que un peón. Un peón pues de que se encarga es de hacer masilla y de pasarles ladrillo. Y al ser uno chaupi, pues, ya se coge el bailejo, se aprende a asentar los ladrillos o a enlucir o a hacer cualquier otra actividad, ¿no?, ya va implicando un poco de responsabilidad, porque un peón no implica la responsabilidad en la construcción misma, en la edificación ¿no?, pues, como uno se encarga solamente en pasar, pues, no es la responsabilidad, ¿no?, salga bien el trabajo o mal hay que decirle al maestro, al albañil. Tonces, pues, se pasa a ser chaupi así.

Sea para eso no se necesita que tenga el tiempo, para esto solo con verles aprende ¿no?, sino quiere poner de parte uno, o sea ya ahí si hay que tener una visión digamos ya, dedicarse dedicarse porque no toda la vida va a estar de peón siempre. Voy a aprender a hacer algo, por ejemplo, voy a aprender a hacer una pared, tonces claro que de peón uno también se le coge, se le va ayudando entonces aprende, ¿no? Tonces porque en una construcción, fijese usted, es una compañía donde trabajaba, en donde entré a trabajar yo, que era del arquitecto Luis Donoso, claro que él dirigía las construcciones, ¿no?, o sea nosotros trabajábamos bajo el mando de él. Tonces como éramos gente conocida, digamos así, tonces no le ascienden directamente a albañil, digamos no, dicen: “como va a saber”, tampoco digamos, ¿no? Tonces siem-

pre uno se va aprendiendo poco a poco, se le va demostrando que sabe, entonces ahí si. Tonces de ésto de chaupi, pues ya pasé, ya era albañil.

Ya a los dieciocho años más o menos ya era albañil.

Estaba también ahí en la Universidad Popular pues usted sabe que ahí hay cursos para maestros. Tonces estaba ahí, ahí me gustó, ahí estaba un año no más, me salí, en la que aprendí así o sea a medir los planos y esas cosas. Entonces me gustaba eso porque mi aspiración, o sea, era cuando estaba estudiando, o sea llegar a ser el maestro de obra, ¿no?, como vulgarmente se llama maestro mayor. El responsable directo de la construcción. Tonces, pues, siempre pues he tenido esa, ese aspecto pues, de dejarme ganar cariño por los jefes. Me llamaba pues para hacer, para enseñarme a leer planos. Sabía el bastante... más que todo, pues, mi aspiración era esa, pues mi papá con la experiencia, yo con el estudio, llegar pues a ser los dos y trabajar conjuntamente ya con una obra en la construcción. Tonces, pues, no sucedió eso y me llegó la hora de salir de ahí, pues, porque asimismo con el tiempo, pues, ya no me gustó, que ya se empezaron a edificar tremendos edificios, porque anteriormente máximo eran de unos cuatro pisos algo así. Tonces eso era fácil, tonces eran seis, siete piso, tonces la altura ya no me gustó.

Vi una temporada como se cayó él, un edificio que recién estaban construyendo, que solamente las varillas pero aún no estaba fundida la loza, tonces falló algo toda una red de columnas vi que cayó, tonces ahí había fallecido una persona pero no direc-

tamente en el trabajo, ¿no? Tonces con eso ya, fue a una ya, o sea ya había que pensar, tonces tenía que proyectarme hacia otro”.

(CESAR GUAMAN, 35 a)

GONZALO: “Actualmente yo trabajo en una fábrica textil. La fábrica Nylon Durex.

Nosotros, la organización en sí, hoy somos independientes, ¿no?, porque más antes pertenecíamos sí a la CEDOC, la organización sindical. Pero al ver tantas cosas que no nos gustaron tuvimos que abrírnos y ahora somos independientes.

Actualmente desempeño la Secretaría General del Comité de la Empresa, de ahí de la fábrica Nylon Durex, de 20 trabajadores. De aquí, de Cocotog somos seis.

Había gente que me imagino que ya trabajan más de 25 años. Y uno de ellos, que es un pariente de mi madre, fue el que me llevó a trabajar allá, ¿no?

¿De los otros? Creo que se inició por uno que primeramente había entrado como albañil a construir esa empresa. Luego de lo cual, pues, le vieron a lo mejor, que era buen trabajador y le atajaron. Después fueron ingresando, digamos, pues, solo la familia así de él: el hijo, el sobrino, luego el hijo del sobrino y así.

Yo trabajo ahí doce años y entré a los diecisiete años más o menos”.

(GONZALO GUAMAN, 29 años)

Estos han sido cinco testimonios de hombres relativamente jóvenes (29 - 45); cinco maneras de “ganarse la vida y el pan para los hijos”. Veamos algunas constantes

con relación a nuestro tema: al aprendizaje para la subsistencia.

Todos empiezan muy jóvenes en su vinculación con el mercado laboral de Quito. Algunos inmediatamente después de haber terminado la escuela, aunque es obvio suponer que la observación y el interés por el trabajo de los padres empezaba bastante antes.

A la hora de conseguir el puesto, es un miembro de la familia, el padre, el tío... el que sirve de contacto para entrar al trabajo; la misma persona que desde antes les había iniciado en los mecanismos necesarios para el desempeño de las labores.

Antes de llegar a la actual ocupación a la que, en general, consideran la definitiva y “fija”, tuvieron que pasar por varios trabajos, acumulando mucha experiencia que hasta ahora les sirve.

De una manera más o menos explícita, aluden a una buena relación de amistad entre trabajadores, lo que es muy valorado como estímulo necesario para la dura labor. Tal fuerte es este compañerismo que un señor un poco mayor nos contaba:

“Cuando dejé el trabajo /en el Municipio/ tristeza daba, ya estando fuera, triste. Porque allá se ríe, se toma, se anda sí haciendo las cosas, entre trabajadores mismo, ¿no? Así acordando, ese maestro era bueno, ese señor era bueno, era bueno; así decíamos”.

(MANUEL LOACHAMIN, 65 años)

Sebastián representa la continuidad del servicio prestado por gran parte de la zona marginal de la ciudad; la limpieza de la urbe. Son famosos los *capariches* sin los

cuales Quito estaría más sucia aún de lo que generalmente aparece. En este tipo de trabajo, el aprendizaje y la socialización se da no precisamente en términos de la estética y ornato de la ciudad, sino fundamentalmente, con relación a las vidas mismas de los barredores, recolectores, basureros y minadores.

Sebastián parece no querer este oficio para su hijo, por lo cual hace el sacrificio de hacer estudiar al niño con un “cuartito arrendado”. Sin duda alguna que este es un asunto central en nuestra investigación. No podemos sostener, sin más, que los patrones de socialización y aprendizaje son los mismos de antes. Como en muchos otros casos, se produce el enfrentamiento entre un estilo de vida considerado demasiado duro y desprestigiado y la aspiración a otro tipo de trabajo, mediante la educación. Habrá que ver cómo funciona esto en términos de la transmisión de valores entre los padres y los hijos. Posiblemente se produce, en la mayoría de casos, una amalgama, una sabia inclusión de valores de orígenes diferentes, que no alteran los elementos centrales de la identidad étnica

Un dato importante del testimonio de Sebastián y, especialmente del de su mujer es el hecho de que no dejarán Cocotog porque la tierra se ha de resentir. Aunque todos tengan que salir a trabajar en Quito, la tierra, incluido el cementerio propio, siempre ejercerán una fuerte presión para volver.

JOSE es un joven muy inquieto. Trabajó duramente como herrero hasta llegar a la Escuela Nacional Politécnica. Fue diri-

gente de la comunidad en los problemas de la luz y el transporte y es crítico frente a los jóvenes. Tiene intenciones renovadoras en cuanto a la agropecuaria. Su mujer trabaja muy duro en una chanchera, pero sus hijos –que estudian en Quito– no parecen ayudarle mucho, aunque él está orgulloso de sus “varones traviesos”, de quienes oímos algunos chistes típicos del escolar urbano y tele adicto; parece que hace un gran esfuerzo por la “educación ciudadana de sus hijos”.

JUAN, el jardinero trabaja desde niño con su cuñado que le enseñó el oficio. No se queja del trato de las personas y está muy agradecido “por las atenciones y la comida”. En el trabajo de jardinería se insertan muchos niños y jóvenes que adquieren ese “oficio independiente”.

CÉSAR es un caso interesante. Aprendió la albañilería en las *chauchas* o trabajos extras de fin de semana de su padre. Su proceso fue de peón a *chaupi* o aprendiz, para lo cual hubo “que poner atención y dedicarse”. A los 16 años ya fue albañil. Quiso ser maestro de obra, quiso juntar la experiencia del papá y el estudio de él, pero no pudo, “por el peligro” o posiblemente porque el ser bachiller ya le llevó por otros lados. Ahora trabaja en el agua potable del Municipio. Fue dirigente del Comité de Salud y del Cabildo. Los hijos estudian en la escuela de Cocotog.

GONZALO, presidente de la Comuna por 2 años consecutivos, es el caso de un dirigente obrero y campesino. Conoce el manejo de las relaciones con las instituciones, aunque conoce que es difícil la

convocatoria a los comuneros. Los hijos también están en la escuela de Cocotog.

El asunto crucial, como ya lo insinuamos antes, es saber si los niños de esos trabajadores, que estudian tanto en Quito como en la comunidad, van a realizar los mismos o similares trabajos que sus padres. Pareciera que los padres no quisieran eso. Ello explica su gran preocupación porque sus hijos estudien en la ciudad o en Cocotog según una lógica nueva, muy de acuerdo con las circunstancias actuales. La incertidumbre sobre el futuro de estos niños, sin embargo, no parece aclararse por el lado de la escuela. Por lo tanto la socialización de los chicos para la subsistencia con relación a los trabajos de sus padres, pensamos que también está presente, especialmente en referencia a los trabajos más “libres” como la jardinería o la albañilería.

Además, en previsión del futuro propio y de los hijos, hay gente como JOSE que propone innovaciones agropecuarias. Otros ejemplos de proyectos innovadores intentan también disminuir la incertidumbre frente al futuro de los hijos. Por ejemplo el Centro de Producción Popular ha empezado ya a incursionar en la cría mejorada de chanchos, cuyes y conejos. Oswaldo Acero tiene ideas y experiencia en el cultivo de frutales y en la apicultura; Luis Córdor construye cocinas para la gente y así por el estilo.

Parecería que solo hiciera falta una o varias **organizaciones** que den cauce a esta serie de inquietudes de interés comunal. Aunque el Cabildo tiene alguna capacidad de convocatoria, dista mucho de ser

una verdadera instancia de coordinación de las diferentes actividades.

Al interior de la comuna tienen vida, además, pequeñas organizaciones como el Comité de Salud, el Comité Pro-cementario, la Liga Deportiva, la Banda “Jesús del Gran Poder”, el Centro de Producción Popular, la Iglesia Católica, la Iglesia Evangélica, el Comité de Padres de Familia. Cada una de estas organizaciones tiene vinculación hacia afuera con el Sacerdote, el Pastor, el Médico, los profesores o instituciones de desarrollo como CEDECO.

Frente a situaciones de “definición étnica” como la exigida por el levantamiento indígena de junio de 1990, las personas de la comunidad parecen haber tenido respuestas más bien personales o de pequeños grupos. Aunque se reconocen como indígenas “que no pueden permanecer indiferentes ante el sufrimiento de otros indígenas” (Oswaldo Acero - José Amores) y aunque hayan manifestado algún interés por informarse mejor del movimiento indígena regional o nacional, sus buenas aspiraciones aún no concretaban al momento de la investigación.

¿Podríamos encontrar en los testimonios una continuidad con la política empleada por los antiguos señoríos étnicos quiteños de autonomía política e interdependencia económica?

En el sentido de considerar a Quito como un gran mercado, sí. Y en el sentido del intercambio de productos entre varias subetnias para la subsistencia, también. Sin embargo, el tipo de trabajo que desempeñan especialmente los hombres,

con horarios muy rígidos tiende a desarticular los intereses comunitarios, bien poco estimulados desde la gran urbe.

Si a esto añadimos el papel “desindigenizador” de la escuela tendremos el contexto en el cual se desenvuelven estos niños descendientes de los kitus, definidos y autodefinidos –casi siempre– como indígenas.

#### 2.4. Caluquí del pueblo de los Kayambis

Caluquí se ubica al sur-oriente de Imbabura, en una zona cercana al límite con la Provincia de Pichincha. Administrativamente se adscribe a González Suárez, Parroquia rural del cantón Otavalo.

Limita al norte con la Comunidad de Gualacata y la carretera panamericana; al sur, con el páramo y la laguna de Mojanada; al occidente, con la comunidad de Tocagón y; al oriente, con las comunidades de Mariscal y Tupigachi. El sector de mayor concentración demográfica se inicia al lado izquierdo de la carretera Panamericana y se extiende en una franja longitudinal hasta la mitad de la ladera del cerro Yanaurco. Tal situación ofrece a sus habitantes un paisaje privilegiado conformado, entre otros elementos, por la laguna de San Pablo y el volcán Imbabura.

Ubicada en el extremo norte del territorio de los kayambis, consideramos a esta comunidad como una buena muestra de un pueblo que ha seguido un proceso duro y difícil a lo largo de los siglos. Un breve recorrido histórico con los datos que tenemos a mano nos ayudará a enten-

der y apreciar mejor los valores de este pueblo transmitidos de generación en generación hasta los tiempos actuales.

En tiempos preincaicos,

“el cacicazgo cayambe utilizó tanto el escalonamiento microvertical, como la diversificación productiva en un mismo piso ecológico introduciendo modificaciones o aprovechando las diferencias naturales”.

(Ramón, 1987: 51)

De esta manera, la zona de páramo era destinada para la cacería o la leña –sólo en tiempo de las haciendas esta zona se convirtió en territorio de pastoreo o de cultivo de habas o cebada–, la zona del valle, para la producción de la papa y el maíz, y el valle caliente, para el cultivo de frutas como el capulí o yuyos como el “guacumullo” y, luego, para la coca y el ají.

Esta utilización inteligente, de por lo menos cinco niveles, pudo ser mantenida en **tiempos incaicos**, luego de la gran pugna de la cual damos cuenta después.

Con los **españoles**, entramos en la fase de consolidación de la hacienda que según Galo Ramón (1987:120) tuvo una demora de por lo menos 150 años, durante los cuales hemos de comprender tanto “la iniciativa colonial que va imponiéndose en la correlación de fuerzas y la de las respuestas e iniciativas indígenas, que muestran a una sociedad activa que resiste en todos los terrenos, aprovecha resquicios y matiza fuertemente las imposiciones de los invasores”.

Entender esta doble dinámica –el conquistador europeo frente al conquistado

cayambi— es sumamente importante precisamente para no caer en simplismos y para entresacar de esta lectura aquellos mecanismos utilizados por los más antiguos cayambis en el contexto de la dominación y que, según creemos, parecen haber subsistido hasta ahora, mediante una inteligente socialización a los niños.

Aunque el mecanismo no es privativo de este pueblo, bien podemos decir que la política empleada por los caciques de Cayambe es un claro ejemplo de sagacidad indígena. Los caciques

“mostraron en todo el período gran habilidad para aprovechar adecuadamente la situación generada, sacando ventaja de controlar mindalaes, yanas, indios sujetos y mujeres, logrando una intensa relación con los españoles”.

(Ramón, 1987: 122)

Tal vez más que en los otros sectores, aquí parece tener explicación la denomi-

nada “economía étnica” encaminada a satisfacer la exigencia de tributos exigidos por los españoles. Este tipo de economía se realizaba en pleno funcionamiento del cacicazgo y según todas sus redes de relaciones, sólo que articulada a las necesidades del mercado.

“El tributo que deben pagar los cayambeños privilegia tres tipos de productos: los textiles de algodón (mantas o camisetas), los productos agrícolas tradicionales del valle alto y los pecuarios (aves, puercos) que, vendidos en almoneda pública en Quito, permitían cubrir el tributo impuesto”.

(Ramón, 1987: 126)

Este tipo de economía se organizaba según un calendario de actividades que diseñaba estrategias diferentes según el producto. Para el caso de los textiles, el calendario habría sido así:

**Cuadro Nº 8**  
**Calendario textil en Cayambe**

Producto	Fecha	Lugar
Cosecha del algodón	Noviembre	En la cuenca del Mira
Desmote y transporte	Marzo-Abril	En Caranqui y Cayambe
Escarmenar		
Hilar		Mujeres y hombres de
Tejer	Mayo-Julio	Cayambe
Tributo escalonado	Agosto	Quito
En combinación con Agricultura de subsistencia	Enero	

Fuente: Ramón (1987: 128-129)

Elaboración: Proyecto de investigación

Pensamos que esta idea de organizar calendarios según los productos para la subsistencia general sigue vigente, como lo veremos más tarde.

Otro mecanismo de resistencia o de utilización del sistema colonial fue el hecho de que la encomienda “no logró en la Sierra Norte controlar directamente el aparato productivo, que incluso generaba algunos excedentes que se escapaban a los encomenderos y eran apropiados por los productores indígenas de algodón y coca” (Ibid. 131).

Cuando a fines del S. XV y comienzos del XVI, la hacienda empieza a consolidarse, ante la necesidad de captar todo el excedente indígena no logrado por la encomienda, los cayambis imaginaron por lo menos cuatro formas de resistencia. Según Ramón (1987: 134-136), estas formas fueron:

1. El mantenimiento de un territorio étnico distinto del español.
2. Las relaciones de parentesco al interior del trabajo hacendatario.
3. El mantenimiento de algunas instituciones como los mindalaes, a través de las cofradías, como una forma sincrética de resistir.
4. La rebelión misma, acudiendo entre 1666-67 a un dirigente sincrético que combina adecuadamente lo cayambi, lo inca y lo europeo.

Podríamos decir que el territorio y su lucha por él, el parentesco, la institución de la fiesta y la rebelión misma continúan

vigentes en este pueblo, que socializa a sus niños en el aprendizaje de este tipo de “resistencia”.

Antes de ejemplificar lo que afirmamos, veamos unos pocos elementos históricos más. La posesión de la tierra, hacia 1696 (S. XVII), aparecía de la siguiente manera:

Según el mapa, más de la mitad de la tierra del pueblo cayambi estaba en manos de los religiosos, como es el caso de los mercedarios en Pesillo (Cfr. Yáñez del Pozo, 1986) y los agustinos, donde precisamente trabajaban los habitantes de CALUQUI.

Como es sabido, tanto en esta zona como en la otras del estudio, el uso que hacían los señores étnicos de los diferentes grupos y subgrupos era el que sostenía la economía. Los europeos así lo entendieron desde el comienzo y lo que hicieron muy sabiamente fue utilizar el sistema de trabajo existente. Tres formas de trabajo institucionalizado parecen haber servido mejor a los intereses de los europeos: la mita o trabajo obligatorio, el yanaconaje o sistema de trabajo servil y el sometimiento de los llamados indios forasteros.

El uso de la fuerza de trabajo indígena por parte de los europeos no era una tarea fácil. Se tenía que establecer un acuerdo entre las dos partes, por más que éstas estuvieran en condiciones de una gran desigualdad. De acuerdo a Ramón (235) “entre el hacendado y los indígenas se habría



**Cuadro Nº 9**  
**CAYAMBE: Ubicación de las principales haciendas en el siglo XVII,**  
**tras la visita de A. Ron en 1696**



Ramón (1987: 162)

llegado a establecer un pacto social conflictivo”, que, obviamente generó una actitud indígena, tal vez la única posible.

“Los indios homologaron al terrateniente con el cacique, aceptando, por tanto, que las tierras eran formalmente del hacendado, buscando entonces plantearse un pacto social: el hacendado como dueño formal de la tierra garantizaba hacia afuera, hacia la sociedad colonial la integridad territorial de esos predios, gestión indispensable y necesaria para terminar con las

continuas usurpaciones de territorio de las que eran víctimas; a cambio de ello, los indios se obligaban a trabajar esas tierras, entregando una significativa renta, siempre y cuando el hacendado les garantizara su reproducción social, el pago de sus obligaciones tributarias con el Estado colonial, el funcionamiento de sus formas organizativas y redes de parentesco, de modo que la hacienda, por dentro, se convertía en un territorio comunal de reproducción”.

(Ramón, 1987: 235)

Lo conflictivo del pacto, precisamente, se origina en la distinta racionalidad de un pueblo y otro: la concepción sobre la propiedad de la tierra así como la posibilidad de una relación de acuerdos elementales en una asimetría cada vez más acentuada.

La violencia desatada en contra de los indígenas y comprobable en toda la zona (cfr. Yáñez del Pozo, 1986) por parte de los hacendados, paradójicamente, se asentó en algunos de los esquemas de producción de la sociedad indígena como la microverticalidad. Con esto, por supuesto, lo que conseguían era especializar la actividad y aumentar la eficiencia. A partir de ello, inclusive, parece haberse graduado la violentación.

Veamos el caso de la hacienda de Guachalá que posiblemente se parecía a la de San Agustín, a donde perteneció Caluqui.

Lo primero que salta a la vista en el gráfico, y que responde a lo que hemos dicho, es la práctica de la microverticalidad al interior de la hacienda, con diferentes zonas y trabajadores especializados.

En todas estas zonas de producción, es en la de los obrajes donde se produce la mayor conmoción. Allí, el patrón no tranza y desde allí se proyecta la imagen de los más crueles castigos de la época, algunos de los cuales aún son recordados con honda amargura por los viejos cayambis (Cfr. Yáñez del Pozo, 1986: 125). Como bien lo anota Ramón (1987: 27), el individuo castigado quedaba convertido en *huaccha*, huérfano, sin familia, sin núcleo de parentesco, pobre, el último en la escala social del mundo andino.

Sobre todo el funcionamiento de la hacienda y su relación con los “dueños”, los indígenas cayambis recuerdan o han oído hablar bastantes cosas; veámoslo con dos testimonios.

El primero es de Ernesto Valladares, catequista e historiador campesino de Peshillo de 57 años que, de su puño y letra, y con sus propios “errores” gramaticales, escribe:

“Antiguamente vivían unidos entre la raza indígina y la raza mestizo la raza mestizo vivían formando una comunidad en la misma hacienda bajo el mando de los Padres Mercedarios y más patronos arrendadores, esta unión de razas eran de distintos partes, unos eran llegados del norte, y otros eran llegados del sur hasta Colombia, cómo también abían partidarios de agricultura en Turucucho mezclados entre raza indígina y raza mestizo bajo el mando de patronos.

La raza indígina eran huasipungueros eran muy poquitos luego después entraron más huasipungueros, forzosos, y obligados de los patronos, siendo los mismos hijos de los huasipungueros antiguos.

Anterior año 1700 y 1800 más anterior ha sido vivienda los incas entre sector San Francisco y puente viejo, de La Chimba y Santa Rosa, de Pucará y Cascatola. Luego después vinieron posicionantes llamado Andón Guatemal resibido como posicionante erederero, él formaba campamentos en distintas partes cómo en el llano rumicorral, en huagracallo, y en la qué es hoy Hacienda, sólo era campamentos de paja, el terreno era pajón y morates, terreno cultivo muy poquitos partes en partes porque

Cuadro N° 10  
Hacienda de Guachala Siglo XVIII



Ramón (1987: 241)

no tenían herramientas de fierros por eso no podían cultivar el terreno, solo utilizaba herramientas de madera algo de piedra, palas que llamaban hualmo, reja de madera.

Arados de madera sin reja, los conosco hasta hoy, y palas de madera, lo llamamos

huashmo, así había distintas herramientas de madera.

Luego llegaron los padres mercedarios traídos por los españoles abasaron recorrer la Sierra del Ecuador llegaron en las comunas y posicionantes bisitaron a los

posicionantes luego siguieron bendiciendo las tierras, y personas, al jefe Andón Guatemal le bendicieron y se casó con doña Zarubia, pero no llegaron a tener hijos, pero quedaron ya los peones, llevaron el apellido Guatemal.

Estos padres, recibieron las tierras con engaño, primer lugar por dar misa y bendición, y siguió dando misa, y como pago fue entregando tierras. Los linderos eran por el Norte en ventanas chico, con Angla Cusin, por el sur en Sn Domingo de Cantón Cayambe, por el Oriente, el río Arturo y del Nevado Cayambe, por el occidente el paramo Cusin.

Estos eran los márgenes de la tierra. Luego formaron haciendas, en las haciendas formaron comunidades trayendo gentes de la costa y Sur, principalmente de la ciudad de Guayaquil, como familia Cadenas familia Novoa así distintas familias son traídos los padres.

Los padres con la inquietud de hacer conocer la ciudad de Guayaquil al Andón Guatemal lo llevaron a Guayaquil, abido comandarios muerto por los secuestradores. En ese tiempo no abia, bias corrosables andaban a pie y caballos hacían muchos días en caminar, andaban en grupos nó solos porque abia muchos secuestradores, lo llevaron al Andón con mucha inquietudes, a conocer la ciudad enseñar la religión Católica y saber donde tienen oro, etc.

Los padres al regreso ya eran dueños de la tierra, poque el mismo Dueño Andón Guatemal entrego algo de partes de la tierra, haciendo conocer los márgenes, y for-

maron las escrituras en pergamino, las escrituras de Andon Guatemal es quedado y sacado por un criado y a llevado a la parroquia Angochahua y desaparecido en Guanopamba o Mariano Acosta”.

(Yáñez del Pozo, 1986: 57-58)

Según Valladares, los caciques y los incas no habrían significado una ruptura o trauma para la población, más bien se los reconoce como jefes naturales. No sucedió lo mismo con, los españoles-mercedarios que con el engaño a Guatemal, cacique histórico - mítico de Pesillo, se apoderaron de toda la tierra. Guatemal no tuvo un hijo carnal sino miles de hijos pesillanos, que han convivido y conviven con los mestizos, como en tiempos antiguos.

El testimonio de Julio Cabascango, de unos 50 años, se refiere así a la hacienda de San Agustín.

“En tiempo de las haciendas aquí toda la gente trabajaba como yanaperos (peones), e inclusive hasta las mujeres, los niños haciendo sus trabajo de cuidar terneros, de cuidar el establo, de hacer el lavado. Las mujeres en el ordeño, de ser cocineras, sirvientas y así mismo ser del patrón o sea muchachas del patrón y los hombres especialmente en el trabajo agrícola. Todos los días de la semana se ha trabajado en esas épocas sin remuneración ninguna. Solo es conocido que el patrón entregaba en tiempos de finados, en San Juan o en Año Nuevo una pequeña ración o una porción de productos, digamos, sea maíz o cebada o papas y así mismo en tiempo de finados o en San Juan les daba comprando así unas

dos varas o dos metros de liencillo para que el hombre se haga su calzón o su camisa; pues en esa época no se usaba ni camisa sino que **chusmas** (una especie de camisa sin mangas) Entonces y para las mujeres darles **fachalinas** (chales) y que se hagan una camisa.

La gente ha sido maltratada por parte de los mayordomos o mayorales que siempre llegaban en esa época para con los arrendatarios conjuntamente. Ha habido, o sea, abusos, como se dice, maltratos físicos y así mismo violaciones a las compañeras mujeres y es por eso hay algunos compañeros indígenas a quienes nosotros llamamos de “media sala”; son más blancos, coloraditos”.

(JULIO CABASCANGO)

Según este testimonio del dirigente de Caluquí, asesinado el 31 de Marzo de 1991 en Huaycopungo, el principal trabajo era el de **yanaperos**, “ayudadores” del patrón en los más variados “servicios” y trabajos. A cambio de ello, el patrón estaba en la obligación de cuidar el territorio y de darles algunas cosas para San Juan, lo cual no siempre lo hacía de buen agrado. Pareciera que con esas dádivas, el patrón se sentía con derechos para abusar tanto de la gente, en este pacto social hasta hace poco vigente y que, entre otras cosas, también ha dado origen a los indígenas “media sala” o mestizos.

En síntesis, pues, la historia de este pueblo presenta varios momentos claves a los cuales llamamos rupturas, por los cambios bruscos que vinieron. La **primera**

**gran ruptura** se dio con la presencia de la hacienda. Siempre estuvo firme la presión de parte indígena para que los españoles y criollos hacendados cumplan su parte del pacto social conflictivo, del cual hemos hablado.

Una **segunda gran ruptura** vino con la Reforma Agraria que hizo posible la “liberación” de cientos de cayambis que sin suficiente tierra o con pedacitos de mala calidad (“territorios étnicos”), luchan por la subsistencia sea al interior de la comunidad con algún tipo de control microvertical, sea con su vinculación al mercado capitalista.

