

LA CONSTRUCCIÓN DE LA COMUNIDAD DESDE LOS IMAGINARIOS INDÍGENAS

Luis Alberto Tuaza Castro



Unach

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CHIMBORAZO

*La construcción de la comunidad
desde los imaginarios indígenas*

AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CHIMBORAZO

Rector

Ing. Gonzalo Nicolay Samaniego Erazo, Ph. D.

Vicerrectora Académica

Dra. Ángela Calderón Tobar, Ph. D.

Vicerrector de Posgrado e Investigación

Ph. D. Lexinton Cepeda Astudillo

Vicerrectora Administrativa

Ph. D. Anita Cecilia Ríos Rivera

CONSEJO EDITORIAL

Presidente: Ph. D. Lexinton Cepeda Astudillo. Secretario: Dr. Freddy Morales Alarcón. **Miembros:** Ph. D. Margarita Pomboza, Ph. D. Gerardo Nieves, Ph. D. Davinia Sánchez, Ph. D. Diego Pinilla, Ph. D. Dante Ayaviri, Ph. D. Patricio Humanante, Ph. D. Edda Lorenzo, Ph. D. Marcela Guerendiain, Ph. D. Guillermo Machado

Coordinador de la UPPI: Ph. D. Gerardo Nieves

Edición: M. Sc. Liuvan Herrera Carpio

Corrección: Lic. Mayreen Dita Gómez y Luis Fernando Botero

Diseño: M.Sc. Manuel David Isin Vilema

Diagramación e impresión: Imprenta Universitaria

Este libro ha sido sometido a la evaluación de pares ciegos externos.

© Luis Alberto Tuaza Castro, 2017

© Todos los derechos reservados

Ira. edición

ISBN: 978-9942-935-35-9

ISBN: 978-9942-935-36-6(DIGITAL)

Unach
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CHIMBORAZO

Unidad de Publicaciones y de la Propiedad Intelectual (UPPI)

Avenida Eloy Alfaro y 10 de Agosto, Campus «La Dolorosa»,
Riobamba – Ecuador.

Teléfonos: (593) 3 3730910, extensión 3001.

La construcción de la comunidad desde los imaginarios indígenas

Luis Alberto Tuaza Castro

Sumario

Presentación.....	11
Introducción.....	19

Capítulo I

La construcción de la comunidad indígena.....	29
La comunidad indígena en la perspectiva cultural y jurídica....	30
Otras formas de construir la comunidad.....	39
La comunidad desde los saberes ancestrales.....	45

Capítulo II

Las enseñanzas de mama Pitu sobre la vida conyugal.....	51
<i>Kunturmanta rimay</i>	51
<i>El cóndor</i>	56
Interpretación del relato <i>El cóndor</i>	72
<i>Allkumanta solteramantapish rimay</i>	80
<i>El perro y la soltera</i>	83
Interpretación del relato <i>El perro y la soltera</i>	85
<i>Kuykamanta rimay</i>	91
<i>La lombriz</i>	94
Interpretación del relato <i>La lombriz</i>	97
<i>Antukayamanta rimay</i>	102
<i>El cadáver vagabundo</i>	105
Interpretación del relato <i>El cadáver vagabundo</i>	107

Capítulo III

Sobre el cuidado de las hijas y de los hijos.....	117
<i>Corpus yayamanta rimay</i>	117
<i>El padre corpus</i>	121
Interpretación del relato <i>El padre corpus</i>	125
<i>Ankakunamanta rimay</i>	131
<i>Los gavilanes</i>	134
Interpretación del relato <i>Los gavilanes</i>	136
<i>Salamanka warmimanta rimay</i>	141
<i>La bruja</i>	145
Interpretación del relato <i>La bruja</i>	149
<i>Wawata filidu mikushkamanta</i>	153
<i>El niño devorado por el filidu</i>	154
Interpretación del relato <i>El niño devorado por el filidu</i>	154
<i>Chiwilanmanta rimay</i>	156
<i>El chiwilan</i>	157
Interpretación del relato <i>El chiwilan</i>	158

Capítulo IV

La interrelación comunitaria.....	161
<i>Wakcha wawkimanta, charik wawkimantapish rimay</i>	162
<i>El hermano pobre y el hermano rico</i>	170
Interpretación del relato <i>El hermano pobre y el hermano rico</i>	177
<i>Pachakamak purishkamanta rimay</i>	183
<i>El Dios que camina</i>	186

Interpretación del relato <i>El Dios que camina</i>	190
<i>Sangatusmanta rimay</i>	194
<i>El sangatus</i>	195
Interpretación del relato <i>El sangatus</i>	197

Capítulo V

Sobre el mundo de la hacienda.....	199
<i>Vaqueromanta rimay</i>	199
<i>El vaquero</i>	203
Interpretación del relato <i>El vaquero</i>	207
<i>Señorawan apyuwanmanta rimay</i>	209
<i>La señora y el caballo</i>	213
Interpretación del relato <i>La señora y el caballo</i>	217
<i>Kunumanta atukmantapish rimay</i>	223
<i>El conejo y el lobo</i>	226
Interpretación del relato <i>El conejo y el lobo</i>	229
Conclusiones	233
Referencias bibliográficas	237
Sobre el autor	243

Presentación

Carmen Martínez Novo
Universidad de Kentucky

Es un gran placer para mí presentar el libro *La construcción de la comunidad desde los imaginarios indígenas* del Dr. Luis Alberto Tuaza Castro, profesor de la Universidad Nacional de Chimborazo. Hace ya algunos años visité con Luis Alberto la comunidad de Cicalpito en Colta, Chimborazo y tuve el privilegio de escuchar a mama Petrona Tenelema, también conocida como mama Pitu, en cuya narrativa se enfoca este libro. Aunque ya había trabajado sobre identidad y cultura indígena durante años y había escrito un libro sobre el tema (*Who Defines Indigenous?*, Rutgers University Press, 2006), los relatos de mama Pitu me abrieron nuevas perspectivas sobre la cultura Kichwa.

En primer lugar, me fascinó la utilización poética de la lengua con sus peculiares iteraciones, dobles sentidos, musicalidad, colorido, particular combinación entre el Kichwa y el castellano, y característico sentido del humor. También me intrigó la complejidad de los cuentos, que distaban de ser simplones o románticos. Por el contrario, contenían múltiples significados, emociones encontradas y referencias interesantes a procesos so-

cio-económicos tanto históricos como contemporáneos. Estos cuentos representaban una mirada íntima al mundo de las comunidades indígenas, así como también una interpretación desde el mundo indígena de la sociedad mestiza. No era una cosmovisión “ancestral” estática, sino una interpretación articulada con procesos históricos concretos.

Me di cuenta entonces del valor de estas narrativas, así como del papel de los adultos mayores en la educación indígena, el cual va más allá de las enseñanzas algo estereotipadas de las escuelas rurales. Por estas razones, me alegra sobremanera que Luis Alberto Tuaza haya transcrito las narrativas originales en Kichwa, haya realizado hermosas traducciones al castellano, y haya contextualizado y analizado cada una de las narrativas.

Los aportes de este libro son muchos y muy especiales. Para empezar, el autor no solo es Ph. D., sino que también por ser indígena Kichwa hablante, tiene conocimiento de la lengua y sus matices y acceso muy superior al de otros autores que escriben sobre el mundo indígena. Por ejemplo, sería difícil para otro autor haber ganado la confianza de mama Pitu como para que esta mujer sabia confiara sus conocimientos. Igualmente, muchos autores viendo a esta frágil anciana no se hubieran percatado de la sabiduría que posee. El comando de la lengua del Dr. Luis Alberto Tuaza le permitió captar palabras y expresiones de forma matizada, en sus múltiples acepciones y traducirlas adecuadamente al castellano. No solo son las transcripciones de rara complejidad y belleza, sino también muy valiosas.

Los análisis con que Luis Alberto contextualiza la narrativa de mama Pitu son también únicos. Tuaza es un gran conocedor de la bibliografía sobre el tema de la comunidad andina y de los movimientos étnicos. Además, es capaz de comparar estas perspectivas con el punto de vista indígena. Encontré muy útil el Capítulo 1 sobre los diferentes modos de entender las comunidades debido a las sugerentes yuxtaposiciones entre las ideas académicas y las citas de los comuneros. Por ejemplo, Tuaza discute la historia de la creación jurídica de la comunidad en la legislación ecuatoriana y luego contrapone esta construcción legal con las ideas de los comuneros sobre qué significa “ser jurídicos”, así como los usos cotidianos del “ser jurídico.” El análisis de las diferentes maneras en que se ha entendido y constituido la comunidad es exhaustivo y original en este capítulo.

Las narrativas de mama Pitu se dividen en varios temas tales como vida conyugal, el cuidado de los hijos, las interrelaciones comunitarias y el mundo de la hacienda. La primera parte permite conocer de forma muy íntima temas como las relaciones de género en las comunidades indígenas. Podemos constatar la importancia de la mujer y el respeto a ella, pero también el abuso y la violencia doméstica. No se trata de una complementariedad estereotípica, pero tampoco de una subordinación violenta. Lo que aparece en la narrativa es algo mucho más matizado y posibilita avanzar en el conocimiento de las relaciones de género en la cosmovisión Kichwa.

Otro tema que aparece en los cuentos que se transcriben en este libro es la relación entre seres humanos y naturaleza.

Podemos ver que no existe una separación clara entre cultura y naturaleza, así como tampoco una subordinación de la naturaleza al ser humano. Las relaciones y transformaciones entre humanos y no-humanos recuerdan al perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro, pero a la vez son diferentes de esta teoría. Tanto humanos como animales ven el mundo desde el punto de vista humano, pero desde diferentes cuerpos o naturalezas, tal como señala este investigador. Sin embargo, el cambio de animal a humano o de humano a animal en los cuentos de mama Pitu está conectado a elecciones morales, a diferencia del perspectivismo del autor mencionado. A veces los personajes humanos y no-humanos no solo cambian de un estado a otro, sino que tienen relaciones íntimas entre ellos. La relación sexual parece implicar un cambio de estado o a veces un abandono temporal o permanente de la condición humana.

Es interesante cómo la narrativa de mama Pitu entiende la sexualidad. Se trata de una sexualidad muy libre, alegre y positiva, no desdibujada por la represión o por el concepto del pecado. Por el contrario, la sexualidad dentro de la vida conyugal se considera positiva y necesaria, y la falta de relaciones sexuales en la pareja es interpretada como un fallo moral, una falta de cuidado, que puede destruir tanto el matrimonio como la vida comunitaria.

Otro tema fascinante en la narrativa de mama Pitu es su análisis histórico y social. Destaca su perspectiva sobre el sistema de hacienda. Su análisis es muy peculiar y no necesaria-

mente heroico. No se trata simplemente de resistencia indígena al sistema hacendatario. En las narrativas de mama Pitu hay buenos y malos patrones. Hay violencia del patrón hacia su esposa celebrada en secreto por los sirvientes indígenas. Hay acomodamiento a las jerarquías del sistema. Pero también se esboza la idea de que cuando hay desigualdad y se da la opresión económica y étnica el robo se justifica y no es moralmente reprochable.

Otro análisis socio-económico valioso en la narrativa de mama Pitu es el de la migración. La migración de Chimborazo a la costa se ve como una fuente de riquezas y de prosperidad para la comunidad; pero también se interpreta como resultado de un fallo moral causado por la avaricia, que da lugar al abandono de la familia, de la tierra y de la comunidad. Se vislumbra también en la narrativa de mama Pitu el racismo de las autoridades ciudadinas hacia los indígenas serranos.

Otro elemento que destaca en los cuentos de mama Pitu es el sentido del humor y la picaresca. Cuando presencié la escena en que la anciana narraba los cuentos a los jóvenes y niños de la comunidad, el elemento del humor fue muy importante para que las historias fueran atractivas y entretenidas y tuvieran la capacidad de transmitir con mayor fuerza el mensaje moral o educativo. El sentido del humor y la ironía es una muestra de la inteligencia y poder creativo de esta sabia mujer.

Después de transcribir cada narrativa al Kichwa y traducirla al castellano, Tuaza realiza un análisis académico detallado. Este análisis es de gran valor, pues se hace combinando el sa-

ber bibliográfico con el conocimiento etnográfico, vivencial y lingüístico. Como señalé anteriormente, esta combinación es única en la bibliografía sobre el tema.

Este libro enlaza dos paradigmas muy actuales en la antropología y en las ciencias sociales: el de Ontologías y el de Otros Saberes. El primero se preocupa por formas alternativas de ser en el mundo, así como por las relaciones entre lo humano y lo no humano. El segundo cuestiona especialmente la separación entre naturaleza y cultura y la supuesta primacía del ser humano sobre la naturaleza, mostrando que esta concepción es una invención occidental que no está presente en otras culturas. La narrativa de mama Pitu es una muestra de este concepto. El paradigma de otros saberes otorga valor al conocimiento producido fuera de la academia formal por activistas, organizaciones y comunidades. Este libro es importante desde ambos paradigmas y por lo tanto se coloca en la vanguardia de la producción de conocimiento en las ciencias sociales.

Resumiendo, el texto que se va a leer es muy especial. El investigador de las culturas indígenas podrá apreciar la belleza de la lengua Kichwa y las complejidades de la cultura. También podrá apreciar el equilibrado contrapunto entre conocimiento erudito y saber etnográfico y lingüístico. El lector disfrutará del análisis, pero también podrá realizar otras interpretaciones alternativas, darse cuenta de aspectos no resaltados en el texto, o usar estas narrativas para otros propósitos de investigación. Finalmente, el texto tiene un valor inestimable para la educación intercultural, particularmente de nivel superior. La cultura

indígena aparece aquí en toda su vitalidad y belleza sin sufrir encajonada en los ya consabidos estereotipos.

Introducción

En agosto de 1996, mientras cursaba mis estudios de filosofía y teología en la Universidad del Azuay, Cuenca, aprovechando las vacaciones me ofrecí como voluntario para participar en las misiones populares organizadas por el Equipo Misionero Itinerante (EMI). Fui designado para colaborar en la Comunidad de Cicalpito, perteneciente a la parroquia Cicalpa del cantón Colta, a 22 km de Riobamba, capital de la provincia de Chimborazo. Por las mañanas me dedicaba a visitar los hogares, a participar de la minga, a colaborar en las deshierbas, en las cosechas y por las noches tenía la reunión con la comunidad. Los temas de la misión de esos días, si bien es cierto, abordaban más la cuestión religiosa, se combinaban con hechos de la realidad cotidiana. La metodología que se aplicaba era partir de la realidad e iluminar con las enseñanzas bíblicas, tal como los miembros de EMI habían aprendido de Mons. Leonidas Proaño, obispo de Riobamba (1954 – 1985).

Me sorprendió en esas reuniones la participación espontánea y entusiasta de los adultos mayores, mujeres y hombres que compartían sus historias de vida, sus luchas en la antigua hacienda de “La Compañía”, las confrontaciones que habían tenido con el hacendado, los mayordomos y los *jipus*,¹ la

¹ El hacendado, los mayordomos y los *jipus* eran los personajes de “jerarquía del mando ideal en una hacienda –tipo de los Andes del Ecuador a inicios de la década de 1960” (Bretón, 2012, p. 61). En términos étnicos el hacendado y el mayordomo eran blanco-mestizos. Por su parte, el *jipiu* era indígena con dotes de lide-

situación de pobreza que atravesaban y sus esperanzas de días mejores. Cuando a los cuatro días de la misión se llegó a analizar la vida moral de la comunidad, los participantes, al escuchar los mensajes religiosos de cómo “ser una buena persona y un buen cristiano”, terminaron riéndose. Al día siguiente, mientras los esperábamos en la casa comunal, Mama Petrona Tenelema, conocida en la comunidad cariñosamente como “Mama Pitu” quien había llegado entre los primeros asistentes, comenzó a contar la historia de la mujer que tenía como amante a una lombriz. Este relato atrajo mucho la atención. Los jóvenes y los niños gozaban con las escenas que la relatora iba narrando. Dejé de lado la cartilla de la misión y me dediqué a escuchar con atención las historias divertidas que mama Pitu iba contando. Después de siete días regresé contento de Cicalpito, con la idea de alguna vez poder escuchar de nuevo todos los relatos y transcribirlos.

En el 2009, cuando terminé mis cursos doctorales en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) – Ecuador, y animado por la Dra. Carmen Martínez, mi directora de tesis, de recuperar la memoria histórica de las comunidades, pensé inmediatamente en mama Pitu y regresé a la comunidad de Cicalpito. Habían pasado varios años desde que la conocí y tenía la esperanza de encontrarla y pedirle que me permitiera grabar sus relatos. Al mediodía de un viernes del mes de julio de 2009, llegué a la comunidad, pregunté por ella y me dijeron: “está al frente sacando la cebolla”. En efecto, me acerqué al

razgo, elegido por los dos anteriores, que recibía ciertos privilegios de la hacienda y a cambio organizaba, vigilaba y trabajaba con las cuadrillas de los huasipungueros. Asimismo, tenía la potestad de castigar a los indígenas que desobedecían los mandatos de los hacendados y mayordomos (Tuaza, 2014).

terreno, en donde varias personas, adultos, niños, adolescentes y los jóvenes estaban terminado el almuerzo, y aprovechando el descanso escuchaban sus narraciones alegóricas. Sus cuentos les causaban risa, inquietud y admiración. Cuando expresé su nombre, se acordó de mí y me dejó grabar amablemente con la deuda de ponerlos por escrito. ¿Qué importancia tienen los cuentos para mama Pitu y para su comunidad? ¿Cómo es que a través de estos cuentos la comunidad se fortalece? ¿Qué sentido tiene narrar los acontecimientos probablemente sucedidos en el pasado?, fueron las preguntas que surgieron en mí.

Conforme iba escuchando, me di cuenta de que los relatos paulatinamente introducían a los oyentes en el mundo de la fantasía, en la cotidianidad de la comunidad, en los sufrimientos que habían experimentado en la antigua hacienda, los conflictos conyugales; entrelazaban los anhelos y las esperanzas; finalmente, les orientaba hacia la vida del *ayllu* y el *jatun ayllu*² de acuerdo a los preceptos de fidelidad y de responsabilidad, el trabajo comunitario, de bondad y de la solidaridad, lecciones que quienes escuchaban deducían por su propia cuenta.

Mama Petrona Tenelema Duchi tiene hoy noventa años. Hace más de cinco dejó Cicalpito, ahora vive al sur de la ciudad de Quito junto a su hijo. Retorna a su comunidad en ocasión de las fiestas de Carnaval y de los difuntos. Pero el recuerdo de ella y de sus relatos permanecen vivos en la memoria colectiva. Sus padres trabajaban en la hacienda “La Compañía”, propiedad de la familia León, adquirida por la asistencia social. Hasta finales del siglo XIX el predio pertenecía a los jesuitas. Con la revolución liberal pasó a las manos del Estado

2 *Ayllu*, la familia y *hatun ayllu*, la comunidad.

y sus arrendatarios. La parte de los terrenos de Cicalpito fue comprada por los mestizos de Cicalpa Viejo y por los indígenas durante la primera reforma agraria (1964). El padre de mama Pitu formó parte de los primeros dirigentes que exigieron la venta de tierra a los propietarios de la hacienda. Muchos de los relatos de Pitu fueron aprendidos de su padre y de su madre. “Mis padres me enseñaban los cuentos. Por las noches, después de la merienda solían explicarme la vida de antes. Dejando de dormir escuchaba con atención y ahora estos cuentos los sigo dando a conocer a la gente”.

Durante estos últimos ocho años de recorrido por las comunidades indígenas de Colta y Guamote me he encontrado con adultos mayores, mujeres y hombres que similar a mama Petrona Tenelema narran a los niños, a los jóvenes y a los demás miembros de la comunidad relatos que probablemente sucedieron en el pasado. La narración inicia con la frase típica: “Ñawpaka kashna kashka nin, ñawpa punchakunapika kashna kashka nin”, “antes así ha sido, en tiempos pasados ha sido así”. ¿Cuál es la intencionalidad de estos relatos? Mama Pitu en sus cuentos dice: “*kunankamami kaytakauyachunkuna parlani*”, “hasta hoy cuento este relato para que me oigan”. Oír en las comunidades indígenas implica apropiarse de la historia, asimilar el mensaje y aplicarlo a la vida diaria. Desde esta perspectiva, narrar el relato conserva la intención de educar a los oyentes en la vida de pareja, en el cuidado que se debe dar a las hijas y a los hijos, y en la interrelación comunitaria. Narrar los relatos es, en definitiva, un recurso didáctico que las mujeres y los hombres, adultos mayores, conocidos como *yuyakkuna*, los

sabios, utilizan para transmitir los principios axiológicos que rigen la vida familiar y comunitaria.

¿Qué importancia tienen los relatos de la vida del pasado para la comunidad indígena de hoy? Es la pregunta básica que se intenta responder en este libro. Mi hipótesis es que la comunidad indígena, más allá del ordenamiento jurídico establecido por el Estado ecuatoriano, a través de la Ley del régimen de organización y de las comunas (1937, 2004), el sistema de parentesco, la intervención de los actores cooperantes y la religión, se construye, se sostiene y su funcionalidad depende en buena medida de los relatos narrados por los adultos mayores. Dicho de otra manera, la comunidad se crea y se recrea, entre otros factores, gracias a los imaginarios indígenas contenidos en los relatos. Similar al antiguo pueblo de Israel que encontraba su razón de ser y de situarse en la historia por medio de la escucha y el recuerdo del pasado (Pixley, 2009), los indígenas encuentran la expresión de su ser y de su proyección en el mundo por medio del ejercicio auditivo de la enseñanza narrada por los mayores. “Escuchar a los mayores” es la exhortación que hace la madre y el padre a sus hijos. Ninguna decisión es tomada en las comunidades sin antes escuchar a los mayores.

El libro recoge los relatos de mama Pitu transmitidos en la lengua kichwa y traducidos al español, que fueron interpretados a partir de los datos obtenidos del trabajo de campo y de la experiencia de cercanía y acompañamiento a las comunidades indígenas de Chimborazo. Dado que las narraciones de mama Pitu contenían algunas palabras en español, tuve que traducirlas al kichwa, con el propósito de darle vida a la lengua. De

hecho, en un principio pretendí escribir todo el texto en kichwa, pero pronto vi la necesidad de traducir y hacer asequibles los relatos a los lectores de habla española. La traducción de algunas palabras del castellano expresadas por la relatora en kichwa no alteró el espíritu de cada relato. He intentado ser fiel al sentido de cada uno de los cuentos, escribiendo tal cual los manifestaba mama Pitu.

El libro está distribuido en cinco capítulos: en el primero analizo la construcción de la comunidad indígena desde la perspectiva cultural y jurídica, tal como aparece en la literatura académica. Seguidamente, señalo que existen otras formas desde las cuales se construye la organización comunitaria, si se toma en consideración las reflexiones en torno a los saberes ancestrales. En un tercer momento, reflexiono sobre el rol que desempeñan los adultos mayores, especialmente las mujeres, en la vivencia y en la interacción comunitaria.

En el capítulo segundo se describe y reflexiona sobre los relatos *El cóndor y la soltera*, *La soltera y el perro*, *La lombriz* y *El cadáver vagabundo* por medio de los cuales mama Pitu enseña a los niños, adolescentes, jóvenes, y los demás miembros de la comunidad sobre la vida conyugal. Los dos primeros cuentos enfatizan sobre la importancia que tiene la alianza conyugal en la vida de los seres humanos, las dificultades que sobrevienen en el momento en que la persona opta por la soltería, y la intervención de la comunidad en el momento de buscar la resolución de los problemas que los individuos atraviesan por no casarse. El relato *La lombriz* señala los problemas de infidelidad que atrae el descuido de uno de los cónyuges, especialmente cuando el

esposo deja a la esposa las tareas del hogar y de la familia. Finalmente, el relato *El cadáver vagabundo* alude a los límites de la existencia que enfrenta la pareja y a la necesidad de superar la ausencia del ser querido.

En el capítulo tercero se describen e interpretan los relatos *El padre corpus*, *El gavilán*, *La bruja*, *El niño devorado por el filidu* y *El chiwilan*, que destacan la necesidad de la protección que los padres deben proporcionar a sus hijos y señalan los peligros que aparecen cuando los hijos no reciben la debida atención de sus progenitores. Las adversidades a las que se enfrentan los niños carentes del amparo paternal y maternal, son vencidas por la intervención de la comunidad.

En el capítulo cuarto se describen los relatos *El hermano pobre y el hermano rico*, *El Dios que camina* y *El sangatus*. La temática general de estos cuentos es la interrelación comunitaria y demuestran que la familia indígena no vive para sí misma, sino que se proyecta hacia las demás familias; es decir, está direccionada a la vida comunitaria. La intencionalidad guarda relación directa con marcar los principios sobre los cuales se determina la funcionalidad de la comunidad. Por su parte, el relato *El hermano rico y el hermano pobre* destaca la importancia de compartir los bienes, y señala la miseria y el fracaso que atraviesan quienes se resisten a ser solidarios con el hermano pobre. En *El Dios que camina* se pone de manifiesto el valor de acoger a las personas extrañas; y, finalmente, en *El sangatus* se visibiliza la fuerza de la comunidad para vencer el hambre y los conflictos.

El capítulo quinto contiene los relatos *El vaquero*, *La señora y el caballo*, *El conejo y el lobo*. Estas narraciones de-

muestran que el antiguo régimen de hacienda forma parte de los imaginarios indígenas. Asimismo, señalan que la historia, la vida comunitaria y los conflictos que los indígenas afrontan a diario tienen que ver con la hacienda. El relato *El vaquero* manifiesta la fidelidad que el vaquero guarda a los antiguos amos y mayordomos, trabajando incondicionalmente hasta tal punto olvidarse de la casa y de la esposa. Consecuentemente, se convierte en un toro que termina sus días sacrificado en la plaza pública y su corazón es arrojado al río. La historia de *La señora y el caballo* señala la brutalidad con que la dueña de hacienda actuaba ante sus subordinados indígenas, sometidos al maltrato permanente; al mismo tiempo, señala que en medio de la opresión y en contraste con los “malos patrones”, existían también “amos sensibles y paternales” con sus siervos indígenas. El cuento *El conejo y el lobo*, por su parte, demuestra la audacia de los indígenas frente al mayordomo en el proceso de la lucha por la tierra y la libertad que desató la disolución del régimen de la hacienda en algunas partes de Chimborazo.

Esta edición es la culminación de largos años de trabajo durante los cuales he recibido el apoyo y la solidaridad de muchos amigos e instituciones. Mi gratitud profunda a la Dra. Carmen Martínez quien me animó a iniciar esta investigación, me otorgó la beca y me sugirió escribir el libro. A Víctor Bretón, compañero del camino, amigo entrañable y apasionado por los Andes que ha estado pendiente de que este trabajo llegue a tener un feliz término. Cómo no agradecer a mama Pitu por su cariño, su amistad y su confianza, por abrir su libro de

vida y de su comunidad para la ejecución de este texto. Mi gratitud sincera a las mamás y a los *taytas* de las comunidades indígenas de Chimborazo, especialmente de Guamote y de Colta. Sus testimonios de vida, la entrega constante por sus comunidades y el servicio gratuito que realizan, me han motivado a conocer, a amar y a consagrar mi vida por mis hermanos indígenas. Agradezco a la FLACSO – Ecuador por haberme preparado en la labor investigativa y académica y por confiar en mí invitándome a formar parte de los debates, conferencias y proyectos de investigación, que me han permitido madurar la idea de escribir el presente texto.

La concretización de este libro no hubiese sido posible sin la confianza de Lexinton Cepeda, vicerrector de Posgrado e Investigación de la Universidad Nacional de Chimborazo (UNACH), quien tuvo la amabilidad de invitarme a trabajar e investigar desde esta institución. Gracias al aporte económico de dicha universidad he tenido la oportunidad de dedicarme por entero a la ejecución de esta obra y poder cumplir así con la deuda de escribir el libro, como me comprometí con mama Pitu y la comunidad de Cicalpito, hace muchos años. Asimismo, quiero dejar constancia de mi agradecimiento a Fanny, mi esposa, quien estuvo pendiente de la traducción al español de los relatos kichwas; a Pierrick Van Dorpe por las fotos que acompañan el texto y a Luis Fernando Botero, quien realizó la corrección de estilo.

Capítulo I

La construcción de la comunidad indígena

La preocupación por la comunidad indígena ha sido uno de los puntos centrales de los debates académicos en América Latina en estos últimos setenta años. En efecto, varios son los estudios que describen las características de una comunidad indígena (Arguedas, 1958; Contreras, 1996), la formación que esta institución ha seguido en el curso de la historia (Platt, 1982; Baud, Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva, 1996; Quintero y Silva, 1998), la importancia que tiene en los procesos reivindicativos de los pueblos indígenas (Dunkerley, 2003; Santana, 1995; Patzi, 2008), la capacidad de negociación que posee con los estados (Assies, 2005; Coignet, 2011), y la relación que mantiene con los actores del mundo de la cooperación y los programas de desarrollo (Bretón, 2012; Tuaza, 2014). No obstante, escasamente se profundiza en las narrativas sobre las cuales se construye la comunidad. A tenor de esta realidad, las preguntas básicas que se abordan en este capítulo son: ¿Cuáles son los aspectos sobre los cuales se construye la comunidad indígena? ¿En qué medida la comunidad está construida más allá del orden jurídico y cultural? De entrada, se señala a la comunidad indígena tal como ha sido analizada por la literatura académica y se enfatiza la parte cultural y jurídica. En

un segundo momento se describe la manera de cómo el mundo de la cooperación y las instituciones religiosas ha contribuido a la formación de las experiencias organizativas comunitarias. En un tercer momento se demuestra que la comunidad indígena se crea y se mantiene desde la narración de los cuentos, a los que considero como imaginarios, que pueden ser comprendidos a partir de las propuestas teóricas provenientes de los debates en torno a otros saberes que se han desarrollado en estos últimos años en la región.

La comunidad indígena en la perspectiva cultural y jurídica

Cuando se menciona el mundo indígena inmediatamente se piensa en la organización comunitaria. De alguna manera, la comunidad continúa siendo el referente fundamental, a partir del cual los indígenas negocian con el Estado y otros organismos de cooperación, se interrelaciona con la sociedad blanco-mestiza, resiste a los impactos de la globalización, responde a las necesidades inmediatas de sus miembros, resuelve conflictos de carácter moral y garantiza la supervivencia.

En un contexto rural, caracterizado por la ausencia estatal, la comuna es la institución en la cual los indígenas encuentran la posibilidad de solucionar sus problemas, obtener recursos, garantizar la seguridad y acceder a los servicios básicos. La comunidad es entendida como el “*ayllu llakta*”, el pueblo de familia, definición propuesta por el sistema de educación intercultural bilingüe, tal como recuerda Cristóbal Quishpi, antiguo director de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB):

Cuando estuve al frente del DINEIB, nos dimos cuenta de que en las comunidades se estaba utilizando términos como la comuna que, lejos de dar vitalidad a la lengua kichwa, estaba favoreciendo más a la valoración del castellano en menoscabo del kichwa, entonces, empezamos la tarea de traducir. Hubo varias opiniones; algunos decían, “digamos *llakta*, otros, *uchilla llakta*. En consenso con los representantes de varias provincias concluimos aceptando el término *ayllu llakta* para referirnos a la comunidad (Quishpe, entrevistado el 12.03.2013).

También, ya en el uso lingüístico cotidiano de los dirigentes indígenas se habla del *ayllu llakta*. En las comunidades se refieren a la comuna, o a su vez a la palabra *tantanakuy*, que explicaría la vida comunitaria. *Tantanakuy* proviene de *tanta* que traducido al español se refiere a pan, a la comida. De ahí que se puede considerar que la organización y la comunidad emergen del acto de compartir la comida. Francisco Álvarez, dirigente de la Comuna Chismaute Alto (entrevistado el 23.02.2014), señala: “en la comunidad todos nos consideramos familia. Esto lo demostramos cuando comemos juntos. En la comida no hay recelo, hay confianza, cercanía y afecto”. Similar a esta consideración, María Guashpa de la comunidad Santa Teresita (entrevistada el 16.01.2014), sostiene: “vivimos pensando en la comuna, porque somos una familia. Si hay algo que comer se da. Siempre hay algo que compartir”.

Ciertos estudios de la década de los noventa sostenían una supuesta des-estructuración del campesinado, expresada

en la decadencia de la organización comunitaria, por cuanto habían emergido y se habían multiplicado en el medio rural las cooperativas y las asociaciones (Zamosc, 1993; Santana, 1995; Martínez, 1998). Desde el acercamiento a las comunidades se puede constatar, por el contrario, que la organización comunitaria permanece, y de alguna manera, continúa dando sentido a la vida indígena. Si bien es cierto que el movimiento indígena y las organizaciones comunitarias atraviesan crisis (Tuaza, 2011), la comunidad sigue siendo un referente importante. Aun en los contextos de migración se construye experiencias de vida comunitaria, tanto en las urbes ecuatorianas como en Venezuela, Colombia, España y en los Estados Unidos. En el distrito de Queens, Nueva York, los migrantes procedentes de las comunas cercanas al nevado Chimborazo tienen su comuna indígena, organización que permite acoger a nuevos miembros, celebrar fiestas, crear pequeños fondos de apoyo económico, mantener viva la lengua kichwa y la conexión con los lugares de procedencia.

Las visiones culturalistas sostienen que la organización comunal procede de los *ayllus* que antecedieron a la conquista española y que en el periodo de la colonización se convirtieron en la “república de indios”. Así, la institución comunal sería creada por los reyes de España, tomando como referencia los antiguos *ayllus* que pagaban impuestos y que poseían unos derechos comunes (Platt, 1982). Una vez creadas las comunas se habría establecido la sociedad dividida en “las dos famosas repúblicas: de los indios y de los blancos” (Quintero y Silva, 1998, p. 122). Esta división, a decir de Tobar Donoso (1992),

obedecía a que el gobierno colonial pretendía garantizar los derechos especiales de los indios como el de acceder a las tierras comunales, en contraste con las pretensiones de usurpación de los conquistadores. Aunque en la práctica, “la división de los habitantes de Hispanoamérica en una república de españoles y una república de indios era algo más que exclusivamente una terminología para designar a conquistadores y conquistados” (Baud, Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva, 1996, p. 35). Los miembros de la “república de indios” eran estigmatizados como “gente sin razón” (Baud, Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva, 1995: 35), menores de edad (Adorno, 1988), menesterosos de la protección de los encomenderos y del clero. Esta división “no desaparece por la independencia” (Quintero y Silva, 1998, p. 122), aunque, a decir de Guerrero (2010), en 1875 al suprimirse el tributo de los indios, los indígenas ya no aparecen en los archivos estatales y la administración de estas poblaciones se asignaron al ámbito de lo privado. Sin embargo, existieron localidades conocidas como “anejos” que al margen de la hacienda y distantes en muchos casos de los centros parroquiales, albergaban a los indígenas.

Las comunidades indígenas creadas a imagen y semejanza de los *ayllus* precolombinos se caracterizarían por ser sociedades armoniosas de gente, naturaleza y animales, que se ven confrontadas con la realidad conflictiva del choque entre blancos e indios (Arguedas, 1958), que se sostienen en las redes de parentesco y de la “economía moral” (Scott, 1976); “un sistema controlado por la colectividad y/o por el conjunto de trabajadores de una empresa o comunidad y no por una persona

o un grupo de élite tal como ocurre en la sociedad capitalista” (Patzí, 2008, p. 52). En términos políticos, al interior de estas comunidades, el poder o la decisión no estarían centrados en el individuo o en grupos de personas, sino que son asumidos por la colectividad, y el representante solo expresa la decisión adoptada por todos los miembros, en una deliberación conjunta que puede ser una reunión o asamblea. Los cargos de representación al interior de la comuna estarían basados en la obligación y rotación, en donde la persona, para ser autoridad no entra por voluntad propia, sino que está obligada a realizar este servicio a la comunidad” (Patzí, 2008, pp. 52-54). En cuanto a la economía, la comuna sería una “empresa comunitaria” donde no existen asalariados, sino todos serían directamente productores que “no vende su fuerza de trabajo ni compra trabajadores” (Patzí, 2008, p. 11). La finalidad última de la sociedad comunitaria sería “la formación de una sociedad feliz y libre mediante la liberación de su explotación que supone dos cosas: la abolición de la propiedad privada de los medios de trabajo y la eliminación del trabajo enajenado” (Patzí, 2008, p. 12). Así, “las sociedades indígenas constantemente se reavivan y perviven a lo largo de la historia del capitalismo” (Patzí, 2008, p. 46).

A diferencia de esta comprensión, Carola Lentz sugiere entender la organización comunal y la misma construcción de la alteridad étnica como “una forma de vida diferente a la de los blancos y mestizos”, una forma de vida que postula “como propia de los indígenas, a pesar de que siempre han incorporado muchos elementos, bienes de consumo y prácticas sociales de las culturas no-indígenas” (Lentz, 2000, pp. 205-206). La co-

munidad, a decir de Lentz, daría el sentido de pertenencia al indígena y al mismo tiempo, “estabiliza el autorrespeto y que restablece la dignidad humana” (Lentz, 2000, pp. 205-210). La comunidad sería un ámbito en el cual el indígena, que muchas veces tiene que abandonar las localidades de origen, al regresar encontraría “tiempo, la honradez y la confianza mutua” (Lentz, 2000, pp. 205-219).

Pero más allá de la idea de la comunidad armónica, de interacción entre sujetos en condiciones de igualdad y de reciprocidad, Baud, Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva (1996), sugieren entender a la comunidad indígena y campesina no como “un asentamiento de campesinos solidarios e iguales (...)” sino ante todo como “un grupo de presión que pasando por alto las diferencias entre unos y otros, defienden los intereses comunes frente a los de afuera” (Baud, Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva, 1996, p. 28). Criterio que comparte Santana (1995), al proponer la comprensión de la comunidad como un espacio de negociación política. Contreras, por su parte, señala que “la comunidad campesina no cabe tomarla como un vestigio del pasado más o menos arcaizante, sino que constituye una forma de organización que responde a un conjunto de necesidades actuales” (1996, p. 301).

Los otros estudios consideran que la comuna tal cual conocemos hoy día, sería “una forma de organización legal creada en 1937. Dicha ley concede a la población campesina agrupada en localidades (comunidades, barrios...) el derecho a organizarse” (Santana, 1995, p. 112). Según Luciano Martínez, a partir de 1937

la comuna se convirtió en la modalidad más generalizada de agrupamiento a nivel de la sierra ecuatoriana cuyos rasgos principales tienen mucho que ver con la forma tradicional de organización de los indígenas (comunidad). En la medida en que a través de esta ley, se convertía en la unidad poblacional mínima del medio rural para efectos de la división político-administrativa y legalizaba las relaciones de familias y grupos de familias con el ámbito exterior (Martínez, 1998, p. 3).

En esta entidad aparecen grupos de familias que controlan recursos variados (individuales – comunales) y un sistema ecológico micro – diversificado, desarrollan relaciones de cooperación, principalmente con base en el parentesco consanguíneo o ritual para beneficio común (Martínez, 1998). El parentesco ritual se establece por medio del compadrazgo en ocasión de la celebración de bautismos y matrimonios.

La Ley de Organización y Régimen de las Comunas, permitió, en caso de Chimborazo, que algunos caseríos o anejos llamados “libres” se convirtieran en comunidades y tuvieran su condición de entidad jurídica frente a las amenazas externas. Al respecto recuerda Andrés Yasaca, antiguo dirigente de San Miguel de Pomachaca (entrevistado el 14.03.2015), “nosotros fuimos siempre anejo, tenemos escritura de los terrenos y el reconocimiento jurídico. Cuando los amos de Galte quisieron llevar obligados a trabajar en su hacienda, decíamos: somos jurídicos, usted no puede obligarnos a trabajar en sus predios”. Similar a este testimonio, María Sanunga de la

Moya (entrevistada el 20.03.2014), sostiene: “cuando la gente de Calpi venía a llegar a barrer la calle del pueblo, nosotros respondíamos: somos jurídicos”. El reconocimiento jurídico del Estado hacia la comuna y a la autoridad del cabildo permitió que esta institución “resuelva los conflictos entre indígenas por intermedio de autoridades reconocidas, no teniendo lugar el recurso a las autoridades blanco-mestizas sino en casos extremos” (Santana, 1995, p. 115). Estos mecanismos de resolución aumentaron el prestigio de la comunidad y, ante los ojos de sus miembros, se convirtió en “la entidad capaz de ofrecer la mayor protección posible a sus miembros frente a un poder del Estado cada vez más presente y una sociedad blanco-mestiza cada vez más agresiva por medio del mercado” (Santana, 1995, p. 116). La posesión del reconocimiento jurídico hizo también que algunos anejos, especialmente los más cercanos a Riobamba, entraran a interactuar con el mundo de la cooperación a través de la Misión Andina, programa de desarrollo diseñado por la Organización Internacional del Trabajo en la década de 1950, que permitió la construcción de la escuela, la dotación de los servicios de agua, letrinas, la apertura de caminos vecinales, la edificación de casas y el mejoramiento de la producción agropecuaria (Bretón, 2001; Tuaza, 2013; Prieto, 2015). Sin embargo, la Ley de comunas no lograba dar a plenitud la capacidad de dotar a los indígenas de ser actores o agentes, implícitamente reproducía la figura del *pater familias* que tenía el hacendado en un *pater estado* (Prieto, 2015). En este contexto, los indígenas continuaron siendo ciudadanos de segunda categoría, menesterosos de

la protección estatal y sus asentamientos eran considerados poblaciones foráneas que demandaban las bondades del desarrollo que introduciría por fin en el paraíso terrenal moderno.

La Ley de comunas que había permitido la creación y la consolidación de los anejos en comunidades, era desconocida por los indígenas que vivían en las poblaciones situadas al interior de la hacienda, conocidas como “anejos de raya”. “Nosotros en Columbe Grande no conocíamos la Ley de Comunas y el Código de Trabajo. Escuchábamos que la gente de San Guesel era comunidad jurídica. Solo cuando vino el Dr. Ricardo Paredes nos explicó que los indios teníamos ley. Así luchamos por las tierras y por crear la comuna”, sostiene Manuel Agualsaca (entrevistado el 12.11.2012), quien durante la década de los sesenta lideró la lucha por la tierra en Columbe Grande. Será la aplicación de la primera (1964) y segunda ley de reforma agraria (1973) lo que trajo como consecuencia la disolución de las haciendas en las partes altas de la serranía y la emergencia de nuevas comunidades jurídicas reconocidas por el Ministerio de Agricultura y Ganadería.

Conforme las comunidades indígenas adquirieron las tierras, introdujeron el sindicalismo por medio de la creación de cooperativas agrícolas, y posteriormente, del aparato de desarrollo, muchos de ellos vieron “en la comuna una institución inadaptada a la realidad, anacrónica, o retardataria; mientras que otros, por el contrario, la vieron como una forma que consolidaba el sistema de explotación del cual eran víctimas los indígenas y, otros, todavía, como una institución

que contribuía a asegurar el control del Estado sobre estos sectores de la población rural” (Santana, 1995, p. 114).

Así, la organización comunal, que tuvo su momento de auge en el primer periodo de la aplicación de la Ley de reforma agraria, fue perdiendo importancia a la hora de la redistribución de tierras y de la ejecución de los proyectos de desarrollo (Zamosc, 1995; Martínez, 1998). En lugar de comunidades se formaron cooperativas y las asociaciones, porque, a decir de los dirigentes de Chacaza, Guamote (entrevistados el 13.04.2015): “fue más fácil agilizar el proceso de reconocimiento legal de una cooperativa, mientras que formar una comunidad sería difícil”. Por su parte, las instituciones del desarrollo exigen que los potenciales beneficiarios estén organizados por grupos: la organización de mujeres, de jóvenes, de los agricultores y los apicultores, colectivos sobre los cuales no ejerce autoridad el cabildo comunitario sino la directiva formada dentro de los grupos (Tuaza, 2011). A esto se unió, en el caso de los gobiernos municipales de Guamote y Colta, durante la primera década del 2000, la instauración de la práctica del presupuesto participativo, que consistía en la entrega de 12 000 dólares anuales a cada comunidad, sin tomar en cuenta la densidad poblacional. Esto motivó la creación de más comunidades pequeñas en conflicto con las comunidades grandes.

Otras formas de construir la comunidad

Más allá de la creación de la organización comunal, a partir del elemento cultural y la legislación, también la intervención de los actores cooperantes provenientes del mundo del desarrollo

y de las iglesias han posibilitado: por un lado, la constitución de las comunas y, por otro, paradójicamente, el debilitamiento de la vida comunitaria y la autoridad de los cabildos.

En 1960, los anejos de Pulinguí, Nitiluisa, La Moya, San José de Gaushi, Palacio Real, Gatazo y Cunduguana, cercanos a la ciudad de Riobamba, se convirtieron en comunidades con el respaldo de la Misión Andina. En efecto, los funcionarios de esta institución apoyaron a los cabildos a tener nombramientos como autoridades comunitarias de parte del Ministerio de Agricultura, establecieron el registro de los habitantes y otorgaron las cédulas de identidad. Además, esta institución de cooperación construyó las casas comunales, las escuelas, los tanques y reservorios de agua, abrió caminos vecinales y construyó puentes (Tuaza, 2013). La creación de la comuna significó para los habitantes de los mencionados anejos romper con la dependencia del centro parroquial, espacio en el cual los indígenas eran explotados por las chicherías, el cura párroco, el teniente político, tal como demuestran los estudios realizados por Burgos (1997) en Licto, durante la década de los sesenta y setenta y por los estudios de Casagrande y Piper (1969) en San Juan, Chimborazo.

En los casos de las comunidades de Guamote y Colta, la intervención del Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA) del Banco Central del Ecuador, permitió que las comunidades nacidas después de las dos reformas agrarias (1964 y 1973) lograran consolidarse (De Janvry y Glikman, 1991) y adquirieran el reconocimiento jurídico. FODERUMA entró en conexión directa con los cabildos,

construyó casas comunales, exigió la intervención de los miembros de la comunidad en los programas de desarrollo, según recuerda Nicolás Tambo, expresidente de San José de Chacaza (entrevistado el 20.03.2014): “en el tiempo que trabajó FODERUMA, yo era presidente de la comunidad. Esta institución puso una fábrica de bloques para construcción en Chacaza, y para el funcionamiento de este programa pidió que todos participáramos. Así hicimos”. En esta misma lógica de operación, más tarde sería requerido por el Programa de Desarrollo Rural Integral y otros proyectos de desarrollo diseñados por las Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (ONGD).

A partir de 1990, cuando en el medio rural aparecieron las ONGD, que apostaban por combatir la pobreza de las comunidades indígenas (Bretón, 2001), la organización comunal empezó a atravesar el proceso de declive. Si bien es cierto que los recursos proporcionados por estas instituciones permitieron que las comunidades obtuvieran recursos económicos y tecnológicos en una época caracterizada por la ausencia estatal, sin embargo, dado que promovieron varios grupos organizados al interior de las comunidades, provocaron, igualmente, la fragmentación de la organización comunal (Tuaza, 2011). El cabildo que en otra hora tenía el poder de convocatoria, negociaba recursos con las instituciones del gobierno y las entidades de cooperación, perdió autoridad. Las ONGD prefirieron crear grupos de mujeres, jóvenes, niños, agricultores y técnicos de salud presididos por su propia directiva, de acuerdo con el programa de intervención. Por otra parte, promovieron

la formación de cooperativas y asociaciones (Martínez, 1998). En este nuevo contexto, el cabildo solo coordinaba las mingas para arreglar caminos, pero no tenía capacidad de negociación, ni el control sobre todos los miembros.

El surgimiento de varias cooperativas, asociaciones y las organizaciones de segundo grado (OSG), muchas de estas fundadas por las ONGD, fueron vistos por Bebbintog y Perreault (2001) como “el capital social en los Andes”, que permitió la democratización de los poderes locales y posibilitó la instauración y ejecución de los programas de desarrollo que a la larga resolverían la situación de la pobreza del mundo indígena. No obstante, en este estudio no se menciona cómo la organización comunal y el cabildo, fueron perdiendo protagonismo.

En los procesos de formación de las organizaciones comunitarias se destaca la influencia de la iglesia católica y las iglesias evangélicas (Guamán, 2003; Illicachi, 2014). La Iglesia Católica, representada por la Diócesis de Riobamba, durante el episcopado de Monseñor Leonidas Proaño, a través de la campaña de alfabetización impartida por las Escuelas Radiofónicas, la repartición de las tierras de sus antiguas haciendas, el acompañamiento a los líderes indígenas en la lucha por la tierra, la celebración de los bautismos y matrimonios en las comunidades (Ferró, 2010), contribuyó a que las comunas chimboracenses tuvieran protagonismo y rompieran con el poder gamonal de tinte colonial (Burgos, 1997). Las comunas y sus dirigentes encontraron en la Diócesis de Riobamba y en Monseñor Proaño a los aliados estratégicos que visibilizaban la situación de miseria y explotación en que vivían y, al mismo

tiempo, gestionaran recursos que permitieron mitigar los impactos de la pobreza rural (Bravo, 1988). La celebración de los bautismos y matrimonios en las comunidades, la apertura de los cementerios en las propias localidades, las asambleas comunitarias prácticas instauradas por la pastoral de la Iglesia de Riobamba, hicieron posible que las comunas adquirieran valor frente a las parroquias. Doroteo Guamán, catequista de San Antonio de Encalada (entrevistado el 05.02.2014), recuerda: “antes todo se hacía en la parroquia. Los mestizos nos hicieron creer que Dios vivía en el templo de Guamote, que para ir al cielo había que bautizarse y casarse en este lugar y cuando muriera se debía enterrar en el cementerio del pueblo. Con motivo del bautismo, matrimonio, fiestas y entierros dejábamos todo nuestro trabajo a los mestizos del pueblo”. Según Luis Guamán, diácono de Guamote (entrevistado el 02.07.2014): “esta situación cambió con la llegada del Padre Julio, cuando él comenzó a hacer las celebraciones en las comunidades”. Con su trabajo pastoral, situado en la línea de Monseñor Proaño, las comunidades empezaron a comprender que Dios vive en las comunidades, que los servidores indígenas valen, y que se puede tener todo en la comunidad. Con el transcurso del tiempo, los indígenas no veían necesario ir a los centros parroquiales para la práctica sacramental, las fiestas y los entierros de sus difuntos, sino que valoraron sus propias comunidades.

Por otra parte, algunos indígenas de la zona de Columbe y Flores encontraron en las iglesias evangélicas, especialmente de la denominación religiosa Unión Misionera Evangélica (Andrade, 2004; Guamán, 2003; Illicachi, 2014), a la institución

que apoyaba a las comunidades en su desarrollo social, económico y cultural, y a crear una mentalidad contestataria en cuanto al antiguo régimen de hacienda y a la Iglesia católica históricamente aliada con los poderes seculares de dominación. En este sentido, los estudios de Blanca Muratorio (1982), realizados a inicios de los ochenta, demuestran que el asumir un nuevo credo religioso significaba para los indígenas la posibilidad de reivindicarse, dar valor a su cultura y a su organización. Esta opinión es compartida por Susana Andrade (2004), quien sugiere entender el protestantismo indígena como una manera de redefinición étnica y la estrategia de dar capacidad de agencia a la población indígena.

La influencia tanto católica como evangélica, provocó también conflictos, enfrentamientos entre un grupo con el otro (Andrade, 2004); el menosprecio de ambas partes, tal como se puede vislumbrar en el testimonio de Carlos Chagnama de Pull (entrevistado el 16.05.2014), “cuando llegó el evangelismo, mis hijos que antes iban conmigo a la misa y a las reuniones del P. Julio se hicieron evangélicos, no querían ir a las reuniones y a las mingas, no querían colaborar con la comunidad, insultaban a los católicos diciendo que no son creyentes. Lo mismo de la parte católica nos incitaban a decir que los evangélicos eran herejes”. Con el tiempo, la religión no logró romper por completo el sentido de pertenencia a la comunidad. La confrontación y el menosprecio entre católicos y evangélicos fueron superadas por el trabajo conjunto, el parentesco ampliado y el acceso a los recursos comunitarios. En este sentido, José Huishka, presidente de la Pastoral Indígena

de la Iglesia Anglicana, Guamote (entrevistado el 12.03.2015), señala: “ahora, ya no hay peleas entre católicos y evangélicos como antes. Hemos superado, porque hemos llegado a entender que todos somos hijas e hijos de Dios, católicos y evangélicos con los mismos problemas y necesidades”. Precisamente, mediante el sentimiento de familia, miembros de la comunidad han posibilitado romper las fronteras religiosas. En Galte Jatun Loma, Palmira, los evangélicos organizan anualmente la campaña. En este evento, los católicos preparan y sirven la comida; a su vez, cuando organizan su convivencia, los evangélicos realizan la misma práctica. La razón de esta, según Emilio Huiska, diácono (entrevistado el 20.06.2014), sería: “porque todos somos de la misma comuna y una sola familia”.

La comunidad desde los saberes ancestrales

La construcción de la comunidad indígena, más allá del aspecto cultural, legal y en función de la operatividad de los programas de desarrollo y del tema religioso, se construye y su funcionalidad depende de una serie de saberes que poseen los indígenas. Estos, a mi modo de ver, no solo están relacionados con los temas de la cosmovisión, la medicina o la agricultura, sino que los saberes están contenidos en los cuentos, las narraciones metafóricas que los adultos mayores transmiten a los nietos y a los demás miembros de la comunidad. Las metáforas, a decir de Paul Ricœur, son recursos reveladores “de un ser, en el plano ontológico más radical” (Ricœur, 1995, p. 32) por tanto, expresan cierta racionalidad y son inteligibles, su descripción y el acto de “la redescipción (...) predomina en el campo de

los valores sensoriales, pasivos, estéticos y axiológicos que hacen del mundo una realidad *habitable*, la función mimética de las narraciones se manifiesta preferentemente en el campo de la acción y sus valores *temporales*” (Ricœur, 1995, p. 33).

Similar a Ricœur, Lenaers señala:

el individuo, los grupos y las culturas expresan colectivamente lo que piensan, lo que se imaginan, lo que temen, lo que juzgan valioso. Lo hacen tanto en frases doctrinales, prescripciones y directrices, como en tradiciones, usos, convicciones colectivas, rituales, tabúes. Y también mediante la forma, tamaño y ornamentación de sus edificios, con los cuadros y estatuas que colocan en ellos, con las vestimentas y la forma de aparecer de quienes presiden la realización de los ritos” (2008, p. 14).

Es común encontrarse en las comunidades con adultos mayores: mujeres y hombres que transmiten sus conocimientos por medio de narraciones, que exhortan a los niños, adolescentes, jóvenes y a adultos a vivir en familia y en comunidad. A diferencia del mundo occidental donde se presenta una serie de leyes, por ejemplo: el decálogo del mundo judío, los indígenas narran situaciones ocurridas probablemente en el pasado remoto, sin que se especifique la fecha, con la típica frase: “dice que antes ha sido así” de las cuales los oyentes deben deducir la enseñanza.

Reflexionando sobre la construcción de las metáforas y de la oralidad de los pueblos indígenas, Michael Uzendoski

sostiene: “los cuentos de los pueblos originarios se definen por principios sociales y pragmáticos, principios que demuestran que los cuentos también son «textuales». En estas textualidades, los contadores de historias crean narrativas que entretengan personas, tierra y ecología. Son narrativas y textualidades de la vida, narrativas de la condición humana” (Uzendoski, 2015, p. 6). Exactamente, los cuentos narrados por los adultos mayores en las comunidades indígenas, aluden a la vida cotidiana, la vida conyugal, el cuidado de los hijos, la interrelación comunitaria y el antiguo mundo de la hacienda. Los principales protagonistas son seres humanos, los animales, los cerros y los árboles. La intencionalidad de cada narrativa es la de otorgar principios sociales y orientaciones pragmáticas al individuo en su relación con sus semejantes, una exhortación a la acción bajo los principios morales aceptados por los miembros de la comunidad. Los narradores, al “colocar la vida del individuo dentro de la narrativa de su pueblo, región y cultura” (Uzendoski, 2015, p. 6), están posibilitando que la comunidad se forme, se consolide y se mantenga como una familia en el transcurso de la historia, dado que las textualidades “logran la unidad del ser humano con la ecología, el paisaje, y las experiencias de vida” (Uzendoski, 2015, p. 7) de interrelación con sus semejantes.

Las metáforas discursivas transmitidas por los adultos mayores son recibidas de las generaciones pasadas. Es común encontrarse con voces que sostienen: “esto me contó mi madre y a ella había contado su abuelita o su abuelito”. Los adultos mayores, mujeres y hombres, son las personas indicadas para

trasmitir las metáforas. Ellos son considerados *yuyakkuna*, los sabios, aquellos que han experimentado las delicias de la vida, pero también las aflicciones existenciales. En la lengua quichua no existe la palabra vieja, viejo. Ni el vocabulario quichua del P. Juan Grimm (1892), ni el diccionario quichua de Luis Cordero (1892) publicados a finales del siglo XIX, señalan la palabra vieja o viejo aplicada a los seres humanos. Aparecen los vocablos *ruku* y *paya* que serían viejo, vieja, pero estos términos solo pueden ser utilizados para referirse a los animales o cosas, no a los seres humanos. En el *habitus* cotidiano, en ciertas circunstancias alguien se refiere con estas palabras a las personas adversas, sin embargo, son expresiones de insulto.

En el mundo indígena, una persona que atraviesa los cincuenta años deja de ser tío o tía y pasa a ser *tayta* o *mama* de la comunidad y son conocidos con el término *yuyakkuna*. La palabra *yuyak* viene de *yuyay*, que traducido al español significa pensamiento, sabiduría y conocimiento. Entonces, *yuyak* sería, literalmente, el que piensa. Cuando se califica a los adultos mayores con este término se destaca su condición de sabios, pues son los que piensan al interior de la comunidad, la memoria viva del proceso histórico de la convivencia comunitaria y sus luchas de supervivencia. En efecto, hasta hace veinte años, ninguna acción al interior de la familia y de la comunidad, la toma de decisiones y la resolución de los conflictos se podía dar por sí mismos, sin la intervención previa de los adultos mayores. Los cabildos tenían que dialogar con los *yuyakkuna* antes de entrar en contacto con otras comunidades para solicitar el apoyo

de los actores cooperantes y la interrelación con el Estado. Nada se hacía sin consultar con las *mamas* y los *taytas*. La frase común era “*ñuka yayachari, ñuka mamachari imata ninka*”, “mi madre y mi padre tienen la última palabra”.

Entre los *yuyakkuna* están las mujeres. Ellas son las educadoras, la *yuyak mamakuna*, las madres que poseen la sabiduría, las personas a quienes se puede acercarse con confianza a pedir una palabra de aliento y de esperanza, “las guardianas indispensables de la cultura indígena” (Picq, 2009, p. 137); las que aseguran la reproducción cultural, y la convierten en un territorio de escritura cultural y política (Pequeño, 2007). En la mayoría de las comunidades se puede encontrar las *mamas* encargadas de educar a los niños y jóvenes. Los actores externos, a primera vista, no pueden identificar quién tiene el don de educar. Desde luego, la escuela, la iglesia, la organización, son los espacios donde las *yuyak mamakuna* escasamente se visibilizan. Ellas son educadoras desde el anonimato para quien observa desde afuera, sin embargo, son completamente identificadas y valoradas por los miembros de la comunidad. Los espacios donde imparten los conocimientos son la cocina (Weismantel, 1994), la minga, las faenas agrícolas, los lugares donde realizan el comercio y el pajonal durante el pastoreo. A diferencia de la educación formal que empieza por temas y un programa definido, la transmisión del saber parte de la vida cotidiana. Los temas surgen de manera espontánea y responden a los problemas del momento. Las narraciones, en cierto modo, alivian el peso del trabajo y de las dificultades; divierten, emocionan y hacen que los oyentes reflexionen acerca de sus vidas.

Entre las muchas *yuyak mamakuna*, de la extensa geografía chimboracense, se distingue mama Petrona Tenelema Duchi, de la comunidad Cicalpito, cariñosamente conocida como “mama Pitu”. Sus relatos, paulatinamente introducen a los oyentes en el mundo de la fantasía, en la cotidianidad de la comunidad; entrelaza los anhelos y las esperanzas; finalmente, orientan hacia la vida del *ayllu* y del *ayllu llakta*, es decir, de la familia y de la comunidad de acuerdo a los preceptos de fidelidad y de responsabilidad, del trabajo comunitario, de la bondad y de la solidaridad. En definitiva, a través de las metáforas que ella comparte presenta un programa de vida, por medio del cual es posible la construcción de la comunidad y, al mismo tiempo, la continuidad de su funcionamiento en el tiempo y en el espacio.

Capítulo II

Las enseñanzas de mama Pitu sobre la vida conyugal

En el presente capítulo se describen y analizan las cuatro narraciones de Mama Petrona Tenelema referentes a la vida conyugal. Los dos primeros relatos: *El cóndor* y *La soltera y el perro* enfatizan en la importancia de la alianza matrimonial para la comunidad indígena. Por su parte, *La lombriz* y *El fantasma vagabundo* aluden a los problemas cotidianos de la pareja; al descuido y al abandono de uno de los cónyuges como causa de la infidelidad, y las orientaciones a seguir en el caso de la viudez.

Kunturmanta rimay

Ñawpa punchakunaka, shuk karu llaktapika, shuk pukushka kuytsami kawsashka nin. Payka mana pita sawarishka nin. “Atatay, askutaka, yankataka nishari, atatay yanka ashkutaka nishari” nishpaka, manatak arinishkachu nin. Pita mana sawarishkachu nin. Ishki sawarisha nik runakunata charishka, shinapish mana pita uyashkachu nin. Shuk punchaka michinaman rishka nin. Urku jahua, istrillas kucha kinripimi michikushka nin. Pay chashna michikukpika ñapish kunkurka yanaklla poncho, yanaklla sombrero, sumaknikuk yana wara, ushuta churashka kuchiyani nin. Kunturka kunkapish yurak

kunkallishka nin. Kuytsapakman kuchiyashpaka “imanalla wampra, allillachu tiyakunki, imatatak rurakunki” nishpaka, kuchupi tiyarik tukun nin. Tiyarishpaka, “kunankarinpish ñukawan parlashun, ñukawan kawsayta rurashun. Pitapish mana uyanki, maytapish mana uyanki. Ñukaka ishki jawanpi paltashka wasitami charini” nin, nin. “Ishki jawanpi paltashka wasitatakmi charini, chaypi ñukawanka alli kawsashun. Wakrakuna, wiwakuna, tukuytami charini. Mamitami yuyaklla, yayapish wañun” ni, nin. “Maypi ima layapish kawsashunmi” ni nin. Nishpaka warmitaka ña “ari” nichin nin. Kuytsa “ari” nikpika, “semanapakmi shamusha” nishpaka, semanapaktakmi shamushka nin.

Kunturka pukushka kuytsapak wasiman semana kati chayamushpaka riman nin, “ari” nichin nin ña. Kuytsa ña “ari” nikpika yayamamapish wasipi kachun sakinkuna nin. Wasipika sawarikrikka urata rikukun, jawata rikukun nin, mikun nin mikuitaka. Mikukun, purikun, yanaparik tukushpa imatapish kutsi ruran nin. Chashna tukuy layata rurarikupika muspa mamami pantarishka nin. “wawa, kanka imashina awanata yachankipishchhari, ñukapakmari ponchukunapak ashkata pushkashpa charikuni. Anakupak, baitakunapak, pi mana awak tiyanka” nin nin. “mana pi awak tiyanchu, imashina kikin awanata yachankipishchhari” nikpika, “ña, ñuka yachani, ñuka wasipika ishki laya telarkunatami charini, chakiwan awana, makipimi awamunatami yachani. Puuu ñukaka awanapakka mana jawallami kani” nin nin. Chashna nikpika warmika “wawa kaypimari pushkakunaka, ashka tantachishka tiyakun” nishpaka rikuchishka nin. Kunturka

tulupi pallashpami aparishpa rik tukun nin. Washapi aparishka rin nin. Semana kati chayamushpaka, chay awashkawanka, maytu aparishka chayamun nin. “Jayka, kunanka kankunatak pitishpa, sumakta watashpa ponchuta kashpa, anakuta kashpa, baytata kashpa, chankallita kashpa surkuychiklla” nishka nin. “Ñuka valillatami awamuni” nin, nin. Chayka kuytsapak yayaka nin, nin: “riki warmiwawa kuyta pilashpa karay. Papitapish tiyanmi, papa lukruta rurashpa, kuywawata pilashpa karay” nin, nin. Warmika “ña” nishpaka, kuyta pilashpa karan nin. Kunturka ña mikun nin.

Kayantitkaka ñapish kunturka ninlla nin, “tayta, mama, kunanka ñuka warmi kanataka pushakrinimi, ñuka llaktamanmi pushakkrini”. Yaya, mamaka, “kaya rinkichikllami” nikpika, warmika tukuy tuta ovejata lluchushpa, yanushpa pararin nin. Oveja aychata aparishpami kukayashpa rinkuna nin. Kayantik sukta pachatami ña rinkuna nin. Kutin kashnalla uchilla warmi wamprami tiyashka nin. Wamprawawaka, pukushka kuytsa rikukta rikushpaka: “Ñañalla, mamalla maymantak rikunkiyari, kanwanmari wiñarkani, kanwanmari kawsarkani, maymantak rikunkiri” nishka. Chashna wawa nikta kuntur uyashpaka, “wawataka pushay, ratumi shamushun” nik tukun nin. Chayka wawataka pushashkakuna nin. Tukuy puncha purishpapi manatak chayankuna nin. Ña chishi, ishki pacha karpimi mikunkuna nin. Kuntur, “yarikanmari karay, yarikanmari” nikpika warmiwawaka karan nin. “paguillatak” nishpaka mikun nin, mikushpaka puñurin nin. Roncashpa puñun nin. Uchilla wampraka warmitaka usan nin. Ñañataka usakushpaka, “ah mana yachanichu, yankallami shamunchik,

mana runa shinachu, imatakshi supay shinami, roncashpa pinkanaytamari puñun” nishkalla nin. “ñatak jatarishpaka makankamari, tikrashunlla, japishpamari makanka” nishka nin. Warmika, kayta uyashpaka runataka “rikchari, jatari, ima tukushpatak sirinkillaka, manachu juilluta charinki, yuyayta charinki” nishkalla nin. “Manachu juilluta charinki” nikipika. “Rikchariri, jatariri” nikipika, jatarishpaka, “ah muspa ñamari ishki pacha yalli” nikipika, warmika tapushka, “maypitak wasika”. Chashna nikipika “chusku urkurikmari illanrik” nin nin.

Warmika macharishpaka, “pitak kunanka chay tukuymanka rishunri. Tukuy tuta rishpapish ima shinatak chayashunri” nikipika, “mana, ñuka aparisha, aparisha” nin nin. “ñukaka aparishpaka, ratumi risha” nin nin. Shina nikpi warmika “ima valinguiyari ishki tukuytaka, imatak apari tukunkiyari” nikipika, mapa runaka “mana, ñukaka wakratapish aparinimari” niktukun nin. Chashna nishpa chay kunturka wawata aparishpaka, janpatyutalayami watan ni. Ishkindikta tinkin nin. Tinkishpaka kashna suba ukupimi watarin nin. Allita, allita watarishpaka, “ñawita sipunkichik” nin nin. Warmika, warmi wamprawawantik ñawita sipunkuna nin. Chaypika ñapish “tsassslla” jatarishpaka rin nin. Avión laya jatarishpaka karuta rin nin. Ña rikukuyta chuscu urkutami yallishpa rin nin, ña.

Kunturka ña jatun jakaman chayashpaka, “kaypimi ñuka wasika” nin, nin. Wasika jakashi kashka nin. Jakaka uku manchanay, ukuman ishki anku, chunka ishki rikra paktana

ankupimi kashka nin. Wasi nishkaka ukulaya pambapimi kashka nin. Chaymantaka, ukulaya pampapi kashpaka, “kaymi ñuka wasi” nishpaka urichin nin. Chaymantaka tikrarishpa, tikrarishpa uriyan nin. Mamaka kutin, yuraklla uma, putsu baita rikurin nin. Kunturka “alli chishi mamalla” nin, nin. “Ahhh, kaymari ñuka kachunka kashka, kay rukuwan kashpamari, muspa wambraka mana ukta shamuk kashka, kaywan kashpamari ñuka wakchataka shitashka. Yayapish illak, kuyyalla kawsakuni, yarikay, yakunay purikuni” nin, nin. Chaymantaka, kunturka “mamita shuk plato imata mañachi” nin, nin. “Platituta mañachi” nikipika, mamaka paya kanallallatami kun nin. Chay kanalla junta papawan aychawan kukpika, “yupaychani kachun, yupaychani” nin, nin. Yarikay payaka mikukun, mikukun nin. Utkatami mikun nin. Tikra kutin karakpi mikun nin. Chaymantami kunankama jachun tiyan.

Chay washaka mamaka “ri wampra, ayllukunaka utkashpa shamuchun nirkami, warmita pushamukpi allimi nishpa raymita rurankapak willankichik nirkami” nishpa nin, nin. Chay kunturka, “ña” nishpaka wichirayashpa rin nin. Chusku pacha, chawpiwami llukshishpa rin nin. Ña chusku pachataka, chunka shuk kunturkunata pushkami ña chayamun nin. Chay chunka shuk kunturkunaka warmiwawataka ña sukta waktayllapimi wañuchik shitan nin. Ña wañuchishpaka pakikki mikunkuna nin.

Wamprawawaka, chashka karuman rishpami chapak rin nin. Wamprawawaka karumantami wakaywan chapakun nin. Ratu

mikushpaka kusakanantik, suegrakanantikka asha muku tullu apashkallami shayakunkuna nin. Ima mana sakirinchi nin. Shuktakkunarakmi mikushpa rinkuna nin. Wamprawawaka, tukuy tuta wakashpa pakarini nin. “Ima tukusha, ñukatapish mikunkakunami” nishpami wakashka. Kayantiktaka mamaka kay laya jatarishpaka maytatakshi rin nin, ña. Jaylla jatarishpaka “aychataka kusakuni” nishpaka puyullapimi rikuchin nin. Puyupi aychata rikuchishpaka wamprawawataka “mikuy” nishka. Wampraka, “mana ninichu” nikipika, “kantaka mana imata rurankachu” nin, nin.

Wawaka wakakun nin. Pay wawaka jaka kuchullapimi ñan tiyakushka. Wakayta uyashpaka karumanta sukta vaquerokuna shamukushkakuna nin. Vaquerokuna karumanta shamukushpaka, “mana wawamari wakakun, runa wawamari wakakun, gran puta, kundur gran putami apamushka kanka, kuntur, kuntur. Wawamari wakakun” ninkuna nin. Kallpashpa runawawakunaka rikurinkuna nin. Washa wakakta uyashpaka, chapakushkakuna nin. Chayka allilla rikurishpaka, shukka apyuwan rin nin. Shuktakka ankuta watarishpaka tikrachin nin, rumitaka anku kallarinapi watan nin. Chashna rurashka katika jawamanta uriman kacharin nin. Shukka apyumanta uriyashpaka wampratata “allita watarinki, allita watarinki” nishpa kaparishka. Wawaka, “taytaku, yayaku, jatun yayalla ñukata pushawayari, ñuka ñañawawataka kayna chishitak ña mikunka”. Chashna nishpaka wawaka ashkata wakan nin. Wamprawawaka ankuwan churana, mana churana, rikra ukupi allita watarishpaka, kashna japirishpami llukshimun nin. Chayka washaman ankuwanka, yurak ankuwanka apyuwanmi

aysankuna nin. Shuktakka kutin makiwan wichiman aysak kachakun nin. Wawaka llukshishka katika wakaywan, apyupi ancashka “kashnami, chashnami” nishpa parlamun nin. Chaymi ña yacharin nin. Mana chashna kashpaka, maypi nima, maypi wañushka, maypi ima mikushka mana yacharinachu kashka nin. Wawamantami japitukun nin.

Chay wawa shamukukpika, ña kurikinka urillapimi kutin kunturkunaka japik shamushpaka, tikra wawataka asilta muyuchikukllapitakmi ña kutin chay lluchu bulluk pampapi urmachishpaka mikushpa rinkuna nin. Yawarllami sakirishka nin. Kutinpurikrunamiyallikushka nin. Chayyayamanmi willak kachan nin. “Taytaku, yayalla, ñuka taytawawaman, ñuka mamallaman willashpa cariday. Ñuka taytawawaman, ñuka mamallaman parlashpa cariday. Mushuk mankawawawan, uchiklla wishinawan shamuy, bullu pampapimi yawarlla sirikun nishpa willashpa cariday. Ñuka ñañawawataka kayna chishitakmi mikun. Karumantami shamuni” nin, nin. Shinapish yawarllami rimakushka nin.

Chaypishiña, chayrikyayawawakayaya, mamapakwasikuchuta yallikushpaka willay shayarishka nin. Yaya, mamaka wankuta pushkak nin, mamanka kutin millma tisay tiyakushkakuna nin. Rikuk yayawawami “carajo, alli chishi”, nishpaka, “carajo, maytatak kashnaka mapaka tiyakunkichikyari. Manachu pinkita charinkichik, manachu yuyaytaka charinkichik” nishpa riman nin. “Maytatak wawakunataka jawa pachata kachashpa tiyakunkichik. Kayshuk wawaka ñami janak kurikinkallapi sakirin, bulluk pampallapimi. “Mankawan, wishinawawawan

shamuychik” ninmi nikpi, chay ratushi yaya mamaka wakaywan mankawawata, wishinawan apashpaka, punkituta watashpaka rinkuna nin. Ñanpish “ayay” nin nin. Rik yayaka “allilla richikyari” nin nin. Chaymanta ña chayashpaka “maypishi ñuka wawaka, maypishi ima tukun” nishpaka mashkankuna nin. Wakay, wakay mashkakshkakuna nin. Allilla rikushpaka ña kutin bulluk pampata rikunkuna nin. Chaypika yawarta rikunkuna nin. Yawarta rikushpaka kutin pallankuna nin. Ishki tukushpa wakaywan, wakaywan pallankuna nin. Pallashpaka ña wasiman shamunkuna nin. Wasiman chayamukpika, mankaka _parana manka kashka nin _parana mankamantaka chayka wambraka, kaylayami llukshin nin. Yurak, yurak, puka umami llukshin nin. Ña shayarin nin. Chaypimi “ay ñuka wawalla, chayamuntakmi” nishkakuna nin. Chaypika tawka ima ñawinchipilayami juntamunkuna nin. Chashna juntamushpami tapunkuna nin. Wakaywan wamprawawaka willan nin. Wakaywan “kashna, chashnami mamalla karumantami shamuni” nin, nin. Wawallaka, “kashna, chashnami vaquerowawakunami aysamunkuna, chayachimunkuna” nin, nin. Chaypimi ña wawata “ña, shinashpaka” nishpaka churachinkuna nin.

Kati watakunataka, tikrami kutin kunturllatakmi apanaman shamun nin. Chayka waprawawa kuytsayamukpish, chayllatak apak shamushka ninka. Apak shamukpika, kutin tikra warmika “manatak ñuka wawataka sakishachu” nishpa riman nin. Uktashpami civilpi sawarichin nin, ukta, uktami jatunpi sawarichin nin. Yaya, mamakunapish, ratulla _kunantikmi mana uyakunkuna _ chunka pishka yanapakkunapish tantanakushkakuna nin. Ukta warmi, kari tantanakushka nin.

Waykanakushpami yanunkuna nin. Wakin runakunaka kanallata mayllashpaka, runataka ña karutami kachankuna nin. Maytakshi, Chay uku Mancheno, Palmira, Bucay kuchutami sawarishanik runatakataka kachashkakuna nin. Curapish “papa primiciata allamukri” nishpa kachashka nin. Chaykamaka wasichinkuna nin. Curaka kashna nishpa runakunataka kachashka, “jawa, jawalla tapyalashpaka sawarikuk runataka rupachinkichik” nin, nin. “Amatak sakinkichikchu, kundurmi kanka” nin nin. “Ima supay kundurmi kanka, maytatak ima kashna runawanka sawarinkari” nin, nin. “Ña shuktaka mikunka, kay shuktaktapish mikunkaka, ña rupachinkichik, ñuka mandani”, nikpika, ratulla jawa, jawalla paya kaspita apamushpaka, wasichinkuna nin. Ratulla ukshawan jatashpaka, waykanakushpami wasichishkakuna nin. Sumak wasita shayachik tukushkakuna nin. Wasika punkuyukpish nin.

Sabadu punchataka sawarikuk runaka ña chayamun nin. Chayamukpika warmipak yaya, mamaka “ñami wawa wasichinchik” ninkuna nin. Aswashka nin, libri ña tragukunapish shamun nin, muti pilashka nin. Munanay kuchi nin, oveja nin, wakra nin lluchushka nin nin. Tukuy munanay nin. Ña sawarinapak pakta kashkakuna nin. Chayta “kunanka confesionman jaku, confesachinaman jaku” nishpaka ña pushankuna nin. Jawamantaka tikra, ura iglesiaman apankuna nin. Kayantiktaka ña sukta pacha kallariwanka – ñawpaka sukta pacha tutamantatami sawarichikkuna karka _ sawarichinaman apankuna nin. Iglesiapi sawarichikukpika, chaypika mana pi ayllu rikurishkachu nin. Pani, mama, wawki mana pi rikurishkachu nin. Suegraka chayta rikushpaka “ay kununka,

chashnachu ruran". Mana panita charishkankichu, mana padrinuta charishkankichu, mana waykita charishkankichu, mana mamata charishkankichu. Wakcha, chashna shitashkami kashkanki, shitashkami sawarishkanki. Kunanka ayllu tiyashpaka, manka canelallawanpish, kay iglesiamanka chayamunami karka" nin, nin.

Shina niwanka, ña, shayka, "kunanka" nishpaka ashka traguta upyachinkuna nin. Upyashpaka, machashpaka ña shamun nin. Bailaywanka, "wawakuna wasiman jakuchiklla, kunanka wasimanmi rini. Jakuchik, ñukapakka ima mana illanchu, aswapish, tragupish ashkami tiyan. Ñami yanukunkakuna" nin nin. Nishpaka, padrinupish tushuywan, banda washayukpish bailaywan nin. Washayukpish, takikkunataka ratu kuk tukun nin. Chayka churiakukshamun nin. Ñawasiman chayamunakushpaka runataka ashkata upyachinakushpaka, tushuchinakushpaka, ña runataka shaykuchinkuna nin. Warmipish, "ponchutaka surkuy, mana kanpak ponchuchu, kayka alquilashka ponchullami", nishpaka, paypak mawka punchuta churachik tukun nin.

Sawarik runataka "jaku ukuman" nishpaka, wantushpa apankuna nin. Chaymanta apashpataka, wantushpa apashpaka, ukuman churankuna nin. Ashka ukshata tintishpa sirichiktukunkuna nin. Warmika sirichishpaka, puñurinakama kuchupi kaktukun nin. Puñurikpika ña allilla, manta ukshataka japichin nin. Japichivan kanllaman llukshishpaka punkutaka llavik shitan nin. Llavik shitashpaka ña, runawawataka, kuntur sawariktaka, ña warmika ninawa japichishpa muyunlla nin. Fosforo, nina aysashkaka muyunlla nin.

Chaymantaka ashkata takikkunapish takikunkuna nin. Tushukkunapish ashkata tushukunkuna nin. Sawarishka warmipish muchiku aysashkaka tushukun nin. "Kunanpish mikuy galgu, kunanpish saksay. Ñukataka ña mikurkankimi, riksirkanimi, ñuka ñañatapish mikurkankika. Ñuka ñañatapish kanpaktik ayllukunawan tukushpa mikurkankimi. Mañoso kunanpish mikuy" nin, nin. Sawarikka ña wasi urmakripimi sintin nin. "ayay, ayay carajo, ayay" nin, nin. Chaymantaka ña chulunyanlla nin _ima libritakchari ruparkayari_. Wasi ña libri urmakpimi rikunkuna nin, ña. "kunanka ima tukushun" ninakushpaka, "rikushun runachu kashka, kunturchu kashka" ninakushpaka, ña ushpataka kayman, chayman kaspiwanka shitashpa rikukpika, kuntur kashka nin. Alaspish rupa nin, chakipish rupa nin, chupapish rupa nin, umapish rupa nin, pikupish asha rupa rikurin nin, aychapish libri millma rupashka hornadulaya nin.

Shayka, "kunankarinpish" nishpaka, ukuta tsakmashpaka, allpata palawan surkunakushpaka, waykanakushpaka, chayllapitak pampankuna nin. Pampaywan, libri tapieltaka, libri urmachik shitankuna nin. Kayman. Chayman urmachik shitaywanka, chaypi ukshata shiwaywanka mikuk tiyarinkuna nin. Chashnami warmiwawaka kishpirita japishka.

El cóndor

Hace mucho tiempo, en un pueblo lejano, vivía una solterona que no quería casarse ni comprometerse con nadie. "Atatay al perro, atatay a ese pobrete, atatay a esos perros", decía a cualquiera que quería enamorarla. Tenía dos pretendientes,

pero no aceptaba a nadie. Un día se fue al cerro a pastar las ovejas, en la ladera cercana a la laguna de Istrillas, cuando estaba pastoreando, de pronto se acercó el cóndor bien vestido, con poncho negro, sombrero negro, un hermoso pantalón negro, zapatos de suela y en su cuello llevaba envuelta una bufanda blanca. Se acercó a la chica y le dijo: “¿Cómo estás, jovencita?, ¿cómo has pasado?, ¿qué estás haciendo?” y, discretamente se sentó a su lado. Seguidamente dijo: “ahora sí, conversa conmigo, yo quiero que vivamos juntos, ya que tú no aceptas a nadie, ninguno te atrae. Mira, yo te puedo ofrecer muchas cosas, tengo una casa de dos pisos, donde podemos convivir; poseo muchas vacas y un sinnúmero de otros animales. Solo que mi madre ya está vieja y mi padre ya murió. Sin embargo, nos arreglaremos para vivir felices”. Con esta labia el cóndor logró convencer a la mujer, hasta que aceptara su propuesta. Una vez que la señorita dijo que “sí”, el cóndor le manifestó: “en una semana estaré de vuelta”. En efecto, al cabo de una semana regresó.

Esta vez llegó a la casa de la señorita y, entablado un dialogado sereno con ella frente a sus padres logró convencerla nuevamente. La joven ilusionada reafirmó su deseo de corresponderle, aceptado por sus padres, y permitieron que el cóndor con apariencia humana estuviera con ella.

El cóndor estaba inquieto, se movía de arriba hacia abajo, de un lado a otro, aparentaba comer y hacer todas las cosas como una persona normal. De pronto, la mamá de la novia mirando fijamente al joven le dijo: “hijo, ¿tal vez usted sabe de tejidos? Yo tengo un poco de hilo preparado para tejer un

poncho, porque aquí nadie sabe tejer anacos y bayetas”. El cóndor respondió, “¡Sí, yo sé tejer! En mi casa tengo dos tipos de telares: un telar de mano y otro telar de pedal. ¡Uf, para tejer yo soy súper hábil!”. La futura suegra, convenciéndose de las habilidades del cóndor, le expresa: “pues hijo, aquí está el hilo, pero es bastante” y le entregó. El cóndor recogió el hilo en un costal, se puso en sus espaldas y tomó el camino a su casa en donde fue a tejer. Una semana después retornó a la casa de la novia trayendo consigo la envoltura de tejidos. Acercándose a los futuros suegros y a la novia les dijo: “¡Aquí está los tejidos! Tomen, ahora sí, pueden cortar, coser bien y hacer ponchos, anacos, bayetas, chalinas y las cubre piernas, pues solo he tejido según mi porte”. Jubilosos, los padres de la novia le dijeron a su hija: “ve a coger el cuy, pela y dadle de comer. Hay suficientes papas, hazle un caldo de papas con cuy”. Orden a la que la chica accedió respondiendo: “sí, ya voy a cocinar” y se dirigió a la cocina. Una vez que estuvo listo el caldo de papas con cuy, llamó al cóndor diciendo: “ven a comer”. El cóndor se acercó y se sirvió la comida con mucho agrado.

Al día siguiente, el cóndor les dijo a los padres de la novia, “papá y mamá, le voy a llevar a mi novia a mi pueblo”. La intención de él era llevarla lejos, a lo cual los padres dijeron: “tranquilos, mañana por la mañana se han de ir no más”. Durante la tarde la novia peló un borrego, por la noche cocinó la carne y preparó los alimentos para el camino. A las seis de la mañana del día siguiente empezaron el largo viaje. Al despedirse de los padres, la hermanita menor saltó en llanto

diciendo: “¿A dónde te vas, hermanita? Contigo crecí, contigo viví, ¿a dónde te estás yendo?” Escuchando esto, el cóndor, aparentando sentir compasión por la niña le dice a la novia: “puedes llevarle a la niña, porque regresaremos muy pronto”. Así se encaminaron y la llevaron con ellos. Caminaron durante todo el día, sin llegar al lugar a donde se dirigían. Cayó la tarde y el cóndor mirando a la novia le dijo: “ya siento hambre, ya siento hambre”. La mujer bajó los alimentos que llevaba en su espalda y le sirvió al cóndor, quien comió agradeciéndole con estas palabras: “Dios le pague”. Minutos más tarde se tumbó a dormir la siesta con fuertes ronquidos. Mientras tanto, la niña se puso a despiojar a su hermana, y al escuchar los ronquidos empezó a preocuparse exponiendo: “no sé para qué vinimos, parece que este no es ser humano, parece ser un demonio, ronca gracioso, los ronquidos no son normales. ¡Cuidado!, creo que cuando se levante nos puede pegar. Mejor regresemos lo más pronto posible”. La mujer acogiendo las palabras de la niña le dijo a su prometido: “levántate, despierta, pues no tienes juicio, no tienes pensamiento. ¿Dónde está tú casa?” El cóndor le dijo: “falta como unos cuatro cerros más”.

La mujer se asustó y dijo: “¡Quién puede ir a semejante distancia! Ni caminando toda la noche alcanzaríamos a llegar”. El cóndor respondió: “no te preocupes, yo les voy a cargar”. La mujer le dice, “¿Cómo nos vas a poder cargar a las dos?”. Escuchando esto el malvado hombre le contesta: “no, no te preocupes, si yo he sido capaz de cargar incluso al ganado”. Dicho esto, sujetó a la niña por el pecho, cual si fuera un sapo. Tras atar fuertemente a las dos con la sogá sobre su espalda les

dijo: “cierren bien los ojos”. Nada más escucharlo, la mujer y la niña cerraron sus párpados. En ese instante, se elevó cual si fuera un avión a toda fuerza, “zassss”, y recorrió rápidamente los cuatro cerros.

Al llegar al filo de una gran peña se posó y les dijo: “esta es mi casa”. La novia se sorprendió al ver que la casa era simplemente una elevación rocosa. Desde la cima se podía ver las profundidades que provocaban miedo, tenía el ancho de veinticuatro metros y de profundidad, más de doscientos. La supuesta casa tenía en la cima una superficie pequeña. Llegando al filo de la roca bajó a las dos mujeres de su espalda y dándose las vueltas, exclamó de nuevo: ¡Esta es mi casa! De pronto aparece la madre, vestida de bayeta gris, con su cabeza blanca, llena de canas. Al mirarla, el cóndor le dice: “buenas tardes, mamita, ¿cómo está?” Ella contesta, “¡Ah!, esta ha sido mi nuera. Este muchacho tonto por estar con esta mujer no ha venido pronto. Por estar con ella me ha dejado a mí, pobre y sola. Tú papá está muerto, yo vivo triste, estoy con hambre y con sed”. Después de escuchar las quejas de la madre, el cóndor dice: “mamita, préstame un plato, présteme un platito”, y la mamá le da un tiesto viejo. El cóndor cogió el tiesto, lo llenó de papas y carne traídas por la novia y se lo dio a su madre. Al recibirlo, la mamá dijo: “muchas gracias, muchas gracias”. La vieja hambrienta no paró de comer, comió tan rápido que terminó la porción en un instante. La futura nuera continuaba dándole de comer, y aun así la mamá cóndor comía, pero humillándole con estas palabras: “nuera”. Por eso, hasta hoy, aparece la expresión “nuera” como algo despectivo.