Actualmente, Caluquí y todo el pueblo cayambi, se encontraría en esta segunda gran ruptura, buscando angustiada y denodadamente recuperar algo del territorio que les fuera arrebatado y donde ya no se reeditaría el “pacto social” anterior; al menos no en las mismas condiciones.

Ocurra lo que ocurra en el futuro de la zona, en Caluquí ya se están formando las nuevas generaciones, según mecanismos concretos que trataremos de presentar.

En la comuna viven actualmente 665 indígenas distribuidos en 147 unidades familiares con un promedio de 4.58 miembros por cada núcleo. Todos los comuneros están emparentados por vía directa o por el compadrazgo que ha multiplicado las redes familiares. Si a esto sumamos que los matrimonios, en su mayoría, se concretan en el mismo espacio comunal, con indígenas de lugares cercanos (Cajas, Guacacata, Pijal Alto, Tupigachi, etc.) y, en reducidos casos, con personas de sitios mas

distantes (Cayambe, Tusa, Pimampiro), encontramos que las familias mas jóvenes continúan llevando los apellidos heredados de sus ancestros y que, sin mayor omisión son los siguientes: Cabascango, Fonte, Cuascota, Tauca, Gualacata, Paisano, Tocagón, Chicaiza, Chicota, Cuatucungo, Males y Quilo. El sistema ancestral de parentesco, pues, sigue vigente y en él se produce la socialización.

La tenencia actual de la tierra, en cada grupo familiar, fluctúa entre las 0 y 5 cuadras a las que habrán de añadirse aquellas que son explotadas colectivamente en las zonas altas, por ser de propiedad comunal. Sobre éstos lotes se construyen modestas viviendas de adobe, teja y piso de tierra cuya distribución física respeta el modelo de construcción tradicional. En los extremos (minoritarios) están la choza con cubierta de paja o la casa de bloque con techo de cemento o eternit.

Los terrenos de la comunidad de Caluquí se ubican entre los 2.150 y los 3.900 metros. En la parte baja encontramos la propiedad de cada grupo familiar que —como ya expresamos— fluctúan entre las 0 y 5 cuadras. En ésta zona, la producción de ciclo largo se concentra en el maíz y el fréjol, alternando con la alverja en el ciclo corto. La producción no esta mecanizada y se utiliza el arado como la forma primaria de preparación del suelo. Los productos finales se dedican al autoconsumo, al intercambio y muy limitadamente, a la comercialización en Otavalo, González Suárez o con los comerciantes particulares.

En cambio, en la zona alta, la producción es comunal dado que se realiza sobre la propiedad colectiva. En este caso, dirigidos por el cabildo, los campesinos siembran papas, habas y cebada.

“El trabajo aquí se mantiene comunitario en las tierras comunales. En la producción todos tenemos derecho a igual trabajo. Se divide al momento de la cosecha, de acuerdo al trabajo, a veces, algunos se atrasan; tenemos que igualarnos y dividir todos iguales: papas, habas, cebadas para que no haya resentimientos. Esos tres productos son los que más hemos sembrado”

(JULIO CABASCANGO)

En 1990, los comuneros sembraron 40 quintales de papa. En los últimos años esta actividad ha sido subsidiada con fondos provenientes de la Fundación europea Brethren Unida, que entrega dinero para la compra de semilla, abonos y otros insumos.

En cualquiera de los dos casos, la renta obtenida es el resultado de la diversificación de funciones del grupo familiar, que debe garantizar, al mismo tiempo: 1. La cobertura de la mano de obra que se desplaza en los flujos migratorios. 2. La mano de obra necesaria para el trabajo en los lotes familiares así como para el trabajo comunitario llamado prestamano y otras formas de solidaridad e intercambio con los otros núcleos y 3. La presencia de representantes del grupo en las mingas comunales de las zonas altas.

Estas prácticas de la utilización de varios pisos ecológicos ceranos conocida co-



mo **microverticalidad**, por un lado, y de la **racionalidad campesina**, centrada en la ayuda mutua, por otro, bien podrían ser la continuación, sólo que en condiciones diferentes, de aquellas utilizadas por los antiguos cayambis, a lo largo de los tiempos.

La producción agrícola se completa con la crianza, en pequeña escala, de **animales domésticos** como: gallinas, puercos, cuyes, conejos, etc. que ayudan a complementar la dieta y a garantizar la capacidad de que el grupo familiar responda a sus compromisos sociales: priostazgos o responsabilidades familiares para pasar las fiestas, bautizos, matrimonios. La tenencia de borregos y vacas (que en las familias más acomodadas no supera las diez cabezas) obliga al pastoreo doméstico que, como norma general, basa su éxito y continuidad en el trabajo de las mujeres y los niños.

En referencia especial a los niños digamos que algunas de las labores de la casa, son desempeñadas por niños y niñas a partir de los 5-6 años más o menos. En la investigación realizada, los miembros del equipo hemos sido testigos de como en algunas casas y durante muchas horas del día, los niños permanecen solos. Ellos deben encargarse de varias **responsabilidades** importantes como cuidar los animales domésticos, cocinar o cuidar a los hermanos menores. En el caso de que, por jugar generalmente, estas labores hubieran sido descuidadas, cuando regresan sus madres, pueden castigarlos con insultos o con pequeñas varas. “Así los *huahuas* aprenden a no ser ociosos”, dice una mamá, justificando estos pequeños **estímulos**.

Con referencia al **pastoreo**, que es una manera más con la cual los niños de Caluquí aprenden y contribuyen a la subsistencia general, presentamos el testimonio de la niña Teresa Cuascota Cabascango de 11 años.

“Yo aprendí a pastar desde los 5 años, me enseñó mi abuelita, andando a pastar con mi abuelita enseñó; nos íbamos arriba a Pagolo. Yo voy a pastar solita desde la muerte de mi abuelita a los seis años. Siempre me he ido a pastar a Iura-Rumi, Pucyuco; por ahí hay bastantes flores. Ahora me voy a pastar todos los días con 24 borregos. Me voy ajuntando con las amigas, con la Juana. Allá arriba jugamos, cogidas, ollitas (marcando y comprando). Me voy a pastar a las 7 y regreso a las 3 de la tarde. Voy con cucahui (refrigerio) de arroz con pan, con carne. Mi mamá me prepara. Arriba no han robado, del corral se han robado. El lobo se ha comido dos borregos tiernos. Yo si tengo miedo al lobo, dizque sabe morder. Yo llevo el perro para ayudar; **Nigro** si llama, **Tarzán** otro. Los perros saben hacer volver borregos. A mi si me gusta pastar. No me pagan para ir a pastar porque es de nosotros borregos. Mi abuelo sabe cortar la lana a los borregos, yo no. Yo, a mis hermanos y amigos chiquitos, sé llevar a pastar.

A veces arriba sabemos cocinar habas con papas. Nos gusta pastar cuando hay sol. Yo si tengo algunos borregos que me gustan más, cuatro son. Allá arriba hace bastante viento. Los borregos toman agua en pucyu (vertiente), les hacemos tomar a la una de la tarde.

Cuando el lobo se comió los dos borregos mi mamá me castigó a mí, me pegó a mí”.



De este testimonio, representativo de la socialización para el pastoreo en este pueblo, entresaquemos las siguientes ideas:

Teresa aprendió a pastorear con una persona mayor, en este caso su abuelita, a partir de los 5 o 6 años. Tiene un horario más o menos fijo, que debe combinar con las tareas de la casa y con la escuela, cuando tiene que ir allá.

Como **estímulos** positivos para esta labor podemos anotar la comida preparada por la mamá o cocinada por los pastores en el páramo, el juego con los perros y con los amigos y hermanos, así como el hecho de las flores y el sol. No está de por medio, como no podía ser de otra manera, un **estímulo** económico. La niña está consciente que, a su edad, no está en capacidad de hacer determinadas actividades referentes a las ovejas como el cortar la lana o el castro.

La presencia de animales como los perros con nombres, que “saben hacer volver a los borregos” o el lobo que “se ha comido dos borregos tiernos” y por lo cual “mi mamá me castigó” es un hecho cotidiano de seguridad y susto, que siempre está presente en el aprendizaje y práctica del pastoreo.

Sin embargo, los cayambis de Caluquí también deben desplazarse fuera de la comunidad para dos tipos de trabajos: el servicio doméstico de las mujeres y la construcción y otros trabajos en Imbabura o Quito.

En primer lugar, escuchemos a la niña Elvia Cacungo Chicaiza, de 10 años que

nos cuenta su vida de **trabajadora doméstica**.

“Mi papá es albañil, tengo 10 años; 4 hermanos tengo. Yo trabajé en González Suárez recién en estas vacaciones. Allá me voy a cocinar, a lavar a barrer. Me voy a la casa de la Señora Luisa, ella me paga S/. 400 el día. Trabajo de 7 de la mañana a 6 de la tarde. Ellos son marido y mujer. Ellos tienen en la casa perros, chanchos, cuyes, conejos.

Antes de esto me fui a Cayambe; pasé ahí dos meses, estaba en la escuela y pedí permiso. Me fui a cavar las papas. Me llevó la señora Lupe de González; ahí me pagaban S/. 400 al día y me daban comida. Trabajaba desde las seis hasta las cuatro. Yo cavaba papas, cogía, cocinaba. Trabajábamos 10: ahí mismo dormía en una carpa. No me hacía frío.

También después de Cayambe trabajé en Olmedo, cavaba papas y cogía. La señora Lupe mismo me llevó. En Olmedo me pagaban S/. 500 y me daban de comer. Dormía en la carpa mismo, hacía frío y íbamos entre cinco, me fui un mes y cobrando me vine. Me trataban bien, decían que cave, que coja, que cocine. A mí me gustaba trabajar allá porque era bueno. Trabajaba con la Amelia Criollo, mi amiga de aquí atrás. Iba también mi abuelita. Los otros también eran de Caluquí, allá hablábamos en Castellano; unos compañeros GUANGUDITAS sabían hablar en quichua, no entendíamos que decían.

A mí lo que más me gusta hacer es cocinar, lavar, barrer; a mí no me gusta ir a traer leña o ir a traer agua, porque es fiero. Cuando iba a cavar me gustaba coger. No me

gustaba cavar. Con la plata que me pagaban compraba zapatos, ropas. Algunos daban a mi mamá. Pero más me compraba. Cuando sea grande quisiera cocinar, lavar, planchar. A mí me gusta Cayambe. Me gustaba la comida, hacían arroz, sopa, quinua, cebada. Porque las señoras eran buenas. Yo si extrañaba la casa. Un poco extrañaba más a mi mamá y a mis hermanos. Si me dicen que trabaje aquí o en Cayambe yo trabajaría aquí”.

¿Qué nos enseña esta pequeña de 10 años?

La gente mestiza de González Suárez, especialmente señoras, “engancha” a las niñas para llevarlas a trabajar en Cayambe u Olmedo. Esta niña habla Castellano y se siente diferente de las “guanguditas” (indígenas del pueblo Otavalo) que hablan Quichua. Realmente se siente **cayambihuarmi**, similar tal vez, pero no igual a las **otavalo-huarmi**.

Le pagan S/. 400 - S/. 500, diarios por lavar, cocinar, barrer, tareas que si le gusta hacer y que, seguramente, las hace bien luego del respectivo aprendizaje en su casa. Algo que no le gusta es traer agua, o leña “porque es fiero”. Tampoco le gusta cavar las papas, sino recogerlas.

Siente que le tratan bien. Va con su amiga y eso le significa compañía y seguridad. Duerme, come, trabaja donde le dicen, sin hacerse mucho problema. Sabe que cuando crezca deberá seguir haciendo lo mismo o cosas similares.

Es capaz de “sacrificar” la escuela para irse al trabajo. Con la plata que gana compra sus ropas y sus zapatos aunque a veces le da algo a su mamá. Extraña a su mamá

y a sus hermanitos. Si pudiera escoger no saldría a trabajar, pero ¿puede escoger realmente?

En el caso de los hombres, este desplazamiento los lleva, en orden de importancia, a Quito, el Valle del Chota, Otavalo, Salinas y Cayambe; en dichos lugares buscan trabajo como albañiles, cargadores o jornaleros. Los desplazamientos a Quito, sea para el trabajo en las empresas constructoras sea para cargar en los camiones de la Fábrica Cemento Alegre, les reporta un ingreso diario de 1500 sucres sin comida. Por su parte, el jornal en el Valle del Chota y Salinas, es cuantitativamente menor aunque incluye la comida.

El centro del “flujo migratorio” más importante es Quito, ciudad a la que viajan el lunes en la mañana para retornar el viernes en horas de la tarde o noche; por las características de su crecimiento urbano, la capital es una fuente de trabajo segura durante todo el año.

Los desplazamientos a las zonas calientes de Imbabura tienen relación con la temporada de siembra, cosecha, procesamiento de la caña de azúcar; por esta razón, son más ocasionales y suponen un mayor tiempo de permanencia. De todas maneras, la concurrencia a este sector, probablemente tiene que ver con la seguridad de encontrar ocupación en los meses en que la fuerza de trabajo llega a sus niveles más altos. En este período también se presentan las condiciones más adecuadas para las primeras vinculaciones de los niños y los adolescentes quienes también se logran ubicar, aunque con jornales más bajos.

¿Cuál es la experiencia concreta de los niños y jóvenes en estos trabajos.

Rafael Cabascango de 14 años, nos relata su historia de pequeño gran **trabajador migrante**.

“Tengo 14 años y trabajo desde los 11. Mi papá me enseñó a sembrar, cavar, así. Sabía tan pastar borregos. Después me llevaron al valle. Ahí sabía limpiar la caña, cortar la caña con machete. Mi papá, me enseñó a manejar el machete. Hacía fuerte calor allá. Trabajaba desde las 7 hasta las 5. Me gustaba más limpiar la caña. Tenía miedo de las culebras y no me gustaban los moscos. El dueño era uno de Ibarra. Por quince días pagaba S/. 4000; daba comida. Casi entre 10 trabajábamos, casi toditos como yo; algunos eran de aquí, otros de ahí abajo. Los jefes a veces nos hablaban, de ahí, pegar no pegaban. Por un mes así vivía en una choza, allá dormíamos. No salía a Ibarra. Con la plata compraba, ropa, sal, manteca.

Pero no me gustó ese trabajo. Era duro y el dueño, fuerte sabía hablar a las gentes.

Después fui a Quito, a trabajar en construcción de casa como peón, mi cuñado me llevó.

Era en San Carlos.

Todo mismo gustaba de Quito. El dueño era el señor Flores. Ganaba semanal 9.000 sucres más comida. Trabajaba entre 4 así 6. A mí me gustaba la casa, salía a pasear con compañeros.

Casi dos meses como peón trabajé.

Después ya vine a Calderón. Ahora mi papá no manda, hay que trabajar diciendo.

Me quiero ir a Quito, para ganar psss. Aquí ayudo a sembrar así, no es de ganar, aquí no pagan plata.

Aquí yo manejo el azadón, la yunta, arar. El cerro me gustaba. Daba pereza. Cuando iba con los borregos, iba leñando leñas. No sé que me gusta más, trabajar o estudiar. Estudiar!”

Sin embargo el jovencito Rafael ya terminó su época de estudio. Estuvo hasta quinto grado y ahora debe trabajar. Ni siquiera puede escoger. Debía pastorear aunque no le gustaba. Debe quedarse a ayudar en la casa aunque bien quisiera ir a Quito a ganarse la platita. Debió también trabajar en el Valle como su rito de iniciación en su largo camino de trabajador. Su papá le enseñó a utilizar bien el machete, como una técnica muy necesaria para el trabajo y la defensa.

Siempre ha trabajado con muchachos de edad similar con los cuales sin duda, habrá hablado, peleado y planeado. Insustituible manera de socialización entre gente de la misma edad; los mismos problemas y las mismas aspiraciones.

La fascinación de Quito no creemos que sea solo económica. ¿Será la multiplicidad de posibilidades de todo tipo? ¿Será la oportunidad de encontrarse con gente diferente? La gran ciudad así aparece como un ámbito privilegiado de socialización “para el bien y para el mal”, como el gran **tianguéz** de antaño, ahora reformulado y modernizado.

A pesar de que adultos y niños salen a trabajar fuera, su principal referente sigue siendo la comunidad.

¿Cómo funciona la comunidad –”territorio étnico”?

En el orden político, en Caluquí, el **cabildo** constituye el centro a partir del cual se organiza la vida comunitaria. Se realizan asambleas generales ordinarias el primer día de cada mes con una asistencia promedio de 80 a 90 jefes de familia (58.62%) y, más allá de las sanciones reglamentarias que el consenso ha establecido para los ausentes, la participación mayoritaria de los comuneros en este evento se realiza porque sus resoluciones tienen que ver con todos los ámbitos del hacer cotidiano del cual no puede excluirse ninguna unidad familiar a riesgo de ser marginada por el colectivo.

En efecto, en dichas asambleas se discute y resuelve sobre aspectos relacionados con el trabajo comunal (organización de las mingas semanales) o con la educación, las finanzas, la construcción de obras de infraestructura comunal, la relación con otras organizaciones u organismos públicos y privados, etc., todo lo cual contribuye al éxito de sus convocatorias.

La conformación del cabildo responde a la curiosa amalgama con la que se estructura el poder en las comunidades andinas pues, si bien se respeta la norma jurídica para estratificar la dirigencia, a la vez integra puestos que responden a la tradición cultural de la comunidad o a necesidades coyunturales más específicas. Por esta razón el día en que se eligen presidente, vicepresidente, secretario y tesorero también se nombra a, **caparidor** o anunciador, a diez miembros de la Ronda, al

Presidente del Comité de agua potable; se reciben informes de la marcha de otros organismos que pese a su relativa autonomía responden al organigrama jerárquico que otorga todo el poder al cabildo. Nos referimos a la existencia en Caluquí de un equipo de fútbol, del grupo de música Rumiñahui (dirigido por el presidente), del comité de padres de Familia de la Escuela Tomás Ribadeneira (presidido por el secretario del Cabildo) y del taller de tejidos también conducido por un miembro de la directiva central.

El cabildo, pues, se constituye en el eje central de esta comunidad cayambi, hecho que posiblemente no es muy frecuente en otras comunidades de este mismo pueblo que sufren progresivas desestructuraciones.

Probablemente la “unidad religiosa” católica contribuye, de alguna manera, a esa relativa unidad.

“Quisieron entrar sí. O sea la Visión Mundial quiso entrar, pero nosotros aquí no hemos permitido que entren y hagan divisiones, nosotros conocemos la situación que ha atravesado otras comunidades, el caso de Tocagón, de Agato, de Compañía mismo, un fin os problemas. Tonces nosotros hemos dicho: “no”.

En el aspecto de la religión hemos dicho que dentro de la comunidad no debemos estar peleándonos por credos, lo que cada uno crea. Por ejemplo una organización cristiana, la OCTE ha entrado ¿no?, y así mismo otras organizaciones no han entrado acá.

Hay un solo compañero que participa de la pentecostal, el resto todos somos de la misma religión, todos nos entendemos, creemos que las divisiones no son para nosotros. Como indígenas debemos mantenernos unidos y entendernos en todo aspecto sea religioso, político o social”.

(JULIO CABASCANGO)

Con relación al aspecto político regional digamos, que la comunidad es parte de la historia de la Federación de indígenas y campesinos de Imbabura (FICI) a la que se vincula en la década del 70; algunos de sus miembros han sido parte de la FICI o de sus organismos regionales. Revisemos este testimonio:

“Desde 1978 he estado así mismo como secretario del Cabildo; en el año 80, o sea, ya me pusieron que entrara a trabajar como alfabetizador hasta el 81 - 82 y de ahí he estado como presidente de la Unión de Comunas de González Suárez, dos años. Un año he estado en la FICI mismo, estuve en el ECUARUNARI y luego regresar acá a la comunidad a estar como presidente del cabildo dos años y actualmente como secretario y asimismo estoy dentro de la directiva de la FICI. Eso para uno se ha avanzado capacitando de a poco en las mismas reuniones o cursos o seminarios que siempre se realizan... Es un trabajo que llevamos coordinadamente con otros compañeros mas que todo desde la base. Si no, un dirigente, sino tiene relación con su base, casi no tiene representatividad, porque no hay apoyo para cumplir con las tareas”.

(JULIO CABASCANGO)

Y es esta interrelación la que ha permitido integrar la comuna al movimiento indígena de Imbabura con el que ha compartido éxitos y fracasos, obteniendo una valiosa experiencia que ha favorecido la cohesión interna. Por este motivo, sus dirigentes son reiterativos al referirse a su proceso unidad, hecho que los permite evitar que sus relaciones políticas, sociales o religiosas puedan devenir en escisiones como las que ha sufrido otras comunidades.

Pero la cohesión y la capacidad de convocatoria del Cabildo también deben ser explicadas a la luz del vigoroso proceso de movilización que los indígenas de esta zona han desarrollado en el último año y que tienen que ver con su participación en el levantamiento indígena de junio de 1990 y en la lucha actual por la tierra.

En efecto, los caluqueños junto a otras comunidades del Sur de Imbabura tuvieron una participación activa en Junio y en los conflictos presentes que, precisamente, reviven uno de los elementos de la resistencia de siglos: la rebelión.

“Incluso nosotros hemos tenido aquí en esta zona de Gualacata un enfrentamiento con los militares, en la cual, a un compañero le golpearon y, asimismo, a un militar le quitaron el casco y últimamente el gobernador de Imbabura nos insiste que el casco tiene que ser devuelto. Tonce asimismo otro enfrentamiento en a cuña de Huaycopungo... la gente indígena mismo el arma que tiene es el palo, entonces se ha defendido ¿no?; incluso a un militar casi le han desbaratado ¿no?, ahí en Huaycopun-

go... yo si quiero decir que la organización indígena no está ya con más ganas de aguantar sobre el mismo aparato estatal que ha venido es arrinconado al pueblo indígena y un poco discriminado racialmente”.

(JULIO CABASCANGO)

Como se puede observar, la trascendencia, ideológica de estos hechos es tal que ha tenido la virtud de imprimir confianza a la lucha indígena y fortalecer orgánica y políticamente a las organizaciones y a sus dirigentes.

En Caluquí, concretamente, este efecto se vio multiplicado puesto que la comunidad también está inmersa en la **lucha por la tierra** aledaña al lago San Pablo, objetivo en el que han coincidido también comuneros de Gualacata, Tocagón, Huaycopungo Grande, Huaycopungo Chico, Mariscal y San Francisco de Cajas.

Esta coyuntura ha multiplicado las manifestaciones de solidaridad entre los miembros y, adicionalmente, ha obligado a la comunidad a mantenerse en un “estado de alerta” contante para defender las conquistas. Por tal razón se han multiplicado las rondas nocturnas, el control de la gente que entra y sale de la comunidad y la solidaridad con otras comunidades empuñadas en luchas similares.

Con lo cual los cayambis y otavalos reviven la antigua confederación del Norte, esta vez ya no contra los Incas, ni contra los españoles de la hacienda sino contra otros hispanos en una lucha, que de por sí, también se constituye en otra escuela de formación para las nuevas generaciones

que no solamente deben aprender a sobrevivir diariamente, sino que deben aprender a ser dirigentes y combatientes, creemos, que en esta vez, la primera, en condiciones tal vez favorables.

Y con estos hechos, como ya lo dijimos, también se está intentando reformular las condiciones del “pacto social conflictivo” en una sociedad que no avanza al ritmo que la mayoría quisiera.

¿Podrán lograrlo los *huahuas* de ahora?

¿O será que los terratenientes y sus fuerzas paramilitares que acaban de asesinar a nuestro principal testimoniante, Julio Cabascango, lograrán imponer una vez más sus condiciones en este pacto?

De todas maneras, las actuales y las futuras situaciones de este pueblo se constituyen en los condicionantes más claros del proceso de socialización infantil de las generaciones presentes y venideras.

## 2.5 San Pedro del pueblo de los otavalos

La Comunidad de San Pedro se ubica al noroccidente de la ciudad de Cotacachi y pertenece a la parroquia rural El Sagrario. Sus límites son: al norte, la comunidad de Cercado y la hacienda Tunipamba; al sur, la comuna de Azaya; al oriente, la hacienda Ocampo y, al occidente, Imantag y el volcán Cotacachi.

El centro poblacional se halla en la mitad de la ladera oriental del Cotacachi. Su única vía de comunicación con la cabecera cantonal es un camino vecinal transitable para los vehículos sólo en el verano. Por este medio, la movilización dura 20



minutos; caso contrario –si se la realiza a pie como es lo frecuente– se requiere de una hora.

En San Pedro viven 100 familias con un promedio de 6.2 habitantes por núcleo (sobre una muestra del 25% de la población). La mayoría de los adultos mayores –especialmente las mujeres– es analfabeta o tiene un nivel escolar que no rebasa el tercer grado. En los jóvenes y niños este indicador disminuye enormemente y la escolaridad llega al sexto grado sin que, las expectativas educacionales tengan la posibilidad de tener continuidad en la secundaria (apenas existe un bachiller). En la actualidad hay una sola escuela, “Nazacota Puento”, adscrita al proyecto de educación bilingüe intercultural EBI. El nivel preescolar es cubierto por un centro del sistema denominado de **huahua huasis**, o jardines de infantes indígenas, equipado y financiado por Visión Mundial.

El Quichua es el idioma de comunicación en todos los grupos étnicos, incluidos los niños. El Castellano se habla muy poco, aunque es utilizado como idioma de contacto por los adultos vinculados al trabajo fuera de la comunidad. El aprendizaje de esta segunda lengua se inició en las haciendas de la zona y continuó en la ciudad. En el caso de los niños, este conocimiento se adquiere a través de la escuela o de sus padres. Por último, se evidencia la presencia al monolingüismo quichua en las mujeres adultas y en los ancianos.

El grueso de la población se ha concentrado en la zona más baja de la comuna, en donde se levantan viviendas de

adobe, de piso de tierra y cubierta de paja o teja. Actualmente es notoria la construcción de nuevas casas debido a que la curia de Ibarra está auspiciando un proyecto de vivienda y hace préstamos de 75.000 sucres por familia para la adquisición de bloques, arena, cemento, varilla, teja y madera. El préstamo debe ser pagado en tres años e incluye una donación de 15.000 sucres para cada una de las 20 familias inscritas en el plan. Adicionalmente, cada asociado ha establecido el compromiso de poner la fuerza de trabajo para levantar las nuevas viviendas. Habrá que evaluar si estas nuevas construcciones corresponden a un patrón cultural nativo o si, por el contrario, suponen una ruptura más.

La dieta alimenticia es básicamente hidrocarbonatada y últimamente se ha visto afectada por la reducción de la siembra, los cambios climáticos y la escasa irrigación de las zonas agrícolas más altas.

Al igual que las demás comunidades de este pueblo, San Pedro experimenta algunos problemas de salud, mayoritariamente resueltos por sus propios agentes como los **yachac** o curanderos y las parte-ras.

Según el modelo de **comunidad andina** propuesto al comienzo de este trabajo, tenemos que San Pedro asume las siguientes características generales: Es un conjunto de familias –las más antiguas son los Guandinango, Farinango, Lanchimba, Chávez y Morales a las que posteriormente se han adscrito, por matrimonio, los Quilca, Inga, Morocho, De la Torre, De la Cruz, Sánchez, Bonilla y Panamá– ligadas



entre sí por lazos de parentesco y compadrazgo. Controlan más o menos 5 ó 6 cuerdas por familia para la siembra de maíz y algo de fréjol y alverjas, especialmente para el autoconsumo.

Aparte de la tierra familiar, la comunidad trabaja colectivamente para la producción de papas en las zonas más altas, hasta el páramo, bajo la coordinación del Cabildo. Los productos de estos dos pisos ecológicos se complementan con otros traídos del Valle del Chota o de Quito a donde deben salir en busca de salario.

De esta manera se podría hablar de una verdadera microverticalidad heredera de la practicada desde hace muchos años, aunque reformulada y readaptada a las nuevas condiciones.

Estas familias, mediante un sistema de reciprocidad entre quienes acceden a mayores o diferentes recursos por la agricultura o por el salario, logran un mínimo de condiciones para su subsistencia. Un momento fuerte de este sistema de reciprocidad es la fiesta de San Juan que, además, da ocasión para redistribuir productos o recursos acumulados, en medio de un cúmulo de símbolos y rituales.

De esta manera, los comuneros logran una **identidad de base** con su comunidad de la cual se sienten parte activa, aunque con sus altos y sus bajos.<sup>14</sup> Creemos que el niño aprende a vivir en su comunidad mediante una serie de mecanismos observados, imitados o enseñados desde temprana edad.