Terminando de comer, la mamá le dijo al cóndor: “muchacho, ve a decir a los familiares que vengan pronto. Ellos estaban extrañándote y dijeron que “cuando traigas a la novia les avisaras cuanto antes para hacer la fiesta”. Obediente a la madre, el cóndor se fue volando en busca de sus parientes. A las cuatro de la tarde, regresó con once cóndores. Estos, apenas llegaron al lugar donde estaba la chica la rodearon y asesinaron. Con los primeros seis golpes fuertes que le propinaron, la mujer cayó muerta. Después de exterminarla, cortaron su carne y la consumieron toda.

Mientras tanto, la niña, apartándose un poco, miró la escena trágica, llena de llanto y desesperación. El supuesto novio y la suegra, viendo que sus parientes comieron rápido la carne, se quedaron royendo solamente los huesos de la rodilla. No quedó nada de la chica, ni el cóndor ni su madre aprovecharon la carne, solo los otros cóndores consumieron todo. La niña lloró toda la noche, hasta el amanecer. En sus llantos decía: “¿Qué voy a hacer? A mí también me han de comer”. Por la mañana, la mamá cóndor vuela por doquier. En pleno vuelo va mostrando los huesos a las nubes, diciendo: “estoy asando la carne”. Después le dice a la niña: “come esta carne”; la niña respondió: “no quiero”; a lo que la vieja le dice: “no te preocupes, pues a ti no te van a hacer nada”.

La niña estaba llorando cerca de la roca, por donde había un camino. Por ahí pasaban seis vaqueros. Al escuchar su llanto se dicen: “es una niña que está llorando. ¡Carajo, es una niña, un ser humano! Seguramente el cóndor malvado ha traído a la niña. Realmente es una niña quien está llorando”. Los

vaqueros se acercaron corriendo al filo de la roca, dejándose guiar por el llanto. Al llegar al lugar observaron fijamente el abismo y vieron que la niña estaba en el fondo. Planearon cómo salvarla. Uno de los vaqueros fue a traer el caballo, el otro amarró la beta³ en la piedra y la soltó a la profundidad, mientras que el otro, sujetando la beta a la silla del caballo gritó a la niña: “amarraráste⁴ bien, amarraráste bien”. Escuchando el mandato de los vaqueros, la niña se amarró en el pecho la beta y sujetándose fuerte, emergió de la profundidad. Los vaqueros con la ayuda del caballo halaron para atrás la beta blanca, hasta lograr sacarla de la profundidad de la roca. Uno tomó a la niña de la mano. Ya afuera, y montada en el anca del caballo, describió detalladamente lo sucedido: “señores, papacitos, por favor llévenme. Ayer en la tarde se acaban de comer a mi hermanita”. Al decir esto empieza a llorar nuevamente. Así los vaqueros pudieron entender la situación. Si no fuera por este hecho, nadie se hubiera enterado de cómo los cóndores se comieron a la soltera.

Cuando la niña estaba con los vaqueros, bajando por Curiquinga, los cóndores le dieron alcance. Los vaqueros pusieron resistencia, les atacaron con los aciales, defendiendo a la niña; pero los cóndores lograron tomarla y sobre la llanura de *Bulluk* la asesinaron y consumieron toda la carne, apenas quedó en la humedad del suelo un poco de sangre. Sí, apenas solo unas cuantas gotas de sangre quedaron ahí. Más tarde, cerca de esa llanura, pasó un viajero. De las gotas de la sangre emergió una voz que decía: “señorcito, diga a mi papacito y a

3 Soga, cuerda confeccionada con la piel de bovinos.

4 Arcaísmo, por “te amarrarás”.

mi mamita que traigan una ollita nueva y una cucharita. Diga que solo la sangre está en la llanura de *Bulluk*. A mi hermana le comieron ayer mismo. Yo vengo de lejos. Avise a mis padres”. Ella no aparecía en persona, solo hablaba la sangre.

El viajero, acogiendo el pedido de la niña, se encaminó rápidamente a la casa de los padres. Ellos ni siquiera se preocupaban de la soltera ni de la niña. El papá estaba hilando, la mamá arreglando la lana. Viendo esto, el viajero se enojó y dijo: “buenas tardes, ¡carajo que van a estar así! ¿No tienen vergüenza?, ¿no tienen pensamiento? ¡Cómo van a mandar a sus hijas al cielo! La pequeña se queda en la bajada de Curiquina y dice que vengan cuanto antes a recoger su sangre con la olla pequeña y la cuchara”. Al escuchar esto, el papá y la mamá cerraron las puertas de su casa y se pusieron inmediatamente en camino. El sendero también sintió dolor por lo acontecido, por eso el viajero dice: “vayan despacio”. Llegando a aquel lugar se preguntaron: “¿Dónde estará mi hijita?, ¿qué pasaría? Y así se pusieron a buscarla, y mirando despacio, se percataron de que las gotas de sangre estaban en el *Bulluk*. Mirando las manchas, y llorando, recogieron las gotitas de sangre, después regresaron a la casa. Ya en ella, de pronto, de la pequeña olla salió la niña y se puso de pie. En ese momento los padres llenos de júbilo dijeron: “¡Ah, mi hijita!, por fin llegaste”. De pronto, llegaron también los vecinos a averiguar qué mismo había pasado. Entre llantos, la niña relató lo acontecido y cómo los vaqueros la habían salvado. La multitud acogió a la niña y la vistieron con ropa nueva.

Años después, cuando la niña ya era señorita, el cóndor

regresó nuevamente por ella. La madre dándose cuenta de la situación, reaccionó diciendo, “ahora sí no voy a dejar que se lleve a mi hija sin ningún compromiso. De aquí tendrá que irse casado”. Inmediatamente le llevaron a contraer el matrimonio civil y al mismo tiempo al eclesiástico. Rápidamente, los padres consiguieron quince colaboradores para organizar la fiesta. Ahora es que la gente tiene pereza de colaborar. En ese tiempo prestaban fácilmente la mano. Se reunieron pronto hombres y mujeres. Entre todos ellos se pusieron a cocinar, unos lavaron las pailas, otros paraban las ollas; mientras que otros convencían al novio a irse lejos, antes del matrimonio a Bucay, a Palmira y a Mancheno.

Una parte de los familiares fue a consultar al cura sobre los requisitos del matrimonio y a contarle la situación trágica que habían vivido por la muerte y la desaparición de la hija solterona, y cómo el cóndor le perseguía a la niña. El cura dijo: “construyan una casa sencilla, sin comodidades, simple, de tapial, y después, encierren al novio en esa casa y quéménle. No le dejen escapar, porque debe ser el cóndor mismo. No puede ser un ser humano, seguramente es el demonio. Ya se comió a la otra muchacha y nuevamente quiere comerse también a esta chica. Quemén, yo les ordeno”. En efecto, hasta que el novio regresara la gente construyó rápidamente una casa sencilla con paredes de tapial, armazón de palos y techo de paja, y una hermosa puerta.

El sábado por la mañana llegó el novio de su largo viaje. Los padres de la novia salieron a recibirlo y le dicen, “ya hijo, ya hicimos la casa”. Ya todo estaba preparado: la chicha, la

bebida, el mote pelado, la carne de choncho, de borrego y el ganado pelado. Todo estaba delicioso. Ya todo estaba preparado para el matrimonio. Los familiares de la novia le dijeron al novio: “vamos a que se confiese, tiene que confesarse”. Entre todos le llevaron a la iglesia del pueblo. Al día siguiente, a las seis de la mañana, los novios, ante la mirada de la comunidad, contrajeron matrimonio. Antes, era costumbre realizar los matrimonios a la seis de la mañana. En el momento del matrimonio en la iglesia, ninguno de los familiares del novio se hizo presente. No apareció ni la hermana, ni la mamá, ni el hermano. Viendo esto, la suegra se enojó y dijo: “así nos hacen ahora. No has tenido hermana, ni hermano, no has tenido padrino, has sido pobre, botado, te estás casando solito. Si tuvieras familia, deberían haber venido a esta iglesia trayendo siquiera agua de canela”.

Después, dijo: “¡Ahora sí!”, le han dado de beber mucho licor. Luego de hacerle tomar y de emborracharle, regresaron pronto a la casa. El novio bailando y orgulloso les dice: “hijitos, vamos todos, vamos a la casa. A mí no me falta nada. Hay bastante licor, mucha chicha. Ya han de estar cocinando”. El padrino y el encargado de la banda también venían bailando. El encargado de la banda de músicos también se había comprometido con los novios a dar músicos inmediatamente, sin hacerse de rogar. Llegando a la casa, los familiares le dieron más licor al novio y le hicieron bailar hasta cansarse. La mujer despojó del poncho nuevo que llevaba puesto el novio, diciendo: “sácate el poncho, no es tu poncho, es un poncho alquilado”. Después le dijo: “ya, vamos adentro”. Tomaron al

novio de las manos y de los pies y le pusieron en la mitad de la casa, sobre la paja abundante. Hasta que el novio se durmiera, la mujer estuvo al lado, fingiendo estar dormida. Cuando se durmió, rápidamente encendió el fuego y cerró la puerta con llave. Ya afuera, tomando en sus manos un puñado de paja encendida, prendió fuego alrededor de la casa.

De alegría, los músicos no paraban de tocar; los bailarines tampoco dejaban de bailar. La novia, tomando el sombrero en sus manos, empezó a bailar diciendo: “ahora también cómeme, pues, hambriento; ahora también hártate, pues. A mí ya me comiste, a mi hermana también comiste con toda tu familia. ¡Mañoso, ahora también come, pues!” El novio se dio cuenta cuando la casa ya estaba consumida por el fuego y decía, “array, carajo, ayay”, y lentamente se fue apagando su voz. Seguramente fue devorado completamente por el fuego. Una vez que se quemó toda la casa, la multitud observó diciendo: “¿Ahora qué vamos a hacer?, ¿qué va a ser? Veamos si es hombre o cóndor”. Escarbaron las cenizas y se dieron cuenta de que en efecto era el cóndor. Las alas estaban consumidas por el fuego, las patas quemadas; el rabo, la cabeza, el pico, el pecho y la carne asados, sin plumas, semejante al choncho hornado.

Una vez que constataron que era el cóndor, cavaron el suelo, sacaron la tierra con pala y lo enterraron ahí mismo. Rápidamente derribaron los tapiales y sobre esa tierra pusieron paja y todos se sentaron a compartir la comida. Así la mujercita alcanzó la salvación.

Interpretación del relato *El cóndor*

El relato *El cóndor* revela que el matrimonio es importante para las comunidades indígenas. Llegados a los dieciocho años o un poco antes, la mujer y el hombre deben buscar establecer la alianza conyugal. Si pasan los años, corren el riesgo de quedarse solos y sin la posibilidad de formar la familia. Están expuestos a sufrir engaño y a asumir propuestas que a la larga destruyen a la persona. El matrimonio permite crear redes, sellar alianzas, aumentar la familia, resolver conflictos, extender los predios, formar la comunidad y establecer vínculos con otras comunidades que en el pasado mantenían confrontaciones. Ramona Vimos de Gramapampa (entrevistada el 23.04.2014) señala: “antes vivíamos peleados con la gente de Yurak Rumi por las tierras, los animales. No había confianza de ambas partes. Con el paso de los años nuestros hijos se casaron con las hijas de la gente de esa comunidad. Por esta situación, aunque no nos guste, nos hemos unido, hasta hemos olvidado la enemistad y ahora somos familia, podemos compartir, acudir a las mingas y darnos la mano en todo”.

En la narración de mama Pitu, la señorita que ya era solterona no acepta a los dos jóvenes que desean tener amistad con ella, no acepta ser novia, argumentando que ellos son “pobres y flojos”. Probablemente la chica sueña casarse con un hombre rico. La no aceptación de ninguno de los dos y el paso de los años conlleva el peligro para la joven. En efecto, termina siendo seducida por un hombre extraño, un ser humano falso que oculta su condición de animal; aparenta ser hombre, pero resulta ser un cóndor. Este, a pesar de no revelar su identidad, promete bienes, presume tener todo lo necesario, hace creer a la

futura esposa y a sus padres que él es hábil para el tejido, oficio estimado por las familias indígenas; finalmente, convence a la chica de partir lejos, al lugar en que aparentemente tiene a su familia, su casa y bienes. Los padres, convencidos de las palabras del extraño, entregan a su hija, autorizan que ella y su pequeña hermana emprendan el viaje, sin saber que les espera una situación trágica que concluye con la cruel muerte de la solterona, el rapto y el asesinato de la niña, aunque las gotas de sangre de la pequeña quedan entre el pastizal (*Bulluk*) y más tarde recobre la vida. Los acontecimientos fatales que aparecen en la narración son consecuencia de la confianza en aquel hombre misterioso que poseen la chica y sus padres motivados por las riquezas. Para mama Pitu, más allá de los bienes, lo importante es que la mujer y el hombre sellen la vida conyugal. Esta visión entra en contraste con la idea de los matrimonios pactados en virtud del acceso a la tierra y el mantenimiento del poder al interior de la comunidad (Soria, 2014). El matrimonio no necesariamente tiene que ver con la riqueza, sino con la posibilidad de casarse en una edad considerable, garantizar la formación de la familia y, consecuentemente la continuidad de la vida comunitaria. En las comunidades indígenas de Chimborazo se puede encontrar parejas que han contraído matrimonio y que son de escasos recursos económicos. Mama Pitu también se casó con un hombre pobre, ex trabajador de la hacienda “La Compañía”, pero juntos lograron adquirir tierras y educar a los hijos.

En el imaginario de mama Pitu y de su comunidad el pacto matrimonial sellado a cambio de las riquezas, termina en una situación catastrófica. El novio, que es cóndor, no prefiere a la

futura esposa para un proyecto de vida a largo plazo, prefiere aniquilarla cuanto antes. Si bien conduce a la novia desde su casa, hasta las rocas de los lejanos y desconocidos páramos, no puede ofrecer un lugar estable y seguro. La familia a la que va integrar a su prometida, dada su condición de animalidad, tampoco puede garantizar la vida. Tanto la madre cóndor como los otros familiares solo esperan la comida, satisfacer el hambre, hasta tal punto que terminan asesinando a la solterona y consumiendo su carne.

Llama la atención la breve interacción de la novia con la futura suegra. Desde el momento mismo del encuentro, la mamá cóndor expresa desprecio; no le pregunta cuál es su nombre, de dónde viene ni en qué condiciones se enamoró de su hijo. No le dirige la mirada, tan solo observa a su hijo y le recrimina: “yo estoy aquí sola, tu papá está muerto. Viendo que soy vieja me dejas sola”. El hijo, intentando consolarla pide el plato y le da de comer los alimentos traídos por la novia. La anciana no posee el plato, tan solo tiene un tiesto; recibe la comida, come rápidamente y tan solo agradece a la nuera con la frase “*jachun*”. La expresión “*jachun*” es traducido por el P. Juan Grimm (1892), en su vocabulario kichwa como nuera, y *masha* como yerno; pero en el *habitus* cotidiano de la interrelación indígena significa intrusos. Así *jachun* y *masha* son personas que, si bien han contraído matrimonio con el hijo o hija de una familia, sin embargo, son entrometidos, extraños para los de la casa.

El reto que les espera a la nuera y al yerno es pasar a ser *wawakuna*, hija e hijo, luego de servir a la suegra y al suegro

por el tiempo considerable de dos a cinco años. En el momento en que los suegros empiecen a considerarlos como *wawa*, será la señal de que los antes “intrusos” han logrado formar parte de la familia. El periodo que la novia pase con los suegros será un tiempo de aprendizaje y de prueba, tal como señala Mary Weismantel (1994) al estudiar a las mujeres indígenas de Zumbahua. De acuerdo a la enseñanza de mama Pitu, las suegras que maltratan a las nueras se parecerían a la mamá cóndor, carentes de humanidad e interesadas solo en la comida y en las atenciones que podrían recibir de las mujeres de sus hijos.

Junto con el cóndor, la solterona y sus familiares, aparece la niña. Ella no desea apartarse de la hermana mayor, argumentando que con ella ha crecido y ha sido como una hija. Ella sospecha que el novio no posee sensibilidad humana. Él aparenta ser buena gente ocultando su condición animal. Los ronquidos de aquel hombre revelan la brutalidad y sus intenciones inicuas. “No parece ser un hombre, parece ser demonio”, le dice la niña a su hermana. Sus dudas se ven despejadas en el instante en que el novio y sus familiares maltratan a la hermana mayor, concluyen asesinándola y consumiéndola. Ante los acontecimientos dolorosos, ella se aparta y desde lejos observa la situación llorando desconsoladamente. Ella sospecha que puede tener el mismo destino fatal. La mamá cóndor le dice: “a ti no te hará daño”, aunque después es perseguida, raptada y asesinada por los cóndores. El triste destino de la solterona y la experiencia dolorosa que atraviesa la niña con el cóndor y su familia indica, de alguna manera, los maltratos a los que las

mujeres indígenas son sometidas. Como en toda convivencia humana, también en las comunidades se da la violencia, pero la causa de esta realidad, a decir de mama Pitu, estaría en que la alianza conyugal empieza a gestarse por intereses y a una edad tardía. La manera de evitar las situaciones duras sería que el matrimonio se dé por amistad, cariño y en un tiempo oportuno, antes de la edad adulta.

En medio de la desesperación, la niña corre a esconderse entre las rocas, tiene la esperanza de ser salvada por alguien. A la mañana siguiente aparecen los vaqueros, quienes, escuchando los llantos, se acercan a la roca y juntos logran salvarle. Sin embargo, en el trayecto del páramo hacia la comunidad, la niña es raptada de la mano de los vaqueros por los cóndores y su cuerpo es consumido. Tan solo su sangre queda en medio de la vegetación del páramo (*Bulluk*) y en el momento en que atraviesa el viajero, pide que este les comunique a sus progenitores que “vengan pronto a rescatar, trayendo una pequeña olla y una cuchara”. El viajero, al llegar a la casa constata que los padres de la niña están preocupados en el trabajo, pero sin pensar en las hijas. Les dice: “¿qué hicieron con sus hijas?, ¿por qué las han dejado solas? Miren, su hija mayor ya está muerta, y la pequeña queda arriba”. Con estas palabras demuestra cuán importante es el cuidado que los padres deben proporcionar a sus hijas e hijos. La intervención de los vaqueros y del viajero señala la presencia de la comunidad para salvarle a la niña. Pero los vaqueros no logran ganar la batalla a los cóndores y el viajero solo se convierte en el transmisor del mensaje de que la sangre de la niña sea enviada a sus padres. En la tarea

de rescatar a la niña no intervienen las mujeres, por tanto, la acción fracasa. Más adelante, la participación de todos los miembros de la comunidad, la asistencia de todas y todos, permitirá que la niña recupere su cuerpo, la vida, y al final logre salvarse de las manos del malvado cóndor.

En la comunidad, a decir de mama Pitu, es importante la intervención de todos. Esto tiene que ver con algunas visiones de complementariedad de mujeres y hombres en la vivencia familiar y comunitaria, aunque esta ha sido cuestionada por los estudios de género, al demostrar que escasamente se da la complementariedad en las organizaciones indígenas, dado que la toma de decisiones está en las manos de los hombres (Prieto, Pequeño, Cuminao, Flores y Maldonado, 2005). Sin embargo, en la memoria histórica de los pueblos indígenas es fundamental la intervención de la mujer. Los procesos de reivindicación que han experimentado los indígenas en Ecuador y en la región andina son fruto de la acción de las mujeres. ¿Cómo no recordar a Bartolina Sisa en Bolivia, a Manuela León, Dolores Cacuangó y Tránsito Amaguaña en el Ecuador? Las comunidades, las iniciativas de trabajo comunitario, las organizaciones eclesiales son presididas por las mujeres. Ramona Vimos (entrevistada el 30.01.2014), presidenta de la iglesia de Gramapampa, señala: “antes nos menospreciaban, pero ahora tenemos derechos, tenemos voz y voto, capacidad para liderar. En la comuna todos somos necesarios”.

El peligro de un nuevo raptó y el engaño no desaparecen cuando la niña regresa a la vida y a la casa de sus padres. Conforme la pequeña crece y alcanza la edad, el cóndor

vuelve nuevamente por ella. Pero esta vez, la madre habiendo recibido la lección de no confiar a las hijas a un extraño, pide que se realice cuanto antes el matrimonio tanto civil como eclesiástico. Ella sospecha que el mismo cóndor que asesinó a su primera hija está en el cuerpo del pretendiente de su segunda hija. Previo al matrimonio eclesiástico, y con el afán de asegurar a su hija, con el apoyo de los demás miembros de la comunidad pide al novio que vaya lejos, se prepare y aclare sus intenciones. Mientras tanto, consulta con el cura del pueblo, quien exhorta a la mujer y a su familia mandar al novio a la parte sur de Chimborazo, a Mancheno, a Palmira, hasta llegar a Bucay, en la costa, lugares por donde transita el tren y que hasta los años cincuenta del pasado siglo era la única vía de conexión entre la Costa y la Sierra; además, aconseja que construyan una choza cuanto antes. Aprovechando la ausencia del novio, la novia, sus padres y toda la comunidad, preparan la fiesta y construyen rápidamente la casa. Similar al novio que viaja al sur de Chimborazo y a la Costa, los jóvenes de las comunidades indígenas de esta provincia continúan viajando hacia el litoral a trabajar en la zafra, y a los mercados de Guayaquil. Son escasos los jóvenes que conviven con su pareja, mientras preparan la boda. Trabajando en la Costa y en las ciudades grandes, logra ahorrar el dinero para la fiesta; luego de la ceremonia regresan a la Costa o a otras ciudades del Ecuador con el afán de obtener recursos que serán invertidos en la compra del terreno y en la construcción de la casa.

Llegado el día de la fiesta, a las seis de la mañana, la familia y la comunidad testifican el matrimonio en la iglesia. Una vez

que los novios salen del templo, la madre de la novia se percata de la falta de los familiares del novio. Ella le dice: “si hubiera tenido familia, al hermano, la hermana, al papá y a la mamá, ellos debían haber aparecido siquiera con una olla de canela”. La ausencia de la familia del novio confirma que está solo, no es un ser humano sino un animal, un cóndor. La condición humana solo es posible en la familia, en la interacción con los otros. Entre los ritos matrimoniales que se realizan en las comunidades de Chimborazo, está el encuentro de las dos familias en la puerta de la iglesia. Si los padres de la novia son los padrinos, los padres y hermanos del novio agradecen con una olla de canela a la salida de la iglesia. Este mismo acto realizan los familiares de la novia en caso de ser los padres del novio padrinos de la boda. En la narración no aparece la familia, constatando que el novio no tiene familia; los parientes, amigos y vecinos de la novia hacen emborrachar al novio hasta volverlo inconsciente, y, cuando no puede levantarse, la novia, los familiares y los miembros de la comunidad, conducen al borracho hacia adentro de la casa y encienden el fuego a la choza. Una vez quemada la casa, constatan en las cenizas que, verdaderamente, no era el cuerpo de un hombre, sino de un cóndor. La comunidad, en minga, hace caer los escombros sobre el cuerpo inerte del animal, colocan la paja sobre el suelo, se sientan, comen y se ponen a bailar. La narración concluye con la feliz salvación de la novia.

En este relato mama Pitu describe los detalles de las bodas matrimoniales indígenas: la ceremonia religiosa en la iglesia, los músicos, el baile, el acto de beber, la comida compartida.

Está el ambiente de la fiesta, pero no todos están a gusto, la novia y sus padres fingen estar alegres, pero en el fondo temen que les suceda algo catastrófico. Solamente en el momento en que es incendiada la casa y se da el entierro del cóndor, es cuando empieza la verdadera fiesta.

En conclusión, de acuerdo al relato de mama Pitu, es importante la alianza conyugal para la continuidad de la vida comunitaria. Esta experiencia debe estar fundamentada en la libre elección de la pareja, en contraste con los matrimonios pactados por intereses económicos, el mantenimiento del poder, y los acuerdos entre los padres, tal como sucedía en el pasado. La vida matrimonial con base a los intereses fracasa, deshumaniza, destruye a uno de los cónyuges, en este caso a la novia. Se destaca la intervención de la comunidad en la resolución de los conflictos ocasionados por la violencia en la vida de pareja, así como en el establecimiento de la alianza conyugal.

Con el propósito de demostrar la importancia del matrimonio y la vida familiar, los indígenas de Colta, San Juan y Licto creen que nadie puede vivir solo y morir solo. Cuando una persona (ya sea mujer o varón) no ha contraído matrimonio y muere solo, piensan que al más allá necesita entrar acompañado por alguien; entonces, en el rito funeral de estas personas, colocan en el ataúd a una paloma viva, que asumiría el papel de la esposa o esposo en la vida futura.

Allkumanta solteramantapish rimay

Ñaypa punchakunapika shinallatak shuk kuytsami tiyakkashka. Payka ishki paywan sawarinata munak runakunatami

charishka, shinapish payka mana sawarinataka munashkachu. "Atatay askukunataka, yankakunataka nishari, atay asku mapakunataka nishari" nishpami puriklla kashka nin. "Mana ñukaka pita sawarinkapak tiyanichu" nishpami purik tukushka nin.

Chay kuytsaka, jawa urkutami michinaman purik kashka nin. Michimanka llama aycha kukayi, oveja aycha kukayi, papa kukayi purik kashka nin. Michikushpaka, ovejakuna karuta jillunaman rikpika, allkuka kallpashpa, kallpashpa tikrachin nin. Chasna rurakpika, kuytsaka, "kallpay wawa, kayka aycha, ri wawa, kayka aycha" nishpaka aychata karashpa allkutaka ovejakunata tikrachichin nin. Ñapish ovejakunata tikrachikushpaka allkuka tikrarishkawanka kuytsataka anakumanta amullishpa allakman shitashpaka, ña ruray kallarin nin.

Ishki chay kuytsawan sawarinata munak runakunaka jawa ukshamanta chapakushkakuna nin. "Allkuwanmari kashka" ninakushpaka, runakunaka jawa urkumantaka katimun nin. Jawa kinritaka kallpashpami, ukta shamunkuna nin. Shinapish, chay rumi, ukshakamashkapi churarishpaka, mana puri tukunkuna ninchu. Allkuka chay runakuna kuchiyamukta rikushpaka, sirikta kuytsataka aysashpa rin nin.

Tayta amitu, sikita llakllari, mana llakllari, karuta chay tambo urku uritaka, allkuka kuytsata sirikta aysashka washikun nin. Uku tuturapimi allkuka, tinki paskarishpaka kuytsataka karuta shitashpa rin nin. Kutin kuytsaka ashkata musparishpa sakirin nin. Chay jawapimi ishki sawarinata munak runakunaka

makankuna nin: “ari shina kashpamari ñukanchiktaka mana sawarisha nishkanki, chay mapa kashpamari mana munashkanki” nishpaka, manchanayta waktashpa, jaytashpa makashkakuna nin. Shinapish kuytsaka mana yaya mamakunamanka willaskapishchu nin. “Unkuna laya, uma nanashpa, tukuy aycha ayayashpami shamuni” nik tukushkalla nin. Kuytsaka yaya mama makanatami manchashka nin.

Kati killakunataka mapa allkumanta kuytsaka chichu sakirishpaka wawata unkushka nin. Wawaka ratu llukshishka nin. Warmi wawa kashka nin. Chayka ratitu wiñan nin. Wiñashpaka sumak musuwanmi sawarishka nin. Paykunapak sawarika takikukkuna takishka sumak takikunawanmi kashka nin. Sawari punchaka, mamaka ashka manchaywan kashka nin. “Wawa amatak, ñatak pinkita rurankiman, madrinamanka aychata jundachishpami karasha. Ñatak wawaku, ñatak riparayta rurankiman. Kanmanka ñuka jipa platupi karashallami” nishkashi.

Shinapish warmika, mamapak rimaytaka manatak uyashkachu nin. Sawarishka kayantikta bendición mañanaman kusapak ayllukuna chayamukpika, mamaka suegramanka aycha junta papa lukruta karashkalla nin. Ari, tiyarinapi sumakta mantashpami suegrataka tiyachishka nin. Suegraka papata mikushka katika, aychata mikushpaka, tullutaka chayta shitashka nin. Chayka sawarik warmika, tulluta rikushpaka, jatarishkawanka tulluta amullishpaka, ashkuwan kichunakushpaka rinlla nin. May karutakshi shuktak allkukunawan makanakushpa rin nin. Chaypimi

“mana runachu kashkaka, allkumari kashka. Ñukachik wawataka allkuwanmari sawarichishkanchik” ninakushpaka, manchanayta ayllupura rimanachushpaka, chaypimi mikuyka sakirintak nin. Chaypishi mikunawawa, tragu, aswa, libre yanushka, kuy, achillpa librimi shitashka sakirin nin. Takikkunapish maytapishchari rin nin. Libri jatarishpa rinkuna nin.

Sawarik runaka, warmitaka chaypishi shitan nin, ña. “Kay mapa allkuwanka maytatak kawsashari. Allkumari kashka, ñukaka runa warmimi yuyarkani” nishpaka sawarik musuka llakita wakan nin. “Mapaka sumakmari karka. Sumak karpimari, ñukaka sawarirkani, imatak kayta yachashpaka sawariman karkaniri” nishpaka wakaywan, wakaywan runawawaka rin ninka. Shinapish, chashnami kishpiri tukun ninka.

El perro y la soltera

Antiguamente, existía una soltera que tenía dos pretendientes; sin embargo, no deseaba contraer matrimonio con ninguno de los dos. Solía andar diciendo: “atatay, ¿quién va pues a desear a esos perros, quien va querer a esos pobretes?, yo no deseo a esos sucios. Realmente, yo no estoy para contraer matrimonio con ninguno de los dos”.

La soltera pastaba su rebaño en las montañas en compañía de un perro. Para el almuerzo, acostumbraba a llevar carne de oveja con papas. Cuando las ovejas se iban a hacer daño, adentrándose en los cultivos aledaños, el perro con sus ladridos las hacía regresar. Al ver esto, la soltera se llenaba de alegría y decía: “hijo,

brinca, toma la carne, ve, hijito, toma la carne”. Así, dándole de comer la carne hacía que el perro regresara el rebaño. Cierta día, después de regresar las ovejas, el perro, sorprendentemente agarró el anaco de la soltera, la tumbó al suelo, y mantuvo relaciones sexuales con ella.

Los dos pretendientes miraban escondidos en el pajonal, diciendo: “ha estado con el perro”. Y a toda prisa bajaron del cerro, corrían por la ladera, pero se enredaban en la paja y no pudieron llegar pronto a donde estaban la soltera y el perro. El perro, al percatarse de que se acercaban los dos hombres, fue arrastrando a la soltera por el suelo, por la bajada del tambo, hasta perderse por detrás de la loma. De tanto que el perro la arrastró la mujer quedó profundamente lastimada. El perro continuaba corriendo, hasta llegar a la llanura de la totora. Ahí, se separó bruscamente de la soltera. Ella se quedó asustada y sin poder hablar. En ese instante llegaron los dos pretendientes muy enojados a pegarle fuerte, diciendo: “¡Ah, estando así no has preferido a ninguno de nosotros!” La soltera no fue capaz de avisar a sus padres sobre lo acontecido. Llegó a la casa agobiada, con síntomas de alguna enfermedad, pero por miedo a que los padres le pegaran no dijo nada. Cuando la mamá le preguntaba sobre qué le pasaba, ella decía: “no sé porque estoy con este malestar, como que alguna enfermedad me va a dar”.

Después de unos meses, fruto de las relaciones con ese perro sucio, la soltera quedó embarazada y pronto dio a luz a una niña. La criatura creció rápido y años más tarde contrajo matrimonio con un hermoso joven. La fiesta matrimonial se celebró con hermosas melodías entonadas por los mejores músicos. Pero la mamá de la novia tenía mucho miedo. Con angustia se le acercó

y le dijo: “hija mía, cuidado me hagas quedar mal, cuidado me hagas tener vergüenza, cuidado me hagas murmurar. A ti te daré de comer después, por favor”. Sin embargo, la novia no escuchó la exhortación de su madre. Al día siguiente de la boda, cuando los familiares del novio llegaron a pedir la bendición en la casa de la novia, la suegra entregó a la madrina caldo de papas con abundante carne, colocó una manta sobre la silla y le hizo sentar bonitamente. La madrina, después de comer con gusto las papas y la carne, tiró el hueso al suelo. En ese instante la novia viendo que la madrina tiraba el hueso, se levantó de un brinco, tomó el hueso y se puso a pelear con el resto de los perros desapareciendo en medio de los ladridos. Los familiares del novio se quedaron sorprendidos diciendo: “ah, no ha sido un ser humano, a nuestro pobre hijo le hemos hecho casar con un animal”. En ese momento empezó la pelea entre todos los familiares. Toda la comida: el cuy, la gallina, la bebida, el mote, las papas, todo quedó botado. Los músicos huyeron despavoridos y los invitados se marcharon asustados. En ese instante, el novio abandonó a la novia, lloró amargamente diciendo: “con esta perra sucia qué voy a vivir. Ha sido perra, yo pensé que era una mujer, un ser humano. La porquería era hermosa, era linda, por eso contraí matrimonio con ella. Al saber esto no hubiera entrado en compromiso”. Se fue triste, pero así se salvó de vivir una vida al lado de un aparente ser humano.

Interpretación del relato *El perro y la soltera*

El relato *El perro y la soltera*, a semejanza del relato de *El cóndor*, resalta la importancia de la vida matrimonial. La protagonista principal es una solterona que tiene dos

pretendientes, pero esta los rechaza, porque considera que son “pobres, sin ningún valor”. Casi a la mitad de la narración, la actriz principal es la hija que nace de la relación entre la solterona y el perro, y su novio, que dejándose llevar por la belleza de la chica termina contrayendo matrimonio, aunque la alianza conyugal no prospera, porque justo el día de la bendición, a pesar de las exhortaciones de la madre, la novia se lanza a la pelea con los perros por el pedazo de hueso tirado por la madrina. El relato concluye con la salvación del chico, gracias a la intervención inmediata de la comunidad.

De entrada, la narración presenta a la solterona en el páramo pastoreando a sus ovejas, acompañada por el perro. El animal ayuda a vigilar el rebaño, a cambio recibe comida y caricias de la dueña. En el páramo también están los dos pretendientes de la soltera. Esta escena revela la práctica cotidiana de las chicas indígenas en el campo. Hasta hace dos décadas era común ver en las comunidades a las muchachas irse al páramo a pastorear a las ovejas, porque muchas de ellas no estudiaban. La tarea común de las mujeres jóvenes y adolescentes era el pastoreo, mientras que los chicos iban a trabajar en la hacienda, en la ciudad y en la Costa y, en menor número los hijos de los *jipus*, acudían a la escuela. Las tareas domésticas de la casa, el cuidado de los niños, el cultivo del huasipungo,⁵ la crianza de los animales corría a cargo de las mujeres casadas. Los chicos que se querían enamorar de las muchachas las iban siguiendo al páramo. El pajonal era el lugar propicio para el encuentro, la seducción y el enamoramiento. Hilaria Miñarcaja de La

⁵ Pequeño lote de terreno que el indígena recibía del patrón de la hacienda para construir la casa, cultivar la huerta y criar animales.

Moya (entrevistada el 17.02.2014) dice: “ahora los chicos se conocen y se comprometen libremente en el colegio. En nuestro tiempo íbamos al páramo. Ahí llegábamos a conocer al novio”. Es común en las melodías indígenas el tema de la loma, el pajonal: “*kanwan tupana urkupika sapallu yurashi wiñashka, kanchari, ñukachari rishi...*”, en el pajonal de nuestro encuentro dice que ha crecido una mata de zapallo, no sé cuál de los dos irá a partir”; “esos pajonales sirven de testigo”, “la venada”, entre otros. El páramo, en caso de las comunidades de Calpi, de San Andrés, Cacha y San Isidro, cercanas a Riobamba, era propiedad de los llamados anejos libres. En estos lugares no había intervención de los patronos, mayordomos y *jipus* de hacienda. Esto permitía experimentar cierta libertad y la posibilidad del establecimiento de la alianza conyugal, por la libre elección de la pareja.

En esta narración la solterona, similar a la mujer del relato del cóndor, no prefiere a ninguno de los dos pretendientes, por tanto, la siguen e intentan seducirla; termina accidentalmente acostándose con el perro que, asustándose por los dos hombres arrastra a la chica por toda la ladera, hasta llegar cerca de la laguna cubierta de totoras. A decir de mama Pitu, la solterona, al rechazar a los pretendientes se compromete con un perro que, posiblemente, personifica a un hombre cualquiera, inconsciente del compromiso que le espera; solo busca aprovecharse de la chica. Cuando en las comunidades aparecen esposos que someten a la esposa y a los hijos a la violencia, no tienen interés por trabajar, dejan que las responsabilidades del hogar y de la comunidad recaigan en la mujer; los insultos comunes son

“*allkulaya, mana yuyayyuk*”, “como el perro, sin capacidad de razonamiento, sin responsabilidades”. Lo moralmente correcto hubiese sido que la solterona se comprometiera con uno de los muchachos, aunque fueran “pobres y de escaso valor”.

La consecuencia de la unión fuera del orden natural entre la solterona y el perro es el nacimiento de la hija. Ella, aunque fuera ser humano, oculta su condición de animalidad. Su gestación es rápida, crece de inmediato, es guapa, prefiere la comida con carne y el día de la bendición, pese a la advertencia de la madre, pelea con los demás perros por un hueso, olvida que es novia y deja al esposo solo. La escena de esta situación ocurre en el día de la bendición, es decir, el tercer día de la fiesta del matrimonio eclesiástico. Generalmente, la celebración del matrimonio por el rito religioso en las comunidades dura cinco días; el primer día se efectúa el intercambio de dones. Este día, los familiares del novio van a la casa de los padres de la novia a entregar el *kamari, rikuri shitay*, que consta de un borrego pelado, el chanco hornado, setenta cuyes, doce paquetes de velas, dos barriles de chicha y dos galones de alcohol. El segundo día es el matrimonio en la iglesia parroquial o en el templo de la comunidad. En el tercer día se realiza la bendición; en el cuarto el intercambio de comidas preparadas con granos tostados y en el quinto agradecen a los sirvientes de la fiesta y a las cocineras. El día de la bendición, los familiares y los invitados del novio acuden a la casa de los padres de la novia a pedir que los adultos mayores de la comunidad aconsejen a los nuevos cónyuges, entreguen regalos y concedan la bendición. Apenas llega la madre del novio o la madrina de la fiesta,

la mamá de la novia entrega una tazona de caldo preparada con los intestinos de la oveja. La madrina agradece el gesto e inmediatamente con una cuchara va repartiendo el caldo a todos los invitados. Concluido este rito, la mamá de la novia entrega a la madrina una bandeja de papas con carne de oveja, pide que pruebe la sazón y cuando emite su criterio reparten la comida a todos. En el relato de mama Pitu, precisamente, en el momento en que la madrina acepta la comida, lanza el hueso y la novia lo disputa con los perros, es cuando el novio y los familiares se dan cuenta de que no es un ser humano normal, sino que, detrás de la belleza, oculta la condición animal.

El error del novio, señala Pitu, es haberse fijado únicamente en la belleza física de la chica, sin conocer profundamente las cualidades humanas, ni las intenciones del corazón. “Era linda, era guapa, por eso me casé”, dice el novio. En las comunidades es común la expresión *jawa purik, jawa wiñak*, para referirse a la persona superficial que toma la vida sin mayor compromiso. Las madres aconsejan a sus hijos: “si tienes el deseo de conocer a la chica, fijate bien, no elijas a cualquiera, a las que caminan encima, a las que se visten bien”. Las chicas que caminan encima serían, según Cristina Carguachi de la comunidad Santa Teresita (entrevistada el 23.09.2014): “aquellas que prefieren ropa nueva, aparecen guapas, piden a los pretendientes algún regalo, toman la iniciativa de una relación de amistad antes de que el hombre se la proponga”. La consecuencia de contraer matrimonio con una mujer u hombre que camina *encima*, que es superficial, sería el fracaso en el momento en que afecte la crisis económica y la enfermedad. De ahí que el modo de evitar

estas situaciones sería el conocimiento de la pareja, saber de las intenciones reales de cada uno de ellos y que estén en la capacidad de afrontar los problemas cotidianos.

El peligro de caer en la condición de animalidad, amenaza tanto al hombre como a la mujer. Ambos pueden llegar a ser *allkulaya*, en el momento en que no saben las implicaciones de la vida conyugal y no asumen las responsabilidades mutuas. En los límites de las posibilidades serán los familiares de ambas partes, la comunidad entera, los encargados de resolver los conflictos.

En el relato, la comunidad, en el ambiente festivo se da cuenta de que el pacto matrimonial no es posible, porque la novia está pendiente de la comida y pierde interés por su esposo. La solución que encuentran los artífices de la fiesta es que el matrimonio se disuelva y que las partes queden en libertad. Se ha pensado que en las comunidades indígenas es imposible el divorcio, pues la familia y la comunidad exigen fidelidad a cualquiera de las partes y a cualquier precio, aunque existen parejas que se separan aun después del matrimonio eclesiástico. En la tarde de la fiesta, después de ir de la iglesia, en la celebración del rito del *sirichi*, es decir, en el momento en que los padrinos y los familiares dejan a los novios juntos en un cuarto; los familiares de la novia o el pretendiente, que sabe que la novia va a estar triste al lado del esposo, la pueden raptar. La manera de evitar esta situación es colocando dos hombres de porteros que amanezcan vigilando el cuarto donde descansan los novios.

En casos de violencia intrafamiliar, después de haber agotado el diálogo y los plazos establecidos de resolución, y

al ver que no existe la solución, la comunidad recomienda que se efectúe la separación. La mujer o el hombre cuando aún no han tenido hijos vuelven con sus padres, hasta encontrar un nuevo compromiso conyugal y, en caso de tener hijos, la mujer permanece en la casa junto con ellos. La comunidad exige que normalmente el hombre abandone la casa. En Galte Jatun Loma, el presidente de la comunidad (03.02.2014), en el proceso de resolución de conflicto de infidelidad, manifiesta: “nos damos cuenta de que el culpable de los maltratos en el hogar es el marido. Él debe abandonar la casa. La mujer y los hijos tienen todo el derecho de quedarse con la casa y con los bienes. Si el esposo desea tener un nuevo compromiso tendrá que empezar de cero”. En caso de encontrar la culpabilidad en la mujer, la comunidad puede establecer que abandone su casa y a sus hijos, pero antes recomendará que se efectúe la reconciliación de los cónyuges volviendo a vivir juntos; aunque, este tipo de solución en ciertos casos ha traído consecuencias fatales. En la comunidad de Atapo, los miembros y la directiva se lamentan de haberles ordenado a una pareja a vivir unidos en la misma casa, pese a que las partes habían expresado lo contrario. A la semana siguiente, el esposo aniquiló a la esposa. El hombre fue condenado a 26 años de cárcel por la justicia ordinaria.

Kuykamanta rimay

Ñawpa punchakunapika shuk warmitik, kusantik, mana makanakushpa, mana waktanakushpa sumakta kawsakushkakuna nin. Sawarishka uni watakunapika, warmika llaki tukushka nin, kuykawan kawsashka nin. Urkumanta shamuywanka, riwan, ushawawa, uywawawan

shamuywan, watashpaka, pampata pichashpa, utshata shiwan nin. Pichashka katika yakuta shitan nin. Chaymantaka yana bayetata umapi tyunkushiwanka tiyakun nin. Ñami sukta kutinta kashka rurashka nin. Chaymi karika “imatak shamuywanka tiyarinkiyari, manachu chirin imatikiyari” nishka nin. “Manachu chirin” nikipika, “ña shuyay, shuyay” nishpaka tiyaklla kashka nin.

Washa chashna warmi tiyarikta rikushpaka, karika, “imamantatak chashnaka washa tiyarikunlla, kunanka ñukapish payshina tiyarisha” nishpaka, warata surkushpaka imalayami warmi rurakkarka shinallatakmi pichashpa, yakuta shitashpa, ukshata shiwashpaka umata tyunkullirispata tiyarishka nin. Chashna runa tiyakukpika, ñapish usha ukumantaka kuyka ruku rikurin nin. Kuykaka, umataka kayman, chayman kachashpaka, runapak ullu, lulun kuchupi mashkashka nin. Runa mana uchilla ñutu warawan karpika siki punkuman yaykunatami mana yaykun nin. Chaymi ña kutin runaka, “carajo, kay wiwawan kawsashpamari shina rurak kashka, ñukata mana kasushpachari mapawanka kawsanyari” nishpaka, allilla kuykataka makiwan japishpa pilluchin nin. Chaymantaka “mama rumita apamuy” nikipika, mamaka rumita kun nin. Chaypika kuykataka rumiwan umapi waktashpa, chashna warakashpa shitan nin.