Sin embargo, este aprendizaje, como miembro de una comunidad no termina en los límites de la misma. Aunque la con-

ciencia de pertenencia a una etnia regional (Otavalo-Quichua) no sea muy explicitada aún, nos parece necesario hacer un breve recorrido histórico por lo que ha sido el proceso seguido a lo largo de los siglos, por este pueblo a fin de descubrir su “lógica étnica de sobrevivencia”. Las referencias a los cayambis –ya tratados– complementarán la información dada anteriormente.

Este recorrido histórico, al igual que los que hemos hecho con el resto de pueblos, solamente pretende rastrear la base o los elementos de continuidad que este grupo étnico puede expresar en medio de varias rupturas, impuestas por las condiciones socio-económicas y políticas de cada época.

Esto, por otra parte, nos ayuda a ubicar y analizar mejor la comunidad en cuanto ámbito de la socialización infantil, en una comunidad de tipo más agrario como San Pedro o en una de tipo más textil como las que quedan en las cercanías de Otavalo (Peguiche, Agato, etc.).

Las formas de organización social en el norte andino, como ya hemos dicho, deben ser entendidas en función del concepto de **señoríos étnicos o cacicazgos** que fueron formas de ejercicio hereditario de la autoridad basadas en identidades étnicas definidas en orden a un “ethos aristocrático”. El poder de control del señorío es, sin embargo, reducido y reflejaría una sociedad en proceso de estructuración (Moreno, 1981: 96-98).

En el norte, los señoríos habrían provenido de grupos migrantes de los Cayapas, Colorados, Cuniquerres y Telembíes,

descendientes de los Chibcha-Barbacoa (Grijalva 57) que se asentaron en la extensa cuenca ubicada entre los ríos Guayllabamba al Sur y Mira al Norte en la época correspondiente a los legendarios Caras de Juan de Velasco (700 a 800 a. C.) o la fase Urcuquí de los arqueólogos (Ramón, 1987: 40).

Su economía debió basarse en sistemas microverticales<sup>15</sup> lo que les permitió diversificar la producción agrícola en zonas calientes (algodón, coca); en zonas templadas (maíz, fréjol) y en zonas frías (papas, camotes). La dieta se complementaba con la caza eventual de venados, conejos, perdices, tórtolas, patos, churos, catzos o la pesca de preñadillas (Grijalva 63). Este modelo no se orientó solamente al autoconsumo sino que también se caracterizó por un intenso intercambio comercial que, mediatizado por la diplomacia **mindalá**, abarcó los señoríos de toda la cuenca y las naciones que limitaban con ella.

Todos los autores creen que la cuenca tenía límites muy elásticos, dado que éstos, más que a espacios geográficos, respondían a formas de penetración cultural, lazos familiares o tratados comerciales que, de acuerdo a cada coyuntura, presentaban numerosas variaciones:

“El nivel socio-político de un señorío étnico no implica tampoco la existencia de un territorio demarcado con fronteras fijas; las que se convierten en áreas de influjo, son inestables y sujetas a frecuentes cambios”.

(Moreno, 1981: 96)

En todo caso y sin romper con la idea de permeabilidad fronteriza los límites

habrían sido: la Cuenca del Guayllabamba al sur, habitada por los Cayambis, Otavalos, Mitimaes (del norte y del Sur) e incluso Quitus. Al norte, la cuenca del Chota-Mira en la cual también encontraríamos la confluencia de Otavalos y Carangues; al oriente la Cordillera Real a través de la cual se realizaba el intercambio comercial con Quixos, Cofanes y Coronados y; al Oeste, la cordillera Occidental, y el pueblo de Lita con el que sostenían un comercio activo<sup>16</sup> que, a veces, se interrumpía por los afares anexionistas de los Otavalos (Ramón, 1987: 23-29).

En correspondencia a la similitud de matrices culturales, toda la zona tuvo un idioma común, en el que se encuentran vocablos de lenguas vecinas. Esta afirmación no niega el acelerado proceso de quichuización que se desarrolla en el norte andino luego de la llegada de los incas y en los primeros años de la conquista española, (Grijalva 139).

Los cacicazgos suponían un espacio de aceptación “voluntaria” del poder y de la autoridad del cacique por parte de los miembros de base de las comunidades. Esto volvía innecesaria la coacción de las élites para garantizar su hegemonía en un señorío determinado.

En efecto, la autoridad emanaba de la vinculación genealógica del cacique a los grupos familiares que, ancestralmente, habían conducido a cada una de las denominadas **llajtacuna** o comunidades que conformaban un cacicazgo, embrión de un constitutivo nacional.

Por su parte el poder se basaba en la capacidad que tenía el cacique principal

para controlar varios elementos: **a.** las mujeres, garantizando con ello la producción continua de artículos para el intercambio, **b.** el acceso a los tributos y mitas de las **llajtacuna** **c.** los artículos de intercambio que obtenían los **mindalae**, grupo especializado en el comercio y que, adicionalmente, se encargaba de desarrollar hábiles políticas de alianza con los otros señoríos y con los **yumbos** (Ramón, 1987: 42).

Una de las primeras metas alcanzadas por la investigación etno-histórica preinca ha sido precisar los cacicazgos existentes y su espacio de influencia, así como el tipo de alianzas que entre ellos se establecían. En el norte se conocen al menos cinco sectores “nacionales” que se habrían constituido en señoríos de los que dependían, a la vez, otros grupos de **llactacuna** de niveles organizativos menores:

“Sin la menor discrepancia, las fuentes reconocen a los Pastos, Quillacingas, Caranques, Cayambes y Quitos como “nacionales”, es decir como grupos sociales con suficiente desarrollo poblacional y político, como para constituir agrupaciones distintas y autárquicas. Casi seguramente todos estos nombres proceden de las denominaciones antroponímicas de los caciques que eran señores de los pueblos más importantes. Otavalo nunca es considerado como nación, sino como pueblo, aunque también se le aplica la denominación de provincia, en una aceptación geográfica bastante restringida”.

(Moreno, 1981: 99)

Así, aún cuando Otavalo no parece haber tenido la importancia de otros seño-

rios, fue parte de la alianza política y militar Cayambe-Otavalo-Caranque que garantizó la hegemonía y el equilibrio en los señoríos del norte. Esta confederación habría tenido vigencia entre 1470 y 1583, fecha a partir de la cual, eventualmente, fue rearticulada. El último esfuerzo restaurador habría sucedido en 1666 (Ramón, 1987: 215). La alianza contribuyó a la estabilidad política de la zona y al intercambio comercial con los pueblos de la costa, los **yumbos** del oriente y las otras comunidades centro-andinas. Adicionalmente, su brazo militar (los **guamaraconas**) dio poder de negociación a la diplomacia **mindalae**.

Entonces, nos encontramos con una cuenca, en la que con anterioridad a la llegada de los Incas existieron señoríos que organizaron una alianza multiétnica bastante sólida tanto en lo político como en lo militar. Este hecho fue posible en tanto los sectores concurrentes tenían un **ethos** semejante basado en las oleadas migratorias del litoral: Atacames primero, Cayapas y Colorados después, ambos descendientes de la cultura Chibcha-barbacoa.

Por esta misma razón ya no está en discusión su homogeneidad lingüística y la existencia de una identidad específica que ha permitido caracterizar a estas culturas como **especialmente norandinas**. Entre ellas, y probablemente por su privilegiada ubicación geográfica, construyeron rápidamente una organización bastante sólida cuya hegemonía recayó en los Cayambis, para la época que nos interesa. Sus caciques –los **PUEÑTOS**– dirigían la alianza a la llegada de los Incas.

A la muerte de Tupac Yupanqui, Huayna Cápac desarrolló la etapa final de la conquista sometiendo a los norandinos y afirmando alianzas que le permitieron enfrentar la resistencia de la Confederación Cayambi-Otavallo-Caranque. La guerra duró diez años en los cuales los Incas se vieron forzados –en más de una ocasión– a replegar sus ejércitos ante las fortísimas embestidas de sus adversarios norños.

La resistencia fue liderada por Nazacota Puento, señor de Cayambe y Otavallo; según parece, los combates más intensos se libraron en toda la zona de los Pucarás de Cayambe, cuyo sistema de defensa era mucho más fuerte que el de los otros miembros de la alianza:

“Factor, entre los más relevantes durante la larga resistencia que los aborígenes del Norte del Guayllabamba ofrecieron a los cuzqueños, fue la existencia de complejos sistemas de fortaleza construidos por los grupos sociales preincaicos con fines defensivos... La concentración más grande de fortalezas o “pucarás” se encuentra en la región de Cayambe, sobre el macizo de Pambamarca, la que presenta un núcleo de 13 fortalezas”.

(Moreno, 1981: 100)

Sometido Cayambe, las huestes de Nazacota se replegaron, vía Pesillo-Angochahua, hacia Yahuarcocha en donde se dará la batalla decisiva que, según cálculos nada escandalosos, significó la muerte de al menos 20.000 norandinos.

Inmediatamente, los incas montaron todo el aparato político-administrativo

que les permitió consolidar su victoria: establecieron alianzas matrimoniales, al mismo tiempo que mantuvieron las formas de organización social que esos pueblos habían tenido en el pasado. En tal sentido, los **mindalae** no fueron tocados y sus funciones más bien se integraron a la dinámica de la expansión, garantizando la anexión efectiva de los pueblos fronterizos con los que siempre habían comerciado.

Como complemento de estas medidas, provocaron grandes movilizaciones de mitimaes que se asentaron en la cuenca del Guayllabamba. A la vez, 1.000 familias Cayambis fueron llevadas a las plantaciones de coca de Matibamba en la sierra peruana (Moreno, 1981: 146).

La presencia inca en el Norte no fue mayor a 30 o 40 años en los cuales se dio paso a un acelerado proceso de quichuización que parece haber estado precedido de anteriores penetraciones lingüístico-culturales favorecidas por aquellos pueblos que comerciaban con los incas antes de que éstos iniciaran su expansión al Norte. De esta forma, el Quichua habría sido la “lengua franca” en aquellos sectores en donde se hablaba diferentes idiomas locales (Moya en Kaarhus 88-89).

De todas maneras, el proceso de síntesis estuvo muy lejos de concluir a la llegada de los **españoles**. Este “encuentro” aportó para el devenir la tercera matriz histórico-cultural de la que son portadores los indígenas de la sierra norte del actual Ecuador.

Como sabemos, la llegada de los españoles al Tawantinsuyo se produce en un momento de aguda crisis política del im-

perio. Por una parte, a la muerte de Huayna Cápac, su mandato sucesorio desembocó en una guerra del norte con el sur; por otra, esta coyuntura fue inicialmente vista por varios señoríos como la oportunidad de reconstruir sus fuerzas y terminar con la dominación inca. Estos hechos explican por qué el general Rumiñahui, jefe de la resistencia indígena en esta zona, tuvo que arrasar territorios y recurrir a la “guerra de guerrillas” como táctica de lucha. El imperio no pudo superar el vacío de poder en que había caído.

Por estas mismas razones, los cacicazgos norandinos fueron rápidamente conquistados. Sin embargo, estudios recientes plantean que su fuerza militar, los **Guamaraconas**, se habrían movilizado al Perú como parte del ejército de Atahualpa y que su regreso sólo se habría producido tres años después de la incursión del conquistador español Sebastián de Benalcázar en sus señoríos. Para esta época (1536), la resistencia resultaba inofensiva porque los españoles habían tenido tiempo de establecer alianzas como aquella que realizan al favorecer el matrimonio del hijo de Atahualpa con la hermana de Don Alonso Otavalo, cacique del Norte (Ramón, 1987: 122).

La fase de consolidación de la presencia española en los territorios del norte evidencia, por un lado, la habilidad de los conquistadores para alentar las contradicciones internas y evitar la unidad; por otro, la utilización de la estructura de los cacicazgos para otorgar prebendas a determinados señoríos a cambio de su alineamiento con la corona, al igual que ha-

bía sucedido con los otros grupos étnicos.

Estos hechos explicarán por qué muchos caciques aparecen posteriormente como parte de las fuerzas pacificadoras que reprimieron a las comunidades que oponían resistencia a los conquistadores<sup>17</sup>.

La encomienda se extiende en el período de 1534-1630 y coincide con el auge de la producción de textiles en los obrajes, producción alentada por el crecimiento del mercado al norte del Perú y al sur de la Nueva Granada. Allí se instalan enclaves mineros (Potosí y Barbacoa) de enorme importancia para los intereses de España (Rivera, 1980: 26).

En el norte, la encomienda utiliza el aparato de producción de los cacicazgos para la recolección de tributos en especie (algodón), en trabajo (turnos para las obras públicas u obrajes) e, incluso, en dinero<sup>18</sup>.

Todo el sector se articuló al modelo económico en marcha. En la zona de Otavalo se multiplicaron los **cumbicamayos**, artesanos especializados en la producción textil (Rivera, 1980: 26). Por otra parte, en las zonas calientes se producía coca y algodón suficientes, no sólo para garantizar el pago de los tributos establecidos para cada cacicazgo, sino también para permitir ligeros excedentes, que rápidamente fueron integrados al comercio **mindalae** y que se realizaron al margen del control hispánico.

“En efecto, la encomienda a pesar de rearticular el aparato productivo de los caciques

cazgos hacia los artículos que demandaba el mercado y de extraerles una elevada renta encomendil, al haber elevado el tiempo de trabajo invertido en la paga de los fuertes tributos, no logró en la Sierra Norte controlar directamente el aparato productivo, que, incluso, generaba algunos excedentes que se escapaban a los encomenderos y eran apropiados por los productores indígenas de algodón y coca.

(Ramón, 1987: 131)

En función de la importancia que el norte adquiere, así como de la independencia que la economía indígena logra generar en ciertos sectores, la administración española crea el Corregimiento de Otavalo (antigua Sarance), el 26 de Febrero de 1548 quedando bajo su dependencia administrativa los territorios que actualmente constituyen Ibarra, Cayambe, Tabacundo, San José de Minas, Atuntaqui y Cotacachi. El corregimiento habitado por indígenas no permitía que “pudieran acercarse gentes de raza blanca, lo cual era prohibido por la legislación colonial” (Grijalva 152); así se explica que el 26 de Septiembre de 1606 se fundara la Villa de Ibarra, destinada al poblamiento blanco.

Asistimos, entonces, a la adopción de un modelo económico que no desarticula el cacicazgo; al contrario, parte de él para poder insertarse en el grupo social al que busca extraer plusvalía. Este hecho genera brechas que permiten al indígena iniciativas mínimas de control y planificación de su economía afirmándose para ello en la diversificación de funciones al interior del grupo familiar.

En conclusión, si bien por un lado el cacicazgo fue la base del poder metropolitano, por otro, el *ayllu* o *llactacuna* articuló formas de resistencia que le permitieron proyectar su estructura social básica en los primeros 100 años de imposición colonial.

La primera crisis de la explotación minera sureña, a finales de 1620 causa la constricción del mercado de productos textiles, el aumento de las importaciones y, por consiguiente, la desigual competencia con la producción europea, a pesar de la calidad inferior a la de las piezas textiles fabricadas en la Real Audiencia de Quito.

En la búsqueda de salidas políticas y económicas, la corona intentó racionalizar la dinámica productiva de sus colonias en América. Uno de los mecanismos fue acelerar el paso de la encomienda a las **haciendas** para garantizar los tributos. Esta circunstancia obligó a los hacendados a diversificar la producción agropecuaria, disminuir la producción de algodón e incrementar la cría de ovinos (Rivera, 1980: 29).

Rápidamente los comerciantes vieron crecer sus ingresos al especular con los precios del algodón y la lana de borrego. Por otra parte, la cría de ovinos y la introducción de otro tipo de siembras obligó a los hacendados a ampliar su territorio. El mecanismo más adecuado resultó ser la intensificación de la apropiación ilegal de tierras, incluso de las tierras de páramo, destinadas al pastoreo. El incremento de la violencia colonial se plasmó jurídicamente en las denominadas “**composiciones de tierras**”.



“Las composiciones deben entenderse como la aprobación del estado colonial de las expansiones fraudulentas realizadas por los hacendados en terrenos especialmente de páramo”.

(Ramón, 1987: 147)

Adicionalmente, la administración española tuvo el buen cuidado de evitar que la utilización de este instrumento cause egreso alguno a cuatro comunidades religiosas que en conjunto habían “adquirido” 18 haciendas en la actual Provincia de Imbabura. Los beneficiados fueron: los Mercedarios, los Jesuitas, los Dominicos y los Agustinos (Ramón, 1987: 147). Al hablar de la comunidad de Caluquí, precisamente, nos referimos a los Agustinos, dueños de la hacienda, donde trabajaban los caluqueños. Igualmente, fueron los jesuitas los dueños de la actual hacienda Ocampo, donde trabaja la gente de San Pedro.

Muchos caciques perdieron sus tierras porque no estaban en posibilidad de pagar el tributo exigido por las composiciones puesto que el complejo hacendatario empezó a exigir, para su normal funcionamiento, no sólo la posesión del espacio geográfico sino también la posibilidad real de controlar la fuerza de trabajo y las redes de intercambio comercial en la Real Audiencia o en otros virreinos.

La enajenación de tierras fue un hecho real para los indígenas. Muchos, incluso “voluntariamente”, la aceptaron y mediante la entrega de sus tierras a sujetos más impersonales como las cofradías<sup>19</sup>, quizás con la remota esperanza de recupe-

rarlas algún día con más facilidad que aquellas “cedidas” a terratenientes individuales en las que el derecho de herencia podría complicar aún más su recuperación.

Para Galo Ramón el corolario final de esta transición fue la apertura de diferencias entre indios libres y sujetos

“La economía de los indios libres ha cambiado notablemente; cada unidad doméstica debe producir para la autosubsistencia, vender los excedentes de maíz y producir un artículo para la venta, la lana de borrego. Este es el cambio central en las economías de los indios libres que produce el tránsito a la hacienda; en tanto, los indios adscritos a la hacienda han “delegado” los asuntos mercantiles para la paga del tributo a los hacendados, dedicándose a la producción de autosubsistencia en los márgenes que la hacienda ofrece... Se instaura una real diferencia entre indios libres e indios sujetos, que más allá que una simple diferencia de las distintas relaciones sociales en que se inscriben, es una diferencia de lógicas económicas que tendrán su correlato político ideológico”.

(Ramón, 1987: 209)

Y es esta diferencia la que va a permitir que muchos indios libres, en especial en la zona de Otavalo, continúen hasta nuestros días su artesanía casera para el mercado asegurado, especialmente en el sur de Colombia. Varios de ellos lograron adquirir el excedente necesario para pagar los tributos y proteger sus tierras o, en el caso de los que fueron despojados, adquirir otras, aunque no fueran las de mejor calidad (Kaarhus 98).



Este mecanismo permitió a los indígenas del norte garantizarse un espacio de independencia mayor como no lo tuvieron otras comunidades de la Real Audiencia de Quito durante todo el período colonial. Allí puede encontrarse la explicación de la mayor capacidad de acumulación observada entre los otavalo, especialmente textileros y comerciantes.

La **independencia** no trajo grandes transformaciones en la composición agraria del Ecuador. La estructura hacendataria no fue tocada y, más bien, el naciente estado ecuatoriano arbitraría todas las medidas tendientes a su protección.

En lo administrativo la Ley de División Territorial de 1824 crea la Provincia de Imbabura y desplaza a Otavalo –población de indios– para nombrar a Ibarra como capital provincial. Otavalo empieza a sufrir un proceso de desmembración territorial que se continúa en 1854 cuando se separan Cayambe y Tabacundo; Cotacachi lo hace en el período garciano; la misma suerte correrán posteriormente San José de Minas y Atuntaqui (Grijalva 148).

De esta forma se delimitaba el espacio geográfico actual de la Provincia de Imbabura que, sin embargo, se realizó sin tener en cuenta parámetros de identidad histórico-culturales dado que, por ejemplo, los actuales Cayambe y Tabacundo, guardan mucha más afinidad con el norte que con la Provincia de Pichincha.

Pese a todo, este ordenamiento jurídico-administrativo tuvo la virtud de dinamizar el crecimiento de algunos centros

poblados y articularlos al consumo. Si a esto sumamos las mejoras en la infraestructura vial, encontraremos coherentes los primeros intentos de la clase terrateniente por lograr la mecanización industrial.

“Entonces, teniendo condiciones favorables para plasmar sus objetivos mercantiles, un grupo de terratenientes entre los que podemos mencionar familias como los Pérez Pareja, Jijón y Carrión, Gómez de la Torre, Jaramillo Egas y Jaramillo Rivadeneira, inician un proceso de inversión de los excedentes económicos obtenidos a base de la explotación rentista en sus complejos hacendatarios. Las actividades económicas que fueron receptoras de este proceso de inversión, incluso en períodos anteriores a la segunda mitad del siglo pasado, fueron la destilación de aguardiente de caña, el procesamiento de azúcar y la mecanización de obrajes textiles”.

(Rivera, 1980: 38-40)

Como se observa, estas mejoras también buscaban la diversificación, el desarrollo y la renta productiva de las zonas calientes<sup>20</sup>. No obstante, estos esfuerzos modernizadores se ven frustrados por el terremoto que en el año 1868 casi devastó la provincia de Imbabura.

El segundo intento terrateniente por renovar su infraestructura fabril se vio favorecido por la construcción del ferrocarril, que iniciada en 1906, llega al norte en 1925. La intención alfarista era vincular la Sierra y la Costa construyendo así las bases de un mercado interno que permitiera el desarrollo industrial. Paralelamente, las

dos guerras mundiales disminuyen la importación de telas y tejidos. La bonanza textilera llegó entonces a la Sierra centro-norte; entre 1910 y finales de los 30 se instalan 24 fábricas, pasando a constituirse la industria textil en la rama más importante del incipiente despegue industrial en el Ecuador (Rivera, 1984: 48).<sup>21</sup>

Un buen porcentaje de estas fábricas está asentado en el predio hacendatario, de suerte que su constitución no tiene que ver, en estricto rigor, con la introducción de formas capitalistas de producción, sino con el interés terrateniente por garantizar que en el complejo fábrica-hacienda la mano de obra circule con fluidez, garantizando cuotas de plusvalía extraordinaria sin afectar la rentabilidad de la producción agropecuaria.

De esta forma, la relación familia-hacienda seguía teniendo vigencia, como siglos atrás los cacicazgos lo hacían con la encomienda.

En el caso concreto del pueblo otavalo, el grupo familiar había logrado ramificar sus relaciones económicas generando excedentes que nuevamente los orientó al impulso del trabajo textil doméstico o a la recuperación de las tierras:

“El tipo de economía doméstica que en nuestro siglo se ha considerado como típica de los indígenas de Otavalo, es una combinación de producción agrícola para consumo propio y producción textil, especialmente tejido en telar, para la venta. Los ingresos de la venta se los ha utilizado a su vez para comprar tierra en los lugares donde era posible; así los indígenas han tenido éxito en la compra y en el desplaza-

miento de los ‘blancos’ en la región de Otavalo”.

(Kaarhus 101)

La situación a la que han llegado comunidades como Peguche, Agato, Quinchuquí y otras cercanas a **Otavalo**, eminentemente textiles, nos ponen en la pista de lo que ocurre en un sector importante del pueblo otavalo. (Cfr. Villavicencio, 1973, Uribe, 1990). Allí la diferenciación de sectores y la atomización del poder no excluye la conciencia étnica, más bien la profundiza como uno de los rasgos de la “lógica étnica”.

Si dejamos de lado el sector textilero y mindalae de la región de Otavalo para centrar nuestro estudio solamente en la zona más agraria de Cotacachi, donde se ubica la comunidad de San Pedro, encontramos que en esta región también se grafica con claridad la relación establecida entre las haciendas y las comunidades norandinas luego de la conquista. En efecto, el despojo institucionalizado de las tierras indígenas diseñó un mapa demográfico que ubicó a los terratenientes (civiles o eclesiásticos) en los valles y zonas bajas, mientras los indígenas fueron desplazados al páramo a los lugares más altos.

La zona a la que nos referimos es el extensísimo valle que rodea a Cotacachi en el que se constituyeron grandes complejos hacendatarios que tuvieron como base la producción agrícola, pecuaria y textil. Es el caso de las haciendas “La Compañía”, “Tunibamba”, “El Rosario”, “San Isidro de Iltaquí”, “Rumichunga”, “Talchigachi”, “Ocampo”, etc. En cambio, las comunida-

des indígenas del sector se ubicaron en las laderas del volcán Cotacachi en donde –de sur a norte– están las siguientes comunas: Morocho, Tablón, Topo Grande, Asaya, San Pedro y Cercado.

Hasta finales del siglo XVIII, los mayores propietarios de tierras fueron los religiosos jesuitas. Luego de su salida del país, sus propiedades en Imbabura fueron entregadas a administradores o vendidas por el Estado.

Una de las haciendas más grandes fue La Compañía, que ocupaba todo el sector que actualmente es: Cotacachi, Quiroga, Calera, Carabuela y Pinsaquí. Con la salida de los jesuitas, esta hacienda pasó a ser propiedad de Teresa de Ocampo (Moncayo 27-28). A partir de entonces, el predio sufrirá un continuo proceso de fraccionamiento por venta o herencia, dando lugar al surgimiento de haciendas relativamente más pequeñas. Así surgen la hacienda agrícola El Rosario, la Ganadera San Martín y lo que hoy se conoce como la Hacienda Ocampo, límite oriental de la comunidad de San Pedro.

Pese a que toda la zona aledaña a Cotacachi se caracteriza por la presencia de grandes haciendas, ninguna de las comunidades vecinas a San Pedro se constituyó en predio terrateniente. Al contrario, muchas comunidades accedieron a la propiedad de la tierra desde siglos atrás y perpetuaron ese derecho mediante la herencia. En cierta medida, el copamiento de las tierras más altas y alejadas –aunque menos productivas– evitó el desplazamiento territorial y permitió la presencia de las comunidades en la zona.

Por esta razón, las relaciones de trabajo con los completos hacendatarios tuvieron como base la *yanapería*, que consiste en un sistema de trabajo esporádico y barato. De esta manera, los indígenas tendrían también una vinculación a la tierra patronal, hecho que –históricamente– les ha permitido reclamar derechos y acceder, vía compra o toma, a parte de los territorios que siglos atrás les fueran arrebatados a sus antepasados.

Esta relación, como en toda la sierra, significó para los indígenas otavalos una gran cuota de sacrificio, puesto que la actitud de los terratenientes nunca se caracterizó precisamente por la ponderación. Por ello es que no se han borrado de la memoria colectiva de los comuneros las imágenes de maltrato y vejación de que fueron víctimas por el simple hecho de utilizar el pasto, caminar o coger agua de la hacienda.

“Si nos encontraban pastando el ganado en los terrenos de la hacienda, se cogían los animales y se llevaban como prenda, para devolvernos teníamos que ir a trabajar un día entero en la hacienda”.

José Túquerres, Comunero de Morocho  
(en Moncayo 28-29)

“Cuando éramos pequeños nuestros papas trabajaban en la hacienda, no les pagaban y mejor les quitaban el poncho y el sombrero cuando les encontraban andando por ahí y les hacían trabajar gratis. También trataban mal, siempre pegaban, azotaban de gana. De ésto no es muchos años que hacían así.

Comunero de Topo Grande

(en Solís 22)

Pero la coerción no se ejercía sólo de manera privada. El mismo Estado la auspiciaba a través de las autoridades regionales que cumplían al pie de la letra sus obligaciones matizándolas con gran dosis de racismo.

“Hace unos 30 años salían policías a las diferentes comunidades a las cinco de la mañana a recoger a los indígenas, para que trabajen en la ciudad de Cotacachi barriendo las calles, sacando las hierbas que se encontraban acumuladas en la urbe, los policías cumplían órdenes del Comisario Municipal... este trabajo realizaban durante nueve horas y tenían una remuneración de dos sucres. Cuando el indígena se resistía u oponía era maltratado inmisericordemente...”

(Fiallos 33).

Sin embargo, y sin lugar a dudas, el centro de este enfrentamiento ha sido siempre la tierra. En efecto, desde hace muchos años se mantiene una lucha por medio de la cual los hacendados del sector han buscado por todos los medios –legales o ilegales– ampliar su territorio y apropiarse de toda la región ubicada en la ladera occidental del volcán Cotacachi. Por su parte las comunidades han logrado sostener su legado físico y, pese a sufrir significativas desmembraciones, han llegado hasta la actualidad con una base territorial étnica propia e indiscutible.

En el caso de la Comunidad de San Pedro el centro de este conflicto territorial se sitúa en una loma conocida como Santa Ana, ubicada al sur de la comunidad. Es una zona extensa actualmente sembrada

de eucaliptos que fue propiedad de los comuneros hasta su ilegal anexión por parte de los dueños de la Hacienda Ocampo.

En efecto, en este sector los comuneros celebraban la fiesta de Santa Ana y el prioste cumplía con el “paso del cargo”, para lo cual debía endeudarse en dinero y en especies con el dueño de la hacienda quien, al ver acumuladas sus deudas, procedía a “cobrarlas” adueñándose del territorio mencionado.

“Chaita ñucanchic punta mamacuna, cai Santana nishcaca Virgen mamata carguta yallinajushpaca, chai haciendamanta granocunata surcushpa, shina carguta yallin cashca nin; shina, chai granocunamantalla allpacunaca jacindaman tigrashpa quidashca can nin”.

(Carlos Humberto Farinango)<sup>22</sup>

La vinculación hacendaria de los comuneros de San Pedro se realizó principalmente con “La Ocampo”, aunque algunos testimonios dan cuenta de la relación con otras haciendas, en especial la de Tunibamba.

Sin duda que allí también se habrá producido el “pacto social asimétrico” anotado para otros casos. Merced a este mismo “pacto” la comunidad gozaba de cierta autonomía para su funcionamiento.

De los grupos familiares anotados anteriormente, recayó en el bisabuelo de los Guandinango la jefatura principal. Los comuneros le otorgan el haber iniciado las gestiones para defender la heredad comunal y alcanzar pequeñas conquistas en beneficio de la comunidad. Tres parecen haber sido las áreas problemáticas funda-

mentales que la comunidad debió enfrentar en aquella época:

a. Algunas obras de infraestructura como la construcción de un camino de ingreso a la comunidad puesto que, ante la carencia del mismo, los comuneros debían arriesgarse –para poder ir a Cotacachi– a cruzar los terrenos de la hacienda en los que, en ocasiones, les sorprendían los dueños y les imponían –como sanción– castigos físicos y días de trabajo adicional. Este problema se resuelve favorablemente por la mediación de un catequista que, al constatar la situación, ayuda a los dirigentes a realizar las gestiones administrativas para solicitar la construcción de la obra.

Otra de las necesidades era el agua que debía ser recogida, en acciones audaces, de la acequia que recorría la hacienda. Pese a la antigüedad de esta lucha, sus objetivos no se cumplieron sino hasta 1985.

b. La defensa del territorio, porque continuamente los dueños de la hacienda Ocampo intentaron apropiarse de toda la propiedad comunal para ampliar su espacio de producción agrícola y ganadera. En algunos casos –como el de la Loma de Santa Ana–, pese a la cerrada oposición de la comunidad, el objetivo terrateniente se cumplió.

c. La presencia de un “conflicto cultural” –¿explicable por la lógica andina de las mitades?– con los indígenas de Cercado. Los comuneros de San Pedro siempre han acusado a los Cercado de ladrones “shuas” y, por esta razón, se ha producido una serie de enfrentamientos que, en las fiestas de San Juan, han causado inclusive algunos heridos de consideración. A me-

diados de 1940, este conflicto parece haber encontrado uno de los momentos más altos de agudización, por lo cual los dirigentes buscaron la intervención de un cuerpo de policía en Cercado. Esa empresa les exigió tener estatuto jurídico y adicionalmente llamarse San Pedro en homenaje a uno de los Santos que tienen en la capilla, puesto que, anteriormente, solían denominarse simplemente: “LA COMUNIDAD”.

Este problema se proyectó por décadas y se solucionó hace unos pocos años cuando los dirigentes de las dos comunidades encontraron necesario y oportuno el acercarse y confluir, olvidándose de rencillas pasadas, en un objetivo que les favorecía a las dos comunidades por igual: la consecución del agua entubada.

El cultivo de las pequeñas parcelas está orientado fundamentalmente a la producción del maíz. San Pedro y las demás comunidades de Cotacachi son llamadas, con razón, “comunidades del maíz” (Martínez, 1987).

“No sólo constituye la base de la alimentación indígena, sino también es la base de la alimentación ritual o festiva. El maíz sirve para todo; para celebrar un nacimiento o un entierro, para elaborar la chicha de las grandes fiestas, para “brindar” maíz tostado a los visitantes, etc.”

(Martínez 6)

En vista de no poder conseguir el maíz para todo el año, se ven obligados a comprar otros alimentos (arroz, fideos, pan...) para lo cual deben obtener dinero

en el valle de Salinas o, en último caso, en Quito.

Con la salida del hombre, ¿ha cambiado el papel de la mujer? ¿En qué sentido?

Si desde siempre tuvo una gran participación en la economía familiar, ahora su trabajo con relación a los hijos y el cultivo es de tal magnitud que “si todavía se cultivan productos para la alimentación humana en el campo, se debe en gran parte a la sacrificada labor de las mujeres” (Martínez 10).

Y este hecho último, por supuesto, influye decisivamente en la socialización de los niños y las niñas. El papá y la mamá conducen al niño o niña en el aprendizaje que ellos consideran más adecuado para la subsistencia.

Por ejemplo, el testimonio de Luz María Morales Morales, de 15 años, es un buen ejemplo del aprendizaje para el trabajo en la agricultura comunitaria o hacendaria y en el pastoreo.

“Vivía en una familia humilde y pobre, antes la casa era más humilde y, desde que yo me acuerdo, he vivido en una familia que hasta ahora son atrasados. Estudié hasta terminar la primaria.

Comencé a pastar los borregos desde los 6 años con mi mamá y después que ya me acostumbré, fuí a pastar solita, primero a lado de la casa, ¿a dónde si no? y después comencé a salir un poquito más distante cada vez más, hasta que ya me sabía ir a pastar en el monte.

Asimismo, comencé a trabajar en la tolada, huachada, desyerbada, y en cosechas; todo esto, comencé a ayudar a mis papás, y así

mientras iba ayudando he aprendido tanto de la agricultura, como de los cuidados de los ganados, ganadería, desde los 6,8 años en adelante; después, como mi papá trabaja partidario, me iba a ayudar en los sembríos de cebada, trigo en el monte Cotacachi, más arriba de la comunidad de San Pedro.

Me gusta más el pastoreo; también cuando hay que sembrar también me gusta.

No sé pero, pienso vivir toda mi vida cultivando, cuidando los animales porque me gusta. Quisiera aumentar mis propios ganados con el tiempo.

Me gusta trabajar, aunque soy pobre.

Cuando estuve en clases, en la escuela, no podía ayudar en horas de la mañana sino ayudaba tarde. A veces cuando me obligaba mis papases a trabajar me quedaba para ayudar en el trabajo agrícola.

Desde que salí de la escuela, me fui con mi mamá a trabajar en la hacienda Ocampo, el trabajo era de lunes a viernes, desde las 7 de la mañana hasta las 4 de la tarde, sin comida y veníamos todos los días a la casa para merendar.

El sueldo era muy poquito, por la necesidad que más me toca. Los patrones eran buenos, solo el pago es malo. A trabajar en la hacienda me voy a veces no más.

El trabajo ahí son: tolar la tierra, desyerbar, cosechar, coger los fréjoles, etc.”

(Luz María Morales, 15 años)

Luz María parece ser consciente de la pobreza y del “atraso” de su familia. Su

trabajo de pastoreo empezó muy pronto, a los 6 años con su mamá. El aprendizaje para esta labor fue avanzando paulatinamente con relación a sus fuerzas y a su edad: “Desde cerquita a la casa hasta el monte”.

Igualmente, las labores agrícolas y pecuarias, para ella, empezaron a la misma edad y el aprendizaje se reforzaba mientras ayudaba a los adultos en cada tarea. Hasta aquí parece ser su madre, el principal agente de socialización. Pero también aparece el papá en los sembríos de cebada y trigo, en el trabajo como partidario.

Y nuevamente la presencia de la madre, ahora en el trabajo en la hacienda “Ocampo” donde siente que los “patrones son buenos aunque el salario es poquito”.

Por último, esta chica encuentra un cierto conflicto entre el trabajo agrícola y la escuela, por los horarios. Lo que más desea, y este es un dato muy interesante, es tener sus propios animalitos.

Como hemos dicho, la crisis del campo agudizó la tendencia a salir a partir de 1970. En el caso de San Pedro, se trata de una migración temporal, raras veces definitiva, que los hace alejarse de la comunidad semanal, quincenal o mensualmente según la distancia del lugar de trabajo y el tipo de relación que establecen en él.

El centro principal de las migraciones es Quito, ciudad a la que se desplazan semanalmente de (lunes a viernes) para trabajar como peones o como albañiles en la industria de la construcción. El jornal es de 1200 a 1300 sucres diarios sin comida, ninguna otra garantía de ley y –en ocasio-

nes– sin el reconocimiento de la semana integral. Este desplazamiento se facilita por las redes de amistad o de parentesco que garantizan el contacto laboral. No obstante, algunos comuneros –cuando la demanda de mano de obra es escasa– arriesgan sus salidas para concentrarse en los tradicionales sitios quiteños en que se ofrece la fuerza de trabajo que no logra emplearse (24 de Mayo, El Inca); los resultados no siempre son halagadores:

“Chaipica, huaquinpica, trabajo ima mana tarishpa tigramun martesta. Huaquin trabajo tarishpa rin Quitomantallata sangolquicunaman carucunapi; shina, trabajuta tarishpapash, llaquilla, yarjac ima pasashpa myumun”.

(Angel Miguel Lanchimba)<sup>23</sup>

El segundo polo migratorio es la zona de Salinas en donde trabajan como mieleros, horneros y –en especial los nuevos– como jornaleros en la limpieza de caña y recolección del bagazo. El contacto con este centro laboral se realiza de manera directa a través de contratistas que llegan a la comuna los días lunes a las seis o siete de la mañana. El desplazamiento es semanal y supone un jornal de 800 a 1000 sucres en el que se incluyen la comida y –en ocasiones– algo de panela. El salario del Sábado (nunca pagan semana integral) se obtiene trabajando el día completo o prolongando dos horas la jornada diaria entre semana. Adicionalmente este valor se puede elevar si los jornaleros están dispuestos a velar de 5 a 12 de la noche o de 12 a 6 de la mañana; en esos casos, el ingreso sema-



nal llega a los 8.000 sucres, es decir, 1.400 diarios.

Finalmente algunos comuneros han referido ocupación eventual en Cotacachi, con jornal de 1000 a 1200 sucres diarios sin comida. Es un espacio muy favorable por su cercanía a la comuna, pero, desgraciadamente, la oferta de plazas de trabajo es ocasional y muy reducida.

En el caso de las mujeres su centro de migración es Quito para trabajar como empleadas domésticas con sueldos que fluctúan entre los 3 y 9.000 sucres mensuales (100 a 300 diarios) y movilización mensual. Otras viajan, para ocuparse como cocineras o trabajar en la recolección de tomate riñón; allí su salario fluctúa entre los 400 a 600 sucres diarios.

El caso de Alfonso Guandinango Quisana, de 26 años, es un buen ejemplo de un joven que ha tenido que realizar muchos trabajos en varios lugares, con un conjunto de ricas experiencias.

“ He estudiado hasta tercer grado y viví en una familia pobre y por la necesidad salí de la escuela y comencé a trabajar fuera de la comunidad.

Desde los 11 años comencé a trabajar; en la casa trabajaba en los sembríos ayudando a los mayores como en aflojar el terreno, arar, cosechar.

De ahí me partí a Ibarra a trabajar en cosechas de maíz en una hacienda del Señor Luis Jácome; el pago que recibí por primera vez, en ese tiempo, me pagó 100 sucres semanales, era sin comida. Con ese dinero compré los vestidos. Me llevó un amigo con experiencia y era mayor.

Después me fuí a trabajar en las haciendas de Pinsaquí, en la misma cosa. En el trabajo éramos solo indígenas y el trato era bueno. Los patrones eran buenos. El salario iba aumentando a la edad. Después me fuí a San Lorenzo a trabajar en las plantaciones de flores; lo mismo era bueno y era con comida. Después a Monjas y después a Esmeraldas; aquí comencé a trabajar en las construcciones de peón; el pago era ya de 120 sucres; yo tenía unos 15 o 16 años; después a Nápoles en las plantaciones de flores en la compañía Flores, con estos viajes aprendí a hablar en castellano y ahí tuve problema con un Cayambe, con un mocho indígena, nos peleamos.

Después me fuí a Quito a trabajar en las construcciones desde que pagaba 1.500 semanales. Por varias partes de Quito como en Rumiñahui, Carcelén, Puéllaro y después a Carapungo, que éste fue lugar donde trabajé más tiempo, casi tres años. No tuve problema en los pagos ni con los patrones y maestros. Me comunicaba siempre en el castellano y con los indígenas hablaba en quichua.

Antes yo era mocho, me hice criar el pelo porque participo en un conjunto musical.

El sueldo o salario que gano gasto en herramientas de trabajo, porque no tiene para trabajar en la tierra; y para víveres y para la salud de la familia”.

(Alfonso Guandinango, 26 años)

Alfonso, al igual que muchas personas de San Pedro, solo pudo llegar al tercer grado. Tuvo que trabajar, primero en la casa —ayudando a los papás, aprendiendo del campo con ellos, y luego con un ami-

go mayor, empezó su largo recorrido: primero en una hacienda de Ibarra, después a Pinsaquí, luego en San Lorenzo en las plantaciones de flores, Monjas, Esmeraldas, Nápoles son otros tantos lugares de aprendizaje y trabajo. También al aprendizaje del castellano. Alfonso le concede importancia.

De sus patrones guarda un buen recuerdo, aunque la pelea que tuvo con uno de los “cayambes mochos” fue algo realmente inolvidable, considerando el tiepo de identidad que estaba en juego. El mismo fue un “mocho” que se volvió “guangudo”. Retomó la identidad de otavalo, lo cual tal vez, lo llevó a una toma de distancia –sin que éste quiera decir que no haya tenido acercamientos– de los cayambes **mochos**, sus vecinos más cercanos, pero diferentes.

Este hecho, probablemente un poco aislado, reafirma el punto de vista central de este estudio; la continuidad e identidad de las etnias regionales y los pueblos diferentes, en medio de importantes rupturas.

El punto actual de trabajo de Alfonso es Quito donde construye casas, edificios, ciudadelas. Es otro tipo de aprendizaje para otro tipo de trabajo. Su relación es siempre buena con maestros y patrones. Su carácter de bilingüe e intercultural parece ayudarle para su desempeño en el trabajo. El salario, desde el primero en Ibarra para su vestido, hasta el actual en Quito para herramientas o para la salud de su familia, es vital en la vida de Alfonso Guandango.

De nuestra propia observación en la Comunidad tenemos unos pocos datos

más, que completan el cuadro del aprendizaje a para la subsistencia y la socialización.

No ha de creerse que una comunidad como la de San Pedro carece de problemas a su interior. Precisamente ésta y las demás comunidades de nuestro estudio incluyen el conflicto interfamiliar e interpersonal como un elemento clave en la vida cotidiana.

Concretamente queremos referirnos a algunos problemas que se dan por causa de la herencia. El reparto, o mal reparto, que un padre, que ha tenido hijos con dos o más mujeres, hace de su parcela, origina reclamos de los que exigen un reparto igualitario. Cuando éste no se da, vienen los resentimientos y rencillas. De hecho, el sistema de parentesco quichua implica lo que se conoce como bilinealidad en cuanto a derechos sobre la herencia. Esto es que el individuo tiene derecho a la herencia por parte de ambos padres. El problema viene, especialmente, con los hijos procreados fuera del matrimonio legal que cada vez se impone sobre el derecho consuetudinario.

Algunos resentimientos entre familias pueden llevar inclusive a que los jóvenes que quieren casarse no puedan hacerlo por enemistad entre sus familias. “Este es el caso de NN y NN que no han podido festejar el matrimonio y que invadidos por el cariño se han aislado y viven los dos en Quito trabajando.. (A.V.)

Los problemas anteriores, y otros más, nos están hablando tanto de conflictos casi “naturales” como de aquellos producidos por el contacto con la sociedad envol-

vente, que pesan sobre toda la comunidad que a veces pueden ritualizarse en la fiesta, a fin de encontrar alguna solución. Las mismas pugnas por el poder se ritualizan en la fiesta, como lo veremos luego. En este sentido, no solamente las reglas del parentesco, la reciprocidad, la redistribución son los sistemas de valores que el niño introduce. También debe saber aceptar los conflictos y vivir con ellos, de alguna manera.

La personalidad infantil indígena, entonces, se forja entre la solidaridad y el conflicto no solamente por las condiciones de la dominación general sino por los problemas internos. Es una personalidad fuerte que sigue un proceso de aprendizaje diferente del niño hispano, generalmente más débil y consentido.

Algunas observaciones finales realizadas en nuestra estadía en la comunidad nos ayudarán a comprender mejor esto que afirmamos.

Los miembros del equipo de investigación subimos a la minga con algunos niños de 9, 7 y 4 años. Eran hijos del presidente de la comuna. Su padre había subido a la minga a eso de las 5 de la mañana; los niños subieron con nosotros a las nueve. Iban cargando el refrigerio o **cucahui** y la chicha. La niña de 4 años llevaba una parte del **cucahui** bien acomodado en su manto o **quiipi**. La niña de siete años llevaba el galón de chicha y el niño de nueve años llevaba la otra parte del **cucahui**, a la vez que lideraba el arreamiento de 4 chanchos que caminaban hasta arriba. Los tres niños no los dejaban pararse.

Ya, arriba, entregaron el **cucahui** y la chicha de los que no participaron. Jugaban mientras su padre terminaba de comer. La minga de prestamano contaba con 12 personas mayores: cada uno con su azadón se había repartido un metro de tierra más o menos y trabajaban hasta finalizar el huacho. En dos o tres tareas dejaron listo el lote.

Vimos también a dos niños en la minga, el uno de 8-9 años y el otro de 11-12 años. Trabajaban integrados, como uno más, a la minga. Hacían su tarea sin perderse ni retrasarse de la línea de mingeros. Uno de ellos, cumplida su tarea, fue a traer la olla de chicha y la repartió. Llevaba también una botella de trago. Tomaba chicha igual que el otro niño.

Estas tareas infantiles, como ya lo hemos visto en las otras comunidades, se complementan con otras, como el cuidado de la casa (niños desde 5-6 a), el cuidado de los hermanitos o acarreo de agua donde la única diferencia entre los niños está en el tamaño del recipiente según la edad. El lavado de la ropa y la cocina son tareas tanto para las niñas como para los niños.

Tantas responsabilidades no se parecen en nada a las de los niños hispanos de sectores medios y altos de las ciudades, especialmente. Nuestro planteamiento es que los niños indígenas se preparan de esta manera para la hora de salir a trabajar en otros lugares, donde las condiciones generalmente son difíciles y hostiles. La dureza de la vida, posiblemente, da como resultado niños y personas duras también y muy responsables para poder sobrevivir.

Todo lo que hemos anotado sucede en el marco de una comunidad que tiene su grado de cohesión también en el ámbito político y cultural y que completa el contexto en el cual los niños de San Pedro aprenden y se socializan.

Dos son las características que matizan la estructura del poder en la comunidad de San Pedro. De un lado, el cabildo de modelo tradicional y, de otro, una vigente fidelidad cultural.

La organización comunal tuvo su vértice en épocas basadas en el trabajo de caciques que encabezaron las luchas por la defensa de la integridad territorial seriamente amenazada, como ya dijimos, por los reiterados intentos expansionistas de los terratenientes de la hacienda Ocampo. Este, quizás, es el período de mayor fortaleza orgánica en la conducción comunal (1930-1970), pues su fuerza se fundamentaba en el consenso y el reconocimiento de indiscutible papel dirigente de dos o tres grupos ordinarios que se alternaban en los puestos de dirección.

Sin embargo, una vez que los determinantes externos así como la paulatina pérdida de importancia de la Hacienda Ocampo (que sufre varias desmembraciones), atenúan estos conflictos, la conducción se ve afectada en tanto el estatuto comunal y el reordenamiento de la relación comuna-entorno social obliga al surgimiento de nuevos dirigentes que, en este caso, ya no son los portadores de una decisión consensual tradicional, sino que responden a las necesidades de renovación y de encontrar cuadros que den respuesta a los nuevos condicionantes surgidos. Este

hecho sucedido en todas las comunidades, parece haber sufrido algún retraso en aquellas ubicadas al Occidente de Cotacachi y muy especialmente en San Pedro.

En efecto, si bien por un lado observamos que en la comuna persisten elementos seculares en la forma de organizar el trabajo, como la minga, que tiene muy buena capacidad de convocatoria; por otro, la comunidad aparece desvinculada y aislada de las matrices indígenas provinciales y nacionales a pesar de que formalmente está afiliada a la UNORCIC (Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi).

La relación con esta organización, al tiempo de la investigación, no iba va más allá de la irregular asistencia a las reuniones y contactos esporádicos que la dirigencia del cabildo casi siempre intentaba evaluar en función de una práctica utilitarista. En otras palabras, la UNORCIC no parece ser vista por la comunidad como un espacio más avanzado de organización, sino como otra “entidad” cuyo valor se determina en función de lo que ofrece.

La UNORCIC –anteriormente UNORCAC, unión de organizaciones campesinas de Cotacachi– se constituye en 1979 como una alternativa a la FICI y como filial de la FENOC. Integra a 40 comunidades indígenas y ha tenido alguna participación en algunas luchas por la tierra como en el caso de la hacienda Tunibamba.

Esta organización ha impulsado, sobre todo, varias campañas de alfabetización y educación bilingüe intercultural. Su política de convenios con varias instituciones estatales (FODERUMA) o privadas

(CAAP, VISION MUNDIAL...) tal vez haya significado la necesidad de un aprovechamiento de recursos necesarios para el desarrollo de la zona, sin dejar de lado también un cierto riesgo de clientelismo, similar al que observamos en San Pedro. Por la presencia y capacidad de sus principales dirigentes, la UNORCIC ha conseguido puestos de representación política en el Concejo Cantonal, de importancia indiscutible.

Otro hecho digno de mención en San Pedro, es la presencia de Visión Mundial. Esta institución si bien no exige, como condición para su “apoyo” inicial, adoptar sus modelos religiosos, si en cambio mediatiza la lucha y sume a la comunidad en una práctica clientelar que la desvincula de objetivos más valederos. En San Pedro, Visión Mundial aporta directamente para el funcionamiento de la **Huahua Huasi**, el desayuno escolar, la tienda comunal, el programa de asistencia médica, la siembra de papas en las tierras altas, la construcción de la casa comunal, etc. Cada uno de estos proyectos cuenta con responsables administradores que descentralizan su relación con el cabildo y se reportan directa-

mente a la financiera. De tal manera que si bien en lo inmediato se “resuelven” los problemas urgentes, esto supone un costo muy alto que se ve reflejado en la pérdida de fuerza del organismo central, el control político y la imposibilidad de acceder a formas de lucha superiores porque hacerlo significaría perder espacios de “apoyo”<sup>24</sup>. Posiblemente a esto se deba la escasa participación de San Pedro en el levantamiento de Junio y en otras movilizaciones.

En todo caso, pensamos que dos hechos, a propósito de lo último que decimos, configuran de manera específica y diferente las características de la socialización en San Pedro de Cotacachi. Nos referimos en primer lugar a la participación política constante de dirigentes indígenas en el Consejo Cantonal y, en segundo lugar, a la presencia también significativa, de organismos foráneos como Visión Mundial.

Nos parece que son dos instancias diferentes de interculturalidad que, sin duda, influyen en el aprendizaje de los niños. Son como los dos extremos de una cuerda: el “poder” en manos indígenas y el dinero en la bolsa extranjera.



### Capítulo III

## EL RITO Y LA FIESTA EN LA SOCIALIZACIÓN INDÍGENA

Todos los grupos humanos, sin excepción, hacen uso de una serie de signos, símbolos, ritos y mitos para comunicar su particular manera de ser, tanto a su propia gente (mediante la socialización, por ejemplo), como al resto de la sociedad, en el caso de países multiétnicos y pluriculturales como el Ecuador.

Hay una diferencia clara entre el **signo** (por ejemplo, el humo de una casa campesina es señal de que allí están cocinando) y el **símbolo** (la misma señal de humo puede significar que una persona de la casa ha muerto). Así, mientras el signo nos remite a algo conocido por todos, el símbolo nos lleva hacia un sentido dado en un contexto cultural.

Toda nuestra vida está cargada de signos o señales y de símbolos o sentidos. En la cultura hispano-india-urbana hacemos mucho uso de una flor, una tarjeta, un abrazo, una bandera, un color, un vestido, un gráfico, como símbolo de algo.

Igual ha sucedido en las culturas indígenas desde tiempos muy antiguos. Por desgracia no se ha investigado suficientemente sobre los símbolos prehispánicos que, como todo símbolo,

“forma el corazón mismo de la cultura; mediante /los símbolos/ expresamos nuestros más íntimos pensamientos e ideales, y de ellos nos servimos para almacenar y

transmitir nuestros valores ideales de generación en generación”.

(Rossi y O’Higgins, 1981: 57-58).

De los pueblos estudiados, podemos recordar, por ejemplo, el distintivo usado por los chimbos como un verdadero símbolo del grupo étnico. Y por el estilo, podríamos enumerar una larga lista de símbolos indígenas en cada acción de la vida diaria. Es así como, sin necesidad de palabras sino con una inmensa carga de sentido (el vestido, el “huango” otavaleño, el mote caliente para el visitante...) de la cultura, se han transmitido los valores ideales, deseables, de generación en generación. Ese, precisamente, ha sido uno de los papeles de la socialización. El miedo, el afecto o la pena se expresan en la vida cotidiana mediante determinados símbolos.

Ahora bien, cuando el grupo humano junta una serie de símbolos (palabras, gestos, imágenes, etc.), se produce el **rito**, como una especie de “símbolo hecho acción”. Estos ritos o rituales son utilizados generalmente en circunstancias especiales de la vida.

Igualmente, junto a los ritos, encontramos los **mitos** que vienen a ser explicaciones sobre los orígenes, sobre el sentido de la vida y de la muerte, de las personas y



de los animales, de las plantas y de las cosas. Si el rito es “símbolo en acción”, el mito sería “símbolo en palabras”.

Si dejamos para otra ocasión un análisis detenido del mito en las comunidades estudiadas, veamos algunos de sus ritos y su influencia en la socialización.

### 3.1 Los Ritos de Transición

Parece ser que ya en tiempos incásicos se practicaban tres tipos de ritos comunales (Marzal, 1976).

**a. Impretatorios**, relacionados con la veneración, la purificación y la curación. Entre estos ritos se pueden enumerar los siguientes: compartir la chicha con la Pacha Mama, ayunos y abstinencias, comilonas, bebelonas, cantos, danzas, adivinación y curación.

**b. Festivos**, relacionados con algunos momentos del ciclo agrícola o con épocas críticas como inundaciones, sequías o temblores. Junto a estos ritos festivos no faltaban los sacrificios de ciertos animales especiales como la llama y el cuy.

**c. De transición**, realizados en los momentos críticos de la vida de la persona como el nacimiento o la muerte.

Sin duda, cada uno de los grupos tuvo una riqueza inmensa de ritos impretatorios, festivos o de transición. De lo que hemos estudiado, destaca otra vez el pueblo de los warankas con sus ritos especiales al Chimborazo. Las fiestas o los ritos de curación de este y los otros pueblos y vigentes hasta nuestros días, son una prueba de esta riqueza.

Si bien es cierto, estos rituales tienen

raíces pre-incaicas, con los cusqueños los ritos se perfeccionaron y diversificaron, dentro de una cosmovisión bastante similar. Cuando llegaron los españoles, la ruptura fue radical porque la visión cultural y religiosa que se imponía era totalmente diferente. La cristianización impuesta pecó, entre otras cosas de:

- “1. Violación de la conciencia indígena, agravada por las armas y la encomienda,
  2. Superficial y masiva,
  3. Sacramentalizadora y devocional.”
- (Rueda 81)

Sometida a la nueva religión mediante métodos violentos, la población indígena, a través de los años y los siglos, ha venido practicando una suerte de religiosidad propia que algunos llaman sincrética donde, en la mayoría de los casos, resulta muy difícil separar qué corresponde a que matriz cultural. En todo caso, no creemos que el punto central sea encontrar un tipo de religión indígena pura dado que la **cultura popular**, como ya dijimos, no se explica por las esencias y los orígenes sino por el uso y la función que ahora cumple.

Está ya tan enraizado este sentimiento religioso de origen múltiple que agarra fuertemente a la persona, su comunidad y su pueblo que la única ruptura brutal se produce cuando ocurre una invasión cultural nueva a través de una secta religiosa fundamentalista. Cuando no sucede esto último, la comunidad andina continúa utilizando los ritos más antiguos para cada ocasión y también para **señalar** el paso

de una etapa a otra en la vida de la persona. Un breve análisis de los ritos de transición nos ayudará a entender mejor lo que afirmamos.