Warakashpa shitashka katika, runaka jatarishpaka, “mapa kunankarinpishtak payllamantakmi karasha” nishpaka, chay ratumi kuykataka yanun nin. Tikrachishpa, libri mayllashpa, llama chunllullitalaya mayllashpaka llullulla mankapika

yanun nin. Yanushpaka kutin, llullulla malta wishillapika, uchitutupish mana ni jayak, cebollataka shushukllata kuchushpami chay chunllullikuna jawapi churan nin. Chay katika, “kunankarinpish shamunkami, payllamantakmi karasha” nishpaka runaka, warmitaka ña chapakushka nin.

Warmika ña jawata shamukukpika, ña ukshata urichikpika “shamuy, utka shamuy, allillachu shamunki, manachu pi imata nin” niktukun nin. Chasna nikipika warmika “pitak ima ninkaka, wawakunawanmi kaynamuni” nishka nin. Warmi chashna nikpi, runaka, “ñukaka wakinkuna ima llakikuna tukun nikpi tapunillami” nik tukun nin. Chaymantaka “jayka, riki, ayllukunami ima kashpapihchhari kunan, kunan, wañunachari, kaylla chinkarinachari imatakshi karak shamushka. Kaya sábadó shinami rikuni nin, llamata lluchushkatami japishka, oveja lluchushkawanmi kunaman rikushka. Sawari tiyashka, “kuchuyamupankichik, tuminaman rinkapakchik, kay oveja aychawan rinkapak shamupankichik” ninmari niktukushka nin.

Chayka warmika “Dios le page” nishpaka mikun nin. Runataka “kikinpish mikuyyari” nishka nin. Shina nikipika runaka “ña ñucanchikka mikurkanchikmi Dios le page” nishka. “Ñatak payman mana karankiman, ari kankunaka mikushkankichik, ñukamanka mana karashkankichik ninkami nishpami wakichirkani” niktukun nin.

“Diosolopagui” nishpaka muspa warmika uchuwanka sumakta mikun nin. Warmi mikukukpika, runaka, pay tukuy

mikunakamaka karika llukshik tukun nin, kanllakunata riktukun nin. Kanllamanta tikramukpika warmika “Diosolopague” nishka nin. Chayta uyashpaka runaka “¡Ah! Kunankaripish waynataka mikunkitakmi. Kanpak waynataka kashtunkitakmi. Alliwán kawsashkankika, alliwán purishkankika. Ñukata mana kasushpatakchhari kay mapawanka kawsarkankiyari. Wiwa, manachu juilluta charinki. Juilluta, yuyayta japinkimanka” nin nin. Chaymi ña makayta kallarin nin. Chaymanta pachami ña warmiwawataka sanupitak, machaypitak ña makan nin. Mana ña alli kawsayta japin nin. Chayllamantami ña piwanpish juchachin nin. Washa “ari pampawan kawsashkanki, pampawan purishkanki, mapa uku pachawan kawsashkanki, mapa kuykawan, ñukata mana kasushpa kawsashkanki” nishpaka warmiwawawanka ña mana alli kashka. Warmika chaytak llaki tukun nin. Warmika sumak warmi kashkamantami ña urmarin nin.

La lombriz

Hace mucho tiempo vivía un par de esposos sin pelearse, sin golpearse y así eran felices. Por las tardes, la mujer, después de volver del páramo trayendo la paja y los animales, y luego de amarrarlos en el corral, tenía la costumbre de barrer el suelo, tender la paja y echar agua. Inmediatamente se colocaba un manto negro en la cabeza y permanecía un buen tiempo sentada. Esto pasó más de seis veces. El marido le decía: “por favor, ¿qué es lo que te pasa? ¿No tienes frío? ¡Ven, por favor!” Ella solía responder: “espérame, espérame” y seguía sentada.

Al ver cómo la mujer se empeñaba en estar sentada a cada rato el hombre tomó la decisión de hacer lo mismo que ella. Pensó

interiormente: “¿Por qué se sienta así?, ¿qué es lo que le pasa? Yo también voy a hacer tal como ella”. Entonces, siguiendo los pasos de su mujer, barrió el piso, botó agua, se despojó del pantalón, puso la manta en su cabeza y se sentó. De pronto, salió de la tierra la cabeza de la lombriz buscando y tocando la parte íntima del hombre. Si el hombre no hubiese tenido puesto el calzoncillo, hubiese sido penetrado por el ano. “¡Ajá, viviendo con este animal no me ha obedecido, por no valorarme vivirá, pues, con esta porquería!” Dicho esto, tomó a la lombriz en sus manos y la envolvió. En seguida le dijo a su madre: “¡Mamá, traiga la piedra!” La mamá se la alcanzó, el hombre le dio un certero golpe en la cabeza a la lombriz y la mató de contado y con fuerza la tiró al suelo. Después dijo: “no, mejor a ella misma se la voy a dar de comer”. En ese momento se puso a cocinar, la cortó en pedazos y lavó todo como si fueran los intestinos de oveja. La cocinó en una ollita mediana, picó finita la cebolla, molió el ají, ni tan picante, ni tan suave. Una vez que estuvo listo la comida le esperó a la mujer diciendo: “ahora sí ha de venir, a ella misma le he de hacer que coma”.

Cuando la mujer vino por arriba con la mula de paja, y una vez que la bajó del burro fingió preguntarle: “ven, ven, ¿cómo estás?, ¿nadie te ha dicho nada? ¿Cómo fue tu retorno? A lo que la mujer respondió: “quién me va, pues, a decir nada, si he pasado el día con mis hijos”. El hombre dijo: “Bueno, yo te preguntaba, porque algunos dicen que tienen cualquier problema, por eso, no más, te preguntaba”. Después le dijo: “toma, toma. No sé, creo que está próxima la muerte. Unos familiares han venido a brindarnos esta comida. Dicen que el sábado se irán a pedir

la mano para su hijo. Dicen que llevarán la oveja y la llama peladas. Y dicen que les acompañemos, que colaboremos, que vayamos juntos al pedido de la mano”.

Convencida la mujer de las palabras del marido disfrutó de la comida, diciendo: “que Dios le pague. Coman ustedes también”. El esposo dijo: “no te preocupes, nosotros ya comimos, que Dios le pague. Yo pensé que nos ibas a decir: “solitos han comido, no han guardado nada”, solo por eso te guardé. Agradeciendo una y otra vez, la mujer tonta se deleitó de la comida, y colocó un poco de ají. Hasta cuando terminara de comer, el marido salió afuera. Una vez que entró de nuevo a la cocina, la mujer dijo: “que Dios le pague”. Al escuchar esto, el hombre enfurecido, dijo: “ahora sí te acabas de comer a tu amante, acabas de masticar a tu mozo. ¡Mira con qué bonito has sabido vivir, con qué bonito has caminado! ¡Menospreciándome a mí vivirías, pues, con esta porquería! ¡Animal, no tienes, pues, pensamiento! Ya es hora de que tengas capacidad de juicio, de que tengas pensamiento. A partir de esta situación empezó a maltratar a su mujer. De borracho y de sano siempre le solía pegar. Desde ahí no fueron capaces de tener una buena vida. Solo por este hecho le celaba a la mujer con cualquiera. Constantemente le echaba en la cara, expresando: “tú vivías con el suelo, vivías con la cochina lombriz”. Por esta razón la pobre mujer no vivía bien, perdió su hermosura y fracasó.

Interpretación del relato *La lombriz*

La narración comienza señalando que la pareja era feliz, no se peleaban y no discutían, pero concluye sosteniendo que el

marido terminó dedicándose a la borrachera y maltratando frecuentemente a la mujer. La causa del fracaso matrimonial, a primera vista, sería la infidelidad de la mujer, al mantener relaciones sexuales con una lombriz que personifica al amante.

La manera de garantizar el éxito de la vida conyugal, a decir de mama Pitu, es la fidelidad. Quien es infiel a su pareja estaría en el peligro no solo de arruinar el matrimonio, sino de convertirse en víctima de la violencia. La mujer sufre, porque le ha sido infiel al esposo. Pero en el relato alude, de alguna manera, a que la infidelidad no solo tiene como causa su equivocación, sino que recae también en el hombre. En el relato, el marido está en la casa, junto a su madre. No se especifica a qué labor se dedica, tan solo se menciona que pasa en la casa, mientras que la mujer pasa más en el páramo pastando al rebaño, cuidando a los hijos y trayendo la paja para el combustible de la cocina. Pareciera que el hombre, aunque no provoca la violencia hacia la mujer, no pelea, sin embargo, es vago, espera ser mantenido por la esposa y por los hijos. La desilusión que siente la esposa hace que encuentre placer manteniendo relaciones sexuales con la lombriz, o como dice mama Pitu, más adelante, con el suelo.

El lenguaje erótico que explica la relación de la mujer con la lombriz demuestra que la pareja no era realmente feliz. Cuando en las comunidades se hace referencia a una mujer que mantiene vínculos con el suelo, se quiere indicar la condición infrahumana a la que está siendo sometida. “*Pampapi shitashka laya llakipimi kawsakuni*, “estoy viviendo como si estuviera botada en el suelo, maltratada, humillada por mi marido”, es

la queja más común de las mujeres que sufren la violencia doméstica.

Pareciera que solo el suelo la mantiene viva, le ofrece momentos de privacidad y de complacencia. Previo al acto erótico, el relato señala que la mujer tiende la paja, bota el agua y finalmente sale de las entrañas de la tierra la lombriz, animal con el que mantiene la relación genital. El agua hace referencia a las lágrimas que ella vierte todas las tardes que regresa del pastoreo y de la fuerte labor cotidiana de cuidar a los animales, criar a los hijos y procurar la manutención de la casa. Mientras que el hombre solo espera, mira cómo ella llega del pastoreo, amarra a los animales y desmonta del burro los dos bultos de paja.

La narración describe la vida cotidiana de las mujeres de las comunidades de Cruz Loma, Cicalpito, San Francisco y San Lorenzo, cercanas a Colta, que a diario suben a los páramos del Cunanbay a pastar sus rebaños y a cortar la paja para traer a casa y utilizar para la cocina y abonar los suelos. En esa zona, ubicada a los 3700 msnm, hasta nuestros días no hay árboles de eucalipto y de pino como en las comunidades de la parte baja de Colta. La paja continúa siendo la fuente de combustible utilizada en los hogares. Por otro lado, ya desde la época de la hacienda, la paja fue utilizada en el proceso de fertilización de los suelos. Las familias huasipungueras recogían la paja del páramo, la traían a lomo de burro, la arrojaban al suelo y luego instalaban los corrales de los rebaños de ovejas que lo abonaban. Los indígenas de estas comunidades continuaron con esta práctica, aun después de la disolución del régimen de hacienda en esta zona. En la década de los noventa, se introdujo en Cicalpito y en

las comunidades aledañas el cultivo masivo de la cebolla. Esto demandó más paja para la fertilización, y el trabajo de cortar y de abonar el suelo corría a cargo de las mujeres, mientras que los hombres migraban a Riobamba o a la Costa. En estos últimos años, debido a que en los mercados de Riobamba existe mayor oferta de cebolla peruana y a bajo precio, ha disminuido su cultivo y comercialización.

Los terrenos abonados por las mujeres, situadas en las comunidades mencionadas en los acápite anteriores, no son propiedad de sus familias. Una vez disuelto el régimen de hacienda, los indígenas adquirieron las tierras pagando a los hacendados y a algunos mestizos de Cicalpa con los préstamos otorgados, en parte, por la Curia Diocesana de Riobamba, a través del Proyecto “Tierra para indios”, financiado por los campesinos católicos de Múnich, Alemania, en la década de los noventa. No obstante, por litigios de tierra y los consecuentes conflictos judiciales entre las familias y, sumando a esto, la borrachera de los esposos, hizo que perdieron sus tierras. Ciertos abogados de Cicalpa Viejo ofrecieron defenderlas. Si la familia no estaba en capacidad de pagar por estos servicios, pedían que entregaran un buen lote de terreno a fin de cultivar cebolla y pedir que las ganancias fueran para ellos, tal como se puede evidenciar en el testimonio de María Yopez de San Lorenzo (23.11.2014): “mis papacitos eran dueños del llano fértil que está en Cicalpito. Ellos lo compraron en tiempos de la hacienda, pero desde hace cinco años ya no es nuestro. Hubo peleas entre los familiares, se presentó un abogado mestizo de Cicalpa Viejo ofreciéndoles ayuda, pero como mis padres no tenían con qué pagar, entonces, dijo que le entregaran

el terreno, que trabajaran, y que las ganancias de la cebolla se las fueran a entregar. Así hemos hecho durante mucho tiempo, aunque nos daba pena, pero por miedo, continuábamos trabajando. Finalmente se apropió del terreno”. En ciertas ocasiones la familia indígena perdía sus tierra por la borrachera del padre, según se puede apreciar en la versión de María Azacatade Colluctus (22.11.2014): “mi papacito era dado mucho al trago, iba a Riobamba, vendía la cebolla y por la tarde llegaba al pueblo, tomaba y se endeudaba con el chichero; este le exigía que pagara la deuda; y aunque conocía que no podía pagar, le seguía ofreciendo más bebida; con el tiempo la deuda se hacía grande y, cuando no estaba ya en la posibilidad de pagar, se apropiaba del mejor lote de tierra”. Estas situaciones ocurrieron hasta la primera década del año dos mil, pese a que en el discurso oficial de las organizaciones indígenas y de sus aliados estratégicos, como las organizaciones no gubernamentales de desarrollo (ONGD), los indígenas habían alcanzado la libertad y las relaciones interétnicas asimétricas habían sido superadas.

En el relato se resalta que el hombre, una vez que descubre la infidelidad de su esposa, siguió sus mismos pasos, hasta darse cuenta de que mantenía relaciones sexuales con la lombriz; luego, declara la venganza, sacrificando al animal y preparando la comida con él para dárselo a la esposa. Esta situación indica que el hombre, en el fondo, también sufre, aunque no esté consciente de ello. En algún momento se confronta con el suelo, es decir, con el sufrimiento. La amargura provocada por la irresponsabilidad del hombre y que afecta a la mujer y a los hijos termina afligiéndolo.

La mujer se sorprende al recibir de manos del cónyuge un plato de comida exquisita, como si el alimento estuviera preparado con los intestinos de la oveja, aunque en realidad contenía la carne de la lombriz. Posiblemente el hombre no solía esperarla con la comida. Ese día finge ser un buen esposo, preocupado por ella, pero en el fondo quería vengarse por la traición. La mujer no está convencida de su acto benevolente, por eso le pregunta: “¿cómo es que hay esta comida?” El hombre responde que es un regalo de los familiares que han venido a invitarles al pedido de la mano de la novia para su hijo, lo cual considera como un gesto inusual. La mujer cree en los argumentos del marido, consume toda la comida y agradece profundamente. En ese momento, el marido revela que es un alimento preparado con el cuerpo de la lombriz. La escena alude a la costumbre de la preparación de la comida con las vísceras de la oveja en los momentos previos al pedido de la mano.

Cuando los familiares del novio toman la decisión de ir a pedir la mano de la chica, se reúnen en la casa paterna del novio, mantienen el diálogo donde interrogan al novio si está convencido de querer contraer matrimonio con ella. Si afirma, entonces todos preparan la comida y la bebida, pero antes de acudir a la casa de los padres de quien será la novia, comparten la comida con los vecinos y familiares comprometiéndoles a acompañar al pedido.

La comida contiene papas y las vísceras de la oveja; no puede estar preparada con otra carne, ni siquiera con la misma carne de la oveja. Esto significa que el inicio del compromiso matrimonial y la consecuente extensión de la familia deben ser profundos.

“Comer los intestinos solo se puede en familia, cuando hay confianza, cercanía. A los ajenos, a los invitados se da la carne y no el intestino ni el corazón” manifiesta Mercedes Pilamunga de la Comunidad Guangopug (entrevistada el 23.04.2014). En efecto, desde la formulación de la respuesta afirmativa de los novios, se sienten en familia, y esto se sella al comer los intestinos del borrego y tomando licor. Pero la infidelidad hace que se rompa con esta tradición. La comida preparada con intestinos de oveja y que solo consume la familia, al ser reemplazada por la de la lombriz, se hace nociva y es la causa del fracaso matrimonial.

En el relato llama la atención la intervención de la suegra en la preparación de la comida. El marido le pide a su madre que le traiga una piedra para aniquilar al animal, y, posteriormente preparar la comida. Junto con ella planifica vengar la traición. Existen casos en las comunidades en que la intervención de las suegras ha influido en el fracaso de la pareja. Interiorizando el texto de Génesis, 2: 15, los catequistas de las comunidades y los pastores evangélicos exhortan a la pareja a vivir solos, a dejar la casa paterna y formar una sola familia, lo cual garantizaría el éxito matrimonial y evitaría la intromisión de los suegros y del resto de la familia en los asuntos conyugales.

Antuk ayamanta rimay

Ñawpa punchakunapika, shuk runami wañushka nin. Warmika shuk llullu wawa, shuk rakishka wawawanmi sakirishka nin. Chay warmika ñuñuwan arrozta yanushpa tiyak kashka nin. Yanukushpaka mana ninataka japichishkachu nin. Ninataka mana japichishpa tiyak kashka nin. Upalla, amsallapi wawakunawan mikukushkalla nin. Chay warmika kusata

yuyarishpa wakayllami tiyak kashka. Maypika wawakunata pish kunkarishpami wakaylla tiyak kashka. Chaymi shuk chishika, kusaka tikramuk kashka. Mikunata yañushpa, wawakunaman karakukpika, ñapish shuk wawa shinaka ashtawan mikunata mañashkalla nin. Chayka warmika mancharishka. Mancharishpaka, “wamprakuna, wamprakuna, mana chashna mikuk karkankichikka, manka mikunaka sakirikmari karka” nin nin. Chashna nikpika ashtawanpish, “ninirikmari, mamalla ninirikmari” nin nin.

Chaymantaka “wampra mana chashna mikuk karkanki” nishpaka, jatarishpaka, ninatami pukukushkalla nin. Ña achikyapika, ashka kucha ruku rikurinlla nin. Chayta rikushpaka warmika “¡Ah! Kay mapaka ima wiwatakyari” nishpa mancharin nin. Chashna nikpika ñapish, “ima wiwa ninki. Kusalla, almalla nishpa wakakpimi ñukaka shamurkani. Ima wiwatak, ima ayatak kashari, waynayak, carajo, mantay” nin, nin. Chay rimaykunata uyashpaka, warmika “ima nishpatak ñukaka mantakushari” nishpaka, llullulla aparishkaka yuraman llukshishka nin. Pantza yurami kashka nin. Manchaywanka Imalayapishchhari llukshikshi. Ratu yuramanka llukshishkalla nin. Yuraman llukshishpa mitikukpika, kutintak antuk aya rikurishpaka, “carajo, wiwataka maytatak rinyari, mantay nirkanimari, maytatak rinyari. “Kusalla, almalla, yayalla” nikpimi ñukaka shamurkani. Kunanka kutin maytatak rinyari” nin nin. Chashna niwanka rin nin. Rikushpaka “kunanka ayllukunata pushamukkrini” nishpa rin nin. Ña rikukuytami ayllukunaka chunka shuk shamunkuna nin. Chantasu sampi tullukuna ay-sashkakunami shamunkuna nin. Antuk ayapak mamapish rikra

aysashka shamushpaka, tukuy kari atillpakunatami kayan nin. Kari atillpakunata kayashpaka tiyakunllami nin. Waykanakushpa, tullukunawan waktashpami urmachinata munankuna nin, shinapish manatak urmachi tukushkakuna ninchu.

Antuk ayaka, “waktaychik, waktaychik, kaypimi tiyakun, kaypimi tiyakun” nin nin. Shinapish mana urmachinkunachu nin. Mana urmakpika tikrashkawanmi rinkuna nin. Chaykamaka warmika uktashpa llullu wawataka markashpa, rakishkitataka aparishpami yurallamantak llukshishka nin. Chay yuramantaka mana mayman rishka nin. Chaypitakchari pakatukukyari.

Mayta rikpipish, imata rurakukpipish antuk ayaka manatak sakirin, manatak shikanyan ninka. Warmika “imatatak rurasha, imashinata kishpirisha, ashkata manchanayanka” nishpami kayshuk, chayshukman willak kashka nin. Tukuykunami “sawari, sawari, kan tikra sawaripimi shikanyanka. Sawarilla” nishpa yachachinkuna nin. Warmiwawaka kishpirishami nishpaka iglesiakunaman, conventokunaman rin nin. Mashna iglesiaman richun, mashna conventuman richun antuk ayaka manatak shikanyanchu nin. Maypi puñuchunpish, kuchupika tiyakunlla nin, mikukukpi, llankakukpipish kuchullapika rikukunlla, tiyakunlla nin.

Ña imata mana ruray tukushpami warmika, ayllukunapak yuyayta japishpa ña sawarin nin. Uktashpami uchillapi, jatunpi sawarin nin. Chaypimi ña chay antuk ayaka shikanyan nin. Ña shikanyarikushpaka, mushuk kusamanka, “kunanka kanmanmi ña sakini. Ñuka warmiwan, ñuka wawakunawan kawsapanki, puripanki. Paykunaman karapanki, paykunata

yanapawanki. Ñukaka ña kaykamallami purikurkani. Kunanka ña kanmanmi sakipani, ashkatami yupaychapani” nishpami sakin nin. Mushuk kusawanmi warmiwawaka kutin kushi kawsayta, manchayta anchuchishpa kawsan nin.

El cadáver vagabundo

Hace mucho tiempo murió un hombre, su esposa quedó con un bebé tierno y un niño que apenas empezaba a caminar. Ella solía cocinar arroz con leche. Mientras cocinaba no dejaba que se encendiera la llama del fuego, sino solo el carbón. Prefería la oscuridad, y comía en silencio con sus hijos. Pensaba frecuentemente en su esposo difunto y lloraba desconsoladamente. Se olvidaba de sus hijos y pasaba solo llorando. Una tarde regresó el espíritu del marido en forma corporal y acercándose a la mujer que estaba cocinando y dando de comer a los niños, pidió que a él también le diera de comer, una y otra vez. La mujer se asustó y dijo a los hijos: “niños, ustedes no comían así, quedaba algo de comida en la olla, porque piden mucha comida”. El cadáver vagabundo, haciéndose pasar por uno de los niños, expresó, “mamacita, quiero más, quiero más”.

La mujer llena de susto, dijo: “¡Niño, ¿qué te pasa?, no solías comer así!”; apresuradamente encendió el fuego, vio en el suelo la comida derramada como una laguna y se pregunta: “¿Qué es esta suciedad?, ¿qué es este animal?” Al escuchar estas palabras el difunto dijo: “Me dices ¿qué es este animal?, me dices, ¿qué es esta suciedad? Yo he venido a verte, porque tú misma me dices: “maridito, finadito” y pasas solo llorando.

Yo no soy ningún animal, ningún fantasma. ¡Carajo!, gran puta, tiende la cama”. La mujer con más susto respondió: “¿Por qué debo tender la cama?”, e inmediatamente llena de miedo cogió al bebé y poniéndolo sobre su espalda trepó enseguida al árbol de pantza, y se escondió. Al no encontrar a la mujer, el fantasma vagabundo habló con furia: “¡carajo!, por dónde va, pues, esta animal. Yo pedí que me tendiera la cama. Ella misma decía, “maridito, finadito, papacito”, por eso vine y ahora por dónde irá, pues”, y se marchó amenazando con estas palabras: “ahora voy a traer a mis familiares”. En efecto, el difunto regresó con diez de los suyos, cada uno traía en sus manos los huesos de las piernas del burro. Vino también la madre del cadáver vagabundo que llamó durante buen rato a los gallos.

Al llegar al árbol pretendieron hacer caer a la mujer, sin embargo, no fueron capaces de tumbarla. El fantasma dio a la multitud la orden categórica: “golpéenle, golpéenle, aquí está sentada”. Pero no fueron capaces de hacerle caer. Al ver que el árbol no se caía regresaron todos al mundo de los muertos. La mujer tomó al bebé y al otro niño en sus brazos, subió nuevamente al árbol, y permanecieron escondidos. No obstante, el espíritu de aquel cadáver vagabundo nunca se apartaba de ella. Aunque fuera a cualquier lugar, a pesar de las cosas que hiciera, no la dejaba en paz.

La mujer desesperada por este hecho dijo a la gente: “¿Qué voy a hacer? ¿Cómo alcanzar la salvación? Me da mucho miedo”. Todos le aconsejaban indicando, “cásate, cástate. Solo cuando tú contraigas matrimonio se apartará de ti. Cásate, no más, cuanto antes”. La mujer, sin hacer caso, con la intención

de salvarse acudió a la iglesia y al convento. Pero, el cadáver vagabundo no se apartaba de ella. En cualquier lugar que ella estuviera, dormida, comiendo o trabajando, el fantasma siempre estaba a su lado observándola constantemente. Cansada y sin poder hacer nada, la mujer decidió seguir el consejo de los familiares y contrajo matrimonio. Rápidamente realizó el matrimonio civil y el eclesiástico. En ese momento, por fin, el cadáver vagabundo se apartó de ella; pero, antes habló al nuevo esposo: “pues ahora te dejo a mi mujer y a mis hijos. Por favor, camine y viva con mi mujer y mis hijos. Dará de comer a ellos, ayude. Yo he acompañado, he estado junto solo hasta este momento. Pues ahora te los dejo a ti. Te agradezco por todo. Hasta pronto”; y así se apartó de ella para siempre. La esposa, dejando de lado los temores, junto a su nuevo cónyuge empezó una vida llena de felicidad.

Interpretación del relato *El cadáver vagabundo*

Para mama Pitu, la vida matrimonial está inserta en situaciones de riesgo. La elección desafortunada de la pareja; la alianza conyugal, en virtud de los bienes que posee la novia o el novio y la infidelidad pueden romper con el matrimonio. Pero el peligro mayor es la muerte de uno de los cónyuges. En el relato muere el esposo, la mujer se queda sola. Bajo su responsabilidad están los hijos, la casa y las referentes a la comunidad. En este último caso, el cargo de la representación de la familia ante los demás miembros comunitarios, la asistencia a las reuniones y a las mingas, el pago de contribución, conocido como *rama*, son responsabilidades que asume la viuda.

De alguna manera, la narración describe la vida que llevan las viudas en las comunidades indígenas de Chimborazo. En muchos casos solas, a cargo de los hijos y además con deberes ante la comunidad. Según el relato, la soledad no es deseada, porque conlleva tristeza, dolor, llanto, no permite la superación de las dificultades existenciales, es como si no hubiera luz. La mujer en la narración, aunque está junto a sus hijos, prepara la comida, pero permanece en la obscuridad. El ideal sería que la viuda o el viudo contraigan nuevas nupcias y comiencen una nueva vida.

La mujer que aparece en el cuento no acepta la muerte de su cónyuge, continúa extrañándolo y esperando que regrese, no deja de llorar por él, piensa que la vida sería distinta si no hubiese muerto. Se concentra hasta el extremo en su dolor. Esto hace que el hombre no descansa, que su espíritu no se esfume en la eternidad. El alma del marido se convierte en un vagabundo que sale de la tumba y regresa nuevamente a la cotidianidad, fingiendo que es un niño y pidiendo que le dé de comer.

En medio de la soledad y de los llantos, la mujer contempla cómo el esposo se presenta en la cocina y cómo uno de sus hijos pide que le dé la comida. “Dame de comer, deseo comer”, le dice el cadáver vagabundo, al que la cónyuge le corresponde entregándole el plato de comida. Aparentemente el esposo ha retornado a la vida, es capaz de consumir los alimentos, pero curiosamente no se complace con un plato, pide una y otra vez que la esposa le proporcione más comida. La viuda se da cuenta de que pasa algo inaudito. En efecto, observa que toda la sopa ha sido esparcida en el suelo. Su preocupación se

radicaliza cuando el hombre le pide tender la cama, revelando que él ha regresado a la vida, porque ella pasa pensando en él y no ha tomado aún la decisión de buscar otra pareja. “Yo he vuelto, porque tú pasas siempre llorando y lamentando. Te preguntas: “¿Dónde estará mi maridito?, ¿dónde estarás, esposito?, por eso he venido a traerte conmigo”. Al escuchar esta frase la mujer se desespera, intenta apartarse de él, pero el cadáver vagabundo no la deja en paz, la persigue por doquier, aunque ella huya a la iglesia y al convento.

De pronto, la mujer pasa de la situación de dolor y de llanto a la desesperación. Sabe que no es normal la persecución desatada por el difunto. Ante esta situación se sube al árbol de pantza, un arbusto propio de los Andes. Allí se esconde cargando al niño en la espalda. Siente que es perseguida no solo por el marido sino por la multitud de los difuntos que intentan tumbar al árbol. Pareciera que aun en la muerte los seres humanos conformaran la comunidad. El árbol concede la protección y la mujer, al bajarse de este acude a la comunidad a pedir consejos. Los vecinos, los familiares y, en definitiva, la comunidad, le recomiendan que contraiga cuanto antes un nuevo matrimonio. Le dicen: “cásate, solo ahí se apartará de ti, te dejará en paz”. Haciendo eco a los consejos, ella contrae matrimonio con un nuevo hombre. A este, el cadáver vagabundo le encarga a su mujer y a sus hijos, ruega que les atiendan bien y posteriormente desaparece, dejándolos en libertad. La intervención de la comunidad, por medio de los consejos, salva la vida de la mujer, garantiza el bienestar de los huérfanos y ahuyenta a la muerte.

En las comunidades indígenas de Chimborazo existen varias versiones del *antuk aya*, el cadáver vagabundo. Los indígenas de la zona de San Juan y Calpi narran la historia del *antuk aya* como un fantasma que retorna a traer a la mujer, precisamente, porque no deja de llorar pensando en él. Pero a diferencia del cuento de mama Pitu, este obliga a la mujer a dejar este mundo y partir con él hacia el más allá. La mujer pone resistencia, no quiere irse con él; incluso encuentra refugio en un convento y en la iglesia, pero el cadáver vagabundo grita a los demás difuntos enterrados en el cementerio a que le ayuden a llevarse a su pareja. La narración concluye señalando que la mujer fue llevada viva hacia la otra vida.

La manera de escapar de estos episodios trágicos sería que la viuda o el viudo logren superar la soledad, la tristeza y la angustia, buscando reconstruir la vida al lado de un nuevo cónyuge, lejos del recuerdo del difunto o de la difunta. La muerte causa dolor, sufrimiento, pero en las comunidades indígenas es aceptada como una realidad normal que no puede impedir la continuidad de la vida y la posibilidad de encontrar experiencias de alegría aun en medio de las situaciones dolorosas.

En la comunidad de Gramapampa, Guamote, un domingo del mes de septiembre de 2013, se celebró la fiesta del matrimonio. Por la noche, los familiares acompañaron a los nuevos cónyuges con bailes; los vecinos contrataron un discomóvil para la ocasión. De pronto, no hubo servicio de luz eléctrica. Por esta situación, los responsables de la música se fueron a Guamote y contrataron un motor generador de luz. Con la intención de evitar el bullicio de la máquina, colocaron

el motor en el cuarto donde descansaban los novios. A la madrugada se percataron de que la novia había fallecido por ahogamiento con los gases emanados por la planta y el novio estuvo al borde de la muerte. El sacerdote que bendijo este matrimonio se puso triste al saber la noticia y al ser invitado por la comunidad a presidir el rito funeral, pensó en la tristeza de la comunidad, en escenas de gritos y desesperación. Pero se encontró con un escenario distinto, el novio lloraba, y los acompañantes oraban en silencio. Cuando tocó el momento de los juegos, de pronto, brotó la risa de los labios de quienes participaban de este acontecimiento doloroso. Paradójicamente, aun la tragedia existencial es asumida por los indígenas como un momento de redención, un espacio en el cual no se puede dejar de reír y de compartir.

Los funerales indígenas son ritos en los que se mezclan el llanto y la alegría. Probablemente por la influencia del cristianismo, creen en la existencia más allá de la vida terrena, pero a diferencia de la religión cristiana que sostiene la vida eterna en el cielo, los indígenas consideran que los difuntos se adelantan a la otra vida, pero dentro de las entrañas mismas de la tierra. Así, el futuro escatológico de la humanidad no estaría en el cielo, sino en la unión del ser humano con la tierra y con los antepasados. En kichwa no existe la palabra futuro propiamente. Si bien es cierto se habla de *shamukpacha*, es decir, el tiempo que viene, el futuro es *ñawpak pacha*, el tiempo que se adelanta. Los muertos se adelantan, los antepasados presiden la marcha de la historia. “Sabemos que el alma se adelanta, nosotros también seguiremos sus mismos

pasos. No podemos estar tristes”, considera Ramona Vimos de Gramapampa (12.08.2014).

La posibilidad de mostrar la alegría en medio de la tristeza para las comunidades indígenas incluye los juegos del conejo y el perro, el narciso, la yunta, el *karakchakchak*, las apuestas conocidas como *chunkay* y el cuidado de las vacas. Por la noche, después de rezar las oraciones cristianas, de llorar narrando la vida del difunto, y de la comida, la comunidad se reúne en torno al féretro y comienzan los juegos. El primer juego es el del perro y el conejo. Eligen a un chico robusto que haga de perro y hacen un nudo fuerte con un pañuelo. El muchacho persigue a este objeto que pasa por las manos del público sentado en el suelo y alrededor del difunto. Cada participante muestra el nudo diciendo: “aquí estoy, si eres listo, cógame”, seguidamente le propina los golpes en la espalda. Esto desata la risa del público y también la de los dolientes. A la media noche juegan al narciso. Un hombre se viste de harapos, lleva la *mashka* o harina de cebada en una bolsa, y les obliga a comer a todos, empezando por los más pequeños, hasta llegar a los adultos mayores. A quienes se resistan a recibir la *mashka* riegan el polvo en la boca y en la cabeza, cantan melodías ridiculizando el hambre y el dolor. Este acto despierta en los participantes el chiste y la risa. A la madrugada, cuando algunos participantes se han quedado dormidos, empieza el juego de la yunta. El encargado de los juegos, discretamente, elige a dos muchachos, sobre sus hombros coloca un palo y sujeta a este un pequeño arado. La yunta recorre el velatorio, el que dirige la yunta coloca el arado en los pies de quienes no han

podido resistir el sueño y les arrastran hasta sacarle al patio. Los participantes se ríen a carcajadas. Cerca del amanecer, juegan al *karakchakckak*, un hombre imita a la rata, toma en sus manos el cuero seco del borrego o algún objeto de plástico, raspa fuertemente con un palillo, diciendo: “*karakchakkkkk*”, hasta que los encargados de la comida sirvan el desayuno a quienes han pasado la noche acompañando al difunto y a sus familiares.

Llegado el día del entierro, los responsables de trasladar el cadáver desde la casa, hasta la iglesia y el cementerio, juegan al cuidado de las vacas. Dos de ellos toman la soga, recorren el patio de la casa, enredan con la soga los pies de las mujeres y las tumban al suelo, acto seguido les colocan sal en la boca. Esto provoca la risa de los asistentes al funeral. La intencionalidad que tiene la comunidad con estos juegos es despertar la alegría en medio de la tristeza y fortalecer a los familiares en medio del dolor.

La *chunkana*, o el juego de la suerte constituye un acto sublime en el rito funeral. Lejos de despertar la risa, motiva a los acompañantes al acto solidario conocido con el nombre de *tuminana*, que consiste en la entrega de dones en nombre del difunto. El ganador de las apuestas en la *chunkana*, pronuncia fuertemente el nombre de la persona a quien supuestamente el difunto pide que le entregue un don. “Mama María Farez, *almitakayututami mañan*, *tayta Francisco Roldán almitaka tarugatami mañan*”, “señora María Farez, el almita pide que le des una codorniz, señor Francisco Roldán, el almita pide un venado”; grita el ganador del juego. La respuesta no tarda en

llegar, María Farez entrega una gallina y Francisco Roldán, después de media hora, regresa con un cordero y lo entrega al ganador de la suerte. Pero no todos dan los regalos; Manuela Vimos argumenta que no tiene el venado, entonces, el jugador le dice: “el almita no se va a salvar si usted no entrega el venado”. Reunidos todos los regalos, el ganador de las apuestas en nombre de la comunidad y de los encargados de cargar al difunto, entrega estos dones a los familiares, lo cual es conocido como la *tumina*. La *tumina*, en muchos casos, ha resuelto la falta de recursos que permite cubrir los gastos del funeral. A diferencia de las *juchas*, que son regalos entregados a los sacerdotes durante las fiestas, y que deben ser devueltos cuando los donantes hagan la fiesta, la *tumina* es un don gratuito, la demostración del amor incondicional.

Los juegos y la *tumina* se convierten en actos de benevolencia que alivian el dolor de los dolientes, hacen que la comunidad acompañe a sus miembros en los límites de la existencia y constituyen la demostración de la extrema solidaridad que permite la salvación del alma. Son actos que se relacionan con la máxima de Santa Teresa de Jesús: “en el amor seremos salvados”.

Los ritos funerales concluyen con el lavatorio. Al día siguiente del entierro la comunidad se reúne en la casa de los dolientes. Los familiares piden a cuatro mujeres que se encargan de lavar la ropa, una persona mayor invita a los asistentes a bañarse. Todos se bañan aconsejando al viudo o a la viuda a contraer un nuevo matrimonio. Si el caso es de un adulto mayor, entonces, recomiendan que el primer hijo o la hija mayor se encargue de sus cuidados, hasta su deceso.

Generalmente el viudo o la viuda guardarán el luto durante un año y después tiene la libertad de rehacer su vida al lado de un nuevo compañero o compañera, quien le asegurará la posibilidad de tener una vida feliz.

Capítulo III

Sobre el cuidado de las hijas y de los hijos

En el presente capítulo se describen los relatos *El padre corpus*, *Los gavilanes*, *La bruja*, *El niño devorado por el filidu* y *El chiwilan*, contados por mama Pitu para educar a los padres ante la necesidad de velar por sus hijos. Estos relatos señalan que una de las prioridades fundamentales de la familia es procurar el bienestar de sus hijos. El descuido y el abandono son considerados las causas de los problemas que rompen con la vida familiar y, al mismo tiempo, hacen que los hijos cometan equivocaciones y se vean sometidos a riesgos. Si los padres no asumen a plenitud la tarea de custodiar a su prole, las consecuencias pueden ser fatales: acabar con la vida de uno de los miembros de la familia, los hijos pueden caer en las manos de las personas inicuas, el hijo devorado por la fiera o niños con hambre que terminan convertidos en animales.

Corpus yayamanta rimay

Nawpa punchakunapika, shuk karu llaktapika, shuk kusantik warmintikmi kawsashkakuna. Paykunaka ishki wawakunatami charishka. Shuk kari, shuk warmimi kashka. Shuk punchaka, yaya mamaka wawakunataka, “wawakuna shuyakunkichiklla, ñukanchikka karu llaktamanmi rinchik. Wasita rikukunkichik, jatun mamata kamakunkichik. Kuchikunata allí karashpa,

michishpa kamakunkichik, kuchikunaka Corpus yayapakmi” nishpa sakishkakuna. Ishki jatun wirasapa kuchikunatami charishkakuna nin. Wanprakunaka, “yayalla, mamalla ama manchaychikchu, ñukanchikka wasita, kuchikunata, jatun mamatapish rikukushunllami, richiklla” nishkakuna. Shina nikpika yaya mamaka kushilla rishkakunallami nin.

Chusku puncha katika, ñapish wasi punku ñantaka shuk runaka yallikushkalla nin. Chay runaka, “wawakuna imanallatak kankichik, imatatak rurakunkichik. Kuchikunaka may sumakmari, ñukaman kuwaychik” nishkalla nin. Wanprakunaka chashna nikpika, “¿kanchu Corpus yaya kanki, kanchu corpus kanki?” nishkallakuna nin. Shinallatak “Ñukanchik yaya mamaka, kay kushikunaka Corpus yayapakmi nirkakunami, corpupimi mikushun niwarkakunami” nishkakuna. Wanprakuna chashna nikpika, uktata chay runaka, “ari, ñukami corpus yayakani. Ñukamanmi kankunapak yaya mamaka kuchita rikurichun minkarka” nikpika. Wawakunallaka, kuchikunata libri kushpa kachankuna nin.

Wanprakunaka chishillawanka, “jatun mamata armachishun” nishpaka, ña pailapi yakutaka kunuchinkuna nin. Rupakuk, tinpukuk yakupimi jatun mamataka shitankuna nin. Jatun mamaka rikukuytami “arayay, arayay” nishpa pailapi urman nin. Ñapish ratupakllaka jatun mamaka wakakushkawan chulunyanlla nin. Chaymantaka wanprakunaka jatun mamaka armashpa puñukunllami yuyashpaka, chuya churanata churachishpami kawitupi sirichinkuna nin.

Kayantik chishitaka yaya mamaka wasimun tikramushkakuna. Ña imalla apamushkakunata mikuy tiyarikushpaka, yayaka wanprakunataka tapushkalla nin. “Wawakuna, kuchikunaka maypitak. Washa kuchi watana ukupika, chushuk waskakunallami sirikun. Kuchikunaka maypitak” nikpika, wamprakunaka, “kaynamari shuk runa kay wasi punkuta yallirka, paymari kuchikunataka mañarka. “Ñukanchikka Corpus yayami kani” nikpika kushpa chacharkanchikllami. Kankunallatak “kuchikunaka Corpus yayapakmi” nirkankichikka. Chaymi kushpa kacharkanchik” ninkuna nin. Mikuyta tukuchishka katika, mamaka, “jatun mamaman karamukrishka” nin, nin. Wamprakunataka, “jatun mamaka imanallatak” nishpa tapunkuna nin. Yaya mama tapukpika, wamprakunaka, “imatakshi, jatun mamaka puñukunllami. Ñukanchikmi armachirkanchik. Rupakuk paila yakupi shitakpika, ashtawanpish jatun mamaka takiwanmi armarka” ninkuna, nin. Ña jatun mamapak kawitupi rikukrikpika, ima pachapishchhari jatun mamaka wañurka nin. Chakikunapish kaspiyashka, ñawipish chakirishkami kashka nin. Chayta rikushpaka, yaya mamaka piñarishpami wamprakunataka, wasimanta llukshichishpakachashkakuna. Ari, wawakunamanka jatun mamapak wasi punkuta llukshichishpami, apachishpa kachankuna nin. “Jayka, jatun mamapak sakishka punkuta apaychik” nishpami wawakunataka kachashkakuna.

Wawakunaka punku aparishkami karuta rinkuna nin. Ña amsayamukpika, shuk karu llakta wasipimi samarinata mañashkakuna nin. Chay wasika runakunata mikupak runapak wasimi kashka nin. Chay wasipika manchanay muti,

papami yanurikun nin. Pailapipish runakunapak makikuna, rikrakunashi timpukun nin. Wawakuna punkupi waktakpika, “imanalla, allí shamushka” nishpashi runaka punkuta paskan nin. Katika, “kankunapak punkutaka kanllallapi sakichik, uri yaykumuychik” nishpaka, ukupi tiyachin nin. “Mikunata yachankipishchhari, ama riparashpalla mikuychik” nishpaka, aychapurú papa lukru mutiwanmi karan nin. Wawakunaka yarikaymantaka chulun mikushkallakuna nin. Tukuy mikushka katika, punchukunata mantashpami, “ña kaypi samarichiklla” nishpa sakishka nin. Chay runaka wawakuna samarikun kuchullapimi samarik kashka nin. Chay runaka paypak warmiwan uyaritami tutataka rimanakunkuna nin. “Maymantapishchhari sumak wawakunami shamushka. Allita karashpa charinallami. Kaymanta ishki semanapakka sumak aychasapa kankakunallami” ninakun nin. Chayka warmi wawaka, ashkata mancharishpami wakan nin. “Imamantachari llakita rurarkanchik. Imatak jatun mama wañunataka yacharkanchikyari. Takishpami armakun yuyarkanchikmari” nishpawakannin. Chaytutaka wawakunaka manapuñunkunachu nin. “imashinatak rishu, ima shinatak kaymantaka llukshishun” nishpami yuyarishkakuna.