Los aymaras del Perú y Bolivia, por ejemplo, distinguen las siguientes etapas en el desarrollo humano, cada una de ellas marcada por un rito especial:

“Los aymaras nos clasificamos según nuestro desarrollo: por la edad, por la formación moral y física y, sobre todo, por *nuestras responsabilidades*<sup>25</sup>. De acuerdo a las reglas, costumbres, experiencias que se van adquiriendo y a las *pruebas aprobadas*, un aymara es considerado “Q’ipichu” o “Asu wawa” (bebé), “irqui”, “muchu” (niño o niña), “Yuqalla”, “imilla” (chico o chica), “Q’axu” (adolescente), “wayna”, “tawaqu” (joven) y “aymar jaqi” (el hombre aymara)”

(Ochoa, 1984: 9)

Un proceso similar entre los quichuas ecuatorianos incluiría las siguientes etapas:

1. “llullu huahua” (bebé); 2. “cari huahua”, “huarmi huahua” (niño o niña); 3.

“huambra”, “cuitsa” (chico o chica); “langu”, “sultira” (adolescente); 4. “runa”, “huarmi” (hombre o mujer)”.

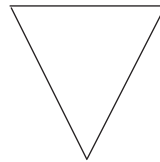
Para señalar el paso entre estas etapas, están presentes, de lo que sabemos, algunos ritos que se realizan en el momento del nacimiento del niño como el “cocido de la boca del huahua”, “el baño con leche para que tenga color y se haga blanquito” o la invocación “shuncu, shuncu” para evitar el espanto en el niño que cae (Baldelli 390 y ss.) entre los cayambis.

Otros ritos nativos de paso entre las etapas se habrían perdido o se habrían refundido en los ritos occidentales. El bautizo o entrada en el mundo terrenal, el matrimonio o entrada en la adultez y en la vida plena de la comunidad y los funerales o entrada en el mundo de los muertos, son rituales que todos siguen y en los cuales los niños aprenden los nuevos valores.

Según Bock (109) todo rito de transición supone tres momentos: separación, transición, reincorporación, en los momentos críticos de la vida como el nacimiento, la adultez o la muerte.

### Cuadro N° 12 El rito del bautismo

Estatus A  
SEPARACION  
Los padres entregan su niño a los padrinos representantes de la comunidad



TRANSICION  
Ceremonia del Bautismo

Estatus B  
INCORPORACION  
Los padrinos entregan el niño a sus padres: la comunidad lo acepta y lo devuelve

En el **bautismo** entre los puruháes, por ejemplo, realizado a pocos días del nacimiento se produce la sucesión de los tres momentos, seguidos por el rito festivo.

Lo interesante de destacarse es que, mientras el momento TRANSICION se realiza según el ritual oficial, en términos generales, los momentos SEPARACION y REINCORPORACION están cargados de muchos gestos, saludos, bendiciones, regalos de carácter netamente indígena. Lo más destacable es, en este aspecto, la recreación del COMPADRAZGO que reafirma el sistema de relaciones, con deberes y obligaciones entre los compadres y entre padrinos y ahijados y viceversa.

En Cocotog, por ejemplo el padrino vela por el ahijado, por lo menos hasta los 12 años en lo referente a la salud y a la educación, especialmente. No faltará además el regalito simbólico de un caballito o una muñequita de pan, según el sexo, en el día de Difuntos.

Luego de la reincorporación del niño y del cambio de estatus de todos los involucrados, la comunidad realiza el rito festivo.

En una conversación sobre el bautismo, uno de los niños migrantes de Chimborazo en Quito, escribe al pie de un gráfico, elaborado con su propia mano:

“Una señora pasa el trago a un señor. Baila con una señora por motivo de bautizo en la casa de la señora.

(Luis Alberto Tarco)  
2do. grado

Y una niña escribe, asimismo:

“Están en una fiesta. Están bailando. María está cocinando en la cocina para dar de comer a los invitados. Otros están sentados en la banca. Una mujer está golpeando en la puerta del bautizo de la hija que se llama Laura, y la mamá se llama María y el papá se llama Juan. La madrina se llama Margarita y el Padrino se llama Miguel”.

(María Aurora Atupaña)  
3er grado

Estos dos niños exponen, con toda claridad, los principales elementos de la fiesta, por el bautizo de un niño.

En primer lugar, se representa a los padres y a la niña bautizada, con sus propios nombres. Los otros personajes centrales son los padrinos, también con sus nombres. El nombre, en este caso (**shutichina**), indica la reincorporación a la comunidad y el cambio de estatus de todos los involucrados: **padrino, ahijado, compadre**.

En honor a este acontecimiento se celebra la fiesta: “María está cocinando para los invitados”; “una señora pasa el trago a un señor”; “baila con una señora con motivo del bautizo”.

La **comida** (comida ritual de mote, papas, carne, granos), la **bebida** (bebida ritual de chicha, trago o cerveza) y el **baile** (de la música indígena ecuatoriana), son captados por los niños como los elementos claves de esta fiesta que, casi imperceptiblemente les introduce en una serie de valores del grupo étnico general, en un aprendizaje directo y vívido.

Si con el bautismo el niño pasa oficialmente a ser miembro de la comunidad con sus padres y padrinos como garantes,

con el **matrimonio** la pareja pasa al grupo de los adultos con voz y voto para todas y cada una de las decisiones importantes.

Entre los puruháes, se pueden encontrar los siguientes momentos del ritual del matrimonio.

- “1. **Rimayaicui, mañari, huarmirimai.** El muchacho pide a la muchacha en matrimonio.
2. **Japitucui ricuri.** El muchacho, días después del *mañari*, oficializa el consentimiento trayendo presentes a la novia.
3. **Huillai.** La novia anuncia oficialmente su matrimonio a la comunidad.
4. Matrimonio civil
5. Baño del novio (o de los novios) en la madrugada del día del matrimonio eclesiástico.
6. Matrimonio eclesiástico.
7. **Sirichi.** Los novios pasan, oficialmente, su primera noche juntos.

8. **Jatarichi.** Los novios se levantan y son reconocidos oficialmente como esposos por la comunidad.
9. El “entriegue”. Delante de la comunidad, una persona escogida entrega un novio al otro y declara sus responsabilidades”.

(Botero 71-72)

Como podemos darnos cuenta también aquí encontramos los tres momentos típicos de un rito de transición:

Con el ritual cargado de significados, la comunidad asegura el futuro individual y colectivo, mediante lazos que se reafirman y una identidad que se transmite a las futuras generaciones. El niño como miembro de su comunidad y de su grupo introyecta cada uno de los valores que él mismo deberá reproducir en su vida cuando tenga que hacerlo.

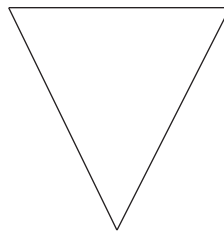
Después del ritual, viene la fiesta. Veamos como interpretan los niños de la Es-

### Cuadro Nº 13 El rito del matrimonio

#### ESTATUS A

##### SEPARACION

Los novios, no reconocidos aún como marido y mujer, como adultos plenos se separan de sus respectivas familias 1,2,3,4,5.



TRANSICION  
ceremonia  
eclesiástica  
y ritos indígenas  
6 y 7

#### ESTATUS B

##### REINCORPORACION

Marido y mujer son reconocidos por la comunidad con una

serie de derechos y deberes  
8 y 9

cuela “Alejo Sáenz” el rito festivo del matrimonio:

“En una fiesta de matrimonio, esta bailando, cantando, chumados, en la casa, tocando la guitarra y el bombo. Tocan y bailan. Una señora pasa el trago”.

José Manuel Illicahi  
2do. grado

“Está borracho mi papá, está yendo jalado el trago: los huahuas también están bailando, están en la fiesta de matrimonio”

Fabiola Guamán Gualli  
2do. grado

Estos niños de 9-10 años, igual que en el bautismo, recuerdan claramente como es una fiesta de matrimonio: el **trago**, la **música** y el **baile** están presentes, otra vez, en las descripciones infantiles.

Algunos elementos como el vestido, el licor o el tipo de regalos, sin duda, están cambiando pero, en esencia, el rito se mantiene con las implicaciones que hemos anotado. El niño aprende a ser persona de estas maneras y con estos rituales concretos. Niños y niñas, desde muy pronto, saben que un día se casarán y son preparados para cumplir los roles respectivos. Ahora, los “*huahuas* están bailando en la fiesta de matrimonio” de otros. Después de poco serán los protagonistas de su propio rito de matrimonio.

Algo que debemos resaltar es que estos niños que prácticamente viven en la ciu-

dad no por ello han perdido su propia identidad puruhá. Los puruháes de nuestro estudio y, más aún, los demás pueblos, mantienen una relación grande con la naturaleza donde todo nace, crece, se reproduce y muere en un ciclo interminable. Por este motivo el enfrentamiento con la **muerte** forma parte también del aprendizaje infantil.

Un observador poco avisado podría creer que, ante tantos niños pequeños que mueren de enfermedad o desnutrición y con tantos hombres y mujeres jóvenes que mueren por enfermedad o accidente en la ciudad, o por asesinatos en los campos los indígenas se han vuelto insensibles ante la muerte; algo así como que se acostumbraron a ella desde antes, cuando su población fue literalmente diezmada por los conquistadores y dominadores.

No creemos que se deba hablar de insensibilidad. Además de estar presente otra manera de entender la vida y la muerte, está la seguridad en la continuidad de un pueblo que se resiste, por todos los medios a la extinción total. Como vemos sigue vivo el pensamiento de Dolores Cacuango que nos decía: “mil muriendo, mil reponiendo” (Yáñez del Pozo, 1986: 5).

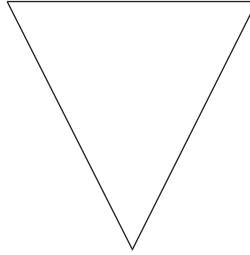
Cuando muere una persona en la comunidad, el ritual fúnebre que se realiza tiene la función de conceder al fallecido el estatus de **antepasado**, perteneciente al grupo de los ancestros, tan importantes en la vida de la comunidad.

### Cuadro Nº 14 El ritual fúnebre

## ESTATUS A

## SEPARACION

Dejar de vivir, separarse físicamente de la familia y la comunidad



## ESTATUS B

## INCORPORACION

Pasar a ser parte de los antepasados - guardianes de la comunidad, mientras los deudos adquieren el estatus de huérfano o viuda (**huaccha**)

## TRANSICION

Rituales en la iglesia y fuera de ella

Tal vez en éste, más que en los otros ritos, lo nativo propio tiene una vigencia casi total: las creencias, el paño y el arreglo del cadáver, el llanto “jiquiado” o simulado de las mujeres mientras cuentan la vida del fallecido, los juegos funerarios de una variada gama de entretenimientos para el velorio, el entierro mismo y las manifestaciones “exageradas” de entrar con el difunto a la fosa: los baños rituales para evitar “huairashcas” o “malos vientos” y los rituales de Noviembre se mantienen muy presentes en todas las comunidades.

Veamos algunos de estos elementos en los sectores concretos de nuestra investigación:

En Cocotog, antes del momento de la **separación** toda la comunidad, y especialmente los más allegados “sienten” lo que va a ocurrir, mediante señales enviadas por los animales cercanos. Estas creencias contadas por los mayores a los niños, a la vez que producen mucho temor en el al-

ma infantil, también le ayudan a reconocer las señales y a estar preparados para la muerte.

“Se tiene esa creencia de que se encuentra un insecto que es una especie de avispa grande; se encuentra peleando con una araña y que si la araña ya está muerta o el insecto le está llevando arrastrando para enterrarle, eso significa que algún miembro de la familia en corto plazo va a morir, y no pasa dos meses, tres meses que alguien de la familia muera.

Otra tradición, bueno de que como, que le digo, de algunos animales, por ejemplo, que, cuando han visto un animal que le llaman el Chusig, cuando han visto a este animal dicen que, por ejemplo, es fijo que algún familiar va a morir en corto tiempo, si es en hoyo pequeño va a morir un niño, si es hoyo grande va a morir un mayor, o si es un hoyo, más o menos entre pequeño y grande, es un joven”.

(Oswaldo Acero, 30 años)

“Cuando canta la gallina es mal aguero porque falta un mes, quince días para morir uno, cualquier familiar, o dentro de la casa o familia otra lejana, para eso cantan las gallinas”.

(Simón Córdor Señalin, 40 años)

“Si, decían cuando una persona muere, o digamos, antes de morir, ¿no?, no era cuando ya había muerto, el que ya iba a morir su alma su espíritu ya comenzaba a andar, que por eso que los perros le veían a esa alma, sentían temor y comenzaban a aullar; entonces cuando aullaba en la casa de mi padre un perro decían que alguien ha venido acá a despedirse antes de morirse, porque ya está recogiendo los pasos, entonces nosotros teníamos temor de salir afuera porque quizás nos va a coger esa alma, ese espíritu, cuando los perro y después de muerto teníamos el temor de que nos encuentre otra vez porque creíamos que iba a volver, ¿no?, quizá cuando teníamos algún problema con alguien me decía que va a volver para desquitarse, eso era nuestro temor, y eso catalogaban casi la mayor parte de los antiguos ¿no?”.

(Juan Alvaro, 30 a.)

Cuando muere la persona y antes de realizar el rito en la Iglesia, la familia efectúa una serie de rituales de purificación y veneración.

Después del rito religioso en la Iglesia, siguen los ritos en el cementerio, luego de lo cual viene la celebración o incorporación (estatus B). Como en los demás ritos festivos, también aquí están presentes los elementos principales: la comida y la bebida rituales.

“Cuando moría en una familia tonces primer lugar hacían bañar al muerto, ya cambiaban la ropita, ya todo, ya haciendo vestir, ya ponían donde está ya le acomodaban en el sitio, tres días así como está en la mesa se pone unos palos, ahí sabía hacer acostar; un día ya velado así pasaba cuando eran los mayores, casados mueren tonces era, con una campana, tonces en una campana de 4 libras o 5 libras de eso era. Tonces, con eso ahí avanzaba y hacía sonar, ya para ir a Zámbez de ahí ya para llevar al cadáver ya ponían en ataúd, sabía dar la vuelta a la casa, tonces daba la vuelta todo, sabía dar tres veces la venia, tonces esa era la despedida del difunto, ya iba no más... todo, toda la gente que muere era de avanzar a Zámbez. Entonces en Zámbez, ya se va, primero entraba cuando tenía madrinas, padrinos en Zámbez, a esa casa hacían entrar al difunto, hasta que era hora de la Santa Misa, cuando ya se oía la campana, la última campana de santa misa, ya iba a la iglesia, tonce ya de la iglesia iba al cementerio, hasta eso otras personas rogadas sabían estar ya huequiando el hueco, para el entierro, ya cavando unos 0.50 o un metro máximo, un viente así no más de hondo.

Después del entierro así mismo, así ya daban ahí mismo obligación: de ahí, ya venían.

Sí, lo más era asimismo tomaba no mas era: del cementerio, viniendo a la plaza tomaba ya; lo que avance, ese tiempo era bastante mal, se emborrachaba bastante en Zámbez, el que menos y algunos se quedaban tomando demás, no avanzando venir, eso.



Llegando a la casa asimismo, motecito cocinadito y sopa de arroz, chicha, colada por haber acompañado, por haber cabado la tierra, el hueco; tonce, por eso, era agradecer, cocinando motecito así con carnecita era de merendar y de tomar por haber ayudado y los que acompañaban también chichita o trago así, era de obligación.

Después hacia, llegando a la casa, esa mesa tendiendo mantelito, mote regaban en ese mantel, hasta donde que están las gentes, tonces cabecera dicho eso era de un sitio de la cabecera dicho los más mayorcitos, o así los que han hecho algún servicio, alcalde, asimismo danzante, prioste que han hecho, a esos ponían a la cabecera, de ahí si seguían atendiendo el motecito, los que no hemos hecho nada así, esos eran al último, ahí daban de tomar, de comer, ahí daban ese champús dicho en platito, en platito si es que haiga habido las nueras”.

(Oswaldo Acero)

En las culturas indígenas, desde tiempos muy antiguos, los antepasados ocupan un lugar fundamental en la vida de la comunidad y del grupo todo. Recordemos los rituales fúnebres que Paz de Maldonado escribía en referencia a la práctica de los puruháes.

Los cronistas como Guamán Poma de Ayala (1980: 1058) ya nos hablan del Aia Marcai Quilla (mes de llevar difuntos) que después coincidió (?) con la celebración cristiana de Noviembre.

“Bueno el dos de noviembre, lo que se llama finados, pues aquí la tradición es hacer el pan, en todas las casas generalmente se hace el pan, el pan donde, en el horno del

vecino o de algún amigo y la colada morada.

Son contadas las casas que tienen horno, pero allá se va las familias y, muchas veces, hay que coger turno desde tempranas horas de la tarde y se desocupa a altas horas de la madrugada del día siguiente, porque como son pocos los hornos, tonces llega bastante gente, y hay que esperar que siga saliendo los primeros que han llegado.

En la ida al cementerio, se va con una canasta, bueno ya, los mayores van así, lo que se llama a hacer rezar por los difuntos: llevan pues, una canasta, un poco de mote, llevan también el pan, los oritos o el maqueño, o los plátanos, y si es que también pueden la morada, tonces, eso, eso llevan al cementerio, y por ahí se asoman los que rezan, tonces ellos rezan por el pago de un pan, de un plátano, tonces eso o depende de la posibilidad del que va llevándole para que rece, del deudo, él le brinda un buen platazo para que le rece, tonces ahí le reza unos dos, tres padres nuestros, unas cinco ave marías, encomendado el alma.

Los que rezan son personas que vienen, algunos son de Zámbara, otros vienen de Nayón, así y que se ofrecen a rezar por el alma de un difunto.

Se comparte, es decir entre familia, porque el cementerio es pequeño, entonces existe bastante, esta afluencia de gente que van a visitar.

Lo que esa, se decía o decían mis abuelos, es que el alma viene en la época que Dios les da permiso, pues para que venga a visitar a los familiares que están aquí en la tierra, tonce que de cierto modo ellos no co-

mían, pero ellos absorbían el valor de la comida, el valor nutritivo, así.

Yo pienso que se vale la pena recordar y por lo menos en ese día, ¿no?, porque en otros días del año, ¿qué se hace?, uno pasa preocupado en otras situaciones de la vida; yo creo que es un buen día para poderse recordar de los difuntos.

(Oswaldo Acero)

En la actualidad, a pesar de la influencia occidental y urbana y de la manipulación generalizada, el rito festivo de noviembre mantiene toda su vigencia. Ahora bien, en la medida en que varias culturas compiten por el mismo espacio y tiempos sagrados, resulta interesante comparar los ritos de indígenas y mestizos a fin de entender mejor los valores que se transmiten.

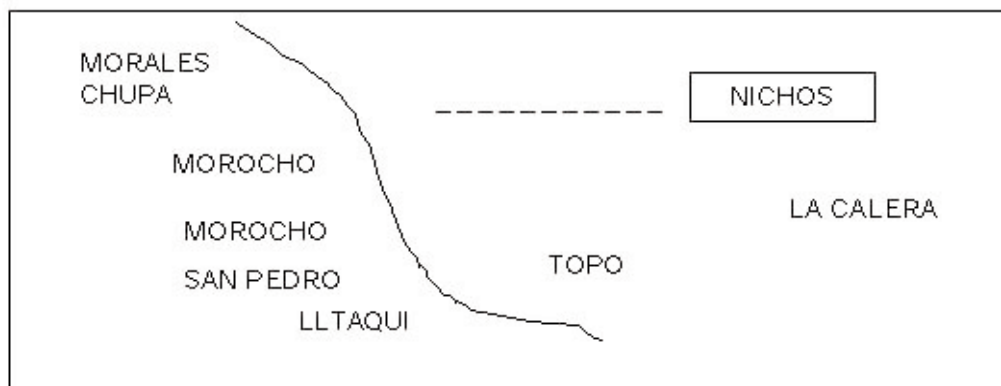
Los indígenas de **Cotacachi**, por ejemplo, incluidos los de San Pedro, emplean 3 días en la celebración de Noviembre.

El día uno, los grupos familiares reunidos, concurren por la mañana a una misa. De entre ellos, se destacan algunos que hacen la tarea de *angel callpac* (angel corredor) que con sus ayudantes recogen las ofrendas (*UPRINTA PUNCHA*) consistentes en frutas, pan o dinero a cambio de los rezos.

El día dos de Noviembre, en Cotacachi y en los demás lugares, indígenas y mestizos se desplazan al mismo cementerio, el cual, sin embargo, tiene una clara distribución cultural y económica que refleja no solamente las diferencias entre las culturas sino al interior de cada una de ellas.

Por una parte los mestizos prefieren los nichos –aunque no exclusivamente– y, mediante una ceremonia sencilla de una oración, unas flores y el arreglo de la tumba, terminan su compromiso. Su comida ritual de colada morada y *huahuas* de pan, aunque puede muy bien ser considerada como una prueba de raíces indígenas

**Cuadro N° 15**  
**Cementerio de Cotacachi**



fuertes, no parece tender ningún puente con la población indígena.

Su comida ritual del 2 de Noviembre es mucho más compleja, pues consta de varios alimentos de sal como las papas, el arroz, la carne, los granos y el pan. El rito de la comida incluye además el gesto necesario de la reciprocidad. Se come entre todos y se da algo al **pobre** (*huaccha*) que reza por el difunto en clara alusión a la pobreza o soledad del muerto- desligado de los lazos familiares. Con la comida que se le deja se pretenderá acortar esta gran distancia y soledad. En este hecho parece, además, estar implícita la práctica ancestral de velar por los pobres en este mismo mes del Aia marcai Quilla (Guamán Poma de Ayala, 1980).

El día tres de Noviembre, solamente los indígenas vuelven al cementerio, ahora con comida de dulce. Con esto se cumple con la dualidad andina de sal - dulce, al igual que, en otros contextos, se cumple con el ciclo frío - caliente y alto - bajo.

De esta manera, en Cocotog, en Cotacachi y en las demás comunidades se ha cumplido con los ritos fúnebres a los cuales los niños asisten y en los cuales participan activamente.

Aunque en la zona de Calderón, por ejemplo, el turismo pretende comercializar o folclorizar el día dos de Noviembre, no es menos cierto que los quitu-runas –al igual que las demás etnias– lo único que hacen es continuar con una celebración que hunde sus raíces en los tiempos preincásicos.

He aquí un claro ejemplo de un rasgo que no cambia en su estructura fundamental y que también es un elemento importante de la identidad indígena hacia dentro de sí y hacia el mundo exterior.

### 3.2 La fiesta y las identidades

“La fiesta es una celebración jubilosa. Es una condensación de ritos significativos, no cotidianos y anunciadores... es un vivir intenso fuera de lo ordinario: no se vestirá como siempre, no comerá lo de todos los días, no hará lo que hace cada día, no estará allí donde suele estar, no se encontrará con sólo los suyos, no hablará de lo que se ocupa ordinariamente la mente. Es un vivir no cotidiano, el bien enraizado en la vida. La fiesta es enunciativa.”

Ella es prometedora de algo mejor, es jubilosa. Se celebra la muerte, se festeja la vida”.

(Rueda, Marco 34)

En pocos días se puede **condensar** la vida entera no sólo de una persona sino de todo un pueblo, y no sólo de 50 o 60 años, sino de varios siglos. Es el conjunto de ritos y símbolos los que hace posible ésto. Para realizar esta representación de la vida larga en un tiempo corto hay una **preparación**, una **celebración** y un **agradecimiento** o conclusión. Una comida y bebida especiales, un vestido diferente, unos ritmos y canciones que harán posible esta representación jubilosa, fuente también de socialización.

En la fiesta –Carnaval o San Juan - San Pedro, por ejemplo– los grupos dicen: ES-

TO SOMOS NOSOTROS, ESTO SEGUIMOS SIENDO. Los demás pueden no entender el mensaje, ignorarlo o ridiculizarlo. Pero la fiesta ha cumplido su papel de **enunciadora** de identidad y de anunciadora de algo mejor, de condiciones más equitativas para **unos** y **otros**.

En el caso de los pueblos indígenas y no indígenas del Ecuador la dinámica es tal que constantemente se están notando las influencias mutuas y de otras culturas más lejanas y los cambios, algunos aparentemente sin sentido, absurdos. Como hemos dicho, no solamente podemos simplemente hablar de sincretismo religioso. Se trata de procesos vivos de los pueblos que constantemente reacomodan y representan, según su propio sentir, todo lo que cotidianamente viven, incluyendo en el proceso lo que algunos podrían llamar “antivalores”, como reflejos de la situación de dominación.

Para nuestro estudio, queremos reflexionar brevemente sobre dos fiestas principales:

1. La fiesta de Carnaval vivida por los chimbu-warankas (similar a la de los puruhá-quichuas) por oposición a la misma fiesta vivida por los hispanos, de la provincia de Bolívar, como un ejemplo de dos identidades en convivencia y en conflicto.

2. La fiesta de San Juan – San Pedro vivida por los otavalos y los cayambis que, a la vez que condensan una y otra identidad diferenciada, manifiesta una manera propia de ser frente a los mestizos imbabureños o pichinchanos.

Con este análisis pretendemos sentar las bases de una de las maneras de apropiación –o de reapropiación de la identidad por parte de los niños que, a su edad y después, reproducen los mismos esquemas centrales, en una lucha sin fin por la subsistencia material y cultural.

Los quitu-runas de Cocotog han dejado de celebrar su “fiesta grande con los yumbos y disfrazados”. En otros sectores cercanos del mismo pueblo, por ejemplo en El Inca, Cotocollao o La Magdalena, la denominada **yumbada** tiene aún plena vigencia. Otras fiestas, más familiares como las que se realizan en honor al niño Jesús, cumplen ahora con la misma función central de la fiesta grande.

Además, tanto para los quitus como para los puruháes otras celebraciones como las “fiestas de Quito” (6 de Diciembre: ¿día de la fundación española?, ¿día de Rumiñahui?) tienen significaciones y una vivencias que, sin duda, serán diferentes que para otros sectores y grupos étnicos de Quito, la gran urbe, multicultural y pluriétnica.

### 3.2.1. *El Carnaval Waranka*

Cuando se hace la lista de fiestas ecuatorianas, junto al 6 de Diciembre en Quito, el Yamor en Otavalo, el 9 de Octubre en Guayaquil, el 3 de Noviembre en Cuenca o el 12 de Abril en Riobamba, se nombra también dos tipos de carnavales que concentran gran cantidad de público.

Por una parte, está el Carnaval de Ambato que, por presiones de diverso tipo, tuvo que “culturizarse” y juntarse con la

Fiesta de las Flores y las Frutas. En todo el país es el único sitio (aparentemente) donde está absolutamente prohibido el uso del agua. A cambio de ello, se ha elaborado un extenso programa-espectáculo que ahora no entramos a analizar.

En el otro extremo, y como representativo del carnaval tradicional, se coloca el Carnaval de Guaranda. Su propio ritmo de danzante, sus coplas, sus comparsas en los principales pueblos, su comida propia y su bebida especial, aún sus características grotescas y de imitación, constituyen para el mestizo bolivarenses su carta de presentación en el país.

Sin embargo, algo que no es muy conocido es que hay otros bolivarenses, otros habitantes de la misma provincia que también hacen su gran fiesta de Carnaval, con la cual, de igual modo, se presentan ante sí mismos y ante los demás. Ellos son los chimbu-warankas con su carnaval propio, algunas de cuyas características pudimos observar. Los dos carnavales se relacionan y se tocan en algunos momentos, pero tiene cada uno una dinámica propia.

En 1990, en Pucarápamba, la **preparación** de la comparsa para el desfile de Guaranda fue asumida directamente por el cabildo, y el centro de actividades fue la escuela. Se organizó un grupo de 14 danzantes, siete hombre y siete mujeres, cuyas edades fluctuaban entre los siete y los treinta y cinco años, más o menos.

Con doce días de anterioridad, toda la comunidad se reunía para observar los diferentes ensayos y los avances del grupo escogido. Durante dos o tres horas los

danzantes ejecutaban los pasos, orientados por un delegado del cabildo y, en ocasiones, por el profesor bilingüe; mientras tanto, el resto de la comunidad observaba y comentaba la cercanía del carnaval. En las casas se seleccionaba los animalitos y los productos que iban a ser parte de la comida y la bebida especiales de la fiesta, mientras que uno que otro golpeteo de bombo se oía a lo lejos.

La comparsa ensayaba al ritmo de un carnaval largo y prolongado, ejecutado por jóvenes de la comunidad que improvisaban **coplas** y se convertían en el centro receptor de información y al que, a menudo, se integraban nuevas voces. A medida que se acercaba la fecha de la presentación, la actividad aumentaba, al punto que dos días antes, en todos los sectores, se sentía el inminente desplazamiento a la capital provincial.

El último día, la misma escuela realizó un acto cuyo objetivo, consciente o inconsciente, resultó ser el inicio del Carnaval. Al sonar de las primeras coplas, los niños, jóvenes y viejos iniciaron el baile, formando parejas indistintamente, sin respetar un orden de edades: era frecuente observar niños de poca edad bailando con adultos. Después de esto, el baile derivó en un juego con agua que polarizó dos grupos: uno de hombres y otro de mujeres, niños y niñas también, cada uno de los cuales se apropió de un grifo mientras intentaba por todos los medios “capturar” al del otro bando para llevarlo a su espacio y ejecutar el baño ritual.

El día de la presentación, los comuneros vistiendo sus mejores ropas, iniciaron

una movilización colectiva hacia la capital provincial. En Guaranda, se habían concentrado no menos de cuarenta comparsas indígenas de varias comunidades que desfilaron por el centro de la ciudad hasta la “Plaza Roja”; cada comunidad iba presidida de un grupo de música que, al ritmo del carnaval, alegraba al grupo de danzantes que, en algunos casos llegaba a constar de 30 miembros, grupos siempre mixtos y de diferentes edades.

En la plaza, el acto empezó con la llegada de la primera comparsa mientras los acompañantes se ubicaban en los alrededores. Asistimos a una presentación aparentemente anacrónica y desordenada, puesto que los grupos de danzantes repetían incontables veces la presentación y, además, lo hacían al mismo tiempo; eran diez a doce grupos en escena, muchos de ellos entrecruzándose unos con otros.

Mientras se escuchaban los compases del carnaval, instrumentados y cantados por diez o doce grupos, un altoparlante permitía a los dirigentes dar sus opiniones a los concurrentes sobre el valor y el significado del carnaval indígena. En el contorno, la feria semanal estaba en todo su apogeo.

Los ciudadanos, no parecían dar importancia al suceso, tanto en el desfile como en los actos de la plaza roja: apenas un grupo de jóvenes se dedicó a la tarea de mojar a las comparsas.

Cerca de las cuatro de la tarde, las comparsas se alejaron de Guaranda; pese a las casi seis horas de baile, la mayoría de ellos continuaban haciendo música, bailando y bebiendo.

Al día siguiente, domingo, la capital provincial vivía el apogeo de su carnaval: el desfile anual, una especie de imitación de carnavales de otras latitudes; jóvenes colegiales presentaban grupos de charlestone, rock y ritmos en boga (la lambada por ejemplo); no faltaron aquellos que habían decidido disfrazarse de indígenas “para rescatar el folklore”. En todo el desfile, no faltaron las famosas coplas del Carnaval de Guaranda, de inagotable creatividad. He aquí algunas como ejemplo:

A la voz de carnaval  
todo el mundo se levanta (bis)  
¡Qué bonito es carnaval!

Amor imposible mío  
por imposible te quiero (bis)  
¡Que bonito es carnaval!

Porque el que ama un imposible  
es amante verdadero  
¡Domingo de carnaval!  
Mas conociendo la voz  
del que suspirando canta (bis)  
¡Qué bonito es carnaval!

Cantemos el carnaval  
ya que Dios ha dado vida  
¡Qué bonito es carnaval!

Tira la casa por la ventana  
herime el pecho menos el alma  
¡Qué bonito es carnaval!  
Por vos bonita por vos señora  
guarandëña me muero yo!  
la la la la

Esta vez la asistencia de público fue masiva: indígenas y mestizos se apostaron alrededor de las calles. Terminado el desfile todo Guaranda se sumió en un ir y venir de bombas, agua, harina; nadie escapó de ser integrado al juego.

El juego y las coplas, la bebida y la comida siguieron hasta el martes por la noche.

El miércoles mientras muchos mestizos descansaban de la gran fiesta o acudían a la iglesia para el rito de la ceniza, el **carnaval** indígena **continuaba** en las zonas rurales; la celebración se prolongaría por una semana entera. Toda la región aledaña a la antigua Vía Flores empezó a llenarse de grupos de tres, cinco y hasta diez personas que al ritmo del carnaval, recorrían cada una de las casas.

La música brotaba incontenible de guitarras, flautas, quenás, rondadores, acordeones, tambores, armónicas, en fin, de todo aquello que pudiera producir música de carnaval. Los grupos se multiplicaban, se cruzaban; los más organizados se guiaban por la negra o la **huarmitucushca** (un hombre disfrazado de mujer negra) para dirigir la comparsa, poner el humor, desarrollar la improvisación, halagar al dueño de casa.

Las coplas de carnaval se cantaban en castellano o en “chaupilengua” (una mezcla de los dos idiomas), con una voz baja, que sólo se logra comprender adentrándose en el grupo. La copla saluda, molesta, se refiere a todos los aspectos de la vida diaria, socializa experiencias, se burla de la realidad.

Alhaja canayuyito  
martirio de mi shunguito  
para qué me cuyachiste  
para dejarme solito

Achachay el Chimborazo  
si no llueve esta nevando  
así estará mi huambrita  
si no llora suspirando.

De la costa estoy saliendo  
montado en un pericote  
al primer brinco que dió  
¡fuera mi tonga de mote!

Los dueños de casa esperaban a cada grupo, para darles chicha, trago, comida (cuy, mote, fritada, **chiguiles**, gallina, ají, etc.) A la par que aceptaban la bebida que traían los músicos, generosamente los polveaban con harina en la cara y en el pelo.

Esta escena se repetiría toda la semana; las coplas no pararían ni un sólo instante pues siempre se formarían nuevos grupos de copleros que, de casa en casa, entregaban música y recibían, en reciprocidad, chicha y comida a ser repartida entre todos.

Quienes no salían a “caminar” o no se integraban al “vamos a caminar”, celebraban en sus casas y recibían comparsas. Nunca las casas estaban solas; siempre había alguien que recibía, incluso los niños que sabían exactamente en que momento salir, como recibir y qué dar mientras repetían, al despedirse, “volverán”, “no nos dejarán solos”, “les esperamos”, “shamunquichic, ¿no?”.



Así sucedía en todas las casas, en todas las comunas, excepto en aquellas en las que los evangelistas habían reclutado fieles; en esos casos no había respuesta a los copleros, ni siquiera se podía entrar.

### **Cómo empezaron estas costumbres**

No podemos asegurar, con exactitud, en qué momento las fiestas del equinoccio invernal que, seguramente, se hacían desde tiempos preincaicos, se juntaron con las costumbres del carnaval traído por los españoles. Algo de relación ya anotábamos al hablar de las recepciones de los chimbus a los visitantes.

En la actualidad, mestizos e indígenas, insisten en encontrar explicaciones distintas para su fiesta. Estas diferentes interpretaciones nos hablan claramente de la vivencia diferenciada del carnaval.

Los chimbu-hispanos repiten, de generación en generación, la interpretación siguiente:

“Ella nos ha dicho que se llamaba Encarna, pero que todos, incluso los suyos, simplificaron su nombre llamándole solamente Carna. Él, en cambio, respondía al nombre de Valerio; y por Valerio también le conocía el patriarca de la parcialidad; y les conocía así a los dos; guapos y solteros; y viéndoles en estado y aptitud para que multipliquen la especie resolvió llamarles al estado del matrimonio.

Ambos eran ramas de un mismo tronco común; habían tenido por ascendientes a mitimaes que no se sabe si fueron de Cajamarca o de donde. Sus mayores, sus antepasados, unos antes, otros después, desde

hace mucho tiempo descansan bajo la tierra de las penalidades de este mundo, en el que como hojas arrebatadas por el viento del destino cruel, obligóles a vivir ahí para siempre y morir luego lejos del suelo que nacieron.

...Y un día, en que la pareja salió de paseo por montes y collados, al caer de la tarde, cuando el sol agonizaba lento, cubriendo a instantes de sombra densa los campos por donde habían pasado, dejando huellas imborrables de un amor tierno y bien sentido, sentáronse a descansar para luego, vencidos por el agotamiento que produce el cansancio, quedarse profundamente dormidos, quizás soñando en la amarga condición de ser nada ni nada menos que obedientes gobernados.

Más he aquí que escucharon al viento con su gemir lastimero; a las aves montaraces con su trinar melodioso; al río cercano con su murmurar alegre y danzarino; música con acentos de danzante que, habiendo penetrado muy hondo en el sentimiento de los dos, al despertarse entonaron al unísono. Entonces sonrieron y emprendieron el camino de retorno, llegaron a la casa del patriarca Huaranga para ofrecerle las dulces melodías que les había brindado la voz de la naturaleza. El patriarca les escuchó y estudió los efectos psicológicos que producían en sus pueblos. Considerándolas buenas, acto seguido mandó tañir la bocina que acostumbraba para convocar al pueblo a una reunión general. Delante de su pueblo congregado, ordenó a la Carna y al Valerio que le entonaran nuevamente. La emoción de la concurrencia fue tal, que en el mismo momento solicitó que esta música que fielmente interpreta el agritud-

ce de su vivir reciba un nombre, como homenaje a esa mujer, la más bella y hermosa de la parcialidad, lo tomaría del que lo llevaba, formando contracción con las tres primeras letras de él; más como la pareja lo había ofrecido al patriarca, este era el dueño, la música era de él y de nadie más que de él. Ratificaba la aprobación por la concurrencia, se autorizó hacer la proclamación con el nombre que debía llevar; sonó de nuevo la bocina y ante el pueblo le puso el nombre de Carnaval de Huaranga, nombre con el que hasta ahora le conocemos, y así se llamará mientras habite en tierra guarandeña un descendiente de nuestros aborígenes los guarangas”.

(Saltos, 1985)

En esta tradición mestiza se destacan algunos elementos:

A los nombres de Carna y de Valerio –la pareja de antepasados venidos de lejos, mitimaes del Sur– se suma al nombre del cacique Chimbu de nombre Guaranga.

Según vimos en la etnohistoria de los chimbus esta tradición tiene un asidero real. Habla también del mestizaje original, base del mestizaje posterior, que supone su cuota de desarraigo.

La descripción de la música original es muy hermosa. Se hace del trino de los pájaros y del gemir del viento. Surge el danzante que “fielmente interpreta el agridulce de su vivir”. De esta manera, este ritmo –junto a los demás elementos es la carta de identidad del pueblo hispano de Bolívar “mientras habite en tierra guarandeña un descendiente de nuestros aborígenes los guarangas”.

Lo curioso es que este mito de origen no incluye ningún elemento español, lo cual no es muy común entre la gente que tiene problemas para reconocer sus raíces indígenas. O tal vez, solamente en la fiesta, que es ruptura de lo cotidiano, se produce esta vuelta al pasado indígena por unos pocos días aunque en el resto del año se vaya por otros caminos.

Los indígenas, en cambio, más que interesados en encontrar los orígenes de su fiesta, se muestran muy atareados en recibir a Taita Carlos (= Taita Chimborazo) que recorre todas las casas, una por una, para controlar si todos le hacen la fiesta. Para él, es que se cantan las coplas, se bebe el trago y se come la comida.

Si no lo hicieran, la comunidad sufriría mucho con las heladas y con el frío. En lugar de las llamas sacrificadas anteriormente, ahora la ofrenda sagrada al padre Chimborazo es la fiesta de Carnaval.

Taita Carlos vive en el Chimborazo –es el mismo– que recorre cada año las comunidades y que vuelve a su lugar solamente cuando termina el Carnaval indígena. La personificación del carnaval, que entra y sale de cada casa en la persona de los carnavaleros, es un hecho muy indicador de la vivencia indígena, que explica la reciprocidad festiva.

De esta manera, los dos pueblos o grupos étnicos pugnan por la ocupación del mismo espacio y el tiempo festivos. Para el pueblo mestizo el juego con agua –principal elemento del carnaval– empieza prácticamente en Año Nuevo. Es la manera algo violenta que tiene el chico de hacerse presente ante la chica. Entre indígenas el

juego con agua no tiene tanta importancia. Más utilizan el tizne o la harina.<sup>4</sup>

Unos y otros –aunque de distinta fuente– se ven obligados a reunir el dinero suficiente para los gastos de la fiesta y para recibir bien a los familiares y a los amigos.

Entre los indígenas, es más evidente que el sistema de parentesco funciona como mecanismo de integración entre todos. La reciprocidad de comida y bebida a cambio de música y canto, así como la redistribución entre todos, reafirman la vigencia del **nosotros**.

Para el pueblo mestizo, por otra parte, la comparsa de carnaval en los días centrales es una costumbre que data de hace un par de décadas. Posiblemente la influencia de otras ciudades o, inclusive, de otros países, vía televisión (Brasil) contribuye para que se de esta competencia entre los pueblos principales. Tal vez lo más importante –más que las representaciones varias, o las reinas– continúe siendo el agua, la música, la bebida y la comida.

Con el agua puede estar implícito un deseo de conquista y purificación. Según la crónica de Guamán Poma de Ayala (1980:1031), además, Febrero era el Paucar Varai (mes de vestirse taparrabos) y de experimentar la fuerza del agua de los ríos y la lluvia, que alimentarán la tierra.

Con la música está la creatividad de todo un pueblo en torno a varios temas: el anuncio de la fiesta, la alusión a la vida cotidiana y sus personajes, la sátira, el matrimonio, el sexo, la amistad, el desengaño, el

mensaje social y las coplas de despedida, en un mensaje concentrado de “socialización cantada”. Las coplas de contrapunto, entre hombres y mujeres reflejan otra vez la atracción y el desquite entre los dos sexos.

Para el pueblo indio, por su lado, la presencia masiva en la ciudad de Guaranda viene a constituirse en una verdadera toma ritual del centro del poder político. Por un día al año, los mestizos no son dueños de su ciudad. Se la han tomado los indios organizados en la FECAB, animados por la Dirección Indígena de Educación. Esta toma –como la del levantamiento de Junio de 1990– atemoriza, a la población hispana, que no acaba de entender “como han cambiado los tiempos” y “el peligro que hay con las actitudes indias”.

Las coplas indígenas tienen una temática más bien cotidiana y amorosa que tienen la virtud de abrir todas las puertas, en cada recorrido.

La diferencia radical, sin embargo, estriba en la duración de la fiesta. Mientras para los mestizos todo termina el martes por la noche, para los indígenas, el carnaval continúa hasta el domingo.

La actividad central es la visita en grupos a cada una de las casas de familiares y amigos con la **huarmitucushca** y los cantantes.

En estos recorridos, los adultos van enseñando a los niños la manera de bailar, tocar y cantar; de comer y tomar; de tratar a la gente.

La otra diferencia fundamental es la celebración del “carnaval femenino” en una fecha en que ya nadie celebra el carnaval. En Agosto –después de la cosecha y de la temporada fuerte de migración a la costa– se festeja el **huarmi carnaval**.

Esta fiesta consiste en un baile y en un canto organizado solamente por las mujeres jóvenes, mientras van recorriendo las casas de la comunidad.

Veamos algunas coplas propias de las mujeres:

### I

Taquicrinchic ñucanchic raimimanta  
Señores dueño de casa  
yo les vengo a saludar  
préstenme su corredor  
para cantar carnaval.

### II

Sirva trago cantinero  
dueño de casa primero  
después los carnavaleros  
iasí se hace carnaval!

### III

Muchas gracias señoritas  
agradeciendo me voy  
asímismo para otro año  
viviendo no más molesto  
moriendo todo se acaba  
¡si así se hace carnawali

### IV

Vámonos compañeritos  
tenemos que caminar

tenemos camino largo  
hasta donde que avance  
si así se hace carnaval

### V

Shamupashunlla yayitucuna  
shamupashunlla mamitacuna (bis)  
carnaval nicpi ñuca shamuni  
fiestalla nicpi ñuca shamuni  
chaita tumaipash shucta cunpidai  
huantuchishcapash cashca cashcaipash  
shayactapasha urmachincami  
tiyactopasha sincuchincami  
umacmari, carnavaaal.  
Alli shuncuhuan, tucui mashicuna uya-  
chun, tucui huahua mashicunaman, rucu-  
cunachincunaman, tucuiaman.

### VI

Los jóvenes de este tiempo  
son como palo pudrido  
donde quiera riega polvo  
que cara tan sinvergüenza  
isi así se hace carnaval...!  
Las mujeres de este tiempo  
son como una bicicleta  
monta el uno, monta el otro  
isi así se hace carnaval...!

### VII

Ñucanchicmi taquicrinchic amu Gerardo  
nishcata  
Pasai pasaila amu Girardu  
ama pucllanqui amu Girardu  
ama pucllanqui Pedro Girardu  
ñuca ñañaica ricucunllami

ñuca mamaca chapacuncami  
 ñuca yayaman huillancallami  
 ñuca turiman parlancallami  
 ñuca frutapi ama llushpiri  
 ñuca mangopi ama churapi

### VIII

Jacu nicpica mana uyanqui  
 rishun nicpica mana uyanqui  
 imashina chashna causashun  
 ima shina chashna purishun  
 rishun nicpica guplisha ninqui  
 jacu nicpi jaitasha ninqui  
 Huahuancunaca shitashcallari  
 cari huahuaca llancai illaicri  
 huarmi huahuaca quillcai illairi  
 canpac yuyaica chaqui talunpi  
 ñuca yuyaica uma saunapi

En estas coplas viene reflejados muchos valores según un punto de vista femenino.

Las jóvenes dicen:

“Vamos a cantar de nuestra fiesta”, su fiesta femenina.

El rito festivo empieza con el saludo al dueño de casa, en cuyo corredor se quiere cantar carnaval.

Luego viene la bebida, servida primero al dueño y luego a los carnavaleros. Termina la visita con una despedida, en la cual se habla del deseo de repetir la fiesta, el año próximo. Este deseo se hace más fuerte porque está muy presente la cortedad de la vida y sus molestias así como la muerte y el fin de todo.

El grupo retoma el camino y se dispone a continuar con el “camino largo”.

En el segundo bloque, cantado en Quichua y en Castellano, se habla otra vez del saludo, la bebida y sus efectos, “un cae y levanta” producido por el trago, en ese estado indefinible que es la borrachera. Notemos que esta idea viene de las mujeres que también beben licor.

En este estado indefinible las chicas proclaman su mensaje que debe ser oído por todos: amigos, niños y viejos.

En Pucarapamba y en otras comunidades de este pueblo las niñas aprenden y se socializan de esta manera, a fin de estar bien preparadas para el matrimonio.

Según las mujeres, los jóvenes son como un palo podrido que “riega el polvo” en cualquier parte. Las jóvenes mismas parecen compararse con una bicicleta, en referencia a su actividad sexual bastante libre. Aunque estas comparaciones no son exclusivas del mundo indígena, ¿se podría encontrar en el carnaval femenino, la explicación a la abundancia de casos de madres solteras en Pucarapamba?

El último bloque, de una manera muy hermosa, nos habla del amo Gerardo y sus pretensiones. ¿Quién es el amu Gerardo? ¿Es un mestizo? ¿Es un patrón? ¿Es un indígena rico?

Pasa, pasa no más, amo Gerardo  
 Pasa, pasa no más, Pedro Gerardo  
 no juegues amo Gerardo  
 mi hermana está viendo  
 mi mamá ha de estar espiando  
 a mi papá ha de avisar  
 a mi hermano le ha de decir.

En mi fruto no te resbales  
en mi mango no te tengas

Te digo vamos y no oyes  
cómo viviremos así  
cómo caminaremos así  
si te digo vamos me quieres golpear  
si te digo vamos me quieres patear  
los huahuas están botaditos  
El varoncito no tiene trabajo  
La mujercita no sabe escribir

Tu idea está en el talón del pie  
mi pensamiento está en la cabeza

Es el eterno forcejeo que reafirma las identidades y los roles de cada uno de los sexos. Las chicas y los chicos aprenden a ser tales de una manera agridulce con el canto y el llanto, con el trago y la caída. La preocupación por la casa y los huahuas pareciera ser la principal demanda de la mujer frente a un hombre “que no oye”, porque tiene su cabeza en los pies frente a la mujer que tiene su pensamiento en la cabeza. Es la dualidad andina del arriba y el abajo, el Jawa y el uray que se hace presente también en la fiesta.

En términos generales, estos carnavales concentran y reproducen la esencia cultural de las comunidades bolivarenses.

En el carnaval indígena, nadie se luce individualmente, ni siquiera una comparsa, o grupo, en relación de otra. Por eso se presentan de diez en diez. El festejo se dimensiona en conjunto donde todos aportan y todos se realizan en la celebración.

De igual manera sucede en las visitas casa por casa; cuando no es la negra, siem-

pre hay alguien que decide porque representa la voluntad del grupo, ni más ni menos que el dirigente del cabildo. Los copleiros entregan música, coplas, alegría, bebida, confianza y reciben chicha y comida (es decir son reciprocados con lo mejor que tiene la casa). Esa comida, como en las mingas, es compartida entre todos.

La copla transmite visiones del mundo, es un instrumento de educación colectiva. Tantas horas de cantar coplas, suponen creatividad, improvisación y sobre todo alternabilidad. Todos deben cantar, tocar, apoyar al grupo de caminantes, nadie es imprescindible.

Las comparsas del “carnaval grande” son multietáreas, tanto para los desfiles cuanto para las visitas casa a casa. Niños, jóvenes y viejos, representan por igual a la comunidad al cantar, bailar, comer o beber.

En el “carnaval femenino”, en cambio, solo están mujeres que proclaman su punto de vista, posiblemente no siempre tomando en cuenta, en un tiempo en que cambian los roles tradicionales, en detrimento de la mujer.

Los días de celebración en Guaranda aparecen como el puente que inconscientemente se tiende entre dos culturas. Nos referimos a dos desfiles, dos formas de celebración, dos estéticas diferentes. Muy a pesar de las distancias que unos y otros establecen, a menudo aparecen juntas. En realidad, son continuidad y enfrentamiento a la vez. Por ello, a momentos, la simbiosis de los sectores en la fiesta adopta formas interesantes. Por su parte, cuando

los sectores dominantes hablan de “culturar el carnaval”, es que no han logrado captar, ni de lejos, la cultura profunda de los estratos popular, urbano, indígena o mestizo, no han logrado entender el carnaval y sus manifestaciones ancestrales.

En este sentido, el carnaval pone de manifiesto que existen dos visiones del mundo, de la fiesta. Se socializa el conflicto entre dos pueblos. Igual que el carnaval femenino socializa el conflicto entre el hombre y la mujer.

### 3.2.2 *Las fiestas de San Juan y San Pedro de los cayambis y los otavalos*

En el capítulo anterior, tratamos de acercarnos al proceso histórico y económico seguido tanto por los otavalos como por los cayambis que, siendo muy similares y cercanos, presentaban características diferenciadas.

De hecho, las comunidades de nuestro estudio –Caluquí y San Pedro– representan a estos dos grupos étnicos de manera bastante clara. Las diferencias existentes al interior de cada una de ellas, no impide, sin embargo, considerarlas como entidades identificables. A nivel del lenguaje, por ejemplo, los cayambes llaman a los otavalos “huangudos” y éstos, a su vez llaman “mochos” a los cayambes, en clara alusión al corte de pelo.

Ambos pueblos celebran su fiesta principal en el mes de Junio. Según algunos autores (Khaarus, 1990) esta fiesta alude al Inti Raimi o Fiesta del Sol de los antiguos indígenas. Guamán Poma de Ayala (1980: 1043) dice que Junio es el

Huacai Cusqui Quilla (mes del descanso de la cosecha) y que Diciembre es el Capac Inti Raymi Quilla (mes de la festividad del Señor Sol), seguramente atemorizado por las ideas cristianas.

En todo caso, no hay duda que es una fiesta importante en el tiempo de la cosecha mayor que incluye entre sus elementos muchos elementos simbólicos, algunos de los cuales vamos a reseñar.

Las dos fiestas –SAN JUAN en la comunidad de Caluquí y SAN PEDRO en la comunidad de San Pedro– se parecen bastante en su estructura general. Tal vez la diferencia más notoria sea la **rama de gallo** presente en Caluquí.

Allí la celebración se remonta hacia el mes de mayo. El 20 se realizó la entrega del primer gallo al “dueño - prioste”. El segundo, el 21; el tercero, el 23; el cuarto, el 27 de mayo y, así sucesivamente, hasta el mes de julio.

Este ritual consiste en que trece personas –que han tomado el año pasado un caldo de gallina, llamado “gallu caltu”, en casa del prioste, deben traer, a su vez, una rama de gallos amarrados que luego serán degollados y preparados para toda la concurrencia en la fiesta.

Esta costumbre se vivía ya en tiempos de la hacienda cuando era el patrón el que obligadamente tomaba parte en el ritual indígena; era una forma de presión para el cumplimiento del “pacto social” del que hablábamos antes.

“La rama de gallos, como lo recuerdan hasta hoy los viejos ex-huasipungueros,



comenzaba cuando el capitán de la fiesta pedía un gallo, una polla blanca a la hacienda. El capitán invitaba a comer de ese gallo a sus amigos trabajadores como él, de la hacienda, con lo que se comprometían a colaborar en el año siguiente en que debían de volver doce gallos al hacendado... la idea de un capitán por gallo, integraba a los diferentes núcleos de afinidad. El baile por campos y casa, ritualizaba el espacio y la territorialidad de indios y hacendado. Por fin, el patrón debía reciprocitar la entrega de los gallos, devolviendo chicha, trago, comida, música y toros. Momento máximo de ritualización de un pacto asimétrico y de su renovación; los indios bregando por un pacto justo, recíproco y el patrón aceptando con reticencias el poder indio... la fiesta a pesar de la participación de los hacendados y de los elementos sincréticos que incorpora, era una conquista india; exigía en el rito la reciprocidad del hacendado”.

(Ramón, 1987: 258-259)

Ahora, cuando la hacienda ya ha perdido vigencia, es el prioste —en otros casos, como en Tabacundo, es el presidente de la Federación el que centraliza los gallos— el encargado de recoger todo el aporte de los jefes de familia. El prioste, además, con este paso del cargo, es admitido oficialmente a la comunidad.

¿De qué manera los niños viven la fiesta e introyectan sus valores?

Raimundo, Lorenzo y Javier de primer grado, Franklin y Raymundo de segundo grado, Elías y Galo de cuarto grado y Miguel y Marco de sexto grado de la Escuela Bilingüe de Caluquí compartieron con

nosotros su experiencia, sintetizada de la siguiente manera:

“Pasan el gallo para entregar, ahora, a María Cuascota; tienen que darle 13 gallos porque el día del Santo saben cocinar las gallinas, les saben comer, lo que arrancan dan a los amigos. Si, el que comió caldo de gallina tiene que ir a dar gallo. Bailan, y los niños también, y toman; yo si tomo trago. Desde el lunes están bailando, yo bailé ayer por Mariscal, andamos bailando de casa en casa y vamos cantando... “clavelito colorado” (ja, ja, ja).

Toditos tocan, por partido saben tocar, nosotros no, un niño de aquí no mas sabe tocar guitarra, el sabe tocar quena. Nosotros sabemos ir tocando de aquí a la escuela.

A veces los chiquitos saben ir a bailar con los mayores, cuando no avanzan a caminar igual, saben quedar. Ellos, ca, dejan no más. Ellos mismos van a la casa, vuelven despacito, despacito. Hasta que vaya a la casa ya trincan ya. Entre chiquitos también van, saben tocar guitarra, quena.

Hacen también gallo pata. Hay que marcar el gallo, cogen el gallo, y amarran la pata. El que arranca el gallo tiene que hacer el gallo caldo con el callo que cogió, en cualquier casa pueden hacer esto y el gallo caldo también, ahí esta colgado en la sogá tienen que sacar; aunque sea chiquito tienen que arrancar. Y el que arranca, ese con el dueño del gallo aparan entre los dos el gallo. Ese tiene que hacer el gallo caldo. El que pasa fuera del camino atajan para adentro y tiene que comer el gallo (ja, ja).

Como quiera, payasos saben poner caretas. Diablos o sea lo que ponen diablo

uma, el diablo uma sabi pegar. Hace chistes, pega porque no bailan bien, pone carita; baila.

Los diablos uma va adelante de los grupos de las partidas. Saben entrar a casa de los que están haciendo gallo, saben coger de la comida; saben sacar una gallina, un cuy, solito come; “queré, queré” diciendo de ahí nadie sabe querer dar de comer. Unos 10-15 son de la partida.