Kayantiktaka, manarak pakarikipimi, pishka pachawanka, punkuta kari wawaka aparishka, warmi wawaka chashnalla chulunlla wasimantaka llukshishkakuna. Runaka mana yachanpishchu nin. Warmita ukllarishkaka “pukkk” nishpami kurkukun nin. Wawakunaka punkuta aparishka karutami rikunkuna nin. Ñapish sukta pachata runa jatarishpaka, “carajo, wamprakunaka. Wamprakunaka maytakyari”

nishpaka churanata churarishpa, apyuta sillashpa, asialta aparishpaka, apyupi tiyarishka, “kunanka maypi kashpapish japimushatakmi, manatak mishachishachun” nishpami rin nin. Manchanayta apyuta makashpami wawakunataka kapihpa rin nin. Wawakuna yurakuna chawpita rikukpika, ñapish janaktaka kallpashpa, kaparirishpami runaka rikurin nin. “Wamprakuna carajo, manatak kishpirinkichikchu. Mikushatakmi, jatunkunatapishmari mikushkani, kankunatatarkarin” nin, nin. Wawakunaka mancharishpaka, punkuta aparishkami capulis yuraman llukshinkuna nin. Mana rikushpalla, chay milli runaka apyupi tiyarishka yallik rinlla nin. Urakta rishpami, ña wamprakuna mana rikurikpika kutimun nin. Chaymi yurapi kaktaka rikun nin. “Carajo, rikunimi. Urpikunataka maypi kakta rikukunimi nin. Chaymantaka, apyupi tiyarishka kayman nikun, chayman nikun nin. Wawakunaka ismanata, ishpanata muksurishka. Wawakunaka chay runapak uma jawapi isman nin, ishpankuna nin. “Urpikuna ismaktaka rikukunimi, ashta chapakunimi” nishpaka piñaruku nin. Ñapish, apyumantaka yurapi wanturita kallarin nin. Wawakunaka mancharinakushpaka punkuta uriman kacharinkuna nin. Salak, salaklla punku shamukpika, “ah, jawa pacha punku paskarinka”, nishpaka runaka apyupi kallpanlla nin. Apyu mancharishpaka, urmachishpa siriktami aysashpa rin nin. Chaymi ña ura pampamanka wañushkata apyuka aysashpa rin nin. Chashnami wawakunaka kishpirik kashkakuna.

El padre corpus

Hace mucho tiempo, en un pueblo lejano vivía una pareja de esposos. Tenían dos hijos, un varón y una mujer. Un día, los

padres les dijeron: “hijos, estarán no más esperando. Nosotros nos vamos a un pueblo lejano. Estarán cuidando la casa, a la abuelita. Estarán cuidando a los chanchos, dándoles de comer bien. Los chanchos son destinados para el padre Corpus”. Ellos tenían dos chanchos gordos. Los niños respondieron a sus padres: “papacito, mamacita, no se preocupen, nosotros estaremos atentos, no se preocupen”. Al escuchar esto los padres se fueron contentos de viaje.

Cuatro días después de haber partido los padres, cerca de la puerta de la casa estaba pasando un hombre. Este les dijo: “¿Niños, como están?, ¿qué están haciendo? Los chanchos se ven hermosos, regálenme”. Los niños le preguntaron: “¿Usted es el padre Corpus?, ¿tú eres Corpus? Nuestros padres dijeron que estos puercos eran para Corpus. Dijeron que íbamos a sacrificarlos para el Corpus”. El hombre a prisa dijo: “sí, yo soy el padre Corpus. Además, sus padres me encargaron que yo vaya a ver a los chanchos”. Entonces, los niños se los entregaron al forastero.

Por la tarde, los niños dijeron: “bañémosle a la abuelita”, y pusieron a calentar el agua en la paila; luego la botaron al agua hirviendo. La abuelita ante la mirada de los niños cae a la paila gritando: “arrayyyyy, arrayyyy”. Al instante se acalló su voz y falleció. Los niños pensaron que la abuelita estaba solo durmiendo por el baño, le cambiaron de ropa y la hicieron recostar sobre la cama.

Al día siguiente, por la tarde, los padres llegaron de viaje y, sentándose a la mesa para comer lo que habían traído, el padre preguntó a los hijos, “niños: ¿Dónde están los chanchos?

Porque atrás en el corral están solo las sogas sueltas. ¿Dónde están los chanchos?”. Los niños les contestaron: “ayer, un hombre que estaba pasando por aquí nos pidió que se los entregáramos. Él dijo: “yo soy el padre Corpus”, por eso, se los entregamos. Ustedes mismos dijeron que los chanchos eran para el padre Corpus, por eso lo hicimos”. Después de terminar la cena la madre les preguntó: “¿Cómo está la abuelita? A lo que los niños le respondieron: “no sé por qué la abuelita continúa durmiendo. Nosotros la bañamos. Cuando le botamos a la paila y al agua hirviendo, la abuelita se bañó cantando”. Cuando los padres la fueron a ver a la cama, pero hacía tiempo que la abuelita estaba muerta, con los pies fríos, el rostro pálido y seco. Al constatar esta realidad y llenándose de iras, los padres sacaron a los niños de la casa, haciéndoles cargar la puerta de la abuela y diciendo: “tomen la herencia de la abuelita, llévense esto”.

Los niños cargaron la puerta de la abuelita y se marcharon lejos. Al atardecer, pidieron posada en una casa lejana. Esa casa pertenecía a un hombre que solía comer a los seres humanos. Dentro de la casa se estaban cocinando muchas papas y mote. En las pailas estaban hirviendo las manos y los brazos de los humanos. Cuando los niños golpearon la puerta de la casa, el hombre salió a recibirlos con estas palabras: “¿Cómo están? ¡Bienvenidos! Por favor dejen su puerta afuera y pasen adentro”, e inmediatamente les invitó a tomar asiento. Después les ofreció la comida, diciendo: “ojalá que sepan comer, tengan la bondad de comer sin murmurar”, y les entregó el guisado con pura carne. Los niños del hambre se comieron todo en

silencio. Una vez que terminaron de comer, el hombre tendió los ponchos en el suelo, diciendo: “descansen aquí” y les dejó solos. Como tenía su dormitorio cerca del lugar donde los niños descansaban, de noche dialogó en la cama con su esposa: “¿de dónde será que vienen estos niños hermosos?, hay que conservarlos, no más, dándoles de comer bien. De aquí a dos semanas tendremos buena carne”, los niños lograron escuchar esto. La niña se asustó y lloró diciendo: “¿por qué será que hicimos daño? Que íbamos a imaginar que nuestra abuelita iba a morir. Solo pensamos que estaba bañándose cantando”. Esa noche no durmieron nada, pensaban una y otra vez: “¿Cómo nos vamos a ir?, ¿cómo vamos a salir de aquí?”

Al día siguiente, a las cinco de la mañana el hermano cargó la puerta y la hermana lo siguió detrás, salieron de la casa sin hacer ruido. Aquel hombre no se dio cuenta de la partida de los chicos, pues permanecía dormido profundamente abrazado a su mujer. Los niños, cargando la puerta, se marcharon lejos. A las seis de la mañana el hombre se despertó y dijo: “¡carajo!, ¿dónde están los chicos? No aparecen”.

Inmediatamente se vistió, preparó la montura del caballo, cargó el acial y emprendió su búsqueda. A cada paso que daba iba diciendo: “ahora, en donde quiera que estén les vendré cogiendo, no me dejaré vencer”. Golpeó duro al caballo y se perdió por el sendero tras los niños. Cuando estos pasaban por el bosque, aquel hombre apareció de pronto, gritando: “¡carajo, chicos!, no van a salvarse. Realmente me los voy a comer. Yo he sido capaz de comerme a gente grande, no se diga a ustedes que son pequeños”.

Los niños se asustaron y se treparon al árbol de capulí, junto con la puerta. Sin darse cuenta, y montado en su caballo, aquel hombre pasó de largo. Estando ya lejos y al ver que los niños no aparecían, volvió de nuevo y se dio cuenta de que los niños estaban en el árbol, lleno de cólera les gritó: “¡carajo!, acabo de verles. Ahora sí vi donde están las tórtolas”. Sin bajarse de su cabalgadura estuvo inquieto, rodeando el árbol de aquí para allá, sin alejarse. Los niños cansados y aburridos tenían necesidad de ir al baño”. Y como el hombre no se movió, no tuvieron más remedio que orinar y defecar en la cabeza del jinete. El hombre se enojó y dijo: “estoy viendo que la tórtola está cagando, estoy atento”. De pronto, el sujeto empezó a bajarse del caballo y se agarró de la rama del árbol. Los niños, llenos de temor, soltaron la puerta que cayó bruscamente. El jinete se asustó y dijo: “la puerta del cielo se acaba de abrir” y corrió a toda prisa, sin lograr controlar al caballo espantado. Ya en la llanura el caballo lo fue arrastrando por el suelo hasta que murió. Así los niños lograron salvarse.

Interpretación del relato *El padre corpus*

Esta narración presenta un acontecimiento de carácter sincrético: por un lado, se refiere a los elementos provenientes del catolicismo aludiendo a la fiesta del *Corpus Christi*, y por otro lado, la referencia a la vida cotidiana de la familia indígena. El relato empieza con la decisión de los padres de viajar a un lugar lejano. A ellos no les interesa lo que pase en la casa. Lo más importante es viajar, probablemente visitar a los amigos, mientras que los hijos se quedan solos. A decir de

mama Pitu, esta actitud no es aconsejable. Dejar solos a los hijos en la casa supone el peligro.

En el relato, los padres dejan a sus hijos a cargo de la casa, de los cerdos y del cuidado de la abuelita que se encuentra enferma en la cama. Antes de partir exhortan a sus hijos a alimentar a los chanchos, porque estos van a ser sacrificados en la fiesta del *Corpus Christi*. Esta celebración del calendario litúrgico católico, que se celebra sesenta días después del Domingo de Resurrección, es apreciada en las comunidades indígenas, especialmente de las provincias del Azuay, Cañar y Cotopaxi. En Chimborazo, hoy día, escasamente se celebra, aunque la tradición del Corpus se mantiene en Alausí y en Pangor.

Hasta la década de los sesenta del siglo pasado, las parejas jóvenes de las comunidades libres, aledañas a los centros parroquiales que empezaban a cumplir las obligaciones de ser priostes, realizaban la fiesta de *Corpus yaya*. “Me acuerdo de que yo empecé a cumplir con la obligación al ser prioste del *Corpus*, luego pasé a la fiesta de los Reyes, de San Pablo y finalmente, fui prioste de San Pedro”, recuerda Juan Toaza de la comunidad Pulinguí (entrevistado el 14.05.2015).

La fiesta de *Corpus*, como las otras conmemoraciones religiosas, eran conocidas por los indígenas como “obligación”, porque, por un lado, eran impuestas por el cura párroco y por los mestizos de los pueblos conocidos como “los *apus*” (Burgos, 1997); apenas cuando una pareja indígena empezaba su vida conyugal y, por otro lado, porque ser priostes, implicaba un paso necesario que un matrimonio indígena tenía

que realizar para poder acceder a un trato especial al interior de la comunidad. “Me acuerdo de que cuando recién me casé fuimos con mi esposo a una fiesta, pero la gente mayor nos recibió con desprecio. Comieron y bebieron entre ellos y a nosotros no nos invitaron. Yo les pregunté “¿Por qué nos hacen esto?”, la respuesta fue: “ustedes son muchachos, sin experiencia. Si quieren estar en nuestro círculo tienen que pasar la obligación”; entonces, por el deseo de comer y de beber con la gente mayor, pasamos la fiesta de los juegos (San Pablo), ahí sí fuimos aceptados”, señala Isabel Sisa de Rumicruz (entrevistada el 02.02.2015).

Los preparativos de las fiestas religiosas empezaban con un año de anterioridad. El cultivo de los granos y la crianza de los animales eran dedicados para esa ocasión especial. Hasta nuestros días, en la comunidad de Chismaute, la madre o el padre recuerda a sus hijos: “estos puercos son para la fiesta de San Felipe”. La pregunta común de los adultos, si encuentran a los niños o a los jóvenes en el camino llevando a pastorear las ovejas o los cerdos es: “¿Para qué ocasión son estos animales?”, los interrogados suelen responder: “para tal o cual fiesta”.

En la narración del Corpus, el hombre que está pasando cerca de la casa de los niños les pregunta: “¿Para qué son estos chanchos?” Los niños le responden: “para Corpus”, e inmediatamente le dicen al transeúnte: “¿Es usted el señor Corpus?”, a lo cual el hombre les responde: “sí, yo soy el Corpus”. Acto seguido, los niños le entregan los chanchos. Es común en las comunidades la personificación de la fiesta, “*tayta* Carnaval, *tayta* Resurrección. Así la festividad del *Corpus* se

convierte en *Corpus Yaya*. Pero en el imaginario de los niños, el *Corpus* debe ser una persona real de carne y hueso. Por esta razón los infantes entregan los chanchos al foráneo peregrino.

Por otra parte, los niños fieles a los mandatos de sus progenitores de velar por la abuelita enferma, en su inocencia se proponen bañar a la anciana. Colocan el agua en una paila grande y la introducen con fuerza en el agua hirviendo. Ella pierde la vida en medio de la desesperación, pero ellos piensan que la abuela está cantando y finalmente duerme tranquilamente. Los padres, una vez que regresan a casa, preguntan a la hija y al hijo por los chanchos y por la abuelita. Ellos responden que han entregado los chanchos al *Corpus yaya* y a la abuelita le han dado el baño que ha hecho que se durmiera plácidamente. Los padres se dan cuenta de que los hijos han perdido los chanchos y, lo que es peor, inconscientemente le han matado a la abuelita, entonces, se enojan y les imponen el castigo, y los expulsan de la casa.

La culpabilidad, si bien es cierto, pareciera que recae en los hijos, no obstante, está sobre los padres que no han explicado lo suficiente y han puesto sobre sus hijos responsabilidades que a ellos les competían. Sin embargo, los niños terminan siendo expulsados, tan solo llevan de recuerdo la puerta de la casa de la abuelita. Los padres les dicen: “lleven esta puerta como herencia de la abuelita”. Más tarde, cuando se enfrentan al hombre malvado que consume carne humana, pero que en su aparente benevolencia acogió a los niños en su casa, la puerta permite que los infantes escapen de sus manos y logren salvarse. Los niños llevan la puerta heredada de la abuela a

todas partes. Aun en su travesía por el bosque, llevan la puerta, se suben al árbol y cuando están a punto de ser capturados por el malhechor, lanzan la puerta sobre él y así se escapan de ser devorados. La puerta, aunque entregada en circunstancias dolorosas para la familia y como mecanismo de castigo, se convierte en un instrumento de salvación.

Según mama Pitu, aunque en situaciones difíciles, es importante dejar la puerta a los hijos y a los nietos; es decir, dejar la herencia. La herencia en las comunidades indígenas consiste en dejar un lote de terreno a los hijos y sus descendientes, en el momento en que los abuelos dejen de existir. En algunas comunidades, el reparto de los predios entre los herederos forma parte del ritual funerario. Al cuarto día de las exequias, después del lavatorio se reúnen los hijos ante el cabildo comunitario, autoridad que reparte las tierras en partes iguales. Hay ocasiones excepcionales en que los hijos ceden sus derechos de heredar un lote, por gratitud a los nietos, quienes lo reciben en virtud de haber atendido al adulto mayor en sus últimos días. Hay parejas que también heredan sus tierras a los llamados *wiñachishkakuna* o hijos de adopción, pero que gozan de los mismos derechos de los hijos consanguíneos.

El relato concluye señalando que la puerta heredada de la abuela les salva a los nietos del peligro. Ellos no merecían heredar por haber cometido el homicidio, pero los padres, aunque fuera como castigo, les entregan la puerta, los despojan de su casa, pero no les abandonan del todo. La puerta, o, dicho de otro modo, la heredad, mantiene vivos a los nietos.

Hasta nuestros días heredar la tierra resulta una especie de patrimonio significativo para los indígenas. Si bien es cierto que la actividad agrícola ejercida en los pequeños minifundios no es orientada en su plenitud al mercado, al menos permite que las familias cultiven y obtengan los alimentos. Por otra parte, la tierra y la memoria de los antepasados continúan siendo fundamentales en la construcción identitaria y en los lazos de unidad de los indígenas con su lugar de procedencia. Por las escasas oportunidades de supervivencia que el campo ofrece, muchas familias indígenas han tenido que migrar a la costa, a las grandes ciudades ecuatorianas, a Colombia, Venezuela, España y Estados Unidos. No obstante, por la tierra y la memoria de los abuelos, los migrantes se mantienen unidos a los demás que continúan radicando en las comunidades de origen.

En el relato llama la atención la figura del hombre que vive en el bosque y que consume carne humana, que alude en el mundo indígena a aquellos que poseen muchos bienes, pero que no son capaces de compartirlos con los demás miembros de la comunidad. La manera de referirse a las personas tacañas es “*runa aycha mikuk*”, “el que tiene la costumbre de comer carne humana”. Con esta frase quieren indicar que los bienes que posee son consecuencia del esfuerzo de los semejantes y no propiamente fruto de su trabajo personal. En el relato, el hombre muestra benevolencia, pero su acogida no es sincera, él pretende en dos semanas sacrificar a los niños.

Según el relato de mama Pitu, los niños, al ser descuidados por los padres y al ser castigados pueden pasar una situación desesperante, caer en las manos de personas inicuas, personas

ricas, pero que pueden explotar a los niños y sacrificarlos. Si bien es cierto, en las comunidades existe la figura de los *wiñachishkakuna*, niños entregados en crianza a las familias pudientes, pero no todas pueden tener los *wiñachishkakuna*, la comunidad se encarga de seleccionar a quienes pueden ofrecer bienestar y seguridad.

Ankakunamanta rimay

Ñawpaka shuk warmika ukuchawan kawsashka nin. Chay warmika sarakunata rantimushpaka, tantata rurashpa sirik kashka nin. Ña kanalla ukupi, puntu ukupi tantata churakpika ukuchaka mikuk kashka nin. Chay warmika ishki wawakunatami charishka nin. Karika Andrés, warmika Andrea shutikunami kaskakuna nin. Wawakunataka “kan yarikaykunalla mikunkichik, ñukaka mana mikuni. Kankunalla mikunkichik” nishpami rimarishpa sirik kashka nin. Pay rimarikipika wamprakunaka “mana, imachari mikun. Mana ñukanchikchu mikunchik. Mamaka yallitak riman. Ñukanchik mikushpatakamari yachashunyari. Ima millaypishchari mikun” nishkakuna nin.

Shuk domingo punchapika, mamaka plazaman rishkapika, wawakunaka punku achikllapika chapashkallakuna nin. Chapashpa tiyakukpika, ñapish ukucha rukuka yaykun nin. Ukucha kanallataka wichi sinkawan aysashpa yaykukpika, “shaykarin, chaymari mikuk kashka. Tayta amulla, ñukanchikka llaki rimayta uyanichik. Ima supaypishchari” nishpaka wamprakunaka ukuchamanka kuchiyankallakuna nin. Kuchuyamushpaka, shukka kanalla tapata wichiaychik,

shukka kutin kaspiwan tuksik nin. Wampraka tuksikushpaka, ukuchataka, chay ratu sinkapi kunlla nin. Sinkapi kukpika ukuchaka karuta rinlla nin. Washa katishpami, ashtawan waktashpaka wamprakunaka ukuchataka wañuchinkuna nin. Katika pilarpi warkushkallakuna nin. “kunanka mamaman rikuchishun, kaymi mikukkashka” ningapakmi, chashnaka pilarpi warkushkakuna nin. Paykuna ukuchata pampashkakakpika mamaka mana yachanachu kashka nin. Chaymantaka mamaka ña uramanta wichiman shamukpika, wamprakunaka tushushpa, kallpashpami, “kunankarinpish mamitaman willashun, jaku” ninakushpa mamapakman kuchuyankuna nin. Wamprakunaka manapish allipak rishkakuna nin. Mamapakman kuchuyashpaka “mamita yankallami ñukanchiktaka juchachishkanki. Ukucha rukumari mikukkashka. Ñukanchik wakchata juchachirkanki, yankalla rimayta uyak kashkanchik” nikpika, mamaka, “ñatak wawakunalla, imata rurashpa tiyakunkichikman” niwanka, mamaka kipi ruku aparishkaka chankakun nin, chankakun nin. Ña shamun nin.

Mamaka wasiman chayamushpaka “Ahhh, ñuka wawalla, ah ñuka yayawawalla, ñuka taytalla, ñuka kuyashkalla. Paymari kararka, paymari churachirka, paymari tukuy karka. Kullki kakpi, murukuna kakpi, wiwa kakpi apamukmi karka. Kunanka pitak karanka, pitak churachinka” nishpa wakan nin. Katitaka makita waktarishpa, “kunanka llukshishpami rinkichik, anchushpami rinkichik yarikaykuna, lluchukuna. Paymari churachirka, kararka”, nishpami, ashkata makashpami wawakunataka llukshichishpa kachan nin.

Mama wasimanta llukshichishpa kachashpika, wawakunaka llakita wakaywanmi jawa urkuta rinkuna nin. Jawa urkunman chayashpaka, siksik pungal ukumanmi yaykushkakuna nin. Ñapish chaypi tiyakushpaka makikunata kuyuchi kallarishkakuna nin. Makita kuyuchikupika, ñapish wayrapi wichiyayta kallarishkakuna, chaymi ankaka tiyak kashka. Urkupika wawakunaka, yarikaywanka kawsak achillpata mikushkakuna nin. Mikushpaka ña puñushkakuna nin. Chaymantaka tyukawawawan, shimita shutuchishpami pakarinkuna nin. Kayantiktaka kutin atillpallatakmi mikushkakuna nin. Chaymantaka wayrapimi wanpuyta kallarishkakuna nin. Ña wichi wampushpaka, kayman, chayman karuta rinkuna nin.

Wawakunaka katinakushpa, turika ñawpashpa, panika katishpa rikukta mama rikushpaka, chuchuta rikuchishpa shayakun nin. “Wawakuna, kay chuchuwanmari wiñarkankichik. Shamuychik” nishpami shayakun nin. Ari, imatak shamunkakunari. Wawakunaka atillpata apamuk kashka nin. Atillpata kacharishpa sakinkuna nin. Jillu mamaka kallpashpami shamun nin. Wawakunaka mana allpapi shayarinkuna ninchu. Shayarinkakunapishchhari yuyashpami mamaka chuchuta rikuchirikushka nin, “shamuychik, shamuychik” nishpami kaparirikun nin. Chayka wamprakunaka amarutami sakinkuna nin. Amaruka tukuy chuchu muyurikta pillurin nin. Chaypi warmika manchanayta kaparirin nin. “Ahhhhh”, nishpa kaparikon nin. Chayta uyashpaka, chaynak kinripi yapukuk runami shamushka nin. Warmipakman chayamushpaka, amarutaka karuchawanmi

chuchumantaka anchuchin nin. Warmika macharishpaka wañurkatakchhari.

Los gavilanes

Antiguamente, una mujer vivía con un ratón. Ella acostumbraba hacer el pan solo con el maíz que compraba. Los panes horneados los ponía debajo del tiesto y el ratón acostumbraba a comérselos. Aquella mujer tenía dos hijos: el varón se llamaba Andrés y la niña Andrea. Ella siempre insultaba a los niños diciendo: “solo ustedes, hambrientos, prefieren comer, yo no como nada. Solo ustedes pasan comiendo”. Ante esto, los infantes decían: “no sé quién se comerá. Nosotros no hemos comido. Por gusto nos insulta. Si nosotros hubiéramos comido serían justos los insultos, pero qué tontera, también se comerá”. Un día domingo la mamá se fue a la plaza. Aprovechándose de esta situación, los niños desde la puerta observaron atentamente. De pronto vieron cómo un ratón entraba rápidamente y alzaba el tiesto con la nariz. Los niños gritaron: “ahí está, este ha sabido comerse, y nosotros somos los que soportamos los insultos. ¡Qué diablo también será!”

Diciendo estas palabras los niños se acercaron al ratón. El uno levantó la tapa del tiesto y la otra con el palo lo aplastó y le golpeó duro en la nariz. El ratón empezó a huir, pero los niños lo persiguieron enseguida, golpeándolo más fuerte, hasta que lo mataron. Colgaron su cuerpo en el pilar de la casa, con el afán de decirle a su madre: “mira, este ha sido el que se comía y hacía que nos maltrates”. Si ellos hubieran enterrado al ratón, la madre ni siquiera se hubiera enterado. Cuando la

mamá vino por abajo, los niños saltando corrieron a decirle: “ahora sí le vamos a avisar a nuestra madre”. Se acercaron a ella, expresando: “mamacita, en vano nos insultabas, nos acusabas y nos culpabas. El ratón grandote se ha sabido comer y tú nos culpabas a nosotros pobres. De gana hemos oído tus insultos”. La mamá dijo, “cuidado, niñitos, cuidado de que hayan hecho algo indebido”, y se fue corriendo a la casa.

Al llegar a la casa, la madre vio al ratón colgado en el pilar y cayó en llanto: “¡Ah, mi hijito! ¡Ah, mi papacito! ¡Ah, mi amadito! Él me daba de comer, me daba de vestir, él me daba todo. Él solía traer dinero y animales. Ahora ¿quién me dará de comer?, ¿quién me hará vestir?” con estas palabras lloró mucho. Golpeando fuertemente las dos manos les dijo a los hijos: “ahora tendrán que irse de la casa, tendrán que apartarse, hambrientos, pobretes. Él me daba de comer y ustedes lo mataron”. Les golpeó duro a los hijos y les despojó de la casa. Los niños se fueron llorando al cerro. Llegaron a la cima y se adentraron en las matas del sigsig. Llenos de tristeza en medio de un fuerte viento empezaron a mover las manos y los pies. De pronto, empezaron a flotar en el aire y se convirtieron en gavilanes. Estaban tan hambrientos que persiguieron a las gallinas vivas. Después de comer se durmieron y al amanecer se remojaron los labios con la saliva. Al otro día nuevamente consumieron a las gallinas y continuaron flotando en el aire. Volaban más alto y se fueron lejos, el hermano adelante y la hermana atrás.

La mamá, al ver cómo sus hijos volaban cada vez más alto, mostrando sus senos decía: “hijos míos, con estos senos les

hice criar, vengan, no me dejen”. Ellos no volvieron, solo soltaron la gallina para que la madre la cogiera. Rápidamente, la mamá golosa recogía la gallina. Ella deseaba que los niños aterrizaran en el suelo, por eso les mostraba sus senos y les decía: “vengan, vengan”. Una y otra vez insistía que trajeran la gallina, pero un día, los infantes dejaron caer una culebra, está la envolvió por todo el seno. La mujer gritó muchísimo diciendo, “ahhhhh”... Escuchando los gritos, el labrador que estaba trabajando en la ladera vino en su ayuda. Probablemente la mujer murió de tanto susto.

Interpretación del relato *Los gavilanes*

El relato *Los gavilanes* de entrada señala que la mujer vivía con un ratón al que cuidaba excesivamente dejando de atender a sus hijos. Cuando desaparecían las cosas, le echaba la culpa a los hijos y los insultaba. Esta narración alude a la situación conflictiva de una madre preocupada por su amante, menospreciando a sus hijos. Seguramente esta mujer es viuda, porque el relato no menciona al padre. La figura del ratón personifica al amante que ha logrado doblegar a la viuda, hasta el punto de olvidarse del cuidado de sus hijos.

El ratón, mejor dicho, el amante, no se preocupa por trabajar, solo espera ser mantenido por la mujer y sus hijastros. Esta actitud es considerada ilícita en las comunidades. Cuando aparece un hombre que manipula a la mujer, la explota y la maltrata, los miembros le llaman la atención y le exigen que trabaje. Escasamente se tolera el ocio y la pereza. Esta última es considerada como pecado. Entre las exhortaciones que intenta evitar el ocio está la palabra “*ama killa*”. En un conflicto de

esposos presentado en la comunidad de Galte Jatun Loma, la mujer expuso ante la comunidad: “mi marido no piensa en el trabajo, yo tengo que buscar la comida, cuidar a mis hijos, atender a los animales, asistir a las reuniones de la comunidad y a las mingas. Encima él me pega, me maltrata y me dice: “yo ya no te quiero”. ¡Ya no te aguanto!”. Los ancianos de la comunidad llegan a la conclusión de que este caso es fruto de la pereza que tiene el marido; por tanto, determinan como sanción trabajar en los predios que los padres de él se comprometen en dar por herencia bajo la vigilancia de los adultos mayores de la comunidad.

En la narración, los niños al descubrir que el misterioso personaje que se consumía los alimentos y que les colocaba en situación de conflicto con su madre ha sido un ratón, terminan matándolo. Ellos creen haber hecho un acto heroico. Cuando la mujer regresa del mercado, anuncian con regocijo que han descubierto al causante de los problemas en el hogar y que han acabado con su vida. Al escuchar la noticia, la madre se irrita y como castigo por el asesinato del ratón les expulsa de la casa. Esta parte de la narración se refiere al momento en que los hijos descubren que su madre tiene un amante, motivo por el cual se descuida de ellos y les insulta.

El acto violento que acaba con la vida del animal expresa la intromisión de los hijos en el romance de su madre con su amante. Ellos no están de acuerdo con esta relación, porque perjudica a la madre, limita su libertad y, a largo plazo, no es posible el bienestar del hogar. Tener amante escasamente es tolerado al interior de las comunidades. Pese a que la

legislación del Estado considera el adulterio no como un delito, los indígenas lo consideran como tal, por cuanto pone en riesgo a la familia y al bienestar de los hijos. Este tipo de delitos puede ser sancionado severamente a través de multas y la expulsión de la comunidad. Lo normal sería que los amantes contraigan matrimonio, si es el caso de la relación sentimental entre viudos, o entre un soltero y una viuda o soltera con un viudo. Si la situación fuera al contrario (entre casados o uno de los involucrados es soltero), los miembros comunitarios se ven obligados a someterlos a las sanciones antes expuestas.

En la comunidad Ñutu Uksha de Columbe, en marzo de 2010, se presentó el caso de la relación sentimental de José y Rosa. Él había quedado viudo hacía dos años y a cargo de un hijo y de dos hijas. Por su parte, Rosa era la esposa de Juan con quien tenían dos hijos y una pequeña hija. El esposo iba frecuentemente a trabajar en Cuenca y raras veces pasaba en la casa. Tanto Rosa como José participaban en el grupo de la caja comunitaria, eran los responsables de representar a su comunidad en las reuniones cantonales organizadas por el Ministerio de Inclusión Económica y Social, otorgaban créditos y se encargaban de cobrar. Con el transcurso del tiempo llegaron a enamorarse mutuamente. Poco a poco esta situación se hacía visible ante la mirada de los comuneros.

Por la relación amorosa que mantenían se descuidaron de sus hijos y raras veces pasaban en la comunidad. Al darse cuenta de esta situación, los padres de ambas partes intentaron resolver el problema por medio de un diálogo privado. Pese a las exhortaciones de los padres y de sus familiares cercanos,

Rosa y José decidieron continuar con la relación a escondidas. El presidente de la comunidad, considerando que este hecho constituía una amenaza para la armonía comunitaria, convocó a ambos a acudir a la reunión del cabildo y posteriormente a la asamblea comunal. En el marco de la reunión, el presidente y los demás miembros del cabildo preguntaron a cada uno de ellos sobre las razones por las cuales estaban descuidando a los hijos, el tiempo que llevaban juntos y las motivaciones que llevaron a establecer la relación sentimental.

Una vez concluida la interrogación, presentaron diversos argumentos tomados de la Biblia y de la antigua vida de los indígenas; por los cuales el maltrato a los hijos sería ilícito. Con el propósito de que este caso no quedara impune y que fuera sancionado, decidieron castigar a los dos con baños de agua fría, los látigos propiciados por sus madres en la plaza pública, posteriormente, redactaron un acta con la multa de cinco mil dólares. Pese al castigo que recibieron, José y Rosa permanecieron en su amorío, por lo cual, después de dos meses, el cabildo decidió expulsarles de la comunidad. Ambos tomaron a sus hijos, dejaron sus responsabilidades en la comunidad y se fueron a vivir a una hacienda de Machachi. En el 2012, murió el padre de José. Él vino a participar de los ritos fúnebres, pero el presidente de la comunidad le recordó el delito que había cometido hacía dos años, y seguidamente se le pidió que abandonara inmediatamente la comunidad. José manifestó: “por favor, es mi padre, dejen que le entierre”, pero el presidente fue enfático, “usted cometió un delito ante todos, no quiero que otros sigan su ejemplo”, por la noche, José partió hacia Machachi.

La narración señala que los niños fueron expulsados de la casa por la madre y se marcharon hacia el páramo donde pasaron frío y hambre. Expuestos a la fuerza de los vientos helados, de pronto sintieron que de sus brazos salían alas y empezaron a volar convertidos en gavilanes. Volaron por doquier y encontraron comida abundante. Este momento de la narración alude a la superación de la crisis que experimentaron los niños. A pesar del abandono materno, el no contar con la casa y pasar hambre, encontraron medios de subsistencia, fueron fuertes y como recompensa obtuvieron bienes. En las comunidades indígenas los niños son asumidos como bendición. Cuando aparecen padres y madres que ven como problema el nacimiento de los hijos, los ancianos les animan con estas frases: “no te preocupes, los niños solo molestan hasta crecer. El momento en que crezcan, labrarán la tierra, trazarán surcos, cocinarán, así les mantendrán a ustedes y en la vejez les ofrecerán su apoyo”.

Una vez superada la crisis, los niños del relato obtuvieron comida en abundancia y llena de proteínas. A diferencia de la comida de casa, compuesta de harinas, los niños convertidos en gavilanes consumen carne de gallina. Esto despierta la envidia de la madre, quien exige que sus hijos la provean de alimentos como pago por haberles criado. En el momento en que los hijos no desean atenderle, les dice: “recuerden que con estos senos les hice crecer”. En un principio los hijos vienen a la casa de la madre, dejan la comida, pero cuando ella presenta más requerimientos, en vez de comida le lanzan una serpiente. A decir de mama Pitu, con este acto trágico “posiblemente la madre murió”.

Lo recomendable sería que los padres no exigieran a sus hijos a corresponder a las atenciones realizadas por ellos en la infancia y en la adolescencia, aunque existe en las comunidades la práctica de la solidaridad intergeneracional. Normalmente, los padres en la vejez viven bajo el cuidado de los hijos. Ellos son los responsables de cuidarles en la enfermedad. En este sentido, sería inconcebible la idea de un asilo de ancianos. Casi ningún adulto mayor indígena va a estos centros de atención, viven con los hijos, su voz es escuchada y acogida por la familia y por la comunidad. Pero en la mente de los mayores está la idea de que no pueden exigir a los hijos a corresponderles. En estos últimos años, en varias comunidades los ancianos se han quedado solos. Los hijos han migrado, solo vuelven a la comuna y a la casa paterna en tiempos de Carnaval y en la fiesta de los difuntos; sin embargo; no se ha perdido el rol de educar que tienen los *yuyakkuna*, es decir, los adultos mayores.

Salamanka warmimanta rimay

Ñawpa punchakunapika shuk kari, shuk warmimi sawarishkakuna nin. Paykunaka warmipish wañushka, kusapish wañushka sapallakunapurami sawarishkakuna nin. Ishkintikmi wawayuk kashka nin. Warmika milli kashka nin. Kusapak wawakunamanka mana alli karakashka nin. Kusapak wawakunamanka, aycha illak nin. Aychata randimushpapish paypak wawakunamanka aychata jundachishpa karan nin, kutin kusapak wawakunamanka chushuk lukrullatami kun nin. Kati killakunataka milly warmika imalayamantapishchari “kanpak wawakunataka sachapi shitamukri” nin nin. “Kanpak

wawakunataka mana ninichu, ñuka murukunata tukuchinmi, ri shitamukri” nin nin.

Chayta uyashpaka milli runaka wawakunataka, manachu sachaman apashka rin nin. Muspa yaya sachaman apakukpika wawaka sarataka, chawa sarataka bolsillomanta ishki, ishki shitashpa rishkalla nin. Chashnami tikranapak unanchata churashpa sakishka. Sachapi muspa yayaka sakishpa shamun nin. Sara unanchata rikushpaka wawallakunaka katimushka nin. Wasiman ñapish chayamuskakunalla nin. Ila mamaka kusataka manchanayta “manachu kasunki, may alli sachapi ima mikuchun shitayri” nishpa kamin nin. Shinallatak kusataka, “kan, kanpak wamprakunata manatak sachapi shitamukrikpika, manatak kanwanka kawsayta rurashachu. Kanpak wawakunamanta, kantaka shitashami” nishpa manchachin nin. Mapa, muspa shina nikpika, yayaka wakashpaka llaki wawakunataka kutinmi shitanaman rin nin.

Ña karuta rishpaka, wiwa yayaka amsa sachapi wawakunataka sakimun ninka. Wawakunaka chay shitashka sachallapitak pakarishkalla nin. Kayantik pishka pacha pakariwanka, kari wawaka yuraman llukshishka nin. Warmi wawataka tiyachishpaka “upalla chachinki, ima shamushpakamikunkami. Maypi ñami achikka rupakunka ñukaka yuramanta rikusha,” nishpaka yura jawaman llukshin nin. Utiklla warmi wampraka chapashpa upaklla tiyakun nin. Kari wampraka ña muyuntikta yuramanta rikushpaka urikun nin. Uriyashpaka, “ñamari shimpapi ninaka rupakun. Ñamari achikyan, ñamari rupakun, jakulla wawa” nishpaka, wawakunaka shamushkallami

nin. Katinakushpa shamushpaka, ña kanchis pachawanka, shuk wasiman ña chayamunkuna nin. Chay wasiman chayamushpaka, kari wawaka pani wawamanka “wampra ama asinki, chaypika yana misimi tiyan” nishkalla nin. Warmi wawaka “ña, mana asishachu” nishka jawallatakmi, yana misita rikushpaka asin nin. Chashna asikpika, turika, “upalla wiwa” nishka.

Karu, yura ukupi kak wasiman chayamushpaka kari wampraka, “shamushun, allí puncha, shamupashun, ari mamita, ari kusita, allí puncha”, nin, nin. Chay wasipika shuk warmimi kawsashka nin. Warmika, “maymantatak shamukunkichik” nikpika, wamprakunaka “nukanchikmari karumanta shamukunchik, ñukanchik yaya apumari sachapi shitashpa rin. Kuyayllatami shamunchik, chaypimi pakarimunchik” ninkuna nin. Chashna nikpika chay warmika “manachu ima mikun” nin, nin. Warmimanka “mana nima rikurinchu” ninkuna nin. Warmika “ah wawakuna, yaya ashku pishku, ashku lulun” nishpami riman nin. “Maytatak wawakunataka kacharinkari, shitankari. Wawakunaka wiñanakamallami” nishpaka, “shamuychik, shamuychik” nishpami wasiman kayan nin. Ña chayakpika karan nin. Chay warmika runapak aychata kusashpa mutiwanmi mikukkashka nin. “Wawakuna jayka” nishpaka, mutipi kusashka aychata churashpami karan nin.

Warmika, wawakuna mikukta rikushpaka, “ñami mikunkuna, ñami wiksa juntakuna kan” nishpaka, “kallpaychik wawakuna, llankak richik”, nishpaka, azadonkunata aysachishpa kachan

nin. Chashna nikipika wawakunaka, “mamalla imatapish kachawaylla, ñukanchikka llankashunllami” ninkuna nin. Chay yuyayta katishpami ñukanchik wakchakunapish, kunankama “mamalla imatapish kachawaylla, llankashunllami” ninchik. Wawakunaka, “llankashunllami, ñukanchikka llankashpallatakmi kawsanchik” nishkakuna nin. Warmika, “ña, ña kunankarinpish” nishpaka wankushpa llankan nin. Wawakunaka ña ishki semanatami chay warmiwan tantalla kawsashka. Shuk chishika chay warmika, ña warmi wawa uyay pachapimi, “ñamari aychaka tukurin, mayjantatak urmachini, mayjantatak aychapakka lluchuni. Wamprakunaka ñami wirasapa, ña kunanka aychayukkunami” nishka nin. Chayka warmi wawaka turimanka ashkata mancharishpami, “ñukanchiktaka mikusha ninmi, urmachisha ninmi, ña mana aychaka tiyanchu ninmi” nishka nin.

Kari wampraka yuyaysapa kashka nin. Jamuntashka jawallatakmi “mamalla ñukanchikka mana llukshinata yachanchikka, mana valinchikchu, valishpatakamari llukshishunri, mamalla llukshinkapak yachachi” nishkalla nin. “Ña, shinashpaka” nishpaka chakanapika llukshishka nin. Chakanaman llukshikushpaka warmika, “chakanata sinchita charinkichik, ñatak chakana kuyukpika urmayman” nishka nin. Ña chay warmi chakana jawaman llukshikpika, chakana chakitaka kashnaman aysashkalla nin. Chaypika yuyukwawaka chakikunapish kashnaman, makikuna kacharishpaka, payrak ashtawanpish pailaman, yaku timpukuk pailamanka waklla urman nin. Tyanpuklla urman nin, ña.

Chaypishi yuyaysapa wamprakunaka ayllukunaman willan nin. “Yayakukuna kishpichiwaychik. Ñukanchik charik mamawawamari urman. Yaku timpukuk chawpi kuchupi chakanata churashpamari “llukshichik” nikpi “ñukanchikka manayachanchikchu” nishpami, “llukshimamallanirkanchik”, chayka chakana kuyurishpachu imatikshimari, makikuna kacharirishpaka ñamari pailaman washikun” ninkuna, nin. Chaymi ayllukunaka shamunkuna nin. Kari, warmi shamushpaka “ay wawakunalla, kankunaka wañunatamari kishpirishkankichik, kankunataka tayta amumari yanapashka. Llaki wawakuna kankunaka wañunatami kishpirishkankichik. Ña kunanka kaypi kawsankichik, kunanka kayka kankunapak wasimi”, nishkakuna nin. Katika yuyaktaka, yakutaka libri puñukunawan surkushpami pampakrinkuna nin. Yuyaktaka rumikunawan llapichishpami pampankuna nin. Wawakunaka chay wasipimi ima mana illak tiyarinkuna nin.

La bruja

Hace mucho tiempo se casaron un hombre y una mujer, ambos viudos y con hijos. La mujer se portaba mal con los entenados, les daba poca comida y sin carne, mientras que a sus hijos les alimentaba con platos llenos de sopa y con abundante carne. Meses después, le dijo al esposo: “ve a botar a tus hijos en la selva. Yo no les quiero. Ellos se acaban mis granos, ve pronto a botarlos”. Acogiendo estas palabras de la mujer, el malvado hombre dejó a sus hijos en la selva.

Cuando el papá, ignorante, conducía a los hijos hacia la selva, el niño iba botando de su bolsillo de dos en dos los granitos de maíz, así dejó el camino señalado para luego poder

volver a la casa. Más tarde, guiados por los granos de maíz volvieron a la casa. La madrastra al ver a los infantes nuevamente, insultó al marido: “¡No me has obedecido, pues! Te dije que los dejaras en la selva”. Además, lo amedrentó diciéndole: “si tú no vuelves a botar a tus hijos en la selva, no haré vida contigo. Por tus hijos te dejaré solo”. El esposo, al escuchar las injurias de la mujer malvada, se fue nuevamente a dejar a sus hijos en la selva. Al dejarlos en la selva oscura, volvió a la casa. Los niños se quedaron en ese lugar oscuro y pasaron la noche con mucho miedo.

Al día siguiente, a las cinco de la mañana, el niño se subió a un árbol, dejó a su hermana al pie y le dijo: “siéntate quieta, alguien nos puede comer. Voy a subir a la punta del árbol para ver la luz. Seguro que aparecerá la luz”. La pequeña se quedó en silencio. El niño, descendiendo de aquel árbol, lleno de alegría le dijo a la hermana: “al frente está alumbrando una luz, vamos para allá”. Iluminados por la luz corrieron y llegaron a una casa. Era las siete de la mañana. Al llegar el chiquillo advirtió a su hermana: “no te reirás, allí está un gato negro”. Pero la nena viendo al animal se reía a carcajadas. El muchacho desesperado, dijo: “¡cállate, animal!”