El hombre sabe poner el centro y la camisa, alpargatas, se hace mujer. Está bailando como mujer, tocando guitarra. Baila como mujer, algunos saben alzar el centro, es la huarmitucushca, hombres saben abrazar, saben molestar, para bailar hacen eso. Están abrazados.

Jóvenes, viejos, huahuas van con guitarra, payasos, charango.

Ese chiquito sabe tomar, yo también, si sabe mover la cabeza. Los mayores cuando emborrachan se saben pelear. Chuman cabeza.

Un plato de gallo comen en donde están haciendo gallo caldo. De ahí acaba el, entonces el que come gallo caldo tiene que traer un gallo para el otro San Juan un gallo vivo, si eso más, tiene que ser un gallo bien gordo y bien pesado. Si es que es livianito el que recibe bota en la cara mismo. De ahí, entrega al otro año un gallo entero el que comió un plato de gallo y para otro año, de ahí vuelta el tiene que hacer el gallo caldo y hasta 13, no ves que comen hasta trece personas. Y si come 10, diez. A los que van a entregar el gallo el dueño de casa les da cuy, gallina, papa, chicharrón”

Para estos niños, la **rama de gallo** es el elemento central. Según Galo Ramón, éste es un rito que trata de presionar al patrón a fin de que cumpla su parte en el “pacto social asimétrico” vigente entre los cayambis y que nosotros también lo hemos aceptado como existente en tiempos de la hacienda<sup>26</sup>.

Hoy por hoy, sin embargo, este rito refleja bastante claramente la **reciprocidad andina**: “el que come el plato de gallu caldu tiene que reponer, a su vez, para la rama de gallos”. De esta manera, se asegura una parte importante de la fiesta como es la comida para todos.

El acto de “arrancar el gallo”<sup>27</sup> lleva implícita, además una idea de purificación o pago a la Pacha Mama con la sangre derramada.

Los personajes como el **huarmi tucushca** o el payaso unido a un tipo de **aruchicos** con campanas y acial (que no aparece en los testimonios) le dan a la fiesta de los cayambis, su propia personalidad frente a los otavalos.

Según nuestro estudio todos estos elementos entre otros, son parte de la socialización infantil. De hecho, podemos ver en el testimonio colectivo de los niños —entre los 6 y los 12 años— su participación activa en el baile, la bebida, el canto y la comida. Inclusive, se tiene en consideración a los niños más pequeños, que no pueden intervenir al mismo ritmo que los demás.

Esta, pues, no es una fiesta espectáculo donde hay prohibición expresa de que los niños participen. Ellos aprenden a ser: a

ser hombres o mujeres de un grupo étnico determinado que tiene sus propios valores como son la solidaridad en la comida y en la bebida y la alegría en la música y en el baile.

Para el caso de la fiesta entre los otavales, contamos con el testimonio central de Alberto Velásquez, miembro a la vez del pueblo otavalo y de nuestro proyecto de investigación. Tiene la ventaja de ser un relato bastante completo, hecho por una persona enterada de los objetivos centrales de la investigación.

“Primero vale señalar que esta fiesta es una fiesta tradicional, que se viene realizando año tras año, constituyendo de tal forma una fiesta de sacrificio religiosa, de índole, católica. Teniendo esta concepción, los indígenas, de las comunidades campesinas mas que todo, dan mayor importancia a este acto cultural, religioso y divertido.

Antes de la llegada de la víspera de San Juan vivimos conmovidos y preocupados para pasar lo mejor posible en San Juan; por lo tanto, en un mes antes ya nos sometemos a cualquier trabajo, como vender los animales para obtener el dinero; con esto se compra la ropa nueva para mudarse durante la fiesta; además se invierte en la compra de ingredientes básicos para hacer la buena chicha, comida, hervidos y, por lo general, para comprar los tragos, para con ello ingerirse, poner ánimo y seguir divirtiéndose con los amigos, familiares, visitando de casa en casa en toda la comunidad; los más preferidos para visitar son las casas de los compadres, amigos íntimos donde les brindan mejor, tanto las comidas como las bebidas. Al cabo, no

únicamente nos satisfacemos con visitar sólo esas casas; una vez acabada toda la comunidad donde se vive; se sale a otras comunidades cercanas y lejanas, de igual manera; con más preferencia se va a las casas de los amigos, conocidos donde les atienden bien. Pero por lo general, se visita sean o no sean conocidos.

Ahora, para la gente joven, la preferencia para las visitas son las casas donde viven muchachas jóvenes; por lo general se va con la finalidad de compartir los sentimientos afectuosos y vacilarlas.

Para los niños más bien la fiesta de San Juan, constituye solo diversión. Unos van junto a sus padres, y otros más grandecitos van agrupándose sólo entre ellos. Estos muchachos, no bailan mucho, nada más hasta media noche y pronto regresan a dormir a sus casas. Además ellos, en general, no toman tragos, como ya se dijo solo andan visitando las casas, por diversión.

Las mujeres casadas durante estos días que dura una semana, son encargadas de seguir a sus esposos, para cuando se emborrachan cuidarlos de todo riesgo, así de los trajes, peleas, instrumentos de tocar, etc. Cuando un esposo se emborracha y se queda tendido en el camino o donde sea, la esposa le hace dormir, asegurando que esté bien la cabecera y con lo que tenga le cobija. Mientras duerme el esposo, la esposa le cuida a su lado hasta que se recupere y luego llevarlo a la casa. Además, la función de la mujer durante la fiesta de San Juan es la de preparar y arreglar todo lo que va a ser necesario para pasar esta fiesta, así la de preparar la chicha, pan, castillo, comidas (mote, cuy, gallina) y arreglo de la casa.

Para hacer la chicha, primero, tiene que contar con la jora, cebada. La jora y cebada se tuestan, luego se va al molino y se hace moler. Una vez que se tiene listo se pone en una olla grande lleno de agua y cuando está tibio se pone la harina de jora y cebada, y el dulce (panela). Se hace hervir bien y luego se pone en un túnel o una vasija grande de barro (mauma), para que se fermente. Después de unos tres días ya está listo

La chicha constituye lo básico para pasar estas fiestas. En todas las casas se prepara chicha. Por lo tanto, el brindis común es un balde de chicha, este brindis le corresponde dar al dueño de casa, pues, llama la atención o menciona el nombre de la persona si es que le conoce y le da primero un mate o pilche de chicha y luego le da el balde. Este reparte a los demás, es decir a los que están bailando. De este círculo de baile se salen uno por uno para tomar el pilche (vaso) de chicha; de igual manera salen cuando menciona o le llama por señas para que se la tomen.

En segundo lugar va el aspecto comestible como el mote, cuy, gallina, chochos, etc. De éstos el más común es el mote. El mote es preparado por las mujeres. Comienzan generalmente los días de comienzo y el fin del San Juan, es decir el día 24 y 29. La mujer o ama de casa pone a cocinar en las primeras horas del anochecer y más o menos hasta las 3 de la mañana ya está listo. Generalmente los bailadores (bailarines) del San Juan, a esas alturas ya sienten el hambre, cansancio y frío; el motivo de que les regalan el mote caliente, significa una buena atención para satisfacer la necesidad biológica del organismo. El mote es

mezclado con ingredientes sabrosos como la pepa de sambo o maní, el ají y si es que poseen el chocho.

El cuy, la gallina, es parte sólo entre familiares, compadrazgos, es decir, no se les brinda comúnmente a otros.

Hablando de la preparación del asado del cuy; primero se mata, se calienta el agua y se pela, luego se abre la barriga, se lava las tripas. Una vez que se tiene listo, se amarra traspasando y sujeta bien en un palo, se pone un poco de manteca, sal y se asa en el fogón. De esta manera, les dan a las personas estimadas que bailan en el San Juan. El cuy va acompañado con papas, ají, mote. Y luego un buen mate de chicha, trago y si-guen bailando hasta el fin.

Se disfrazan con zamarros, petates, pintándose la cara, se disfrazan de militares, de mejicanos, de mujeres; generalmente los hombres utilizan unas buenas botas para zapatear puestos.

Las muchachas solteras durante esta fiesta se visten lo mejor con sus ropas nuevas para brillar ante los ojos de los muchachos solteros y galantear generalmente de día en los lugares.

Antes del propio San Juan (vísperas, bañan a los santos con yerbas (flores) y luego ponen en el altar; para este acto revientan los voladores. Además encienden velas y en el castillo que va en la parte superior de este santo, ponen naranjas. Esta estampilla es envuelta en una manta.

El día 24 de Junio, los llevan a oír la misa en Otavalo o Cotacachi. En esa manta está envuelto el santo, amarran billetes de altas

cantidades. Lleva marcado el prioste o la persona nombrada para este acto.

Una vez que regresan a casa, así mismo reventan los voladores, y a la persona encargada (misa del santo) le dan el mediano (cuy, gallina, papas), y el trago y la chicha.

Desde esta noche comienza el baile hasta el último.

Las peleas tienen un carácter “machista” del indígena, por lo tanto se pelean por ganar el espacio donde se concentran, por ganar la capilla (Otavalo), por ganar la plaza (parque Cotacachi).

Las peleas son directamente con los garrotes, lanzándose piedras, azoteando con azial, etc. Por otro lado, se puede decir que esta pelea ya es una costumbre porque año tras año se ha venido peleándose. Las peleas generalmente con los habitantes de otras comunidades, de otros grupos. Así en Otavalo se pelean los de Punyaro, Santiaguillo con los de Cotama, Río Blanco.

En Cotacachi los de San Pedro, Azaya con los de Calera, Morochos. En fin; a una comunidad principal en la pelea le ayudan las comunidades aledañas.

Por momento, después de haber bailado toda la noche (grupo) al día siguiente van con dirección al lugar de concentración, bailando, bailando por el camino. Más o menos pasado el medio día llegan a la plaza o parque (Cotacachi) y comienza a bailar alrededor del parque (dan 6 - 8 vueltas).

Luego viene otro grupo de otra comunidad (“enemigos”). Ahí comienza la polémica, el no hacer caso, demostrar la valen-

tía, etc. Entonces los unos atacan con toda la fuerza (churos, instrumentos musicales, azial, hasta piedras); se masacran, hasta hay casos que se han muerto. De esto podemos deducir que hay bastantes heridos.

Esta pelea es sólo temporal, es decir, sólo en estas fiestas; en el caso anterior dicho de las comunidades de Cotacachi suelen hacer en San Pedro (29-30-31, Junio).

En Otavalo, la pelea es el sector del barrio San Juan; en este lugar hay una capilla del mismo nombre; la pelea es justo en los días de San Juan (26, 27, 28 Junio). Lo mismo, llegan unos grupos para entrar en pelea (para lanzarse piedras, garrotes) con otros grupos; ya se conocen como parte rival los unos con los otros.

La concentración, en el caso de Otavalo es en San Juan Capilla y en Cotacachi, en el parque principal.

El instrumento musical utilizado para producir el tono bailable son la guitarra, la quena, el bombo, la zampoña, el rondador, el churango, la melódica, el violín, y el rondín, éste último es más común. El ritmo de esta música San Juan es combinado con las voces de versos cantados por los festejantes. Cantan tanto en quichua como en español.

El baile es circular y zapateando, se descansa un rato tomando la chicha y luego se baila. La duración del baile en cada casa es más o menos unos 20 - 30 minutos.

El fin del baile es en San Pedro o sea se baila hasta la media noche del 29 de Junio. Este mismo día por la tarde se quema algunas ramas secas para despedirse del San

Juan y evitar que los diablos entre o regresen a las casas.

Esto último es como un aspecto mitológico.

Hay un día especial para las mujeres. Las mujeres se agrupan entre ellas y salen al parque; lo mismo que los hombres dan algunas vueltas zapateando.

Todas las mujeres llevan consigo las botellas de trago, semiborrachas se lanzan a la pelea, a hacer polémica con otros grupos de mujeres de otras comunidades (enemigas temporalmente).

Son semidisfrazadas. La música tocan unos dos o tres hombres apoyádoles”.

(Alberto Velásquez, 23 a)

Aunque entre la gente de Otavalo y la de Cotacachi hay también diferencias, podemos afirmar, por las características de esta fiesta por ejemplo, que pertenecen al mismo grupo étnico, al mismo pueblo.

Partamos pues, de la comunidad donde hemos trabajado para este estudio. San Pedro es una comunidad ubicada hacia los 2.400 metros, es decir pertenece al espacio de arriba denominado en Quechua **JAWUA** (Janan) junto con otras como Cercado, Azaya, Morocho, Tunibamba.

Aunque entre San Pedro y Cercado, como lo vimos, la oposición también se ha hecho presente repitiendo el esquema Janan-Urin, a niveles más amplios bien podemos hablar de las **comunidades de arriba** en alianza con Topo en pugna con las **comunidades de abajo** como San Martín, Piana, La Bolsa, en alianza con La Calera.

A pesar de que Topo es una comunidad aparentemente más pobre, tiene el control político de toda la zona frente a La Calera que, con un nivel “mejor” de vida, parece no preocuparse por tal poder.

Pero, llega la fiesta y se produce la toma de la Plaza Principal de Cotacachi que refleja claramente varios niveles de identidad: en primer lugar, la identidad indígena frente a la identidad mestiza, que no participa para nada en la fiesta, a lo más como espectadores atemorizados y que tiene su expresión diferenciada de identidad en la fiesta de la Jora (septiembre), como los mestizos de Otavalo tienen su **YAMOR**.

Y en segundo lugar, la pugna de las mitades **janan** y **urin** nos remiten a la misma identidad indígena que guarda a su interior elementos de contradicción y de complementariedad, como un verdadero motor de desarrollo étnico.

Los demás elementos de la identidad del grupo –concretados en la comunidad, que proporciona la identidad de base– se mueven asimismo por oposiciones o dualidades.

La comida combina lo “fresco” y lo “caliente”, lo “dulce” y lo de “sal”. Es interesante, en este punto, el pensamiento de Alberto en cuanto a que el mote es para todos y el cuy y la gallina son para los más cercanos; aunque el mismo mote, pero caliente, puede, a su vez, ser una señal de especial diferencia.

Mediante la circulación del alcohol no solamente se refuerzan los lazos recíprocos actualmente existentes, sino también

se adquiere cierta movilidad hacia arriba a fin de acceder a ciertos recursos escasos, especialmente en tiempos malos.

De esta manera cada familia usa el intercambio de alcohol según su estatus económico y su punto en el ciclo de vida. Se cumple, así, el ciclo del intercambio recíproco de dar-recibir y devolver (Mauss, 1967: 11), en una sociedad donde las diferencias sociales y económicas, inclusive en el ámbito indígena, son cada vez más grandes.

El vestido masculino, sin duda, hace referencia al “blanco”, al cual se pretende ridiculizar, en una demostración clara de autoafirmación frente al otro grupo. En este punto, es curioso como cambian los disfraces a medida que pasa el tiempo. No solamente es el mexicano o el militar sino también Batman, Kaliman, o algunos personajes de la televisión que tanto atraen, especialmente, a los niños mestizos. ¿Podríamos afirmar que el rito del baile con tal disfraz supone eliminar la influencia perniciosa de estos personajes en los niños indígenas?

La fiesta también reafirma los roles de sexos y edades.

El papel del hombre –que no podría calificarse, precisamente, de “machismo”, desde nuestro punto de vista– está claro en el baile y en la pelea.

El papel de la mujer se relaciona mayormente con la cocina y el hecho de ser esposa fiel junto a todas las circunstancias de su marido. El hecho de la fiesta de las mujeres, similar al “huarmi carnaval” de los warankas por otra parte, tiene la virtud

de reafirmar la identidad de género que puede estar siendo afectada al cambiar los roles tradicionales.

En cuanto a los niños, precisamente Alberto cree lo siguiente sobre la manera como ellos entran en estos patrones culturales:

“Para los niños, adquirir las habilidades festivas son evidentes; cuando los padres hacen una cosa, sus hijos aprenden; por lo tanto, ha venido permaneciendo esta identidad hereditaria de padres a hijos. De esta manera, podemos notar que la socialización se origina dentro de la familia misma; los niños aprenden, pues, de los más representativos, como cabe señalar de sus padres, hermanos mayores o su vecinos.

Aprenden en sentido formal, de cómo disfrazarse, presentarse, figurarse o a la vez del vestido normal mismo para andar en estos días.

Por parte del padre siempre hay exigencia a sus hijos, que se vistan bien o que se disfracen de lo mejor, entonces, los pequeños van acostumbrándose. En conclusión, del padre dependen los hijos para que mantengan esta identidad.

En otros casos (evangélicos) si los padres no les permiten, van olvidándose, como que no fuera algo propio de ellos. Es decir, tienen una concepción diferente.

Los niños de los padres católicos o libres, en general, a la fiesta de San Juan hacen una acogida de diversión, alegría, un momento de bailar y comer, beber. Ya, en otros términos se podría decir, que los niños tienen una concepción festiva, es decir,



tal como es importante el ambiente de fiestas de Quito o Carnaval, para los mestizos.

Los niños también tienen una mentalidad de ambiente festivo en San Juan, les gustan estar juntos con sus padres el momento que salen a bailar en otras casas, comunidades; les gustan ver disfrazadas a personas desconocidas, les gustan los gestos de los bailarines, etc. De tal manera, que estos pequeños guardan esta costumbre para el futuro cuando sean grandes, padres de familia, siguen enseñando o transmitiendo sus costumbres y el sentido ritórico mismo”.

Una ruptura fuerte de identidad se produce, como en todas partes, cuando se da el cambio de religión. Posiblemente esta ruptura sea tanto o más radical, que el

cambio de filiación étnica o cruce de la frontera étnica hacia el mestizaje. La ruptura por el cambio de religión quita la “libertad” para seguir reproduciendo la cultura y transmitiéndola de generación en generación.

Cuando no ocurre lo anterior, nos podemos imaginar el cariño especial de los padres que se preocupan por el vestido que su hijo debe llevar, la comida e, inclusive, la bebida especiales que también al niño le vuelven “festivo”.

El baile, los disfraces, toda la fiesta, una verdadera “condensación de la vida” es aprendida por imitación “para que cuando sean grandes sigan enseñando y transmitiendo sus costumbres y el elemento ritualístico mismo”.

## Capítulo IV

# CONCLUSIONES

A lo largo de las páginas anteriores, hemos hecho el acompañamiento lento y sostenido a varios varios pueblos quichuas de nuestro país.

En el afán de encontrar la *runa yachai*, la *sabiduría indígena* basada en la “lógica de sobrevivencia” y, por lo tanto, en la “lógica de socialización”, hemos tratado de determinar las características más específicas de lo nor-andino y de indagar si, de una u otra manera, las mismas han permanecido hasta ahora a pesar de las evidentes rupturas experimentadas por estos pueblos.

Si bien no se han revisado todas las fuentes etnohistóricas y el trabajo global aún está inconcluso —en el sentido de los valores transmitidos a través del cuento, del sistema de medicina nativa o de la escuela, por ejemplo— creemos que estamos en capacidad de esbozar algunas conclusiones referentes a lo que ya hemos estudiado.

1. Los diferentes pueblos del Ecuador, desde tiempos pre-incaicos, se han caracterizado por la utilización eficiente de diferentes pisos ecológicos, en un sistema micro-vertical que les ha proporcionado los principales recursos para vivir. El caso de los kitu-runas, estudiado por Frank Salomon, es realmente esclarecedor. Un ca-

so, un tanto diferente, es el de los puruháes, que habrían hecho uso de un sistema de “archipiélago o islas separadas”, al hacer de la “isla de Quito”, su nuevo lugar de residencia, lejos de Puesitús, su comunidad de origen.

La presencia incaica no parece haber alterado el sistema, sino más bien haberlo profundizado, en vista de experiencias similares en otras partes del imperio y de la utilidad que brindaban al nuevo sistema.

Lo anterior, sin embargo, no quiere decir que no haya habido enfrentamientos contra los cusqueños como ha sido evidenciado en todos los casos. Especial mención merece tanto la resistencia cayambi de Nazacota Puento como la de los quitus. Ambos casos supusieron cantidades grandes de gente caída en manos de los sureños.

¿Quiere ésto decir que la experiencia incaica no ha sido tomada en cuenta en la lucha por la supervivencia? Todo lo contrario. Como es necesario reconocer, todo lo andino está “marcado” por lo incaico. El punto es que la experiencia de estos pueblos está cargada de una ambivalencia constante de lealtades y referentes.

2. Precisamente la dominación española se vio facilitada porque algunos de los caciques indígenas creyeron ver en los

Europeos la posibilidad de safarse de los incas que, además, les habían impuesto varios grupos de *mitmas*, controladores, y nuevos tributos.

Pero lo que ocurrió realmente fue que los españoles utilizaron los “servicios” de estos jefes intermedios para la recolección de los tributos y para la explotación de la mano de obra indígena en las encomiendas, las mitas y los obrajes.

Esta doble lealtad de parte de los caciques –el caso más patético fue el de Don Pedro de Zámbriza– ¿ha sido y es una política seguida hasta hoy, probablemente, por ser la única en condiciones de dominación? De cualquier manera es importante tenerla en cuenta porque genera actitudes que se aprenden desde la infancia.

3. En la época de las haciendas se produjo el denominado “pacto social”, sugerido por Ramón, entre el patrón y los trabajadores. Se trata de un forcejeo desigual, en el cual el momento culmen se produce al nivel de lo simbólico –no por ello menos real– en la fiesta, por ejemplo en la rama de gallo de los cayambis.

Cuando uno oye en la actualidad que los directivos de los terratenientes dicen que están dispuestos al diálogo con la dirigencia indígena “siempre que no sean los de la CONAIE y que sea sólo sobre los problemas posibles de solucionar y no sobre planteamientos políticos absurdos” no podemos dejar de pensar en este mismo pacto social igualmente conflictivo, aunque ahora las fuerzas no parezcan tan desequilibradas como antes.

En este sentido, vale recalcar el cambio de actitud frente al patrón y al blanco-

mestizo, en general. Lo que se aprendía antes por parte de los niños está cambiando profundamente en la actualidad. Las vivencias son diferentes, el movimiento indígena aparece con verdaderas posibilidades de interlocución real frente al grupo terrateniente y frente a toda la sociedad, y la escuela bilingüe, por fin, enseña otros comportamientos.

4. Aparte de estas formas –la de los caciques y la del “pacto social”– alianza-resistencia-, también nos hemos referido a algunas rebeliones y enfrentamientos más directos.

En el levantamiento de junio de 1990, por ejemplo, las zonas del estudio donde hubo mayor participación, han sido la de los warankas y la de los cayambis. De hecho, en esas mismas zonas la lucha por la tierra sigue muy vigente hasta los días presentes, inclusive con asesinatos a los dirigentes como es el caso del compañero Julio Cabascango de Caluquí, caído el 31 de Marzo de este año.

Para éstos y los demás casos, la organización nacional y las organizaciones regionales han tenido un papel importante, aunque, por lo que nos consta, varias de las reivindicaciones generales planteadas aún no sean del sentir mayoritario. Como ya lo hemos dicho, hará falta una labor de acercamiento y comprensión a cada una de los pueblos y sus organizaciones para tener una idea de sus particularidades y sus lealtades locales que den pie a una identidad más general.

En este sentido, un dato interesante puede ser el carácter de las organizaciones de los warankas que avanzan mediante

acuerdos muy concretos, algo similar a lo que ocurre entre cayambis y otavalos en Imbabura.

El caso de la organización de los puruháes en Quito es muy digno de resaltarse por varios motivos: en primer lugar, representa aquello que estamos seguros va a producirse cada vez más en las ciudades ecuatorianas, es decir, la presencia, organizada, o no de muchos indígenas. Por otra parte, es un ejemplo de ayuda mutua y sostén solidario para la gente que tiene que acomodarse en la ciudad. El afán de sostener la escuelita bilingüe intercultural de El Panecillo, frente a todas las dificultades es también un ejemplo digno de seguirse.

5. En este contexto y con estos condicionamientos generales, hemos podido entender mejor la socialización infantil indígena, según ocurre en nuestros días.

a) Luego de un par de años de una dependencia grande del niño con respecto a su madre que da de lactar a su pequeño al que lleva a todas partes cargado o “amarcado”, el niño empieza a independizarse.

Para alguien que no es de la cultura indígena, acostumbrado a dar un excesivo mimo a los niños, puede parecerle muy extraño y hasta chocante, el hecho de que a partir de los dos o tres años los pequeños tengan responsabilidades como dar de comer a los animales domésticos (gallinas, cuyes, puercos, perros) o velar por los hermanitos más pequeños. En estas tareas es la mamá, especialmente, la que conduce a los niños en su aprendizaje de la forma de hacer cada cosa. Los estímulos pueden ser

simples asentimientos o amenaza de castigo, que van modelando la personalidad del niño con relación a sus responsabilidades.

Creemos que es en esta edad cuando los niños aprenden la estrecha relación con los animales. Les ponen un nombre, les remedan, hablan y juegan con ellos, especialmente con sus preferidos. Con ellos se ensucian y comparten su tiempo.

Esta experiencia de cercanía a la tierra, a los árboles, a las hierbas, al sol y a la lluvia, al viento y al frío les marcará para toda la vida con una doble característica: la dureza del medio ambiente en el que viven, pero a la vez, la hermosura y la ternura de cada pequeña cosa de la naturaleza.

Es también la etapa en la que se adquiere el lenguaje nativo—sea el Quichua o el Castellano campesino hablado por sus padres— donde se fijan algunos de los conceptos más importantes sobre su entorno.

Junto con el lenguaje verbal, el niño aprende todo el código de signos culturales y desarrolla su capacidad psico-motriz gruesa.

b. En la “segunda infancia” a partir de los cinco años el niño empieza su actividad de pastor, como algo fundamental en su aprendizaje. En todas las comunidades estudiadas, excepto en el caso de los puruháes, el niño con su madre, su abuela o su hermana mayor empieza a tener bajo su responsabilidad el cuidado de ovejas o chivos.

Esta actividad es el espacio adecuado para el conocimiento de muchas novedades referentes a los animales como las cla-

ses, las enfermedades y sus curaciones, la utilización de la carne y la lana, la reproducción, el parto y la muerte.

Es también la oportunidad para hacerse de amigos muy entrañables con los cuales se juega, se come, se habla y se pelea. Son amistades que pueden durar hasta la adultez, precisamente, por haber empezado en una etapa de la vida de tanta magia y aventura.

Los cuentos del lobo y su experiencia mágico-terrorífica, matizan fuertemente la experiencia del pastoreo.

La actividad del pastoreo no exige a los chicos ni a las chicas de otras tareas al interior de la casa como la cocina, el lavado de la ropa o el cuidado de los hermanitos pequeños.

Tampoco están exentos, según la edad, de las tareas de la agricultura sea en la misma comunidad o en las haciendas cercanas. El uso de la pala, el azadón o el conocimiento de los tipos de abono o de los tiempos mejores para la siembra, el deshierbe o la cosecha son parte de la práctica vital del niño o la niña que aprenden en familia y en comunidad, todo el inmenso bagaje de tecnología andina acumulada durante siglos.

En algunos casos, hacia los 9 o 10 años varios niños ya han salido a trabajar fuera, y ya han ganado su primer salario. Sin embargo, por lo general, la etapa escolar que ahora también es importante para los papás y los niños, por lo menos hasta tercero o cuarto grados, retrasa un poco esta nueva experiencia.

c. La práctica necesaria de la salida de la casa para trabajar fuera es general, espe-

cialmente, en los varones. En Pucarapamba, Caluquí y San Pedro, los niños salen a las plantaciones o a las ciudades como Quito, con su papá, hacia los 10 u 11 años. Su rica experiencia en el aprendizaje en la ciudad (el idioma diferente, la defensa frente a los peligros de los autos y las personas, las reglas de juego en la venta y en la compra de los productos y de su propia fuerza de trabajo) la realizan con su papá, su hermano o su cuñado. Igualmente común entre los otavalos, por ejemplo, es el aprendizaje en la venta ambulante de textiles, continuando con la práctica de los antiguos mindalaes.

En el caso de los niños puruháes o quitus, que prácticamente viven en la ciudad, este aprendizaje se ve, sin duda completado por el grupo de amigos indígenas o mestizos y por la influencia de la televisión o el cine.

El salario ganado y defendido de posibles ladrones, generalmente es usado para la ropa o la educación y también para la mamá que redistribuye el ingreso total entre toda la familia.

La cercanía del niño con la gente de su comunidad, hace que no se puedan comparar los casos estudiados con los llamados **niños de la calle**, muchos de los cuales ya no tienen el referente principal de familia y comunidad.

Con todo, no podemos pensar que la experiencia en la ciudad o en la plantación, por más que respondan a una lógica probada desde hace mucho tiempo, sea algo siempre positivo para el niño indígena actual. Las condiciones de la vivienda estrecha y sin los elementales servicios o la

mala calidad del transporte, así como el tipo de alimentación que puede ya no responder a los patrones culturales andinos, posiblemente esté minando la salud física y mental del niño y del joven indígena que, además, no siempre está en capacidad de seleccionar lo mejor de la “cultura occidental” a fin de ayudarse a sí mismo y a los suyos a crecer como personas humanas.

Es obvio que las condiciones de la crisis que, inclusive, afecta a los sectores medios, impacta gravemente a las capas más pobres de nuestro país.

d. La socialización producida en los momentos culminantes de la vida mediante los ritos de transición o la fiesta, es algo también muy importante.

La población indígena realiza muchos ritos en los momentos fuertes de la producción, la siembra, la cosecha, la venta o la compra de algo. En ningún momento hemos querido decir que la actividad productiva esté desritualizada y que éso no sea aprehendido por el niño junto a la técnica respectiva.

Sin embargo, hay algunos ritos o conjuntos de ritos que recrean y transmiten la identidad más gráficamente, más condensadamente.

En el caso de los ritos de iniciación es especialmente interesante la idea que los niños puruháes tienen de la fiesta del bautizo y del matrimonio. En los gráficos de estos pequeños —no presentados en este estudio— se pueden ver los roles diferentes captados por los niños y que ellos deberán asumirlos cuando sean grandes: los padres, los padrinos, los acompañantes, los

músicos, el tipo de comida y bebida. Todo un cúmulo de actitudes, de lenguaje no verbal que se aprende vivencialmente.

En el caso de los rituales fúnebres o la fiesta de finados también es interesante insistir en la relación que los niños tienen con la muerte, como algo bastante natural desde la más tierna infancia. La tristeza y el miedo que el fenómeno puede suponer en las cabecitas infantiles se equilibra con los juegos entretenidos en el velorio, la rica comida (el *uchu-cuta* en Cocotog) en el cementerio y el caballito o muñequita de pan del padrino en Noviembre.

Por otro lado, las fiestas del Carnaval y San Juan que hemos revisado en el trabajo nos muestran también el sistema de valores vividos, observados, compartidos, transmitidos y aprendidos. Como lo hemos repetido, la solidaridad y la reciprocidad, el valor de la comida y el simbolismo de la bebida, los pasos de baile zapateando involucran al niño desde muy pequeño. Él y ella saben que bien vale cualquier sacrificio para bailar en San Juan o en Carnaval.

Inclusive la dura pelea de San Juan le sirve al niño quichua no sólo para aprender a participar en ella y a alegrarse o a entristecerse con la ganancia o la derrota, sino también para entender que hay unas comunidades de arriba y unas de abajo que son “enemigos temporales” que se rechazan y se complementan.

Especialmente en el caso del Carnaval, hemos visto que el niño aprende que su fiesta, si bien se parece y se realiza en el mismo tiempo que la de los mestizos, no

es exactamente la misma. Al fin y al cabo, es otro grupo con otra identidad que celebra su fiesta de un modo diferente.

En la coyuntura actual, más aún, el grupo mestizo –dirigentes y pueblo llano– debe tomar más conciencia de las reivindicaciones indígenas so pena de que no se llegue muy lejos en los afanes de construir una sociedad realmente plural.

6. Finalmente, creemos que a partir de la Ethnohistoria y de la Historia Oral de estos pueblos, de su lógica de sobrevivencia, de sus identidades y de sus formas de so-

cialización tenemos una idea de la inmensa variedad de rasgos y características que guarda la nacionalidad Quichua del Ecuador.

Sinceramente esperamos que la Escuela Bilingüe Intercultural no deje de lado éstos y otros valores particulares sino que los retome y los potencialice a fin de dar la seguridad a todos y cada uno de los niños que saben mucho de lo suyo y que están abiertos a aprender más y más de lo que, adecuadamente pueda, brindárseles.



## ANEXOS

### Anexo N° 1: Testimonio de Segundo Nicolás Tibanlombo Báez

“Me gusta ir a Chimbo; ahí no hay moscos; en cambio, abajo (en la Costa) hay demasiado. Por eso no me enseño, hay que sacarse el poncho; el sombrero no me saco.

En Echeandía, el año pasado gané cinco mil sucecitos a la semana; este año he ganado diez a la semana.

Con esa plata me compro ropita y la comida para la casa.

La última vez, me compré zapatos y un suéter. No doy el dinero a mi mamá. A los **huambras** (sobrinos) dí comprando un suetercito.

Me gasto todo, no ahorro nada. Para comprar tierra no alcanza.

En Echeandía, a veces, ando rozando con el machete. A veces me he cortado la pierna o la mano, bastante sangre ha salido, yo mismo me he curado comprando remedio.

Desde aquí, a veces, nos sabemos ir entre cuatro. Con los mestizos hablamos en Castellano, pero entre nosotros hablamos en Quichua.

En Echeandía vivimos en la casa de los patrones. Ellos mismos dan la comida.

Vamos cuando nos lleva uno u otro, uno que conoce nos lleva; mi papá había conocido antes y yo me fui siguiendo. El ha sabido caminar desde antes. A mi me gusta ir con mi papá una y otra vez. Cuando va él solo, sabe tomar mucho. Y no sé

tomar mucho, un poquito, un piticito no más.

No roban la plata. Dentro del calzoncito guardamos. Los mestizos nos llaman diciendo **paisano**. Nosotros nos resentimos, nos apenamos porque nos dicen **paisano**, queriendo decirnos **runa**.

Desde las 7 hasta las 3 trabajamos; al medio día los dueños nos saben regalar dos platos de caldo y un plato de arroz. Carne también regalan.

A Echeandía saben ir gente de todas partes: de Quindihua saben ir, de aquí saben ir, de Corazón saben ir, los de abajo Illangamacuna saben ir, de Larcaloma saben ir, de todas las comunidades saben ir. No peleamos, mas bien nos hacemos amigos, nos ayudamos. Los de Chimborazo también saben ir. Del lado de Ambato saben ir.

Nos gusta la vida indígena aunque los mestizos nos han tenido aplastados. En el mes de Junio, cuando hubo el levantamiento indígena yo también me fui a Guaranda. Reunidos entre todos los parientes, en los caminos de arriba, tirando piedras, durmiendo ahí por las noches pasábamos, en el punto llamado Ayora, para que no pasen los carros.

Después de eso fuimos a Guaranda todos reunidos. De ahí hubo unos policías que nos hicieron correr con una bomba. Nos asustamos. Pero todos avanzamos. El amigo profesor Germán dirigía y con eso me envalentoné y ya no tuve miedo. Tres

“cohetes” lanzaron ahí mismo. Eramos bastantes ahí.

Los mestizos estaban un poco asustados. Los ví tristes mismo. No podían comer, agua tampoco tenían; los amigos pisando los parques andaban.

A veces pienso que los mestizos nos van a aplastar, pero, como somos fuertes, no nos aplastarán.

Ahora, de Pucapamba, de Corazón están queriendo la tierra de esa hacienda. Mi papá también entró y es socio. Pero pienso que no han de dar. En cada reunión, eso sí, damos la colaboración.

Para los años que vienen quiero enseñar en la escuela. Quiero aprender todo las cosas necesarias.

Los profesores no eran “muy comprensivos”, por eso, por andar al trópico, no voy a la escuela. Este año pierdo. En la nocturna he caminado. Por el trabajo no he podido seguir.

Estoy pensando dejar de ir al trópico. Quiero ir a Chimbo, pero no mucho tiempo sino poco, así no más quiero ir.

Quiero aprender y además quiero enseñar en la escuela.

No tengo mujer todavía. Sí quiero así, así pero todavía no estoy buscando.

No quiero vivir ni en Echeandía ni en Chimbo, porque aquí he nacido”.

(Segundo Nicolás Tibanlombo Báez, 20 años)

## **Anexo N° 2: Testimonio de Segundo Tibanlombo**

“Vivo con mi mamá y mi papá. Con mi hermano y mi sobrina conozco el pueblo de Chimbo. Además conozco las tie-

rras calientes de abajo, de Quevedo, Ventanas, Echeandía, eso conozco.

Desde que tengo 14 años camino y ahora ya tengo 20 años. La primera vez salí con mi papá. Quise salir, queriendo plata gané 600 en un día con comida y con dormida. Después de tres semanas volví y fui a Echeandía.

Allí hay todas las frutas: naranjas, plátanos, aguacates. Hay toda clase de fruta. Ellos no son como nosotros, son diferentes, hablan Castellano.

Al año voy 3 ó 4 veces. Para Carnaval voy un mes, después de eso voy en Agosto, cinco semanas. Después de eso tal vez volveré.

Ahora he ido a Chimbo, a traer granito; los mestizos que vienen a comprar papas aquí me han avisado.

Para la cosecha fuimos entre tres. Me demoré una semana. Dormimos en una posada que teníamos, no pagan ni en comida ni en dinero; sólo para ganar granito, triguito me fuí. Volveré el año próximo.

Es un trabajo duro; cortando, cargando hay que andar. Me levanto a las seis y, de ahí, desde las 7 hasta las 4 cortamos juntos con la hoz, de ahí, cargamos. Es difícil!

No podemos cargar en el costal.

Lo que hemos cortado ponemos a la sogá para cargar haciendo parva. Cuando se termina todo, hay una máquina, y nosotros tenemos que llevar en los brazos y poner a la máquina.

Claro que el polvo entra en la nariz. Cuando nos enfermamos ahí mismo nos curamos.

(Segundo Tibanlombo, 19 a)

## Notas

- 1 “Porque ha habido aquí abajito un “pucará” han seguido llamando Pucarápamba. Ahí hay un “pucará” y cuando fue levantada la escuela ya han seguido diciendo Pucarápamba. Por esa peña se llamó Pucarápamba”.
- 2 Entrevista y traducción de Tránsito Chela.
- 3 Traducción Anexo N° 1.
- 4 Traducción - Ver Anexo N° 2.
- 5 “Queremos realmente vivir como indígenas. Aquí viviremos porque aquí hemos nacido”.
- 6 “Desde las tierras calientes viniste a liberarnos “barbas de chivo” Yaya Alfaru.  
En Gatazo se levantaron los hombres bravos, carajo! A los **curuchupas** los hicieron correr En la plaza de Guamote, el indio Sáes, el indio Guamán cogieron los papeles de la libertad. Por eso con gran dolor nos diste la libertad. Ay carajo! ay carajo!”.
- 7 **chaucha** se denomina al trabajo esporádico, aparte del cotidiano, que le significa a la familia un ingreso económico adicional con el cual redondea su presupuesto.
- 8 Hasta la actualidad, en Cocotog, el maíz tiene una importancia vital. En 1989 se realizó el FESTIVAL de la comida del maíz, donde innumerables platos –algunos de los cuales la gente afirmaba que ya no había comido “hace tiempos”– fueron preparados en medio de un regocijo general. El kau, el mote, el tostado, la chuchuca, la chicha, el choclo, entre otros, fueron recuperados comunitariamente.
- 9 Con la dominación incaica, según dice Salomon (1987: 143), su estilo fue generalizado inclusive por los mismos españoles, de una forma paradójica o quizás bastante lógica dada la diferencia fundamental que iba a producirse entre unos y otros.
- 10 Los añadidos // son nuestros.
- 11 Si son verdaderas las últimas afirmaciones de Salomon, entonces, todo nuestro estudio se ubicaría en la zona de influencia de la etnia Quitu, entre Puruhá-Chimbo, por el sur, hasta Cayambi-Otavallo por el norte.
- 12 El **capariche** era el encargado de la limpieza de Quito. Provenía de comunidades como Llano Grande y su nombre puede derivar de **caparina** (gritar) en alusión al llamado en el momento de recoger la basura. Su figura –con poncho, trenza, sombrero y escoba– está siempre presente junto al yumbo, el negro, el payaso en las fiestas actuales de los quitu-quichuas.
- 13 El Tubito es una cantina, lugar de reunión de varios trabajadores municipales.
- 14 El presidente del Cabildo se queja de que la gente no quiere participar de las mingas y reuniones, por lo cual hay que entender la participación como un proceso de acercamiento y distanciamiento influido también por otros valores de tipo urbano.
- 15 Para recordar una vez más este concepto, retomamos la propuesta conceptual de Randhi Kaarhus quien citando a Oberem, señala que “mi-croverticalidad quiere decir que los habitantes de un pueblo tenían campos situados en diferentes pisos ecológicos alcanzables en un mismo día, con la posibilidad de regresar al lugar de residencia por la noche”. (Kaarhus, 1989: 67).
- 16 Galo Ramón (1989) afirma que el intercambio se hacía entre oro, coca y collares del Oriente con perros, sal y mantas de los Otavalos, Cayambis y Caranhues. Los mindalae eran el puente de unión de los señoríos étnicos con los “Yumbos”.
- 17 En el caso de las Rebeliones de Lita y Quilca (1550), las fuerzas pacificadoras incluyeron a Cañaris, Paeces del Norte y a Sancho Hacho, cacique de Latacunga. Igualmente el movimiento nativista de los Quijos (1578) fue reprimido por fuerzas dirigidas por los caciques Sancho Hacho de Latacunga y Gerónimo Puento de Cayambe (Moreno, 1981: 9-11-12) con lo cual la figura especialmente de **Sancho Hacho**, actualmente tan revalorizada entre algunos sectores altos de la sociedad (Cfr. Jurado, 1990) reafirma su carácter polémico.
- 18 Así por ejemplo, la monetarización del tributo en Otavalo no buscó que los indios estuvieran obligados a conseguirlo con la venta de su

- fuerza de trabajo. Al contrario, los caciques de la zona estuvieron en la posibilidad –vía comercio– de obtener oro para la venta de sus productos (Ramón, 1987: 125).
- 19 En el norte, la apropiación de tierras aparece en forma de “donaciones” por parte de los indígenas a la iglesia mediante la figura de “mercedes, donaciones, compras y composiciones”. Por éstos mecanismos el Estado Colonial legítima para la iglesia el 66% de las tierras que poseían en el norte. En particular fueron favorecidos los mercedarios y los dominicos (Ramón, 1987: 152-155).
- 20 A pesar de todo, será el sector textil el que dé los pasos más importantes. Así por ejemplo, en la zona de Imbabura, la hacienda Peguche, cuyo propietario es Manuel Jijón Carrión a partir de 1833. Inicia un ambicioso proceso de mecanización. Más tarde, en 18... Pedro Pérez invierte 300 mil pesos en su fábrica de tejidos de algodón ubicada en la hacienda la Quinta para pagar la maquinaria adquirida en Inglaterra (Vargas en Rivera, 1988: 41).
- 21 En la Provincia de Imbabura empieza a funcionar la fábrica “La Joya” de Francisco Dal-  
 mau en 1915. En 1919, Pérez Quiñonez y en 1928 los Hermanos Pinto registraban las fábricas San Pedro y San Miguel respectivamente (Rivera, 1988: 46).
- 22 “Nuestras abuelas han sabido pasar el cargo de Santa Ana, Virgen Mama; sacando los granitos de la hacienda han sabido pasar el cargo, dicen; así, por haber sacado estos granitos, las tierras se han quedado como tierras de la hacienda, dicen”.
- 23 “Ahí, a veces, cuando no hay trabajo regresamos el martes. Si encontramos algún trabajo vamos al mismo Quito o, lejos, a Sangolquí; así, aunque encontremos trabajo, tristes, hambrientos, pasando cualquier cosa, rodeamos”.
- 24 Sobre el papel de Visión Mundial en el Ecuador se puede consultar Andrade, Susana, *Visión Mundial: entre el cielo y la tierra. Religión y desarrollo en la sierra ecuatoriana*, (1990).
- 25 El subrayado es nuestro.
- 26 El rito del **Jacchigua** de los quitus bien puede ser el equivalente de la **rama de gallo**.
- 27 Similar al **gallo compadre** de los chimbu-wa-rankas.

## BIBLIOGRAFÍA

- AGUILO, Federico,  
1985 *El hombre del Chimborazo*, Editorial Abya-Yala, Quito.
- ALBORNOS, Oswaldo  
1988 *El caudillo indígena Alejo Sáes*, IDIS, Cuenca.
- ALLAUCA, José María  
1986 *La historia de mi organización*, Fundación "Runacunapac Yachana Huasi", Simiatug - Bolívar, CEDEP, Quito, 1986.
- BALLADELLI, Pier Paolo  
1988 *Entre lo mágico y lo natural. La medicina indígena. Testimonios de Pesillo*, Editorial Abya-Yala, Quito.
- BARTH, Frederick  
1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*, Fondo de cultura Económica, México.
- BOCK, Philip  
1985 *Introducción a la moderna Antropología Social*, FCE, México.
- BORCHART, Christiana  
1981 "El período colonia" en MORENO, S., (comp.), *Pichincha, Monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana*, Consejo Provincial de Pichincha, Quito.
- BOTERO, Luis  
1990 *Chimborazo de los indios*, Editorial Abya-Yala, Quito.
- BURGA, Manuel  
1988 *Muerte y Resurrección de Atahualpa: el nacimiento de una utopía*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- CABELLO de BALBOA, Miguel  
[1586]  
1951 *Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Buenos Aires.
- CAIZA, José  
1989 "Hacia un modelo de educación bilingüe-autogestionario" en MOYA, Ruth y LOPEZ, Luis E., editores, *Pueblos indios, estados y educación*, Editorial Gráfica, Lima.
- CARRASCO, Hernán y LENTZ Carola  
1985 *Migrantes campesinos de Licto y Flores*, Abya-Yala, Quito.
- CARRERA, Mesías - SALOMON, Frank, Zámbriga - historia y cultura popular, CEDECO - Abya-Yala, Quito.
- CONAIE  
1989 *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador*, Ediciones Tincui - Abya-Yala, Quito.
- CONAIE, CONFENIAE, SAIIC, ECUARUNARI, ONIC  
1990 *Declaración de Quito y resolución de Encuentro Continental de Pueblos indígenas*, Quito
- COSTALES, Héctor  
1990 *Pedro Chapa*, historia social de la parroquia la Inmaculada Concepción de Flores, 1900-1983, TESIS, PUCE, Quito.
- COSTALES, Ximena  
1983 *Etnohistoria del Corregimiento de Chimbo, 1557-1820*, documentos recopilados y transcritos por Ximena Costales de Oviedo. Introducción de José Yáñez del Pozo, Mundo Andino, Quito.
- COMITE DE SALUD DE COCOTOG  
1989 "Encuesta Socioeconómica y Sanitaria", Cocotog, fotocopiado.
- CHIRIBOGA, Manuel  
1985 "Formas tradicionales de organización social y actividad económica" en Chiriboga, Manuel y otros, *Del Indigenismo a las organizaciones indígenas*, Abya-Yala, Quito.
- DE SOTO, Hernando  
1987 *El otro Sendero*, Editorial La oveja Negra, Bogotá.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar  
1989 *La etnia chimbo, al oeste de Riobamba: el testimonio de la Etnohistoria*, Misc-

- lánea Antropológica Ecuatoriana, Serie Monográfica 8. Museos del Banco Central del Ecuador, Guayaquil.
- FALS BORDA, Orlando (comp.)  
1981 *Investigación participativa y praxis rural*, Editorial mosca Azul, Lima.
- FIALLOS, Víctor  
1980 *Migración campesina y formas de trabajo Caso Azaya*, TESIS, UTE.
- FLORES GALINDO, Alberto  
1988 *Buscando un Inca*, Editorial Horizonte, Lima.
- FREIRE, Martha  
1984 *Relaciones de producción y tenencia de la tierra en una comunidad campesina de Bolívar. El caso de Santa Rita de Cerritos, Cantón Chillanes*, TESIS, PUCE, Quito, 1984.
- GEULEN, Dietter y HURRELMAN, Klaus  
1990 "Aportaciones programáticas a una teoría comprensiva de la socialización" en WULF, Christoph, Editor, *Educación, colección de aportes recientes*, Berlín / Quito.
- GIANOTTEN, Vera y DE WITT, Ton  
1987 *Organización campesina: el objetivo político de la educación popular y la investigación participativa*, TAREA, Lima.
- GRIJALVA, Carlos  
1988 *Cuestiones previas al estudio filológico-etnográfico de las provincias de Imbabura y Carchi*, Banco Central del Ecuador, Quito.
- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe  
1980 *Nueva crónica y Buen gobierno*, Siglo XXI, México.
- GUERRERO, Andrés y otros  
1981 *Comunidad Andina: alternativas políticas de desarrollo*, CAAP, Quito.
- JARAMILLO, Marco  
1983 "La economía y la Reforma Agraria en el Ecuador" en *Economía Ecuador: 1830-1980*, Primera Parte, Corporación Editora Nacional, Quito.
- JIJON Y CAAMAÑO, Jacinto  
1919 "Un cementerio incásico en Quito y notas acerca de los incas en el Ecuador" – RSJL, Quito.
- JUAN, Jorge; ULLOA, Antonio de,  
1918 *Noticias Secretas de América* (Siglo XVIII), 2 vol., Editorial América, Madrid.
- JOUTARD, Philippe  
1986 *Esas voces que nos llegan del pasado*, F.C.E., México.
- KHAARUS, Randi  
1989 *Historias en el tiempo, historias en el espacio. Dualismo en la cultura y lengua Quechua/Quichua*, Ediciones Tinkui/ Abya-Yala, Quito.
- LENHART, Volker  
1990 "Educación básica - objetivos y medios prácticos", en WULF, Christoph, (comp.), *Educación, Colección de Aportes recientes*, Berlín/Quito.
- LOPEZ, Luis Enrique  
1989 "El desarrollo de recursos humanos para la educación bilingüe en los países andinos. Una propuesta para la Universidad de Cuenca", Ecuador. Documento de trabajo, CEDIME, Quito.
- MALES, Antonio  
1985 *Historia oral de los Imbayas de Quinchuquí-Otavaló 1900-1960*, Editorial Abya-Yala, Quito.
- MARCHAN, Carlos  
1986 *Estructura Agraria de la Sierra Centro-Norte 1830-1930 IV*, Banco Central del Ecuador, Quito.
- MARTINEZ, Luciano y AZOCAR, Alonso  
1987 *Comunidades del maíz y comunidades de la papa*, CIRE, Quito.
- MARZAL, Manuel María  
1976 *La cristalización del sistema religioso Andino*, esquema de una hipótesis de trabajo, CELAM, Bogotá.
- MARZAL, Manuel María  
1988 *Estudios sobre religión campesina*, PUCP, Lima.

- MATOSMAR, José y CARBAJAL, Jorge  
1974 *Erasmus*, Yanacón del valle del Chancay, IEP, Lima.
- MAURO, Amalia, Albañiles Campesinos.  
1986 *Migración temporal de los obreros de la construcción*, CIUDAD, Quito.
- MAYER, Enrique y ALBERTI, Giorgio (comp.)  
1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, IEP.
- MAUSS, Marcel  
1950 *Essai Sur le don*, PUF, París.
- MONCAYO, Marco  
1980 *La migración campesina y la adopción de nuevas formas de trabajo*. Caso La Calera, UTE, TESIS, Quito.
- MORENO, Segundo  
1977 *Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito -desde comienzos del siglo XVIII, hasta finales de la Colonia*, Centro de Publicaciones de la Universidad Católica, Quito.
- MORENO, Segundo (comp.)  
1981 *Pichincha, monografía histórica de la región nuclear Ecuatoriana*, Consejo Provincial de Pichincha, Quito.
- MOYA, Alba y CAZA MAYOR, Ph.  
1984 "Los mercados y ferias de Quito", *Quito, Aspectos Geográficos de su dinamismo*, Documentos de investigación, Revista N° 5, CEDIG, ORSTOM.
- OBBEREM, Udo y MORENO, Segundo  
1981 *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*, Colección Pendoneros, IOA, Otavalo.
- OCHOA, Víctor  
1984 "Fases y procesos en el aprendizaje del niño aymara" en Seminario y Mesa Redonda, "El desarrollo del niño en el mundo andino". Centro de Medicina Andina, Juliaca - Perú, mimeo.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett  
1988 *Un siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia: 1700-1793*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco-Perú.
- ORE, María  
1982 "Pasado y presente en la conciencia popular. La memoria colectiva del campesinado Iqueño". Seminario de movimientos sociales en América Latina, México.
- PEREZ, Aquiles  
1969 *Los Puruhuayes*, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- RAMON, Galo  
1987 *La resistencia andina, Cayambe, 1500-1800*, CAAP, Quito.
- RAMON, Galo  
1990 "El espacio ecuatoriano en el contexto de los Andes" en Ramón, Galo y otros, *Los Andes: el camino del retorno*, FLACSO, Quito.
- RIVERA, Fredy et al.  
1984 *Etnia en el Ecuador: situaciones y análisis*, CAAP, Quito.
- RIVERA, Fredy  
1980 *Huangudos, identidad y sobrevivencia. Obreros indígenas en las fábricas de Otavalo*, CAAP, Quito.
- RIVERA, Sylvia  
1982 "Historia y conciencia en los movimientos populares del Tercer Mundo", UNSRID, Programa de participación Popular, Diálogo sobre la Participación 2, Ginebra.
- ROGIERO, Roberto  
Conferencia, Rep. Antropología, PUCE, Quito, Nov./1990.
- RODRIGUES BRANDAO, Carlos (comp.)  
1985 *Repensando a pesquisa participante*, Editorial Brasiliense, 2a. edicao.
- ROSSI, Ino y O'higgins, Edward  
1981 *Teorías de la cultura y Métodos Antropológicos*, Editorial Anagrama, Madrid.
- RUEDA, Marco  
1981 *La fiesta religiosa campesina*, EUC, Quito.
- SALOMON, Frank  
1981 *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*, IOA, Otavalo.



- SALOMON, Frank  
 1989 "Los estudios etnohistóricos sobre el Ecuador o el descubrimiento de lo norandino", entrevista en la Rev. *Nariz del Diablo* 13, CIESE, Quito.
- SALTOS, César A.  
 1985 *Coplas del Carnaval de las provincias de Chimborazo y Bolívar*, s/e, Quito.
- SANCHEZ DE ALBORNOZ, Nicolás  
 1978 *Indios y tributos en el Alto Perú*, IEP, Lima.
- SANCHEZ-PARGA, José  
 1988 *Aprendizaje, conocimiento y comunicación en la comunidad Andina*, CAAP, Quito.
- SANCHEZ-PARGA, José  
 1989 *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*, CAAP, Quito.
- SANCHEZ-PARGA, José (comp.)  
 1990 *Etnia, Poder y diferencia en los Andes Septentrionales*, Abya-Yala, Quito.
- SOLIS, Gustavo  
 1980 *La migración campesina y sus formas ocupacionales en Topo Chico*, TESIS, UTE, Quito.
- URIBE ZUÑIGA, Gina  
 1990 "Diagnóstico Político de Tres Comunidades Otavaleñas: Cabildos y grupos de poder". Informe de Investigación, Taller Poder y comunidad local y Comunidad local, Meca, Dep. An. PUCE, Quito.
- VELASCO, Juan León  
 1985 *En Ecuador Debate, Migraciones y migrantes* 8, CAAP, Quito.
- VELASCO, Juan de  
 1789 *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*, Editorial Casa de la Cultura, Quito.
- VILLAVICENCIO, Gladys  
 1973 *Relaciones Interétnicas en Otavalo, ¿una nacionalidad india en formación?*, III, México.
- YANEZ DEL POZO, José et. al.  
 1978 *Sistemas sígnicos verbales y no verbales del parentesco entre los quichua hablantes: el caso de la Quesera, Gradas Chico e Illagua en la provincia de Bolívar*, TESIS, PUCE, Quito.
- YANEZ DEL POZO, José  
 1986 *Yo declaro con franqueza*, Cashnami causashcanchic Memoria Oral de Pesillo-Cayambe, Editorial Abya-Yala, Quito.
- YANEZ DEL POZO, José y ROJAS, Rocío  
 1988 "Informe de trabajo de campo en la comunidad de Gerrana, Simiatug". Documento interno del Equipo de Educación Bilingüe - CEDIME, Quito.
- YANEZ DEL POZO, José  
 1990 *Economía Campesina y Cultura Popular en la Cuenca del Río Guayllabamba*: Historia Oral e identidad en las cercanías de Quito. Proyecto de Investigación PUCE-CONUEP, Informe Final, Quito.
- YÁÑEZ DEL POZO, José  
 2002 *Yanantin: la filosofía dialógica intercultural del manuscrito de Huarochiri*. Editorial Abya-Yala, Quito.