En la extraña casa, el niño dijo: “¿se puede pasar?, buenos días, ¿se puede pasar? Señora, señor, buenos días...”. En aquella casa misteriosa vivía una mujer anciana que era una bruja, que salió al encuentro y preguntó: “¿De dónde vienen? Los infantes respondieron, “nosotros venimos de lejos. Nuestro señor padre nos abandonó en la selva. Hemos pasado la noche allí, venimos hechos una lástima”. La mujer les dice: “¿No les ha comido nadie?

Ellos respondieron, “a buena hora, no apareció nada”. La anciana se lamentó diciendo: “pobres niños, el padre debe ser un perro, debe tener el pene y los testículos de perro. ¿Cómo es posible que abandone, que suelte en el peligro a sus propios hijos? Ellos no requieren mayor atención, solo molestan un poco hasta crecer. ¡Vengan!, vengan por favor”. Así les invitó a entrar en la casa y les dio de comer. En ese momento, ella estaba comiendo mote con carne humana frita. Puso más mote y carne en los platos de los huéspedes foráneos, diciendo: “tomen, coman sin recelo”.

Mientras los niños comían, la mujer pensaba: “ya están satisfechos con la comida, ¿Qué voy a hacer con ellos?”, rápidamente colocando los azadones en las manos de los pequeños, dijo: “¡Corran, ya vayan a trabajar!”, a lo que los chiquillos respondieron: “bueno, madrecita, mándenlos hacer lo que usted quiera, nosotros estamos dispuestos a cualquier labor, pues nosotros vivimos trabajando”. Siguiendo las enseñanzas de estos niños, nosotros también decimos a quienes piden que trabajemos, “mádenos, nosotros estamos dispuestos al trabajo”. Contenta, la mujer expresó: “¡Qué bien!” y se puso a arreglar la lana para hilar.

Los niños pasaron dos semanas con aquella señora misteriosa. Una tarde, mientras la niña escuchaba, la anciana dijo: “pues, la carne está por acabarse. ¿A cuál de los dos sacrificaré para obtenerla? Los dos ya están gordos, llenos de manteca”. La muchacha angustiada, corrió donde el hermano, y le gritó: “nos va a comer, nos va a comer, dice que ya no hay carne”. Los niños estaban desesperados y buscaban la manera de huir, pero por miedo no se atrevieron.

Una mañana, ante la mirada de los pequeños, la señora puso la paila sobre el fogón, preparó la leña y encendió el fuego. Cerca de la paila puso la escalera. Cuando el agua empezó a hervir, dijo: “niños, cuando el agua esté hirviendo se deben trepar en la escalera cuidadosamente de esta manera”. Con esto, ella pensaba: “cuando los niños se trepen en la escalera, en ese momento los echaré en la paila”. Los niños fueron más astutos, a pesar de comprender con exactitud las indicaciones de la anciana, dijeron: “mamacita, por favor, enséñanos cómo trepar la escalera”. Inmediatamente la mujer dijo: “listo”, y subió por la escalera y desde lo alto dijo: “¡Cuidado, tendrán bien la escalera!” Pero los niños en ese momento la movieron bruscamente. La ancianita se soltó de pies y manos, y cayó violentamente al agua hirviendo.

Después de esto, los niños, pensando inteligentemente, se fueron corriendo a comunicar a los familiares: “señores, nuestra madre adoptiva acaba de caerse en la paila. Puso la escalera junto a la paila con agua hirviendo, nos dijo que subiéramos, pero dijimos que no sabíamos. Ella nos quiso enseñar subiéndose primero a la escalera, pero esta se movió y terminó cayéndose en la paila”. Los familiares, mujeres y hombres, vinieron a constatar rápidamente lo acontecido y compadeciéndose de los chicos dijeron: “¡ah, niños!, se han escapado de morir, ustedes se hubieran muerto, por suerte se han salvado. Dios les ha ayudado. ¿Qué van a hacer? Ahora vivan aquí, esta es su casa”. Posteriormente, entre todos sacaron el cuerpo de la anciana, retiraron el agua de la paila en puños y se fueron a sepultarla. Enterraron a la difunta aplastándole

duro con piedras. Así los niños comenzaron una nueva vida en la casa de aquella mujer bruja, sin pasar ninguna necesidad.

Interpretación del relato *La bruja*

La bruja empieza señalando la existencia de una pareja conformada por dos viudos, cada quien con sus hijos. La mujer prefiere a sus hijos menospreciando a los dos entenados. Cuando el padre está en la casa, ella aparenta quererlos a todos por igual, pero cuando este se va de la casa, marca la diferencia entre los suyos y los hijastros, a quienes somete a malos tratos. El padre no se da cuenta de los agravios que sufren los infantes. Por amor a su nueva pareja, ha perdido el sentido de la responsabilidad sobre sus hijos, hasta tal punto de que ella logra convencerle de la necesidad de sacarles a los hijastros a la selva. De alguna manera, esta narración se asemeja a la historia del pensador peruano José María Arguedas, quien en su infancia sufrió los maltratos de su madrastra y creció junto a los indígenas.

El padre, sin capacidad de reflexión y de medir las fatales consecuencias que esto traería para los hijos, toma la triste decisión de llevarlos hacia la selva desconocida. El hijo se resiste a marcharse lejos. Sabe que posiblemente no puede regresar del monte, pero valientemente toma unos granos de maíz que durante el trayecto por los pequeños senderos desconocidos los va colocando con el deseo de regresar a la casa paterna. En efecto, él y su hermana son abandonados en el bosque por su progenitor sin misericordia. Los granos de maíz les permiten retornar a la casa, pero inmediatamente son reprimidos por la madrastra y enviados de vuelta a la selva, pero esta vez sin granos de maíz en el bolsillo.

El maíz es el principal alimento de las poblaciones indígenas andinas. La mayor parte de los alimentos que se ofrecen en las fiestas son preparados con maíz, especialmente la chicha. Tener maíz es garantizar la soberanía alimentaria. Los niños en la narración poseen maíz, por tanto, pueden sobrevivir, pero sin este producto pueden morir y no regresar a la vida habitual. Afortunadamente, en la misteriosa casa de la selva, reciben de la bruja el plato de comida compuesto por maíz (mote), aunque no están del todo felices, situación representada por la carne humana que consume la bruja, tal como se señala más adelante.

En medio de la oscuridad de la selva, perdidos y fuera del contacto con el mundo cotidiano, los niños anhelan ver la luz. El niño le dice a la niña: “no llores, pronto podremos ver la luz”. Se sube al árbol y, al observar, logra vislumbrarla en la distancia. Dejándose guiar por el pequeño rayo empiezan a caminar y finalmente llegan a una casa. Saben que en ese lugar pueden pedir hospedaje y comida, porque en las casas de las familias indígenas a nadie se les niega. Se dan cuenta de que en aquella misteriosa casa habita una mujer, quien los recibe en su casa, les convida comida, pero la escena es fuera de lo común. Hay comida, mote, guisado de carne, pero no está preparada con carne de animal sino humana.

Los niños son acogidos generosamente por la anciana. Aunque con temor, satisfacen el hambre comiendo con recelo los alimentos ofrecidos por la anfitriona. Pasados los días, sienten que sus vidas corren peligro. Una noche se dan cuenta de que la mujer planea sacrificarlos y consumir su carne. “Ya

están gorditos, llenos de manteca, no hay carne, voy a sacrificar a uno de ellos”, piensa la mujer.

En el momento en que la mujer hierve las pailas de agua para sacrificar a los niños, el pequeño le pide que le enseñe cómo subir la escalera. Cuando ella sube, ellos aprovechan para mover la escalera, lo que provoca que caiga a la paila. La escena que iba tener un final catastrófico se convierte en un momento feliz, porque los niños heredan los bienes de la bruja y la comunidad reconoce que son los legítimos dueños.

El relato de la bruja, por un lado, exhorta a los padres a no abandonar a sus hijos. Normalmente en las comunidades indígenas se prioriza su cuidado. Si por alguna razón no tienen padres, por su muerte o por haber sido abandonados, la comunidad procura conseguir padres adoptivos. Estos pueden ser los tíos o las familias con más tierras. Por otro lado, la narración alude a las situaciones conflictivas que atraviesan las familias conformadas entre viudos y sus hijos. En este relato, la mujer maltrata a sus hijastros, pero en otras situaciones los padrastros maltratan a los hijos de la esposa.

En la lengua kichwa, la madrastra es considerada como *ila mama*, el padrastro *ila yaya*, los hijastros son los *ila wawakuna*. El adjetivo *ila* significa ajeno. Pero para que se dé la armonía al interior de la familia se requiere dar paso hacia la condición de *mama, tayta, wawa*. Este paso es posible en la medida en que, con el transcurso del tiempo, los hijos se ganen el cariño de los padres ajenos o viceversa. La comunidad será la encargada de vigilar que los niños no sean ofendidos por la madrastra o el padrastro. Cuando detectan que existe maltrato, en algunos

casos les quitan a los niños al papá o a la mamá y les entregan a los abuelos. “No podía vivir con mi madrastra, me maltrataba mucho. Cuando mi papacito estaba en la casa parecía la señora cariñosa que nunca lo hacía, pero en la ausencia de papá me pegaba, me obligaba a hacer trabajos pesados, exigía atender a mis hermanastros. La comunidad se enteró de esta triste realidad, me entregaron a mis abuelitos. Con ellos crecí”, señala María Majide Colta Majipampa (entrevistada el 15.04.2014).

En conclusión, el relato hace referencia a la importancia de mantener a los hijos con los progenitores, pese a las dificultades que estos pueden atravesar. Al recibir la protección de los adultos, el desenlace final debe ser de alegría, de bendición; los niños heredarán la tierra y la casa. Esta será la señal que demuestra que los conflictos cotidianos no aniquilan, sino que de cierto modo son vencidos por la inteligencia, la perseverancia y el coraje. En el relato los niños sufren; al estar en la montaña y en la oscuridad están a punto de perecer, pero en la mitad de la noche y subiéndose a un árbol, se dan cuenta de que puede aparecer una luz más allá de las montañas y de la selva. Será la luz que guíe a los niños hacia la casa de la bruja. Esta casa, aparentemente maldecida y embrujada, con un gato negro (señal de mala suerte), con la presencia de los infantes se convierte en un espacio de vida y de alegría.

En el relato, la bruja dice a los niños: “¡Qué bruto el papá! Cómo es que abandona a sus hijos. Ellos no son un problema, simplemente requieren de atención, hasta que crezcan. Seguramente es un perro”. Los niños son vistos por las familias indígenas como regalo y una bendición. A futuro no

les molestarán, necesitan el apoyo de los padres hasta crecer, luego se convierten en apoyo para las familias. Para quienes se dedican a la agricultura les otorgarán mano de obra, cuidarán los animales, se irán a las mingas y a reuniones en remplazo de sus progenitores. Ya en la adolescencia y en los primeros años de juventud contribuirán económicamente a la manutención del hogar y en la vejez les llevarán a sus padres a vivir con ellos. Este tipo de prácticas, a decir de Ramírez y Magazine, en el caso de México, demuestran que “los niños indígenas empiezan a contribuir a la economía familiar desde la edad de dos años y continúan haciéndolo hasta el momento de contraer matrimonio como mecanismo de pago por la crianza y la anticipación por la herencia que algún día recibirán (2008, p. 2).

Wawata filidu mikushkamanta rimay

Ñawpa punchakunaka shuk milli warmimi tiyak kashka nin. Waynawan kawsak kashka nin. Wawataka kunkarishpa, sakishpa imalayapish kawsaklla, purikllami kashka nin. Wawaka kari, sumak kashka nin. Shuk tutaka wawataka tullpa kuchupi sakirishkalla nin. Payka waynawan uktashpa kawitupi puñukrin nin. Waynapish “wawataka pushamuy, apamuy” nik tukushka nin. Chay milli warmika mana uyanchu nin. Wawa wakakpika, “mikuyllatak, mikuyllatak” nin nin. Wawaka, “ñamari chakipi” nin nin. “ñamari rikrapi” nin nin. Libri ña añay nishpa wañun nin.

Warmika “wampraka puñurinchu, puñurinchu imami” nishpaka puñushkalla nin. Kayantiktaka rikushka nin. Wawaka yawarlla, chushuk yawarllami chantun rumi kuchupi

sirikushka nin. Chay rumi kuchupika filiduka tiyakushka nin. Chaypimi “ay, kay wiwamari ñuka wawataka mikushka” nishpaka chaytaka wañuchin nin. Wawaka llaki yawarllami sakirishka, chunllullikunataka filiduka barrapimi pilluchishpa sakishka nin.

El niño devorado por el filidu

Hace mucho tiempo existía una mujer malvada que vivía con su amante y a menudo se olvidaba de su hijo. El niño era hermoso. Una noche lo dejó cerca del fogón y se fue ligeramente a la cama con su amante. Pese a que el amante fingidamente dijo: “tráele al niño, tráele al niño”, ella no le hizo caso. Cuando el pequeño lloraba expresando que estaba siendo atacado por la fiera, aquella mujer decía: “¡Cómele!, come no más”. El niño adolorido gritaba: “ya se está comiendo mis piernas, ya se está comiendo mis brazos”. Al rato dio un suspiro y murió.

Sin embargo, la mujer pensó que el hijo estaba durmiendo y descansando tranquilo. A la mañana siguiente, divisó cerca de la piedra del fogón y en el piso mucha sangre derramada. En esa piedra estaba el *filidu*. En ese instante se dio cuenta de que este animal lo había devorado. Llena de ira atacó fuertemente al animal y le dio muerte. El *filidu* había envuelto la piedra del fogón y la barra con los intestinos del niño.

Interpretación del relato *El niño devorado por el filidu*

Este relato alude al descuido del hijo por parte de la madre. Ella se preocupa del amante y deja solo al niño. La consecuencia es que el infante terminó siendo devorado por el *filidu*, es decir, por

un lagarto. La manera de evitar estas situaciones catastróficas sería cuidando a los hijos, dejando de lado otros intereses y compromisos con terceras personas. El peligro que corren el padre y la madre es conseguir un amante y, consecuentemente, abandonar a los hijos. En este caso, el niño está cerca de la madre, pero esta cercanía no garantiza su bienestar. El niño está en la cocina, probablemente tiene alimentos, sin embargo, no disfruta del calor de la madre, ella piensa que está bien, que no le falta nada, aferrada a su amante, aun cuando el niño pide auxilio no le cree. Al día siguiente se da cuenta de que el hijo no está, tan solo se puede ver los intestinos envueltos en la barra y en la piedra del fogón y la sangre derramada.

Con esta narración, mama Pitu anima a la comunidad, especialmente a las madres y a los padres, a valorar a los hijos, más allá de las prioridades personales y de las pasiones. Aun en los límites de la existencia la mamá y el papá no deben abandonar a sus hijos. En el caso del establecimiento de la alianza conyugal entre viudos o entre viuda y un soltero, los adultos mayores de la comunidad y el cabildo se encargan de explicar las consecuencias que implica el compromiso y piden que los hijos tengan la suficiente garantía de una vida feliz.

Hay casos en las comunidades en donde ocurren situaciones de descuido de los hijos, pero la comunidad interviene con el propósito de sancionar esta situación y de encontrar mecanismos de solución. En abril de 2014, María Lasso, viuda, con cuatro hijos de la comunidad de Pull, se comprometió con José Chimbo, soltero de la misma población. Cuando José llega al pedido de la mano, se reúnen los familiares, el

cabildo y la directiva de la iglesia local. La preocupación de los asistentes es asegurar el futuro de los hijos de María. Ellos interrogan al futuro novio: “¿Realmente usted está consciente del compromiso que va a asumir? ¿Usted es capaz de aceptar a María con sus cuatro hijos? ¿Está dispuesto a aceptar a los niños como hijos suyos? La novia no está sola. Piense bien”. Después de escuchar estas palabras el novio se promete a aceptar a María con sus hijos. Quienes testifican la responsabilidad asumida le dicen: “nosotros estaremos vigilantes del cumplimiento de esta promesa”.

Chiwilanmanta rimay

Shinallatak ñawpa punchakunapika shuk ayllu llaktapikka, shuk ayllupimi shuk killa wampra tiyak kashka. Chay wampraka llankaytapish, mana llankasha nishka, mikuytapish jillullata mikunata munashka. Chishikunataka, wasiman chayamushpaka mana imata ruranata munashpa, pukllaylla kak kashka.

Yaya mama, wauki, pani, jatun tayta, jatun mama parlakukpipish mana uyashpalla, pukllana munaylla kak kashka. Mikunata karakpipish, mikuywanka tullpa washapi siririklla kaska. Yaya mama tukuy chishikunata “jatari, jaku kawitupi samarinki” nikpipish, “uuu, uuu” nishpaka nina washapi sirikuklla kashka.

Shuk tutaka, yaya mamaka wawataka kunkarishkakuna nin. Chayka wampraka, tullpa washapimi sakirishka. Ña chawpi tutawanka, wakay uyarinlla nin, “mamalla, taytalla ñukataka

mikukunka. Chiwilan ayamari mikukun” nin, nin. Yaya mamaka, “manchashpa nik tukukunkallami. Ima chiwilantak tiyankaka” nishpaka puñukushkallakuna ninmi. Wampraka uyakuytami, “Ay, ñamari chakipi, ñamari, rikrapi, ñamari witsapi” nishpaka chulunyan nin.

Kayantiktaka, mamaka yanunaman rishpaka, ushpa shutushka, yawarlla sirikuktami rikushka. Chaymantaka, ayllukunataka, “jatarichik, rikuychikyari, wawatak mari kashka. Puñukunkallami nirkankichikka, wawatak mari”, nishpa riman nin, wakan nin. Kutin yanuna cancagua rumipika, chiwilanka chunllullikunata pilluchishpami sakishka nin.

El chiwilan

Hace muchos años en una comunidad, en una familia existía un niño perezoso. Ese niño no quería trabajar, ni ir al pasto. Solo le gustaba la golosina. Por las tardes, al llegar a la casa no tenía ánimos de hacer nada, en su lugar prefería los juegos.

Cuando su padre, su madre, su hermano, su hermana y sus abuelitos conversaban no tenía interés en escuchar, solo le gustaba jugar. Cuando le daban de comer, comía rápido y se acostaba cerca del fogón. Todas las noches los padres le decían: “¡Levántate, vamos a que te acuestes en la cama!” El niño respondía: “uuu”, y permanecía sin obedecer detrás del fogón.

Una noche, los padres se olvidaron del niño y él, como de costumbre, se quedó detrás del fogón. A la media noche, se escuchó el llanto y la voz que decía: “mamacita, papacito, a mí me están devorando. El fantasma *chiwilan* me está comiendo”.

Los padres se llenaron de susto, pero no se preocuparon de levantarse y de ir por el infante; decían: “nos está mintiendo simplemente, qué va a estar el *chiwilan* devorándole, qué va a existir el *chiwilan*” y recostándose bien, siguieron durmiendo. El niño a toda voz clamaba: “ayy, ya está en los pies, ya está en los brazos, ya está en el estómago” y poco a poco se apagó su voz, hasta quedar en completo silencio.

Al día siguiente, la madre se levantó a preparar el desayuno y vio las cenizas mojadas y la sangre derramada. Se fue corriendo a donde estaban los familiares y les dijo: “levántense, vean pues, lo del niño ha sido real. Ustedes dijeron que solo estaba dormido, él mismo ha sido el que gritaba pidiendo ayuda” y se soltó en llanto desconsoladamente. El *chiwilan* dejó los intestinos del niño envueltos en la piedra del fogón.

Interpretación del relato *El chiwilan*

En los días en que las familias indígenas no tenían acceso a la televisión, se reunían en la cocina, alrededor del fogón. En ese espacio se contaban problemas, historias, se buscaban soluciones por medio del diálogo. Los protagonistas principales en transmitir historias y casos eran los ancianos y ancianas. Ya Mary J. Weismantel (1994) en su obra “Género, alimentación y pobreza en los Andes ecuatorianos”, demostraba cómo en la cocina de las familias indígenas se efectuaban los diversos procesos de socialización y de establecimiento de redes y relaciones. Pero no todos los miembros estaban atentos a las historias. Generalmente los niños no podían mantenerse despiertos, ya que las conversaciones de los adultos les aburrían. Para atraer la atención de los niños y

evitarles el sueño tras del fogón, los adultos mayores contaban el relato del *chiwilan* que provocaba temor a los pequeños.

El infante que aparece en el relato pierde la vida devorado por el fantasma, a causa de la pereza, y por no escuchar los consejos de los mayores. Es importante en las familias indígenas la participación de los niños en los trabajos de los adultos y en sus diálogos. No importa la cantidad de tareas que realice; sino que desde pequeños aprendan a trabajar y a obedecer los consejos. En las comunidades de Chismaute y de Yacupampa los padres entregan a sus hijos azadones pequeños. Uno de los voluntarios de la Cooperación Alemana les pregunta: “¿Por qué ustedes exigen a sus niños que trabajen? ¿No saben que la ley prohíbe el trabajo infantil?” La respuesta no se hizo esperar: “nosotros no los estamos obligando a trabajar, sino que los enseñamos a trabajar. Los niños y las niñas deben aprender a trabajar desde pequeños”.

La manera de garantizar la supervivencia de los infantes sería enseñándoles a trabajar, lo que evita de esta manera que sean ociosos. Asimismo, piden a los hijos escuchar la historia de los adultos. Los temas de las conversaciones cotidianas tienen relación con animales y acontecimientos pasados, y a través de los cuales la familia educa a sus hijos. Hasta la década de los ochenta del siglo pasado, la preocupación por el aprendizaje temprano del trabajo por parte de los niños, hizo que los padres se descuidaran de enviarlos a la escuela. En estos últimos años, los padres ven en la educación una oportunidad de superar los problemas y acceder a cierta movilidad social. Ya casi no existen padres que no envíen a sus hijos a la escuela.

Los miembros de las comunidades de Galte, de Totoras, migran hacia la ciudad de Riobamba o a las poblaciones cercanas a la Laguna de Colta. Las razones que explican este proceso es que ellos prefieren que sus hijos estudien y así tengan las oportunidades que ellos nunca tuvieron.

Capítulo IV

La interrelación comunitaria

En el presente capítulo se describen los relatos de mama Petrona Tenelema referentes a la interrelación comunitaria. Junto con la preocupación por la vida conyugal y los hijos, la familia indígena asume su responsabilidad con la comunidad. De hecho, esta última es considerada como la segunda familia. En la lengua kichwa cuando se refieren a esta entidad se conoce con el nombre de *tantanakuy* o el *jatun ayllu*. *Tantanakuy*, viene de *tanta*, pan, así, *tantanakuy* sería la familia que nace del pan, el grupo humano que emerge del compartir la comida (Tuaza, 2012). Al interior del *tantanakuy* ninguno es ajeno, todos se sienten parte de la familia: los adultos mayores son considerados *tayta* y *mama*, los adultos tíos y tías, los jóvenes, adolescentes y niños de *pani*, *wawki*, *turi* y *ñaña*,⁶ (Conejo, 1999). No obstante, esta gran familia está expuesta a los conflictos, a situaciones difíciles que intentan romper la vivencia comunitaria. Los miembros pueden atravesar necesidades y el hambre por falta de tierras, escasez de productos, pérdida de los seres queridos y la ausencia de colaboración y generosidad por parte de los parientes. ¿Cómo garantizar la interrelación de la familia ampliada? ¿Cómo resolver los problemas de hambre y de pobreza? Los relatos *El hermano rico y el hermano pobre*, *El Dios que camina* y *El sangatus* descritos a continuación,

⁶ *Pani* significa la hermana del hermano, *wawki*, hermano del hermano, *turi*, hermano de la hermana y *ñaña*, hermana de la hermana.

presentan los principios bajo los cuales se puede mantener la comunidad y resolver los conflictos entre los miembros.

Charik wawki, wacha wawkimantapish rimay

Ñawpa pachaka wakcha wawkiwan, charik wawkiwan kawsashka nin. Charik wawkika ishki wawallatami charishka, kutintak, wakchaka sukta wawakunatami charishka. Shuk punchaka charik wawkika kuchita urmachishkalla nin. Chay kuchika tasyak nikuk, wira sapa kashka nin. Kutintak wakcha wawkipak warmika ashka ancha wawata wisapi unkushka kashka. Chay warmiwawaka kusataka “ri, wawkipakman ri, aychata mikunayanmi. Ñatak unkuymán. Ri kanpak wawkiman aychata randimukri” nishpa kachan nin. Chasna nikpika, karika killa, killa rin nin.

Ña charik wawkipakman chayashpaka, “shamupashun, taytitu”, nishpa makita kushpa, ña tiyarín nin. Chaymantaka, “taytitu, ñucamari llaki kayta shamuni, kikinkunamari kuchitaka munanayta urmachishkankichik, ñukaman ashalla pitita katuway”, nin, nin. Chashna nikpi wawkika, “mana. Ñukaka kuchitaka mana katunapak urmachirkanichu, murukunata tandachinkapakllamari urnachirkani”, nin, nin. Chay runapak wasipika kanchapish tisiakuk, munanay, mashkapish wirawan, kuchi shunkupish, pusunpish, chunllullikunapish shicanyachishka tiyakun nin. Shinapish chaytaka jatun charik wawkika, wakcha wawkimanka nimata mana karanchu, pitillatapish mana kunchu nin. Ashtawanpish, piñarishpa rimashpa kachan nin. Kay rimaytaka kunankamami uyakkunamanka parlakuni.

Chaymantami, wakcha runaka, charik runapak wasimanta uriyamushpaka, jatun ñanman yaykushpaka, ñanpi cruzta rurashpa, allpata japishpaka, muttt, nishpa muchaspaka “¡rikunki yayalla! Ñukaman yankamanta jatun wawki mana karanchu” nishka. Katika wasiman chayashpaka warmiwan japirishka. “Ari karankami ninkika, katukami ninkika. Yankallami ñukataka kachanki. Pinkimi ñukaka yaykuni” nin, nin runituka. Chashna nikpi warmika: “¡ah Dios mío! wawki kakpi, aycha karpimari ñukaka kacharkani, pitillatapish karankami nishpamari kacharkani. Wawkinkunaka karankuna ninmari. Mana shinami charikkunaka karakkuna kashka, wañukukkunami kashka” nin, nin.

Kutintakñakiñiyaytaka, warmika: “jala, jala kuchika pilarpimari warkurayakun”. Shina nikpika, kusaka “llulla” nin, nin. Kutintak warmika: “tayta amitu, kuchika pilarpimari warkurayakun, mana wakichinkunaka, apayman ri tukunkipishchhari” nin nin. Shina nikpika kusaka chawpi tuta, chunka pachakunatami charik wawkipak wasiman chayan nin. Allikklla chayashpaka, punkupi waktan nin. Wasi ukupika runkakunkuna nin, ashkupish mana sintinchu nin. Chaymanta runawawaka, “ima tukusha, tayta amituka yanapakrin shinami”, nishpaka, kuchitaka allilla urikuchishpa pilluywan apashpa rin ninka. Wataywan, ashituta purishpa uriyamun ninka.

Kutintak charik wawkika ishpanayaywan jatarishpaka, ishpashpa kutikushpaka “isma kuchika maytakkri, kan nishkaka paktanmi, kuchika mana rikurinka, yankami mana katushkanchik, allimi wawkika katuy nirka” nishpaka, “mana mashkamukrishu, tayta amitu kungami” nishpaka runaka

rishka nin. Kallpashpa rishpaka runaka wawkita ña japi katikushka nin. Runaka ukuman kallpaywan uriyashpaka, kuchita pichumanta paskariwanka, kuchi umata punchuwan pilluywanka, ishki chankata paskaywanka uri sinka ukllashpa siririshka nin. Kuchika runa warmi laya nin. Chankakunaka kashna kuyukun, kuyukun nin. Muspa runaka kutin chashnakakpika, muspaka chayllapitak japinatami mana japishka nin. Tiukashpami pasan nin, “tiuuuu, mapata rikunaman, jucha yallikukta rikunaman shamushkani”, nin, nin. Nishpaka, wakcha wawkika kuchiwan uri ñanta, jatunta kallkaspami rin nin.

Chaymanta karuyashpa rikpika, chayka kutin, runaka kuchitaka aparishkawan wasiman shuktak ñanta chayamun nin. Shamushpaka ña chay tutallatakmi kuchi aychataka mikunkuna nin. Munanayta kusashpami mikunkuna nin. Mikushpaka ña, sukta pacha tutamantaka kutin ña rikcharinakushpaka “rishka, ñukaka chagrakunata muyumukrishka” nishpaka llukshishpa rishka nin. Warmitaka “yañukuy” nishpa rishka. Warmiwawaka aychawan yanukushka nin.

Runaka charik wawkipakman chayashpaka supishkalla nin. Chay charik wawki runaka “karaju, yankami kanman mana ashallatapish katushkani, mana karashkani, librimari kuchitaka may muspakunashi shuwankunashi. Libri kuchitamari apankuna. Chunllulli, shunku aysashkallamari sakirini” nin, nin. Chaypishi, ari, (chaitami kunankama parlakunirak), chaimantaka “ña” nikpika, runaka kutin: “ñatakchari kuchitaka ashallatapish uchuwan mikushpa pakarinkunari. Ñukaka allita katuy wawki nirkanimi,

shinapish yankamanta wawki mana uyarkankichu. Aychataka mana katunki, mana karanki. Y, ñuka Diuska imatami rikuni, uyanitakmi” nin, nin. Chaymanta shina nishpaka, “ña saki wawa, kankarin ña imata rurankipish, shuktak kuchita urmachi. Kanka kuchikunataka ashkatami charinki” nin, nin. Chashna niwanka runaka wasiman rinlla nin. Kayshuk runaka “yankallami mana karashkani” nishpa nanarishpaka sakirinlla nin. Wakcha wawkika, chankakunata kayman, chayman kuyuchispa wasiman rin nin.

Chay runaka wasiman, warmipakman chayashpaka, “ñami kishpirimunchik, kuchitaka mana yachanchu, mana japinchu, mana yuyarinpishchu, tayta amulla yanapanmi. Ñachu yannunki” nin, nin. Warmika “ari” nin, nin. Runawawaka mikushpa tiyakushpaka “mana, ñukaka ratulla yungamanmi rini, kuchi aychawan mikunkapak palantaman papa chinamanmi rini” nishka nin. Chaymantaka chashna nikpika warmika “ña, ukta shamunkiyari, ñatak japitukuyma. Ñuka sapallatakaka machashpami rinkakuna” nikpika, “mana, mana yachankunapishchu, ratu, imashinashpaka kunan chishillatakmi tikramusha” nishpaka apyupi tiyarishka rin ni ña.

Ña pay rikukpika, chawpi ñanpi Diuska shayakushka nin. Sumak amu sayakushka nin. Shayakushpaka, “runawawa imanalla, maymantak rikunki” nikpika, “sacramento amitu, sumak amitu” nishka nin. Sumak amo taytalla nikpika, “alabado wawa, alabado” nishpaka, “uyay wawa, uyay” nishpa shayachin nin. Chaymantaka “apyumanta uriyay, rimanakushun” nikpika, runaka uriyashpa riman nin.

“Imatatak nipanki amu taytalla” nikipika, “wakchalla, kanmanka kaynaka wawkika mana karan nachu, kuchita kaspashpa mana karan, ashallatapish mana karan, nachu” nin nin. Chasna nikipika “ari, amitu, taytalla mana karawanchu, chashna mitsamari” nin, nin. Chashna nikipika, “mana chayka valinchu. Ñukamantami payka charik, charikruku kan. Ñukami karakuni _Chaychari kunankama tayta amituka karak kaskakari_ nin, nin. Chaymantami runawawaka shina nikipika ña willan nin, “mana karanchu, chaymantami kuyaylla papachinata, palantata uku yungapi mishamukrini” nishkalla nin. Chayka tayta amituka nin, nin: “tontera maymantak llakita rikunkiri, kanka malta baulwawatami charinki, ri, malta baulta yuraklla llachapawan pichashpa rikukri” nin nin. Chasna nikipika runaka wasimanka ukta chanka mana changa chayamun nin. Chawpi ñanmantami kallpashpa kutimun nin.

Wasiman runa chayamukpika, warmika mancharin nin. “Ima tukushpatak shamunki nikipika, “tayta amuwawa rikurishpamari, shuk amu rikurishpamari mandashpa kachan, apyutaca sakichinmi” nikipika, warmika “mana muspa Diosmari kashka kanka” nishpaka, chaymantaka ña baulta pampapi churashpaka, punkupampapi churashpami baultaka sumakta wawakunantik muyuyta tiyarishpami rizankuna nin. Maquita churashpa yaya Diosman mañan nin. Rizashka kipaka runawawaka ña baultaka pichan nin. Pañituwan pichashka katika, tapata paskashpa rikun nin. Ña tapata paskakpika ña, chayka, tapata paskak rikun, chaypika kullkiwawaka, baul junda nin, trassiakuk kullki wawaka. Chay runaka ña kariyan nin. Chayka munanay kullkiwanka cuadra yakuyuk, kashna

cuadra mana yakuyukta randin nin. Churanakuna, tukuy wawakunamanpish munanayta churachin nin. Kuchi, oveja, wagra, apyukunapish jatunkuna nin. Payka paquita samarru churashka nin, punchupish ishki cara nin, ña. Chayka munanay tukun ninka.

Chayta mana pi ima charishkata munanachu kashka. Charik wawki runaka wakcha wawkipak charishkakunata munashka nin. Shuk puncha ñanta apyupi tiyarishka yallikushpaka, paypak wawkiwan _paypish apyupi tiyarishka_ tupashpaka, “imanalla wawki, maymantak rikunki, samuy cuartashun _shamuy upiashun_” nin, nin. Chaypish mana alli kaska, mana upyana, mana machana valishka, machaypish yankallami kashka. Chayka shamuy cuartashun nikipika, “jala wawkillla” nishpaka, botellawantak tiyarinlla nin.

Ña Chashna tiyarishpaka charik wawkika, “wawki, kanka imata mana charikmari karkanki, wawakunapish putsarikurkamari, churanakunapish llikirikuk, warmipish yanka llachapa churanakunawanmari karkankichik, kanpish mana alli karkanki” nikipika; wakcha wawkika, “wawki shinata rikushpapish, kuchita kaspashpa shuwachikushpapish mana ashallatapish kararkankichu. Shayka, shinami kanka ñuka wakchataka rurarkanki” nin, nin”. Charik wawki, washa “ima shinatak charik tukurkanki” nishpa tapurayakukpika, “ñukaka Guayaquilmanmi rirkani, ñukaka Guayaquil plazaman apyuta lluchushpamari rirkani. Kanpakkarin sukta apyukunami tiyan. Apyukunata lluchushpa ushutakunata rurashpa riyari” nin, nin. Chashna nikipika, muspa runaka apyu rukuta urmachin

ninka. Apyu rukuta urmachishpaka muspaka kutin ushantata rurashpa rin nin. Kayantiktaka ña kutin “rinimi, chishi yanukunki”, nishpaka chantasupi apachishpa rin nin.

Ña Guayaquil plazaman chayan nin. Charik wawki runawawaka ima “allita rurasha, ima kullkita ashtawan japisha” yuyashpapishchhari_ apyu karata katukrin nin. Kayshuk wawkika “karata katushpa, kayka ushantamari, kara ushantamari nikpika waykatamari apakrinkuna, mana paktachinkunaka, ñukantiktami apashpa rinkuna” niktukushka nin. Chayta uyashpami runaka pandarishka. Chayka machallaka apyuwawataka warmi wakakukpi urmachin nin. Warmika, “ñuka allpapimari, ñuka pushtupimari wiñachirkani. Muspa ima tukunki” nishpa wakakukllapitakmi bistiataka wañuchin nin.

Chaymantaka ña plazaman chayashpaka allita liyashpaka, tuluta tindishpaka runaka katuk shayarin nin. Katuy shayarikpika ishki guardia civil rikurin nin. Shina rikurishpaka “runa kuchino, kay llaktaka mana kan mapayachinachu kan, kayka Guayaquil llaktamari. Kay mapaka imatak ushanta kankari, kuchino” nishpaka jaytan nin, waktan nin. Karaka ashnarikun nin, jayñakun nin. Chaypiwankarin makashpa, manchanayta makashpaka, tulupi pallachishpa apashpa rin ni. Chaymantaka, “cochino, jaku mayupi shitashun” nishpaka, chay karakunataka mayupi shitachin nin, paytapish armachin nin, kuyayllata rurankuna nin. Chaymantaka makashpa, “kunanka ishki waranka kullkita kushpami rinki”, nin, nin. “Kunanka mana kanpak llaktata kawishkawan sakirinkichu,

ishki waranka kullkita kushpami llukshinki” nishpaka, runawawataka carcelan apashpa rin nin. Carcelpika ashka chiriyakukmi runaka pakarín nin. Wañunatami mana wañushka nin.

Kayandiktaka warmiman willachun kachan nin. Shuktakman “ñuka warmillata shamuy ni, ishki waranka kullkita apashpa shamuy ni, carcelpimi nishpa willapay” nishka. Willakpi warmika yachanamán rishka. Yachashpa tikranakamaka ¡ña! shuk wakra wañun nin. Warmiwawaka ña kutin, wakaywan, wakaywan ayllukunata minkarishpa “wakrata lluchukuychik, ñukaka payta surkumukrini” nishpaka, warmika kaspi aysashka kariwawata surkunaman rin nin.

Chaypika karimanta, chapakunaman ishki waranka kullkita kushpa surkumushpaka, manchanayta karitaka kaspiwan makashpa shamun nin. “Galgo, yarikay, kuchi, ñuka apyutami kunki, kan mañoso, kan celosomantami kaychu tukuni. Chayman mana karashkallamantami llakika” nin, nin. “Yaykurkami imata mana charik wawkika, yaykurkami, mana kararka chayllami kan” nin, nin. Runawawaka wakaywan shamun ninka. Wiwakunapish libri tukurin ninka. Allpata katuktami charin ninka. Shayka, chasnami llaki tukushka nin. Chaymantami kunankamallatak ñukaka parlani. Karanakushpa, kuyanakushpa, kunanka tayta amitupak makipi yaykushka kanchik, nini.

El hermano pobre y el hermano rico

Hace mucho tiempo existían dos hermanos: uno pobre y el otro rico. El hermano rico tenía apenas dos hijos, mientras que el

pobre tenía seis. Un día, el hermano rico sacrificó un chanco. El animal era gordo y muy apetecible. La mujer del hermano pobre estaba en días de dar a luz. Ella le dijo al esposo: “tengo deseos de comer carne, ve donde tu hermano. De pronto se me adelante el parto. Ve, por favor, donde tu hermano a comprar carne”. Escuchando este pedido el marido se fue a toda prisa.

Llegó donde el hermano rico y le dijo: “¿se puede, papacito? ¿se puede?” Con estas palabras entró, tomó asiento y se pusieron a conversar. De pronto, el hermano pobre manifestó: “verá, yo estoy viniendo con mucha vergüenza a molestar. Ustedes han sacrificado una maravilla de chanco. Véndanme un poquito”. Escuchando estas palabras el hermano rico dijo: “no, yo no maté el chanco para vender, yo sacrificé el chanco para la cosecha”.

En la casa de aquel hombre había muchas cosas de comer: el tostado caliente y provocativo, la *mashka* con manteca. El corazón del chanco y los intestinos estaban lavados y clasificados. Sin embargo, el rico no fue capaz de compartir, ni siquiera un poquito. En vez de brindar lo insultó y lo echó de la casa. Este relato continúa siendo narrado hasta nuestros días, a los que prefieren escuchar.

El hermano pobre, al bajar de la casa del hermano rico, ya entrando al camino grande, tomó la tierra en sus manos, la besó y trazó una cruz, diciendo: “Dios, papacito, verá, así me hace. En vano es mi hermano mayor, pero no me comparte”. Al llegar a la casa se enojó con su esposa, diciendo: “me has mandado en vano. Vengo con mucha vergüenza. Dijiste que me iba a vender, que me iba a regalar. No hay tal cosa”. Al oír estas palabras, la mujer se puso triste y dijo: “¡Ah, Dios mío! Si es tu hermano,

es de tu misma carne, por eso te mandé, te envié. Creí que te iba a brindar, aunque fuera un poquito. Creo que los ricos no acostumbran a brindar, creo que se están muriendo más bien de la mezquindad”.

Ya al atardecer de ese mismo día, la mujer le dijo a su marido: “mira, el chanco está en el mismo lugar en donde le pusieron. No lo han guardado”. El marido expresó: “¡Mentirosa!”. La mujer insistió, “de verdad, por Dios, el chanco está guindado en el mismo pilar. No lo han guardado, quizás puedas ir a traer algo”. Acogiendo la sugerencia de la esposa, él salió a la media noche rumbo a la casa del hermano rico. Llegó despacio y golpeó la puerta. Nadie sintió. Dentro de la casa todos estaban dormidos, dando grandes ronquidos. El hombrecito se dijo para sí, “qué voy a hacer. Parece que Dios me va a ayudar”. Inmediatamente bajó al chanco del pilar, lo envolvió bien, y empezó el camino de regreso a su casa.

El hermano mayor se despertó con ganas de orinar, y al volver de hacer su necesidad constató que el chanco no estaba en el lugar en que lo había puesto. Enfadado, dijo: “mierda, ¿dónde está el chanco? No aparece. De gana no le vendí a mi hermano. Él me estaba pidiendo que le vendiera”. Después tomó el camino, diciendo: “voy a buscar el chanco, no debe de estar lejos. Dios me va a ayudar”. Caminó rápido y ya estaba a punto de cogerle al hermano pobre, pero este al darse cuenta de que su hermano rico estaba cerca, corrió a toda prisa por la acequia, le puso al chanco en el suelo y se acostó encima con la boca hacia abajo, era similar a una mujer manteniendo relaciones sexuales con un hombre. El hombre

hacía mover las piernas del animal, una y otra vez. Al ver esto el hombre rico enmudeció y pensó que era una escena erótica. En vez de cogerle ahí mismo, no fue capaz de hacer nada. Más bien se pasó de largo. Escupiendo en el suelo, dijo: “he venido a ver porquerías, están cometiendo pecado”.

Cuando el hermano rico estuvo lejos, el hermano pobre tomó otro camino y llegó a la casa. Esa misma noche comieron la carne de puerco, hecha fritada. Al día siguiente, a las seis de la mañana le dijo a su esposa: “estate cocinando. Yo voy a dar una vuelta por las parcelas”. Entonces, la mujercita se puso a cocinar una sopa con carne. Después de ver las parcelas, el hermano pobre se fue a visitarle al hermano rico. De pronto se echó pedos. El hermano rico le dijo al hermano pobre: “¡carajo!, de gana no te vendí. Yo no sé quiénes me robarían el chanco, se han llevado toda la carne. Apenas me he quedado con los intestinos y el corazón”. El hermano pobre contestó, “¡Ah, qué problema! Seguramente ya amanecería comiendo el chanco con ají. Pero yo sí le dije, hermano véndame a mí. Usted se negó a mi petición. En vano hermano no fue capaz de compartir y de vender, aunque fuera un poquito. ¡Pero Dios! ¿Qué es lo que veo y escucho? Bueno, déjale, mejor mata otro chanco. Tú tienes muchos chancos”. Diciendo esto retornó a su casa contento, porque se dio cuenta de que el rico ni siquiera sospechaba que él le había robado. El otro se lamentó con esta pregunta: “¿por qué no fui capaz de compartir?”

Al llegar a su casa, le dijo a su mujer: “ya estamos a salvo, no sabe nada del chanco, no coge, ni siquiera sospecha. Dios nos ha ayudado. ¿Ya cocinaste? La mujer contestó: “sí”. Estando

ya en la mesa el hombre pensó e inmediatamente le expuso a su esposa: “voy a ir a la costa a traer plátano y papa china para comer con la carne del chanco”. La mujer manifestó: “por favor, regresa pronto. Cuidado que a mí me sorprendan con el chanco. Viendo que estoy sola me pueden insultar y golpear”. Al escuchar esto el hombre expresó: “no, ellos ni siquiera sospechan. No te preocupes, he de volver rápido. Si es posible esta tarde mismo he de regresar”, y diciendo estas palabras, se montó en su cabalgadura y se fue a toda prisa con dirección a la Costa.

En el camino a la Costa estaba Dios, con forma de un hombre elegante. Cuando el hermano pobre iba a pasar, acercándose a él le dijo: “¿Cómo estás, hombrecito? ¿A dónde te vas? A lo que él respondió: “sacramento amito, hermoso amito, papacito”. El Señor contestó, “Alabado sea hijito, alabado”. Y al mismo tiempo lo detuvo con estas palabras. “escúchame hijo, escúchame. Bájate del caballo y hablemos”. El hombre apurado se bajó del caballo y se puso a conversar con aquel señor, preguntándole: “¿por favor, ¿qué será, amito?” Él le manifestó: “pobrecito, el día de ayer tu hermano sacrificó el chanco y no fue capaz de compartir contigo. Ni siquiera te dio un poquito. ¿No es cierto?” El hombre sorprendido respondió: “así es mi Señor, no fue capaz de compartir. Es muy mezquino”. Molesto el Señor dijo: “esto no es justo. Por mí tiene todo, por mí se hizo rico. Yo le estoy dando de comer. Por eso será que hasta ahora él nos da de comer. El hermano pobre se quejó una y otra vez delante del Señor, “no me da de comer, no comparte, por eso, yo me estoy yendo a

la Costa, una lástima a ganar dinero, a traer plátanos y papa china”. El Señor dijo: “¡Tontería!, ¡qué te vas a estar yendo a la costa! Tú tienes en tu casa un pequeño baúl. Vuelve a tu casa, recoge el baúl con un pañito blanco, limpia despacito y ve qué contiene”. Escuchando esta exhortación el hombre pobre retornó del medio camino y corrió hacia su casa.

Al llegar el marido de vuelta, la mujer se asustó y le preguntó: “¿Por qué has regresado?”; él respondió: “un señor me encontró en el camino, y me pidió que regrese. Se quedó con mi caballo”. La mujer le respondió: “¡Mentira!, tal vez sería Dios. ¡Tonto!, debió haber sido Dios”. El hombre tomó delicadamente el baúl y se sentó con sus hijos alrededor, rezaron a Dios. Colocando unidas las manos invocaron al Padre Dios, abrieron la tapa del baúl y encontraron dinero nuevo y sonando. Con esta plata, el hombre recobró sus fuerzas, adquirió una cuadra de terreno con regadío y otra cuadra sin agua, compró ropa a sus hijos, quienes se vistieron de gala, compró chanchos, ovejas, vacas y caballos finos, se vistió con un zamarro fino y poncho de dos caras, convertido así en un hombre rico y pudiente.

Pero, no se puede tener envidia de lo que otros tienen. El hermano rico la sintió por las posesiones del hermano pobre. Un día el hermano rico estaba pasando cerca de las propiedades del hermano pobre montado en su caballo, el pobre también estaba montado en el caballo. El rico le dijo: “¿Cómo estás, hermano, a dónde te vas? Ven un ratito a tomar una cuarta de trago”. El tomar trago no ha sido bueno, no tiene importancia. “Escúchame, hermano”, con estas palabras se sentaron juntos a tomar la cuarta de trago. En la conversación, el hermano mayor

que era rico le dijo: “dime una cosa, tú no tenías nada, tus hijos se vestían con harapos, tu mujer andaba desarreglada, tú también vivías en una lástima”. El hermano menor respondió: “ni aun así fuiste capaz de solidarizarte conmigo, no tuviste piedad, ni aun cuando mataste al puerco que te robaron no fuiste capaz de brindarme un poquito. No conforme con estas palabras, el hermano mayor siguió insistiendo: “¿Cómo es que llegaste a tener tanto? ¿Cómo es que llegaste a ser rico? A lo que el otro respondió: “yo me fui a la plaza de Guayaquil pelando un caballo. Tú al menos tienes seis. ¿Por qué no les sacrificas, les sacas la piel y confeccionas zapatos? Cuando llegué a la plaza de Guayaquil dije que eran zapatos de cuero, todos se interesaron, por poco me cargan a mí también”. Creyendo esto el hombre tonto, un poco borracho, se fue a su casa y sacrificó a su caballo fino, en contra de su mujer que lo estaba mezquinando con lágrimas en los ojos, diciendo: “por favor es mi caballo, yo le hice criar en mis predios, no lo mates”; el hombre hizo caso omiso, y confeccionó zapatos con la piel, los cargó al burro y se fue a venderlos.

Salió temprano hacia Guayaquil. Se despidió de su esposa, diciendo: “estarás cocinando pronto. Si es posible, ahora en la noche mismo he de regresar”. Ya llegando a la plaza de Guayaquil para vender el cuero del caballo, pensó: “haré bien las cosas, si digo que son zapatos de cuero todos van a comprar, ni han de alcanzar”. Al llegar al mercado, tendió un saco en el suelo, exhibió los zapatos y se puso a vender. De pronto aparecieron dos guardias civiles, diciendo, “¡Hombre sucio, esto no es un pueblo para que tú vengas a ensuciar! Estás en la

ciudad de Guayaquil. ¿Cómo es posible que estas cosas sucias, mal olientes sean zapatos?"; gritándole así le patean y golpean su cabeza.

La piel de caballo olía mal y al percibirla le pegaron con más furia. Se la hicieron recoger en un costal para luego botarla al río. Al llegar al río no paraban de insultarle, diciendo: "¡Cochino, todo esto está apestando, ¡qué van a ser zapatos!" Inmediatamente le hicieron botar las pieles al río y a él le bañaron, una lástima. Después dijeron: "ahora no vas a salir fácilmente de este río, no vas a quedar libre por haber ensuciado la ciudad, tendrás que pagar dos mil sucres, solo así podrás salir", y le llevaron detenido a la cárcel. Ahí el hombre pasó frío y estuvo al borde de la muerte.

Al día siguiente, mandó al mensajero a que avisara a su esposa: "tenga la bondad de avisar a mi mujer que estoy en la cárcel y que traiga dos mil sucres". Acogiendo el mensaje, la mujer tuvo que marcharse a fin de enterarse de los detalles del problema, para lo cual tenía que encargar la casa a sus familiares; mientras tanto un buey había muerto. La mujer desesperada les dijo a los que iban a encargarse de su casa: "por favor, verán, ustedes mismos pelarán el ganado, yo ya me voy, no más". Tomó un palo en sus manos y se fue a liberar a su esposo.

Llegando a la cárcel, la mujer entregó los dos mil sucres a los policías y obtuvo la libertad de su esposo. Cuando salió de la cárcel, la mujer les cayó a palos, insultándole: "hambriento, muerto de hambre, chanco. Ahora me vas a devolver mi caballo. Por ti, mañoso y celoso me pasa esto. Todos estos problemas se deben a que no fuiste capaz de compartir con el hermano menor, cuando tú tenías más que él. Cuando vino a la casa no fuiste capaz

de darle de comer". El pobre hombre no dijo una sola palabra y regresó llorando. Con el tiempo, perdió todos los animales, tuvo que vender las tierras, tuvo fracaso tras fracaso. Todas estas cosas estoy contando hasta estos días. Ya que estamos en las manos del Señor, tenemos que vivir amándonos y compartiendo.

Interpretación del relato *El hermano pobre y el hermano rico*

El relato menciona la situación de dos hermanos: el mayor rico y el menor pobre. La causa de la pobreza parece ser que el primero posee dos hijos, mientras que el segundo tiene seis, además, la esposa espera otro hijo. El hombre que posee mayores bienes tiene todo lo necesario para disfrutar de la vida: tierras, animales y frutos, puede sacrificar sus animales no solo para la fiesta como suele suceder en las comunidades, sino para la cosecha y cualquier trabajo diario. Pero es insensible, no tiene interés en compartir con los demás miembros de la comunidad, ni siquiera con los parientes cercanos. El hermano menor que pasa necesidades debido a su pobreza, y escuchando el pedido de su esposa que "desea comer carne", porque ha visto que el cuñado rico ha sacrificado el chanco y lo ha colgado en el corredor de la casa, acude al hermano rico para pedirle que le venda un trozo de carne. No obstante, el rico se niega a vender, argumentando que ha pelado el puerco para la cosecha y no es capaz de compartir, aunque sea un poco de carne, las vísceras del animal, ni ningún otro alimento.

A decir de mama Pitu, esta actitud es reprochable. El hermano mayor tenía que compartir con el menor, aunque no le vendiera la carne. Compartir la comida es uno de los

actos más apreciados por el mundo indígena. Todo aquel que visita a los parientes o vecinos debe recibir algo, aunque no lo pidan. La familia indígena sabe con exactitud que los códigos morales de la comunidad exigen dar algo, entregar un presente, cuando reciben visitas. La actitud de mezquindad del hermano rico rompe con este principio, por tanto, debe ser sancionado por la comunidad, o en su defecto, por algún acontecimiento catastrófico que le suceda en su vida.

Compartir la comida u otros bienes es la estrategia que tienen las comunidades indígenas para de alguna manera, equilibrar los niveles de inequidad entre quienes más poseen y los que menos tienen. Generalmente, las personas que son designadas sacerdotes de las fiestas religiosas, cabildos, servidores de la iglesia y otros cargos comunitarios poseen más extensiones de tierras, frutos y animales, consecuentemente están en la capacidad de asumir gastos. En la celebración de una fiesta, el sacerdote da de comer a todos. Niños y adultos reciben el plato de comida en la misma cantidad, sin diferencia alguna. Las familias pobres pueden pedir a los ricos que les permitan sembrar sus semillas en sus campos, recoger los restos de la cosecha y pastar sus animales. En el relato, el hermano rico no asume esta costumbre y actúa en perjuicio del menor.

El hermano pobre, al no recibir la respuesta favorable del mayor, se va triste a la casa, le reclama a su esposa el porqué le sugirió que fuera a comprar la carne de chanco, aunque esto fuera un pretexto, porque ella sabía que, por tradición, el hermano rico no le negaría compartir con su hermano. En medio de la tristeza, ella misma sugiere que vaya a la casa del

hermano mayor y tome el chanco que estaba colgado en el corredor de la casa. El esposo, en obediencia a la mujer, se va a la casa de su hermano y en silencio toma la presa. A pesar de los peligros que supuso la intención de tomar el chanco, llega a la casa y lo entrega a su esposa para que prepare la comida. Él piensa que Dios ha estado de su parte, al posibilitar un feliz rapto. Esto se ratifica cuando más tarde Dios se le aparece en el camino y le dice: “pobrecito, tu hermano no te da de comer, no comparte. Por mí tiene todo, pero le voy a mostrar pruebas. Ve a tu casa y toma el baúl”. Según el relato, pareciera que es lícito tomar las cosas de los ricos, cuando está en peligro la vida de los pobres. “Si no come la carne del chanco mi mujer se va a morir”, piensa el hermano pobre.

Este, a pesar de haber llevado la carne de chanco y de satisfacer el hambre de su esposa y de su familia, piensa que no es suficiente. Él ve la necesidad de tener otros productos, de consumir otros frutos. Pero esto no es posible encontrar en su medio. Consciente de esta situación, toma la decisión de migrar a la Costa. En el trayecto se encuentra con un señor que le detiene, conversa con él, le pide que no continúe el camino, sabe con exactitud el problema que posee el hombre y sugiere que retorne a su casa y a su familia, que busque un pequeño baúl. Acogiendo la exhortación del misterioso transeúnte, en su casa el hombre junto a su familia busca el baúl y encuentran dinero, recursos con los que más tarde compra terrenos, animales, la mejor ropa para sus hijos y esposa y se convierte en un nuevo rico. Esta parte del relato alude a la situación triste en que vivían los indígenas en el régimen de hacienda, pero

una vez que con la primera reforma agraria (1964) empezó el paulatino debilitamiento de la hacienda, empezaron a optar por la migración a la Costa y comenzaron a romper con la subordinación hacia los mestizos de los pueblos (Lentz, 1986).

La migración abre nuevos horizontes, presentan un estilo diferente de vida. A cambio del trabajo, los indígenas migrantes reciben salarios, en contraste al trabajo gratuito que realizaban en los latifundios serranos. Pero no todos ven favorablemente la migración. Mama Pitu piensa que, en la misma comuna, en el trabajo de la tierra y ante todo en la misma familia se puede encontrar la riqueza. Los hijos que son considerados en el relato como la causa de la pobreza que experimenta el hermano pobre, se convierten en fuente de riqueza. Precisamente en la familia y en la casa el hombre encuentra la posibilidad de convertirse en rico.

Esta idea coincide con los criterios de algunos agentes pastorales de la iglesia católica y por otros organismos de cooperación, que consideran a la migración como el factor que rompe con la comunidad, promueve el abandono de la tierra y acelera los procesos de aculturación. “Los indígenas de ahora ya no son respetuosos como antes, por la migración ya no trabajan la tierra, se visten como quiera y viven aislados. La solución para que se mantengan puros estaría en que no salgan de sus anejos. Aquí mismo pueden tener de todo”, señala Mario Morán (entrevistado el 20.11.2009), quien por más de veinte años trabaja como agente de cooperación en las comunidades indígenas de Chimborazo. No obstante, la migración es un fenómeno que no se puede detener, cada vez aparecen más

comunidades vacías y habitadas solo por los adultos mayores. A diferencia de las consideraciones de Morán, la migración ofrece nuevas oportunidades, precisamente en los contextos migratorios han emergido experiencias organizativas y el fortalecimiento del uso de la lengua kichwa (Yépez, 2014).

Según la narración, el hermano pobre, una vez que encuentra la riqueza en su propia casa y en su familia, adquiere tierras con regadío y secos, animales, especialmente el caballo, signo de riqueza y prestigio, viste los mejores trajes, su esposa y sus hijos ya no pasan hambre. Esta situación despierta la envidia de su hermano rico. Este invita al hermano menor a beber y a conversar con la intención de que le explique cómo pudo llegar a ser rico. “¿Cómo es que has llegado a ser rico?”, es una de las preguntas que plantea, a pesar de ser rico. No acepta que su hermano pobre tenga riquezas, se monte en un caballo y en definitiva esté en sus mismas condiciones y que compita.

A decir de mama Pitu, esta actitud no es aceptable pues acarrea fracasos. La respuesta del hermano menor es: “me fui a Guayaquil, maté un caballo, confeccioné zapatos con la piel”. Creyendo en sus palabras, el rico sacrifica el mejor caballo y con la piel elabora zapatos, y se va a vender en el mercado de Guayaquil. Pero en esta ciudad nadie se interesa en el producto, aparece la guardia civil, se lo decomisa, y le conducen a la cárcel con el argumento de que el hombre había ensuciado la ciudad. El rico se ve obligado a llamar a su esposa a que traiga el dinero y así liberarse de la cárcel. Una vez que ha recobrado la libertad y en medio de los insultos de la esposa, vuelve a su comunidad. Mientras él y su esposa estaban en Guayaquil resolviendo sus

problemas, en su casa se mueren los animales, su riqueza decayó y por las deudas, el hombre tuvo que vender sus bienes, hasta tal punto de quedarse pobre. Toda esta situación en palabras de mama Pitu se debe a que no compartió la carne de choncho con el hermano pobre y por la envidia de ver a su hermano superar la pobreza.

Esta parte del relato demuestra la situación que atraviesan los indígenas migrantes en los contextos de la migración. En los mercados de las ciudades y en las calles, la presencia indígena no es vista con agrado por los mestizos. En la década de los setenta, los estudios de Burgos (1997) revelan cómo los indígenas eran despojados de sus bienes por los vendedores, abusados por las autoridades y la policía. Estudios recientes demuestran también que, en los mercados de Quito, los vendedores ambulantes, muchos de ellos indígenas, siguen siendo abusados y perseguidos por la policía municipal, como objeto de discriminación y racismo. En la ciudad de Riobamba, en el año 2013, el gobierno municipal determinó la salida del centro de la ciudad de los buses interparroquiales, con el argumento de que los indígenas ensuciaban la ciudad.

Para mama Pitu, la riqueza y la posibilidad de ser libres está en la comunidad. La ciudad supone peligro, confrontaciones con la policía, riesgo de perder la identidad cultural. No es la migración la que resuelve los problemas económicos ni garantiza prosperidad. En algún momento, los indígenas deben volver a la comunidad, ser libres, aprender a compartir y a resolver juntos los problemas cotidianos. Esto será posible en la medida en que no se deje de lado la comprensión de ser miembros de la familia

consanguínea y de la familia ampliada que es la comunidad, de saber que son hermanas y hermanos con los mismos derechos y deberes, sin menospreciar a nadie y sin negar colaboración y la corresponsabilidad entre todos. “En la comunidad todos somos necesarios”, sostiene Antonio Paucar de Columbe Grande, lotes 1 y 2 (entrevistado el 16.03.2014).

Pachakamak purishkamanta rimay

Ñawpa punchakunapika Tayta Diuspish purishka nin. Kay runa shinami purik kashka nin. Tayta Diuska lluchulla purik kashka nin. Kunan punchakunakamami ama mana alli wiñachishka shina milli kankichik nishpami yachachini. Pi imata tapukpichish, willana, rimanami kashka. Ima ruraypipish willanami kashka. Wakinka pipish imatapish tapunata yachankuna. Pi tarpuyamanta, “imatatak tarpunaman rikunkichik” nikpika, “kayta tarpukuni, mayta tarpukuni” nina nin. Allitatakmi willanakuna kanchik nini. Milli kanaka mana valishkachu.

Shuk punchaka tayta Diuska, shuk llankakuk runapakman kuchuyashkalla nin. “Runawawakuna imatatak tarpukunkichik” nikpika, runaka “tsala, carajo, ima tapunataatak charinki. Ñukanchik kashatapish, shumiktapish, chinitapish, rumitapish tarpuyapak kanchik. Imatata kanka tapunata charinki” nishkalla nin. Chayka shina nikpika “allimi, allimi kanpak nishkami paktakrin” nishpaka, makiwan churashpa rin nin. “Allimi wawa, kayaka muyuk shamunki, chayllatakmi paktanka” nishpaka uriman rinlla nin.

Uranikmanka shukka, kutin, chawpi puncha mikuyta mikukushka nin. Mikukupika ñapish shuk runaka “allí chishi, allí chishi wawa” nishpaka kuchuyamun nin. “Sacramento amuwawa, sacramento taytalla” nik tukun nin. Shina nikipika, “alabado wawa, alabado” nin, nin. Ñawpaka alabado nikkuna. Kunantakmi, allí chishilla ninakunkuna. Chayka, “imatatak tarpukunkichik” nikipika, “amowawa, taytaku, yayalla, ñukanchikmari tayta amuwawa karankapishchari nishpa papawawa, ukawawa, habaswawa tarpukunchik. Wawakunapak, warmipak mikuna illakpimari, tayta Dios karankapishchari nishpa, tayta Diuspak makipi churakunchik nishka” nin. Shinanikipika “Ah, allimi wawa, allimi” nin, nin. Katika runaka “jayka, amowawa, jayka” nishpa, markashpami karay kallarin nin. “wawakuna ñami mikurkani, mikuychik, mikuychik” nishpaka, “kayapakka ña kaliwawata apashpa shamunki” nishpaka rin nin, ña. “kaliwawawan shamunki, kayapakka kaliwawawan shamunki. Kayshukka, imalayami ñukata nirka, chaymi paktanka”, nishpaka rin nin, ña.

Kayantikpakka nishkallatak paktan nin. Kayantikpaklla, chay runapakka murukunaka munanay nin. Kayshuk runapakka tarpushka jawapika, ashka rumi nin, kasha, shumil, chinimi manchanaymi rikurin nin. Chayka runaka wakaywanmi tikrak rin nin. “Yankallami mapa tukushkani, Dioschari purirka” nishpa wakaywanmi rin nin. Shukka kutin, yura papa, yura ukataka allashpami aparishka rin nin, ña. Kushikuywanmi warmipakman chayan nin. Shuktak runaka kuti wakaywanmi warmipakmanka chayashka nin. Warmika, “muspa, imapipish millika mana valinchi. Allitatak willana ninmi. Millika mana valinchi” nin,

nin. Chayka “ima tayta amullatakmi kashka kanka. Diustakchari purikurkari. Ima mana millipish valinchi” nin, nin.

Chaynikmanka shinallatak shuk runami paypak ayllukunantik llutsulla papa, ukakunata akllakurkakuna. “Imatatak wawakunamanka karasha, tayta Dios kunkapishchari. Kayantiktaka tarpukrinami kanchik, muyuta allichishun” nishpami tiyakurka. Paykuna muyuta allichikupika, ñapish yuraklla churashka, angel shina achiklla runa punkuta rikurishpaka, “imatatak rurakunkichik” nirka. Mancharishpa runakunaka “sacramento amito” nirkakuna. Runaka “alabado, alabado” nishpa kutichishka katika, kutintak “imatatak rurakunkichik” nirka. Paykunaka “amito, taytitu, muruwawa illakpi, warmiman, wawakunaman karankapakmi kaya tarpunkapak muyuta allichikunchik” nishkakuna. “ña” nishpaka runaka chantatsu tiyarishkaka rinlla nin. Kayantikpakka ashka uku junta murukuna nin.

Tayta Dioska chantasupi tiyarishka, shuktak llaktaman chayashpaka, shuk warmi cebadata wayrachikuktami rikushka. Warmipakman chayashpa “warmiku imatatak wayrachikunki” nishpa tapushka. Sumak muyusapa, raku cebadawawatami wayrachikushka nin. “Warmiku imata rurakunki” nikipika, “tsala, isma, imatatak tapunata charinki, jupatapish, allpatapish wayrachisha, imatatak tapunki, ismata mikushpa sirikuy” nishka nin. “Allimi” nishpaka pinkilla rinlla nin. Ratullapakka, manapish tamianalaya, tamiashpa, wayrashpa ura purun urita cabadataka apashpa rin nin. Wayrachikuk warmika chushuklla makimi sakirin nin. Chaymi “mana imatapish ninachukashka” nin. Chashnami tukushka nin.

Yayawawapish kutin, shuk shunllu, shunllu punchuwawawanmi, mañak tukushpa yaykukrishka nin. Shuk señoraka kuchimanmi karakushka nin. Kuchiman karakukpika, ñapish, “alli puncha amawawa, ashalla yakuta, mashkawan karaway” nikipika, milli señoraka, “ismata mikukri, ismaman ri, mikusha nishpaka jayka kuchi mikuna”, nishkalla nin. Shina niwanka maytatakshi rin nin. Chay runaka “yupaychani” nishpaka paypish rishkalla nin. Señoraka kati punchakunataka ima mikunata mana charishpaka kuchi mikunata mikunayachikun ninka. Chaymantami, “Maytatak rin, kishpichita mañasha, maytatak rin” nishpa wanmarishka nin. Payka yanka runallami kashkata yuyashka, ashtawanpish tayta Diosllami purik kashka nin. Ñawpaka tayta Dioska purik kashka nin. Kunankamallatakshari purinri, purin nintakmi. Chasnatakmi.

El Dios que camina

En los tiempos antiguos se decía que Dios también caminaba. Anduvo desnudo y sin cosas. Hasta estos días relato esta historia con el propósito que de la gente no sea mezquina. Cuando alguien pregunta hay que responder, dar a conocer y dialogar. Hay que compartir cualquier cosa que se esté haciendo. A veces, cualquiera suele preguntar. Si alguien nos interroga sobre el cultivo, hay que contar lo que se va a sembrar, diciendo: “pues, estos granos estoy sembrando”. No hay que ser malo.

Un día, Dios se acercó a un hombre que estaba trabajando y le dijo: “hombrecito, ¿Qué están sembrando?”; el hombre respondió, “¡mestizo, carajo! ¿Qué tienes que preguntar? Nosotros podemos estar sembrando espinos, paja, ortiga y

piedra, a ti, qué te importa”. Al escuchar estas palabras, el peregrino expresó: “está bien, está bien, se cumplirán tus palabras. Mañana por la mañana vendrás a ver. Se va a cumplir lo que has dicho”; puso sus dos manos en actitud de oración y se fue pasando de largo para abajo.

En las siguientes parcelas un grupo de personas estaba almorzando. De pronto, aquel hombre se acercó saludando: “buenas tardes, buenas tardes”. A lo que le respondieron, “¡sacramento, amito, sacramento, señorcito!” El hombre contestó: “alabado, hijitos, alabado”. Antes, así acostumbrábamos a saludar, ahora es que se saluda simplemente con buenos días y buenas tardes. El peregrino preguntó: “¿qué están sembrando?”; a lo que le dijeron: “amito, señorcito, papacito, estamos sembrando con mucha confianza todo lo que Dios nos da. Estamos seguros de que él proveerá papitas, oquitas y habitas. Estamos sembrando, porque falta comida para mantener a la mujer y a los hijos. Ojalá que Dios nos dé, pues estamos colocando estas semillas en sus manos. El hombre, dijo: “ah, está bien, está bien”. El papá manifestó al peregrino: “señorcito tome, tome” y le quiso dar la comida. A lo que le contestó: “hijitos, no se preocupen, yo ya comí. Por favor, coman ustedes. Les ruego que mañana a primera hora vengan a este lugar trayendo un saco. El otro hombre me trató mal y se va a cumplir lo que él me dijo”; y se fue de largo.

En efecto, para el día siguiente se había cumplido todo lo dicho por aquel hombre. El que procedió bondadosamente vio su campo cubierto con toda clase de frutos, mientras que el hombre que insultó al peregrino, constató que en su propiedad

habían aparecido piedras, paja, espinos y muchas ortigas. El hombre descortés, al ver esto se fue a su casa llorando, llegando a donde estaba su esposa, dijo: “de gana he respondido mal a ese transeúnte, pienso que Dios anduvo por aquí”. Ella respondió, “¡Tonto! No hay que ser mala gente. Hay que avisar bien, compartir, no hay que ser malo. Seguramente era Dios quien pasaba”. Por su parte, el hombre bondadoso cavó una mata de papa y otra de oca y con los frutos llenó el costal que cargó hasta su casa lleno de alegría.

Mientras caminaba, el peregrino vio a otro hombre que estaba en su casa junto a sus hijos escogiendo las papas y las ocas delgaditas. El hombre estaba preocupado, diciendo en su interior: “¿qué haré?, ¿será que Dios me da algo?”; después dijo a sus hijos: “arreglemos la semilla para ir a sembrar mañana”. Cuando estaban escogiendo la semilla, de pronto apareció por la puerta un hombre vestido de blanco, resplandeciente, semejante a un ángel expresando: “mírenme ¿Qué hacen? ¿Qué están haciendo? A lo que le respondieron, “sacramento, niño”. Por su parte, el hombre les dijo: “alabado, alabado”, luego les preguntó: “¿Qué están haciendo?” Ellos manifestaron: “señorcito, papacito, faltan granos, no hay comida para los niños y la esposa, por eso, estamos escogiendo la semilla para sembrar mañana”. A lo que el peregrino respondió: “mañana vendrán a ver el cuarto”; y se fue montado en un burro. Ciertamente, el día siguiente, el cuarto estuvo repleto de granos.

Dios llegó a otro pueblo montado en el burro y vio a una mujer aventando la cebada hermosa y de granos gruesos.

Acercándose a ella, le preguntó: “mujercita, ¿qué está aventando? Ella le dijo: “mestizo, mierda ¿qué tienes que preguntarme? Yo puedo estar aventando basura, tierra”. El hombre contestó, “está bien, está bien” y se marchó. Al rato, sin que hubiera signos de lluvia se desató una tormenta con fuertes vientos y se llevó la cebada. La mujer se quedó con las manos vacías y después reflexionó: “no ha sido de decir cualquier cosa”.

Asimismo, el señor, con un poncho harapiento entró a pedir caridad. Una señora estaba dando de comer al puerco. El hombre, al entrar a la casa de la señora, dijo: “buenos días, amita, deme de comer, por favor, *mashka* con un poco de agua”. Escuchando el pedido, la malvada señora gritó: “¡Anda, cómete la mierda, lárgate a la mierda! Si quieres comer, ven a comer la comida de los puercos” y desapareció enseguida. El señor, agradeciendo, se marchó de aquel lugar. Días después, la señora no tenía nada de comida y deseaba comer el alimento de los chanchos. En esta situación, deseó pedir perdón a aquel hombre, a quien le había negado la comida. “¿Dónde estará? Me gustaría pedirle perdón”, manifestó arrepentida. Ella pensaba que era un hombre cualquiera. No se dio cuenta de que era Dios. Antes Dios caminaba, tal vez hasta ahora debe caminar. Dice que él camina. Sí, realmente camina.

Interpretación del relato *El Dios que camina*

El Dios que camina señala la importancia de acoger a las personas extrañas, de responder amablemente a las preguntas que planteen, de compartir la comida con las personas que están de viaje. ¿Cuál es la razón por la que los indígenas

deben acoger a las personas foráneas? Puede ser que en estos individuos esté la presencia del mismo Dios, que sea el mismo Dios quien se acerque a la comunidad. De alguna manera, la narración enfatiza la interiorización del mensaje cristiano que tienen los pueblos indígenas. De acuerdo a las concepciones cristianas el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1: 4), su corazón es templo del Espíritu Santo (1 Cor 6: 19). En efecto, los indígenas de Chimborazo consideran que Dios está en cada ser humano, su presencia se puede percibir en la interioridad de cada uno y en la vivencia comunitaria. “Tanto la iglesia católica como la evangélica nos hablan del cielo y de los demonios. La Biblia es clara cuando dice que Jesús está con nosotros, que él nos acompaña hasta el final de los tiempos”, sostiene Carlos Ayol, diácono indígena de Guamote (entrevistado el 23.11.2017).

Según mama Pitu, en el pasado Dios caminaba, se acercó a dos agricultores a preguntar qué estaban sembrando, el primero se enfadó señalando que por qué el hombre “mestizo, miserable”, debió preguntar sobre los productos que estaba sembrando, él podía estar cultivando piedras, paja y espinos. El otro, junto con su familia responde amablemente, detalla que están cultivando todos los productos que Dios les da con la esperanza de tener todo lo necesario para el sustento de su esposa e hijos.

En un segundo momento del relato, Dios se acerca a un hombre que junto con sus hijos estaba arreglando la semilla para la siembra. Dialogan amablemente, el hombre y su familia le ofrecen comida, pero él pide que ellos mismos se alimenten.

Al concluir el encuentro sugiere que vengan a la bodega y, al día siguiente, el hombre y sus familiares constataron el sitio lleno de granos. Más adelante, el hombre se acercó a una mujer que está aventando cebada, le pregunta: ¿qué está haciendo? y la mujer responde con agresividad. Posteriormente, Dios vestido de mendigo y harapiento se acerca a una mujer que está dando de comer a los chanchos y le pide que le dé un poco de comida, pero ella se la niega rotundamente y humillándole, le dice: que si quiere consuma los desperdicios destinados a los chanchos. Por esta actitud, termina deseando comer la comida de los chanchos.

En contraste, las personas que recibieron amablemente al peregrino y respondieron a las preguntas planteadas por este, fueron bendecidas con frutos en abundancia. En efecto, la acogida a los extraños y el compartir la comida aparecen como los principios fundamentales que atraen la bendición divina. Dios proporciona en la medida que se da y la vivencia comunitaria solo es posible en el momento en que hay apertura, acogida y en el compartir.

Las familias indígenas educan a sus hijos en el saludo y en acoger a los extraños bajo la creencia de la presencia de Dios en cada ser humano, como ya se indicó anteriormente. “Yo salí a Riobamba a la edad de diez años, al bajar del bus me sorprendí, porque nadie se intercambiaba el saludo. Todos parecían extraños, pasaban por la calle sin decir una palabra. En la comunidad no es así, todos nos saludamos”, señala Enrique Urquiza de Telán San Francisco (24.03.2014). Es común encontrar en las comunidades el intercambio de saludos. Todos

se saludan *allí puncha, allí chishi, allí tuta*, “buenos días, buenas tardes, buenas noches”. El acto de no saludar es entendido como un insulto, la falta de respeto y la ofensa a Dios. La madre y el padre educan a sus hijas e hijos a tener la costumbre de saludar a todos los miembros de la comunidad y a los extraños. Si los adultos mayores no responden al saludo sugieren que expresen reverencia sacándose “el sombrero”.

En el saludo cortés que manifiesta el agricultor y su familia aparece la antigua manera de saludar, “alabado, amito, sacramento, amito”.

En el tiempo de la hacienda, los indígenas saludaban al patrón, a los mayordomos y a los mestizos de los pueblos con estas frases y ellos respondían, “alabado hijito, alabado”. Mientras que entre los miembros indígenas se saludaban con buenos días, buenas tardes y buenas noches. El primer estilo reflejaba el saludo dirigido del inferior hacia el superior y el segundo las condiciones de igualdad. Una vez disuelto, en parte el antiguo mundo de hacienda desapareció también el saludo con términos religiosos y se conservó el entre iguales. En el proceso de lucha por la tenencia de la tierra, negar el saludo a la antigua usanza significó también romper con los antiguos amos y fue interpretado por los mestizos como una falta de respeto. “Cuando empezamos la lucha contra los hacendados, lo primero que hicimos fue retirar el saludo. Ya no dijimos: «sacramento, amito», porque nos dimos cuenta de que eran seres mortales como todos y que habían abusado de nosotros. A ellos les dolía que ya no siguiéramos saludando. Nos dijeron: “malcriados, indios alzados”, recuerda Manuel Agualsaca, antiguo dirigente de Columbe (10.10.2012).

La acogida a los extraños, sean estos indígenas o mestizos, continúa siendo una práctica habitual en las comunidades. En el pasado, los mestizos pobres llevaban sus mercancías de ropa, objetos de cocina, harinas y pan al campo y las intercambiaban con papas, cebada, ocas y cuyes de los indígenas. Los herreros y carpinteros iban a los anejos indígenas a ofrecer sus servicios de afilar cuchillos, machetes, arreglo de bancos y puertas. Por la distancia no podía retornar a la ciudad o a los pueblos. No obstante, ellos sabían que podían pedir posada a las familias indígenas. “Por la pobreza tenía que dejar la casa y los hijos. Iba a las comunidades a vender harina de trigo, de arveja y de maíz. No podía volver a casa, entonces, pedía que me dieran la posada. Los indígenas me recibían en su casa, me daban de comer y me ofrecían mantas para dormir. Así llegábamos en confianza”, señala María Zambrano de Calpi (entrevistada el 20.12.2014). La acogida ofrecida por las familias indígenas a los mestizos y a otros forasteros era el comienzo de una larga amistad y con el tiempo, la posibilidad de convertirse en compadres. El compadrazgo brindaba la oportunidad de que las familias indígenas tuvieran hospedaje en los pueblos, cuando estos tenían que celebrar fiestas y realizar trámites.

Sankatusmanta rimay

Ñawpa punchakunapika ishki yaya mama illak wawakunami tiyashka. Paykunaka caridadta mañashpami purikkuna kashka. Kuyayllata wakaywanmi purikkuna kashka. Shuk punchaka, shuk yayapakman yarkushkakuna nin. Yayataka, “taytaku ñukanchikmari yarikaywan kuyayllata purikunchik,

imallatapish karapay” nikipika, yayaka yuyayta kushkalla nin. “Wawakuna, ñukanchikka mana imata charinkikichu. Sankatuspakman richik, chaymi munanayta charin. Pay mayman rishka karpika allilla alvis trojaman yaykunkichik. Chayman yaykushpaka, yuyaysapa kankichik. Sankatuska “sara chakchaktami manchani” nishpami nishka. “Ñukaka pita mana manchanchu, sara chakchakllatami manchani” nishka ninmi. Yuyaktakka yachashpami chashnaka nishka. Yayaka kutintakmi nishka, “ama manchaychik, sankatusmi ashtawanpishmancharinka, uktashpatrojamanllukshinkichik”. Wawakunaka chay rimayta uyashpaka vali, mana valimi tankanakushpa alvis trojaman llukshishkakuna nin. Trojeman ña chayashpaka Sankatus yaykukta chaparayakushkakuna nin.

Chashna chapakukpika, sankatuska ñapish, “fuuuu, imatakshi ashnakunmi, ashnakunmi” nishpaka punkuta ña shamun nin. Sankatus shamukpika wamprakunaka, “chaklla chak chak chakkkkk” nishpaka alvis kuchupika ashkata salak nishkakuna nin. Sankatuska maytapishchari mancharishpaka, sacha chawpita mutirikki, chunllullikunapish llukshishpa rishpaka wañun nin.

Wawakunaka chayta rikushpaka “ñamari tayta amulla kishpirinchik” nishpaka, yuyakkunaman willakrishkakuna nin. “Ñamari sankatuska, maytapishchari rinshi, chunllullikunapish urapi, janakpi aysarishpamari sachapi sakirin” ninkuna nin. Chayta uyanakushpaka tukuy ayllukuna shamunkuna nin. Tukuykunami kushilla junta tukunkuna

nin. Sankatuspakpika shuk pailapika muti yanurikushka nin, shuktak pailapika wagra aycha yanurikushka nin. Sankatuska manchanay charikmi kashka nin. Chusku yuntatami shuk punchalla shaykuchik kashka nin. Chay tukuy mikuykunataka libri waykanakushpami apankuna nin. Kutin wawakunataka, chay yuyayta kuk taytaman, paypak warmimanmi sakinkuna nin. “Kunanka, kankuna mandashpa, llankachishpa, yañushkata karashpa wañuna pachakama kawsaychik. Kankunaka mana wawakunataka charinkichikichu. Kunanka wawakunawan kaypi kakwsaychik. Maytatak kuyayllata ishki wawakunallaka tiyankayari” nishpami, wasipi ayllukunaka sakishkakuna nin. Chashnami wawakunaka tayta Diusta chaskishpa kawsankuna nin.

El sangatus

Hace mucho tiempo existían dos niños huérfanos que vivían pidiendo caridad, pasaban tristes y llorando. Un día, entraron en la casa de un señor anciano y su esposa y le dijeron: “señorcito, nosotros estamos lástima con mucha hambre, ojalá que tenga algo de comida, danos de comer”. El hombre no les dio comida, pero sí el siguiente consejo: “hijos, nosotros no tenemos nada. Vayan donde el *sangatus*, él tiene muchas cosas maravillosas. Si él se ha ido a algún lugar, entren despacio a la troja de alverja y cuando estén ahí, con mucha inteligencia, digan, “chakchak maíz”. Él ha manifestado que solo tiene miedo al chakchak (sonido), es decir, al sonido del maíz, y a nadie más. No tengan miedo, el *sangatus* sentirá terror cuando escuche el sonido. En ese momento saldrán pronto a la troja”. Acogiendo las sugerencias de aquel señor, los niños

ascendieron a la troja, pueda o no pueda. Ya encima estuvieron atentos a la llegada del *sangatus*. En efecto, después de un rato, este apareció diciendo: “fuuu, parece que algo huele, de verdad que huele”, y abrió la puerta, inmediatamente los niños hicieron bulla: “chaklla, chakchakkkkk”. Se asustó brutalmente y corrió a la selva, se tropezó con los arbustos y del susto se reventó el estómago, se salieron los intestinos, se hizo polvo y murió.

Al mirar esta trágica situación los niños se dijeron: “señor y padre, ya estamos salvos”. A toda prisa se fueron donde el anciano y su esposa y les dijeron: “ya hemos vencido al *sangatus*. No sabemos a dónde se ha ido, los intestinos están abajo en la llanura y otra parte se ha quedado arriba enredados en los arbustos”.

La noticia de lo acontecido se corrió por toda la comarca, hasta los familiares de los niños vinieron a ver llenos de júbilo. En aquella casa dicen que había muchas cosas: en una olla estaba cocinándose el mote, en la otra paila se estaba cocinando carne de vaca. El *sangatus* era rico. Solo en un día les hacía cansar arando a cuatro yuntas de bueyes. Poseía terrenos, cosas y animales en abundancia. Los familiares compartieron la comida entre todos y a los niños los dejaron a cargo de los ancianos que les habían aconsejado, diciendo: “ahora, ustedes tengan a estos niños y ordénenles a hacer las cosas, háganles trabajar, denles de comer hasta el día en que ustedes se mueran. Ustedes no tuvieron hijos, ahora vivan aquí con los niños. Qué van a estar tristes solo los dos niños y ustedes también aparte”. Así, los niños vivieron contentos en las manos de Dios.

Interpretación del relato *El sangatus*

El relato presenta la triste situación de los niños huérfanos que carecen de comida y la protección de la familia. En su necesidad ellos acuden a una pareja de ancianos, conocidos en el mundo indígena como *yuyakkuna*, los sabios de la comunidad que recomiendan ir a la troja de arveja donde estaba el *sangatus*. Este acumulaba granos, animales y otros bienes, es miserable y carente de sensibilidad. ¿Cómo lograr ahuyentar al *sangatus* y tener comida? Los ancianos recomiendan hacerle asustar, diciendo: “sara chakkkkkkkkk”.

El susto provocado por los niños hace que el animal salga corriendo de los bienes acumulados y en el trayecto, pierda la vida. Una vez muerto y bajo la aprobación de los miembros de la familia y de la comunidad, los niños toman posesión de sus bienes y a los ancianos les conceden la tutela de los niños como pago por el consejo que les dieron, y para que así formen una nueva familia. Cuando hay casos de niños huérfanos que no poseen la protección de la familia, la comunidad procura que alguien le ofrezca tutela. La responsabilidad recae sobre las familias que más tierras y bienes poseen.

Sangatus, de entrada, personifica la miseria y el hambre que experimentan los niños huérfanos. Pero esta realidad puede ser vencida por estos en el momento en que se enfrentan a la realidad difícil. El hambre es producto no de la ausencia de frutos, sino de la acumulación de una sola familia y de una sola persona. En este sentido, *sangatus* representa también a quienes acumulan bienes, dejando de lado cubrir las necesidades de todos los miembros de la comunidad, especialmente de los pobres. El

hambre, la miseria y la falta de solidaridad se combaten con la intervención de la comunidad, la vida compartida entre adultos mayores, adultos, jóvenes y niños. En efecto, varios de los problemas de las comunidades se resuelven de manera comunitaria. La falta de caminos vecinales, la obtención del agua potable, el pase de una fiesta, los costos de un funeral son resueltos con la colaboración de todos.

Capítulo V

Sobre el mundo de la hacienda

El antiguo régimen de hacienda, que por más de trecientos años administró a las poblaciones indígenas y que entró en declive hace apenas 35 años, forma parte de los imaginarios de las comunidades indígenas a la hora de comprender su historia y la vida cotidiana. En los contactos con los *taytas* y *mamas* a lo largo y ancho de la geografía chimboracense, siempre está presente la memoria de la antigua vida de hacienda. *Ñawpa haciendapika kashna kawsak kanchik*, “antes en la hacienda vivíamos así”, son las expresiones que brotan de los labios de mujeres y hombres que narran la historia de la comunidad a los jóvenes y a los niños.

En este capítulo se abordan los relatos de *mama Petrona Tenelema* relacionados con la hacienda: *El vaquero*, *La señora y el caballo* y *El conejo y el lobo*. Seguidamente, se reflexiona sobre los significados de estas narraciones en la construcción de la comunidad y en la conservación de la memoria histórica colectiva.

Vaquerumanta rimay

Kashna kashka nin vaqueruka. Shuk runaka vaquero tukushpa urkupi kawsashka nin. Chaymantaka, warmitapish mana yumak kashka nin. Apyupi tiyarishka urkuman riklla kashka nin. Shuk chishika achikman shamukpika warmika usak

tukushka nin. Usakpika kashna ishki kachu rikurishka nin. Llullulla billi kachuwawakuna laya rikurishka nin. Chaymanta warmika “kayka ima tukunkiri” nishka nin. Chashna nikipika, “kayka apyumantamari urmani, apyumari sirikta aysashpa jaka chawpita apan, chaypimari ñalla wañuni” nik tukun nin. Chaymanta shina nishpaka, “chay chunchunkunami kanka, rumipi waktarishka kasha” nin, nin.

Chaymantaka imatakshi, kayandik tutaka, mana ima warmiwanpish tukushkachu nin. Shinaman tikrarishpaka kuchiwawa laya puñunlla nin. Kayantiktaka uktata mikuy mana mikuyjatarivan rinlla nin. “Ñukaka rinimi wakrakunaka ima shinachari shayakun, imatak allika pakarikunkakunari”, nishpaka, ponchota libri churariwan, warata churariwan, samaruta churariwan, apyupi tiyarishkaka ña rin nin. Ari, apyupi tiyarishka, anku aysashka, cornita aysashkaka jawa urkuta washikunlla ninmi.

Chay warmika ña kutin katishka nin. Wankuta pushkaywan, “kunaka ña japikrishami. Imamantatak chashna kashka” nishpa rin nin. Warmika jawata chay chinipak urkupi chapakrishka nin. Payka rin nin, ña. Vaqueroka urkuman chayashpaka, apyu jawallamantatakmi cornitan nin. Cornitakpika, warmi wakrakunaka ashkata wakanakushpaka shamun nin. Wakra kuna chayamukpika, kutin ña runaka apyumanta uriyashpaka, libri churanakunataka surkun nin, churanakunata chayta shitaywan, ña, kuchaman uku siki churana churashkallami yaykun nin. Shimpaman llukshishpaka wakra rikurin nin. Mulatu malta wakra shi rikurin. Chashna

llukshiwanka warmi wakra kunataka kayman katikun nin, chayman katikun nin.

Warmika karumanta rikushpa chashna katikukpika, “riki, riki, chashna kashpamari ñukawanka mana kuyarishka”, nishpaka chapakun nin. Warmika wankuta pushkanata sakishpa rikushpa tiyanlla nin. Chaymanta runaka, ña wakra kunawanka, washa sunikuduta rin nin. Sunikuduta rikpishi warmiwawaka, kallpashpa rishpaka, apyupika poncho, samaru, corneta tantamushpa, apyupi tiyarishpaka ratulla shamun nin. Ña chay chini kuchu tikrarinapimi warmika apyutaka churan nin. Kutintakmi chapak tiyarin nin.

Urku washa sunikudumantaka vaqueroka wakra tukushkaka tikra wakra kunawan shamun nin. Shamuywanka tikrami kutin yakuman yaykun nin. Yakuman yaykushpaka kayyaku kuchumanka kutin runallatakmi shayarin nin. Shayarishpaka, rikun nin, chaymantaka nimata mana japinchu nin. Nima, nimata mana japinchu nin. Mana imata japishpaka tikrarin nin. Tikraywanka, yakullamantak yaykushpaka shinamanka wakra llatakmi rikurin nin.

Chayta rikushpaka warmika kallpashpamiura chay llankachikun kunanbayman shamushkalla nin. Chaypika tukuy runakunamillankakushkakuna nin. Chayamuywanka “wawakuna, taytakuna, kashna chashnamari ñuka kusaka ñukawanka piñalla kashka, wakramari tukushka, urkumari mishashka. Ñuka kusaka kashna mapa kashpamari mana ima kuyayta rikuchishka, ñuka aychamanpish mana kuchuyashka”

nin, nin. *Shinallatak*, “wakramari kashka, ñamari warmi wakrakunatajapishpa purikun” nikipika, runakunaka warmita “llulla”, ninkuna nin. Wamika “Tayta amitu” nikipika, chay ratu mayordomo, jipukuna, libre runakuna shamunkuna nin. Shuk runaka kutin, warmipak apyu washa ankapi tiyarishka, tapuywan shamun nin. “Manachu kanwan ima karka imatakyari”, nikipika, warmika “mana sikita rikuchishpaka puñukllami, kuchikulaya puñukllami, shina kashpachari mana imata parlakchu, mana imanakchu. Ñukawan ima kashka karpika wawayuktakchhari kayman karkaniri, ima mana karkachu” nin nin. “Atatay”, ninakushpami shamunkuna nin. Ña warmika jawa urkuman llukshishpaka “chaypimi riki, chay mulato wakrami, rikunalla, riksinalamari”, nikipika, runakunaka parlanakushpaka, “shinashpaka tukuyjakuchik, ña uku llaktaman jakuchik, wakinkunaka takikkunata churashun, wakinka barrerata watashun” ninakun nin.

Ña llaktaman chayashpaka barrerata watashpaka, takikkunata ña churankuna nin. “wakinkunaka ña wakrakunata apamuychik, ishki wakrata, chay mulato wakrata apamuychik” ninakun nin. Warmika pakalla mitikushpa ñawpashpa shamun nin. Runakuna apamukpika wakraka “muuu” nirikun nin, “muuuu” nirikun nin, kayman rikukun nin, yurakman rikukun nin. Chashnami shuktak wakrakunawanka mulatu wakraka shamun nin.

Ña runakuna llakta ukuman wakrakunantik chayamukpika, barrerapika tawka kari, warmi, wanpra, wawakuna nin, takikkunapish takikun nin. Maymantapishchhari manchanay runakuna rikurin nin. Mulatu wakraka barrera chawpita

apamukpika, kayman, chayman “muuu” nirikun nin, aspirikun nin, wakarikun nin. Chaymantaka, ñapish shuk guardia civilka espadawan, chay dagawanka, jawamanta kashna costillapika satichik shitan nin ña. Chaypimi ashkata “ayyyyyy” nirishpaka, suniyarishpaka ña urman nin. Chashnami ña llakita wañuy kallarin nin.

Ña mulatu wakra wañukpika, kanllaman apashpaka lluchunkuna nin. Lluchushka katika, “imatatak rurashun” nishpa runakunaka yuyarishkakuna. “Kayka wakramari karka, mana runachu karka” ninakushpaka chanka, chanka, rikra apashpami muspa runakunaka rinkuna nin. Chashnami runallatatak mikunkuna nin. Kutin shunkutaka compadremi apashka nin.

Compadreka paypak wasiman apamushpaka, yanukushka nin _manachu ima pitishpa yanukurka imachari_ hatun mankapi yanukushka nin. Chaymantaka, “laklaklak, laklaklak, compadremari karkani, compadremari karkani” uyakta ninlla nin. “Compadremari karkani, compadremari kani” nin nin. Chaypimi compadreka “mana, mapa compadremari kashka, mana ima yanka wakra kashkaka, runamari wakra tukushka, runatakmaru wakra tukushka”, nishka nin. Chaymantaka compadreka paypay ayllukunantik ninata wañuchinakushpaka, chaytaka jatun mayu yakupi kachankuna nin.

El vaquero

La historia del vaquero ha sido así: un hombre vivía en el páramo trabajando como vaquero. No solía mantener relaciones íntimas con su esposa. Por las mañanas muy temprano se mon-

taba en el caballo y se dirigía de prisa al páramo. Una tarde regresó temprano a la casa y, del cansancio que sentía, se durmió sobre las rodillas de la esposa. Ella aprovechó la ocasión para despiojarle; en esto constató que en la frente de la cabeza del marido aparecían dos cuernos, semejantes a los cuernitos de un ternero. La mujer le preguntó: “¿y esto? ¿Qué es lo que te pasa?” Él respondió: “es que al venir me caí de la bestia, el animal me arrastró por encima de una roca. Casi me mato, los cuernos deben ser a consecuencia de los golpes que recibí”. ¡Esto era una mentira!

La mujer no estaba conforme con la respuesta dada por su marido. Además, tenía dudas del porqué no quería estar con ella. De noche, no podía dormir tranquilo, no la abrazaba ni le daba besos a la esposa; al acostarse prefería mostrar el trasero como un chanchito que se acuesta así hasta el día siguiente. A la mañana, antes de llegar el alba, el vaquero se levantó y se fue apurado al pajonal, le dijo a la esposa: “Yo me voy, no más, las vacas, las porquerías de vacas han de estar con hambre. ¡Qué han de haber amanecido bien!” Al decir esto, colocándose el poncho, el pantalón, el zamarro y montándose en el caballo se fue. Agarrando la corneta y la beta, se perdió por la montaña siguiendo el chaquiñán o el sendero, lleno de piedras y de fango.

La mujer llena de dudas le siguió, por el mismo chaquiñán, hilando su copo de lana, mientras decía: “ahora sí le voy a co-ger, para ver por qué se comporta así”. Llegando a la loma de Chinipa se acurrucó para vigilarlo. El vaquero llega al pajonal, frenando con fuerza su caballo y toca la corneta. Al escuchar

esto, las vacas se acercan mugiendo fuertemente, “muuuuu”. A lo que el hombre se baja del caballo, se despoja de toda la ropa, quedándose tan solo en calzoncillo se dirige a la laguna y empieza a sumergirse en ella, hasta perderse por completo; luego de unos instantes sale al otro lado de la laguna convertido en un toro mulato de mediana estatura, camina erguido unos pasos y empieza a cortejar a las vacas, siguiéndolas de aquí para allá.

Al ver esto la mujer que lo estaba vigilando se sorprendió y dijo “vea, vea, por eso no ha querido hacer el amor conmigo”. Repitiendo esta frase permaneció silenciosa en aquel sitio, mirando cómo el marido se perdía por atrás de la montaña de Sunicudu siguiendo a las vacas. En el momento en que se pierde el galope de los bovinos, la mujer baja del escondite y recoge el caballo, el poncho, el zamarro y la corneta. Montándose en el caballo, se va detrás de la manada, hasta llegar a la loma de las ortigas; silenciosamente lo esconde y se sienta otra vez a vigilar.

Al mediodía, el toro mulato regresa a la laguna, y tras sumergirse nuevamente en las aguas sale al otro lado, hombre otra vez. Se dirige a recoger su cabalgadura y su ropa, al ver que se ha desaparecido se mete a la laguna y se convierte en toro nuevamente. Al constatar esta situación, la mujer sale del escondite y baja a toda prisa para dar aviso a la gente que estaba trabajando en la hacienda de Cunanbay, gritando: “¡Hijitos, papacitos, escúchenme: ¡mi marido se ha convertido en un toro, la montaña ha ganado! Con razón, pues, mi esposo no me hacía el amor, porque ha sido toro. En este momento está mon-

tando a las vacas”. A lo que la multitud le responde “¡Mentira!” La mujer sigue acotando: “créanme por los *apus*”. Al escuchar esto la gente se convence y guiada por los mayordomos y los *jipus* van en su ayuda.

Por el camino, un hombre que estaba montado en el anca del caballo de la mujer le dice. “¡Qué es, pues! ¿No era nada contigo?”, al decir esto, ella le responde “¡No!, torciéndose se dormía, no más. Era como haber puesto a un chanchito, no conversaba nada. Sería por eso que no me hacía nada. Al mantener intimidad conmigo hubiéramos tenido hijos.

Llegando a la montaña, la mujer dijo a la multitud, “vean, es ese toro mulato, se ve clarito”. Constatando aquel hecho, la gente se pone de acuerdo y tomó la decisión de hacer una fiesta; bajaron de la montaña diciendo, “mejor ya vayámonos todos abajo, al pueblo. Unos busquemos músicos y otros amarremos la barrera”.

Llegando al pueblo: amarraron la barrera y trajeron a los músicos. En medio del bullicio de la fiesta, el mayordomo dijo: “¡Traigan ya a los toros, especialmente a ese!”, señalando al toro mulato. Ya en medio de la plaza el toro muge fuertemente “muuuuu”, mirando con furia de un lado a otro. Mientras el toro corría, los músicos tocaban sanjuanitos y la gente se amontonaba por doquier. El toro mugía y rascaba el suelo; de pronto, la guardia civil, desde arriba le clavó una daga en las costillas. El toro cayó al suelo retorciéndose de dolor en medio de un charco de sangre, mugiendo enérgicamente “ahhhhhh”, hasta morir.

Una vez fenecido el toro, la multitud se acerca, lo sacan y arrastran, le faenan, le cortan por presas y se distribuyen entre todos. Unos se llevaron las piernas, otros los brazos, otros la

cabeza y el corazón lo entregaron al compadre. Este lo llevó a la casa, lo puso en una olla grande y empezó a cocinar. De pronto escuchó una voz que decía “lak, lak, lak, yo era su compadre, soy su compadre”. Al escuchar esto, el compadre salió de prisa a comunicar a los demás diciendo: “no, disparates, ha sido el compadre. No ha sido el toro. Es verdad, el ser humano se ha convertido en toro. Diciendo esto todos acudieron a la casa del compadre, apagaron el fuego, llevaron el corazón al río y lo tiraron.

Interpretación del relato *El vaquero*

En el relato mama Pitu enfatiza sobre la necesidad de valorar a las personas, en este caso, a la esposa, a la comunidad, relativizando el trabajo y la obediencia a los hacendados. La hacienda deshumanizó a los indígenas y los redujo a la condición de animalidad. El vaquero pone su confianza en su labor, en las vacas, en su orgullo de ser el vaquero preferido del amo, descuidando su hogar, a su esposa y, consecuentemente a la comunidad. Su rango de vaquero en el manejo piramidal del mundo de la hacienda, es distinto al del huasipunguero común y corriente dedicado a las duras faenas agrícolas. Sin embargo, la preocupación extrema por el trabajo, el aferrarse a su condición de vaquero y quizás de *jipu*, le convierte en un animal, a imagen y semejanza de los vacunos puestos a su cuidado. Al convertirse en toro e imposibilitado de volver a la vida y a su condición humana, muere trágicamente atacado por la multitud que no logra distinguir en el animal la presencia del ser humano. Su memoria desaparece, cuando su corazón es arrojado al río.

A decir de mama Pitu, la hacienda ha deshumanizado a los

indígenas y, la manera de romper con esta situación trágica, es la construcción de la comunidad, la generación de la acción colectiva protagonizada por mujeres y hombres que se muestran rebeldes con el sistema opresor. En efecto, la organización comunal dirigida por lideresas y líderes carismáticos permitió la disolución de la hacienda en Chimborazo. Hace cincuenta años, era imposible imaginar un mundo sin haciendas y patrones, pues, “la vida en hacienda era percibida como un componente del orden natural de las cosas” (Lyons, 2006, p. 52), pero la comunidad permitió romper con esas realidades y posibilitó a los indígenas ser libres, poseer la tierra, luchar por su identidad y en el contexto de los noventa, hasta nuestros días, participar en la escena política y ser elegidos a cargos de representación pública.

En el imaginario de mama Pitu no se puede celebrar la fiesta si no han desaparecido las situaciones de opresión y de condición de animalidad. Está la plaza pública y la banda de músicos, pero como continúa latente la presencia de la opresión y la muerte personificadas en la guardia civil y en el mayordomo, no es posible la fiesta. El gozo festivo será una realidad en la medida en que la hacienda y sus poderes se liquiden y la acción colectiva se desate desde los subalternos.

Pero en un contexto histórico en el cual han desaparecido las haciendas, los indígenas son libres, el Estado ecuatoriano es plurinacional e intercultural y ha alcanzado el *sumak kawsay*. ¿Qué importancia tiene seguir escuchando a mama Pitu? Las investigaciones nos demuestran que el régimen de hacienda al ser una estructura de larga duración, a decir de Roland

Anrup, que “ha determinado formas de gobierno y estructuras políticas, ha influido en relaciones sociales más amplias y ha impuesto su tono sobre la cultura en general” (1990, p. 26), continúa viva; la prueba de ello es que no se supera el racismo y la exclusión social, las políticas públicas se concretizan bajo lógicas de intercambio de favores y gratitudes, el manejo de la política y del liderazgo, al menos en ciertas comunidades y organizaciones está aún en las manos de líderes, cuyo árbol genealógico son los antiguos *jipus* (Tuaza, 2014). En este contexto, mama Pitu sigue invitando a los indígenas a trabajar por la comunidad. En medio de las crisis sociales, políticas y económicas el *ayllu* indígena sigue siendo el referente de resolución de conflictos para los indígenas y los pobres. En la historia particular del Ecuador, solamente la organización social ha permitido que los campesinos y los indígenas negocien sus derechos, alcancen a ser atendidos por el Estado (De la Torre, 2007), que sus derechos y aspiraciones sean reconocidos.

Señorawan apyuwan kawsaymanta rimay

Ñawpa punchakunapika shinallatak shuk señorapish apyuwan kawsashka nin. Mana apyuka mikushka nin. Kiwata churan nin, yakuta churan nin, shinapish manatak mikushkachu nin. Wakcha wasi kamaka warmintik tiyashka nin. Chay wasi kamakunataka muspa señoraka, “galgukuna, yarikaykuna, kankunaka mikunkichikka, kankunaka tukuy kankichikka” nishpaka manchanayta kamin nin. “Nuka apyumanka karaychikri” nishpa kutinllatak ajan nin. Shina nikpika wasi kamakunaka, “niñita mana mikusha ninka. Yakuta churanchik, kiwatapish churanchikllatakka, jawikunllamari” ninkuna nin. Señoraka ña ishki semanatami rimashka nin.

Kati punchakunataka niñoka ña shamushka nin. Shuk tutaka señora niñowan puñukukpika, ñapish wasi kamakunaka ashkata wakashkalla nin. Ñami chunka pachakuna kashka kanka nin. Chay pacha paykuna wakakukpika, ñapish señoraka lluchalla, ukuchuranatikllaka, pañuelo aysashkallaka apyupakman kuchiyannya nin. Apyupish “jejejeje” nishpa wakanlla nin. Apyu wakakpika señoraka kuchiyannya nin. Muspa, wiwa señoraka kuchuyashpaka, apyupak ullupika pañuwan watan nin. Ari. Muspaka chashna watashpaka jatun rumipi chankarishpa shayarinnin. Wirasapa ruku señorami kashka nin, apyupish wirasapami kashka nin. Ari, ari. Chaymantaka yumachimi kallarin nin. Chashna yumanakukuy ratumi, wasi kamaka washamanta rikurishka nin.

Wasi kamaka señora apyuwan mapata rurakukta rikushpami hacienda wasiman kallpashpa rishka. Chay wasiman chayashpaka, “niñito, niñito” nishka. Niñoka “uuu” nin, nin. Chasna nikpika, wasi kamaka “niñaka” nikpi, amuka “mana yachanichu, ishpanamanchu rirka imatakshiri, wañuytamari puñurishkani” nin nin. Wasi kamaka “niñitu, niñaka apyuwanmari yumanakukun, apyuwanmari kashka” nin, nin. Chashna nikpika, amuka “llulla” nin, nin. Chayka wasi kamaka, “tayta amitu” nishkawanka, wichimankallpashpa jawa kuchuta rishpaka pay samarina ukuman yaykukrin nin. Kutin niñokamalta kaspita washaman pakalla aysashkami rin nin. Armana calson churashka, uku kushma churarishka, lluchulla yaykushpaka, ña ishkitiktami japin nin. Japishpaka apyutarikmi sinkapi kaspawan waktan nin.

Sinkapi waktakpika, apyuka ña señoramantaka anchurinnin. Chaymantaka ña señorataka akchamanta japishpaka,

sirik, sirikta aysashpaka manchanaytami makan nin. Paypak munashkatami, shaykunakama makashka. Chaymantaka ña shuktak ukupi churan nin. “manatak paywanka kawsayta rurashachu, manatak kashachu. Mana, kucha yakupi, mayupi kachasha kaytaka, apyuntik, paytikmi rinka. Manatak paywan kawsayta rurashachu” nishpaka, niñoka ña wasi kamastaka kayan nin. “Wasi kamakuna manachu rikunkichik, manachu uyankichik niñaka apyuwanmari kashka, ishkitamari japini. Ñukaka ishpanamanchari rin nishpamari katirkani, llukshirkani. Llukshinakamaka chay ruraykuna kashka” nin nin. Chaymantaka wasi kamaka “niñitu chashna kashpachari niñakaashkatami ñukanchik wakchakunataka kamirka, rimarka. Apyupishniñata rikushpaka ashkata wakarikuk, wakarikuk karka. Manatakamari, kiwataka mikusha nik. Yakutapish churakpika mana upyasha nirkachu” nin, nin.

Katika amuka, “wawakuna chashnami kashka. Kayaka sukta pacha tutamantataka apyutaka sillanki. Sillay nik tukushpami kachasha. Niñaka mulirishkaka wañunkami, ashtawanpish allpata jaku muyuchimushun nik tukushami” nin nin. “Yaku mama kuchapi, mayupi kachashun” nin, nin. Wasi kamaka “ña niñowawa” nishpaka, “mapa, shina kashpachari, llakita kamirkari, rimarkari” nishpa wakan nin. Washami wakashpa willan nin.

Kayantiktaka ña niñoka sukta pachata jatarishpaka, “wasi kama, niñata ña jakupaypak allpata muyuchimushun, ñatak mulirishka wañunman, apyuta sillay” nik tukun nin. Chashna nikpika, wasi kamaka apyuta, ña sillan nin. Chay katika señorataka ña ukumanta llukshichin nin. Ukumantaka señoraka “ayayayyy” niwan llukshin nin. Niñaka yana mankas nin,

chanka mana chanka, umapish mana uma, rikrapish mana rikra, yana mankasnin. Manchanay makashkaka chashnatakmi kashka kanka, punkitakchhari karkari, y. Niñoka, niñataka aysa aysa apashpaka, “ukta tiyari, carajo, uktari. Jaku allpata muyunki, ñatak wañunkiman”, niktukushpa uyay, mana uyay apyupi tiyachin nin.

Señorata apyupi tiyachishpaka, amukaña yakuman apan nin. Runaka kutin shina yaku jawa, anta shitashkata chantasupi tiyarishka makita kunaman rin nin. Shimpaman rishpaka aysanata kallarin nin. Suni ankuta shitashpami apyutaka sirikta aysan nin. Niñoka apyutaka kaspiwan waktakun, waktakun nin. Runaka shimpamanka kutin aysakun nin. Apyuka manaywan yakuman yaykushpaka, chawpi yakupika uri sinkaman, makikunaka kashna, uri sinkaman ña urman nin. Chaypi niñapish uri sinka rikukuyta ña washikun nin. Apyuka sikilla aliri, umalla aliri, sillalla aliri mayu yakupi rin nin, ña. Chaypimi ña niñoka, “mapa ruraktaka, ashta mana chashna rurakpimi ñuka wasi kamakunata ashkata llakichishka, jamishka, shina kashpamari rimashka, shina kashpamari irus kashka” nin, nin.

Niñoka ña ishki semanapakka kutinsawarin nin. Shuktak chiquillata apamun nin. Ari ratitu ishki semanapaklla warmita chayachimun nin. Chay señoraka alli llukshin nin. Alli, alli kashka nin. Wasikamakunaka chay señoramanka “ñawpa niñaka mana alli karka” nishpa libri willanakunkuna nin. Llakita willakpika, señoraka, “mana, chayka supay japishka, supay munashka, supay killkashka kashpami shina tukushka kanka”, nin nin. “Llaki runakuna, ñukaka mana

chashna kashachu. Ñukaka llankanataka mana ushanichu, ñukaka maquinapi kankunapak churanakunata siraytaka, sirashami. Kankunaka ñuka kawsaykama llankaychik. Ñukaka kankunapaktik yanusha, kankunaka llankaychiklla” nishpaka alli llukshin nin. Señoraka libri wasi punku allpatapish cuadrata kun nin, wasitapish wasichishpa kun nin ña. Chayka sumak llukshin nin.

Mushuk niñaka wasitapish sumak wasi ukutami wasi kamakunaman shayachishpa kun nin. Shay señoraka alli kashka, runakunataka ashkata kuyan nin. “Kay runakunaka wawakunatakka, kaykunaka ñukapakka wawakunatakamari. Ñukaka manarik wachanipish, paykunami llankan, runakunami tzamak, tarpun, chagran, tukuytamari rurankuna. Ñukanchikka llankanatakamanashi valinchik” nishpa wakan nin. “Wiwaka imapishchhari tukurka, supay munashka shina tukushka kanka” nishpaka wakaywanmi runawawakunamanka ashkata kuyashkata rikuchin nin, ña.

La señora y el caballo

Antiguamente se dice que una señora convivía con un caballo. Cuando los sirvientes le ofrecían hierba y agua el animal no aceptaba con agrado. El sirviente vivía en un cuarto de la hacienda con su mujer y eran pobres. La señora, dueña de la hacienda, ignorantemente vivía insultando a los sirvientes diciendo: “hambrientos, muertos de hambre. Ustedes sí comen, ustedes sí se preocupan por todo, ¿por qué no le dan de comer a mi caballo? El sirviente le respondió: “niñita, el caballo no desea comer. Hemos puesto agua, hemos puesto hierba, pero

se pasa solo pisando y ensuciando”. No obstante, la señora los estuvo insultando durante dos semanas.

Pasaron los días y el dueño de la hacienda regresó de la ciudad. Una noche, cuando la señora estaba durmiendo con el señor, de pronto los sirvientes se pusieron a llorar. Serían como las diez. En ese momento, la señora salió de su alcoba desnuda, con ropa interior, tomó el pañuelo en sus manos y se acercó al caballo. El caballo al verla relinchó diciendo: “jejeje” y se enloqueció; ella se ha acercado y muy tontamente tomó con sus manos el pene del animal y le sujetó con el pañuelo. Inmediatamente se subió a una piedra grande y abrió las piernas, en ese instante empezó a tener la relación genital con el animal.

El sirviente se percató de esta situación y mirando desde atrás se fue corriendo a la casa de la hacienda y le dijo a su amo: “niñito, niñito”, él respondió: “¿Qué quieres?”. El sirviente dijo, “¿Dónde está la niña?” El amo expresó: “no sé, seguramente se fue al baño. Me he dormido profundamente”. El sirviente, temblando de miedo, dijo: “la niña está manteniendo relaciones genitales con el caballo. Ha estado acostumbrada a estar con el animal”. El amo sorprendido manifestó: “¡Mentira!”. El sirviente continuó diciendo: “por Dios”, y se fue a su cuarto, mientras que el amo tomó en sus manos un palo mediano y vestido apenas con camisa y calzoncillo se fue a constatar tal hecho. Al llegar, se enojó mucho y le golpeó duro con el palo en la nariz al caballo. Al sentir el golpe, el animal se separó de la señora. El marido le tomó de los pelos a la mujer, la arrastró y le pegó, hasta cansarse.

Al llegar a la casa de la hacienda no le permitió entrar en su alcoba y le puso en otro cuarto, diciendo: “no he de hacer vida con ella, no he de vivir con ella”. Furioso pensó: “no, mejor les voy a mandar al caballo y a ella al río; o mejor les tiraré en una laguna y que así todo se acabe”. Terminando de decir esto con coraje, llamó de nuevo a los sirvientes, “cuidadores de la casa, no ven, no oyen que la niña ha estado con la bestia, les he sorprendido a los dos. Yo pensé que la señora se había ido al baño, por eso no la seguí, no salí a ver. Hasta yo darme cuenta han estado en esas cosas. No debió hacerme esto”.

El sirviente le dijo: “niñito, seguramente por estar así la señora nos insultaba, nos hablaba siempre a nosotros, pobres. Por eso sería que el caballo se excitaba fuertemente cada vez que la veía. No quería comer hierba, ni tomar el agua que le ofrecíamos”. Al escuchar la acotación de los sirvientes el amo dijo: “hijitos, así ha sido”, y les ordenó con estas palabras: “por favor, mañana a las seis me ponen la montura al caballo. Voy a simular que te envío a colocar la montura, argumentando la necesidad de ir a recorrer la finca a fin de mejorar los ánimos de la niña. Así aprovecharemos para irles a botarles en el lago o en el río”. El sirviente le dijo: “muy bien, niñito, qué suciedad, por eso ha sido que nos insultaba una lástima”.

A la mañana siguiente, el amo se levantó a las seis de la mañana, diciendo, “sirvientes, ya vamos a hacerle recorrer a la niña por la propiedad, cuidado esté infectada y se muera. Pongan la silla al caballo”. Obedeciendo al amo le pusieron la silla al caballo y después le sacaron del cuarto a la señora. Ella salió quejándose “ayayyy”, tenía el rostro y la cabeza hinchados, no se podía visibilizar las piernas por los golpes y

los brazos lastimados. El niño no tuvo compasión de la señora y en esas condiciones la llevó arrastrándola, diciendo, “¡carajo!, siéntate rápido en el caballo. Cuidado te vayas a morir, vamos a que veas la propiedad”.

Una vez que le hizo montar a la señora la fue llevando al agua. El sirviente, por su parte, atravesó el puente de hierro montado en el burro con el deseo de extenderle la mano a la señora para que atravesara el río. Ya desde el otro lado, este empezó a tomar de las manos a la señora y arrastró al caballo con beta larga, pero el niño golpeó duro al caballo con un palo. El animal entró al río, sus patas no soportaron el torrente del agua y se cayó de nariz con la señora cargada, las olas los envolvieron rápidamente, hasta que desaparecieron. Cuando los dos perecieron en el río, el amo dijo: “Ah, esta sucia ha vivido maltratando a mis sirvientes. Ha tenido pacto con el mal”. Apenas dos semanas después, el amo contrajo nuevamente matrimonio con una hermosa chiquilla.

Cuando la nueva dueña llegó a la hacienda, los sirvientes se quejaron, diciendo, “amita, niñita, la antigua señora era mala”, y le contaron todo. Al escuchar estas realidades lamentables, la señora les dijo: “yo no seré así. Ella tal vez estuvo encantada por el demonio, seguramente su destino estuvo escrito por el diablo, por eso debió haberse comportado así. Pobres indígenas, yo no seré así. Yo no puedo trabajar, lo que yo sí puedo hacer es confeccionar ropa en la máquina y darles a todos ustedes. Hasta que yo viva, por favor, les ruego que trabajen. También les cocinaré y ustedes trabajen”. Al poco tiempo, la señora entregó a los sirvientes los huasipungos con superficie de una

cuadra y les construyó la casa. Ella resultó ser una buena mujer. Todos los sirvientes llegaron a tener tierras y buenas casas. La señora fue una maravilla, amaba a los indígenas. Ella decía entre lágrimas: “estas personas son realmente como mis hijos, son mis hijos. Yo no he concebido todavía, pero ellos trabajan, labran la tierra, siembran, cosechan, hacen de todo. Nosotros no somos capaces de trabajar. Yo no sé qué pasó con la otra señora animal. Seguramente se comportaba así, porque estaba encantada por el demonio”. Ella, en cambio, demostraba el amor profundo que sentía por los indígenas, hasta con lágrimas.

Interpretación del relato *La señora y el caballo*

El relato alude a la situación conflictiva que atravesaban los *wasi kamas*, es decir, los indígenas sirvientes de la hacienda con su patrona. Ella constantemente les insultaba, les reclamaba que el trabajo no estaba bien hecho, que no le han dado de comer lo suficiente al caballo. Los sirvientes no sabían con exactitud las razones por las cuáles la mujer prefería al caballo y propiciaba ese maltrato. Una noche, mientras el amo dormía en la casa hacienda, la esposa salió de su alcoba en ropa interior, llevando el pañuelo en las manos y entregándose al caballo, manteniendo con este contacto genital. En contraste con la señora que maltrata, aparece el amo que prefiere a sus sirvientes. Él, al descubrir que su mujer ha sido amante del caballo, le propicia golpes y toma la decisión de llevarle a ella y al caballo a botarles en el río. El animal y la señora son arrastrados por la corriente y, de este modo, concluye la historia brutal. Apenas en dos semanas el hacendado contrae

segundas nupcias. La nueva esposa prefiere a los sirvientes, tiene consideraciones con ellos, entrega los huasipungos y construye casas.

En el funcionamiento del antiguo régimen de hacienda las interrelaciones sirvientes indígenas y los patrones eran conflictivas. La peor parte llevaban las mujeres adolescentes y jóvenes consideradas como “servicias”, pues eran obligadas a fuerza para ir a servir a los dueños en las casas de hacienda y en sus casas de Riobamba y Quito. Muchas de ellas eran abusadas sexualmente u obligadas a realizar actos inhumanos. Al respecto, María Marcatoma, adulta mayor, de 90 años, procedente de la Comunidad Galte Laime, situada en los territorios que hasta la década de los sesenta del siglo pasado correspondían a la hacienda Galte, anexa a Totorillas, recuerda:

Antes la gente indígena sufríamos mucho. La vida no era vida, era un infierno en las manos de los llamados amos. Mi mamá, Juana Roldán, trabajaba de servicia en la casa hacienda Galte de Santos Leopoldo Cabezas, arrendatario de Ramón Borja. Pero a diferencia de otras servicias que barrían la casa, preparaban los alimentos, mi pobre madre tenía la obligación de lavarle el miembro viril al patrón con agua caliente y jabón, cuando este terminaba de abusar sexualmente de las chicas indígenas. De niña fui testigo de un acto brutal, un día yo estuve con mi mamá, vi que en un cuarto cercano a la habitación del amo estaban las niñas llorando, invocando clemencia, algunas ya estaban sangrando. El amo dijo a mi madre, “ya ven a lavarme”.

Mamá enfurecida, en vez del jabón trajo en sus manos ají y le puso en el miembro viril del amo, me tomó en sus brazos y salió a toda prisa a buscar a Ambrosio Lasso, dirigente que secretamente estaba organizando a la gente (María Marcatoma, entrevistada el 21.04.2014).

Esta situación hizo que Lasso declarara la guerra de Chuquirá acaecida en 1935, acto con el cual logró expulsar a los hacendados de la zona de Galte. Los sirvientes varones eran los encargados de alimentar a los caballos, a los cuyes y a las aves de corral dentro de la casa hacienda, sin ser objeto de mayor maltrato.

A diferencia de los maltratos propiciados por los amos que, generalmente aparecen en los testimonios, el relato de mama Pitu señala que quienes lesionaban a los sirvientes eran las patronas. ¿Por qué el maltrato? ¿Qué es lo que hace que los patrones abusen de sus sirvientes indígenas? A decir de mama Pitu, la explicación está en que estos individuos han sido seducidos por el demonio, hasta el punto de convertirse en animales o, en su defecto, realicen actos contra natura, como en el caso de la mujer del relato, que mantenía relaciones sexuales con un caballo. La existencia de los malos patrones y la opresión a la que estos someten a los indígenas es sinónimo de animalidad. Quien es capaz de hacer sufrir es porque está poseído por el demonio y ha perdido la condición humana. Pero el relato también alude a las infidelidades de las patronas con sus esposos, al traicionarles con el administrador de la hacienda o con el mayordomo, quienes por maltratar a los indígenas eran considerados animales.

¿Cómo restablecer el orden? ¿Cómo mitigar la brutalidad? En el relato de mama Pitu el caballo y la mujer son conducidos por el esposo y su siervo al río y son obligados a sumergirse en las aguas. Una vez que estos están en la mitad del río las corrientes de agua se apoderan del caballo y de la mujer y desaparecen. En los imaginarios indígenas el agua purifica, hace que las personas conflictivas y que han roto el equilibrio de la convivencia cotidiana retomen la condición plenamente humana, empiecen a hacer el bien. Este momento del relato refleja los actos purificadores que los indígenas poseen a fin de resolver sus problemas. Un hombre adúltero que una y otra vez ha sido descubierto con su amante es llevado a la plaza pública, donde es interrogado, recibe el baño de agua fría y azotes con la ortiga; como signo de purificación recibe también las exhortaciones para empezar una nueva vida y firma el acta en donde se compromete a pagar la multa en caso de volver a cometer el mismo acto. No obstante, este tipo de rituales es interpretado por los medios de comunicación como actos de barbarie.

En contraste con los malos patronos en quienes se personifica el mal, aparecen los buenos patronos. Los adultos mayores de la zona de Llinllin en Colta, provenientes de la antigua hacienda Llinllin, sostienen que su patrón era bueno, poseía actitudes paternas hacia sus subordinados indígenas. “Nuestro amo no era malo, el mayordomo era un maltratador. Cuando no teníamos comida, entregaba un quintal de papas y un quintal de cebada a los huasipungueros. En tiempos de Carnaval organizaba la fiesta, ofrecía toros en la plaza y comida para todos”, señala Pascual Yucaylla de Llinllin Santa Fe (entrevistado el 25.06.2014). La

aparente benevolencia de los amos hacia sus siervos exigía gratitudes y fidelidades, hasta tal punto que los indígenas de Llinllin no se unieron a los que se habían declarado en rebeldía en la anexa hacienda Columbe Grande, con el fin de reclamar la tenencia de la tierra. Solo a finales de la década de los setenta empezaron a organizarse para reclamar sus derechos de tener tierra y libertad.

La consideración de los patronos como buenos permitió que las nuevas comunidades indígenas que emergieron en los predios de la hacienda una vez que se puso el ejecútese a la ley de reforma agraria de 1964 y 1973, respectivamente, llevaran el nombre de sus amos. En el cantón Colta y Guamote, varias de las comunidades llevan el nombre de los patronos, bajo la denominación de santos y santas: las comunas San Jorge, San Antonio de Encalada, San Bernardo, Santa Marta, Santa Ana de Mancero, Santa Lucía Bravo, San Pablo de Guantug, San Pablo de Totorillas, entre otros (Tuaza, 2014). Santos y santos, que si bien no han sido inscritos en las actas del santoral católico romano han sido anotados, beatificados y santificados por las actas del Ministerio de Agricultura y Ganadería del Estado ecuatoriano.

En el relato *La señora y el caballo*, el patrón y su nueva esposa aparecen como los buenos que se preocupan por los sirvientes, procuran que estos tengan trabajo, tierra y chozas. En el caso de las haciendas Totorillas y Llinllin, una de las últimas en ser intervenidas por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización, cuando Juan Bernardo Dávalos, propietario de Llinllin y Pablo Tur de Koss de

Totorillas, entregaron los huasipungos en terrenos baldíos y pedregosos; este acto fue interpretado por los indígenas como la demostración del cariño y aprecio que sentían por sus sirvientes. “Nuestros papacitos recibieron agradecidos los huasipungos que entregaron los amos; ellos pensaron que nos dieron las tierras porque eran buenos”, recuerda Francisco Álvarez de Chismaute (entrevistado el 14.05.2014). Pero esta entrega era una de las estrategias que los amos utilizaron con el fin de evitar el desmoronamiento total de sus predios.

El relato, de alguna manera, demuestra que el régimen de hacienda no era del todo malo, sino que tenía ciertos aspectos benevolentes, tal como se puede vislumbrar en el recuerdo de algunos adultos mayores, “gracias al amo aprendí a trabajar, tengo tierras y sé mantener a los hijos”, recuerda Pedro Mullo de San Bernardo (entrevistado el 16.07.2014). Aunque como he expuesto en los acápite anteriores, los aparentes actos benevolentes pretendían alcanzar la gratitud, la fidelidad y el respaldo hacia los hacendados en un momento histórico caracterizado por la lucha social en pos de la tierra y de la libertad, protagonizados por la Federación Ecuatoriana de Indios (1945-1960) y posteriormente por el Ecuador Runacunapac Riccharimuy (ECUARUNARI), entre otros (Tuaza, 2010; 2011).

Kunumanta atukmantapish rimay

Ñawpa pachakunapika, *shuk jatun mikuna kiwakunata tarpuna allpatami shuk runaka charik kashka. Chaypika coles, zanahoria, alfalfa, perejil, shuktak mikuna kiwakunatami charik kashka. Kayantikpakka, coles illan nin, zanahoria illan*

nin. Chayka chakrayukka, “imatak chashnaka mikun, imatak chashnaka tukuchin” nishpaka, chakraman yaykuna punkupika ashka llutarinatami churan nin. “Kunankarinpish, japishami, pi mikuk kaskata yachashami” nishpami llutarinataka churan nin. Kayantik tutamantata chakrata muyukrikpika, kunullami tukuy punku kaspipika llutarishka kashka nin. “Ari, japinitakmi, kay pishty wiwamari mikuk kashka” nishpaka kunutaka sakiwan rinlla nin. Katillawanka, ñapish chakra punkumanka shuk atuk chayanlla nin. Punkuman manapish chayasha nikushpami, atukka kunuta rikushpaka shayarik kashka nin.

Punkuman chayashpaka kunutaka kashna nishpa tapun nin: “wampra, sobrino imatatak rurakunki. Imamantatak chashnaka pukllanki” nikpika, kunuka allita yurarishpaka, “tío, ñukataka chakrayukka paypak ushushiwan sawarichun nishpamari kashnaka warkushpa churan. Sawarishpaka aychata mikunami kanki” nishpamari ñukataka kaypi warkushpa churan. Ñukaka aychata mikuk kashpatak mari. Ñukaka kiwallatamari mikuni, mana kashpaka kikin tío sawarishpa kunpitay. Kikinmari aychataka ashkata mikuytukunki” nin, nin. Atukka ashkata kushiyarishpami, “shinashpaka imatatak rurasha. Ña, ña chashna karpika imatak rurashayari” nishpa kuchiyani nin. Kunuka, “kay kaspillapitak chariri” nin, nin. Atukka ña alli maki llutarin nin. Ña llutarikpika, kunuka “lluki makiwan waktay, alli chankawan jaytay, llukiwan jaytay, wiksawan jaytay, umawan waktak shitay” nin, nin. Chayka atukka tukuy llutarin ninka. Kunuka kishpirishpaka kallpashpa rin nin. Uyakuytami, chakrayuk runa shamushpaka, atukpak sikipi

pukanikuk antatami churan nin. Atukka llakita, “ahhhh” nishpami rin nin.

Kayantik semanataka, ura ñanta rikushpaka, atukka kutinllatakmi kunuwanka tupan nin. “Kunankarinpish mikushami. Sarun semanaka ñukataka umashpa, yankamantami may sirik chakrayukman makachinki. Kunanka mikukrinitakmi” nikipika, “tío maytatak ñukataka mikunkiyari. Ñukaka uchilla aychatami charini. Kikin munakpika kaya tarukata japishpa kuy tukuni, janak urima shamupay. Ñukaka jatun tarukata japishpami kusha” nishka nin. “Ña, ña, shinashpaka” nishpa atukka rinlla nin. Kayantiktaka, jawa urkumantaka kunuka, “tío chapanki, tío chapanki. Ñami tarukata kachakrini” nishpaka kaparikun nin. Atukka tarukata kachankatakmi nishpaka uramanmi shimilla paskashka chapakun nin. Kunuka tarukata kachanapak rantika, jatun yaku rumillatami taruka karawa pilluchishka nin. “Ña japinki. Jatun tarukami, ñatak mishashpa rinman. Shimita paskay, shimita paskay” nishpaka kunuka kaparikun nin. Atukka shimi paskashka, tiukalla tallirikukmi chapakushka nin. “Ña rinmi” nishpa kunuka rumitaka kacharin nin. Chayka jawamanta rumi tallirimushpaka, tukuyumi atuktaka llapishpa, kirukunatapish chakchushpa sakin nin. Atukka kirukunapish illak, shimika yawarllami sakirin nin. Chayka kunuka kallpashpami warmi atukpakman rin nin. Atukkunapak wasiman chayashpaka, “tía, tíoka janak uripimi samarishpa sakirin. Alvista, habasta, raku sarata kanchashpa rikuk shamuway” nishpami kachan”, nin, nin. Chashnami warmi atukka kanchata apashpa rin nin.

Killa katika, llakita alliyashpami atukka urkupi mikunata mashkanaman rik kashka. Ñapish ñanpika kunullawantak

tupan nin. “Imanalla tío, allillachu kanki” nishpami, imata mana rurashka shina tapun nin. Chayrak llaki nanarishka aychallawantakmi atukka piñarishpaka, “kunankarinpish mikushallatakmi” nishpa, kunutaka ishki makiwan japin nin. “Ayayyyy, sakiwayyari” nishpa kunuka kaparin nin. “Milli kunanka mikukrinitakmi” nishpami atukka llapirayakun nin. Kunuka ñapish jawalla yuyayta japishpaka, “tío maytatak ñukataka mikunkiyari. Ñuka aychaka mana mishki kankaka. Ñukata kacharikipika, kayapakka urpikunata, tsutsukunata, pishkukunatapishmi shuk kañamupi churashpa kusha” nishka. Chayka atukka kutinllatakmi kacharishpa kachan nin.

Kayantiktaka, jatun kañamu aysashka tío atukpakmanka kunuka shamushka nin. Shinapish chay kañamupika kunuka kashakunata, tsawarkunallatami juntachishpa shamushka nin. Atukpakman chayamushpaka, “jayka tío, tawka urpi, tawka tsutsuk, tawka pishkukunatami kuni. Kañamutaka amatak paskanki. Wasiman, tiapakman chayashpa paskanki. Llashak shina rikurikipika, ima rikrakunapi tuksikipika, “ayay urpi chaki, ayay tsutsuk chaki nishpa chayanki” nishka nin. Ña atuk kañamuta aparikipika manchanayta tuksin nin, shikshichin nin. Shinapish mana kañamuta paskashpallami wasimanka chayan nin. Warmiman kañanuta rikuchikpi, paskashpa rikukpika ashtawanpish kashakunallami kashka nin. Atukka unkushka aychallapitak kashakuna tuksishkaka llakitami ishki killa katika wañun nin.

El conejo y el lobo

Hace mucho tiempo un hombre tenía un huerto. Cultivaba coles, zanahoria, alfalfa, perejil y otras hierbas comestibles. Ya

cerca de la cosecha desaparecían las coles y la zanahoria. Así que el dueño se preguntaba: “¿Qué es lo que comerá así? ¿Qué es lo que hace desaparecer mis hortalizas?” Entonces, decidió colocar pegamento en la entrada de la huerta, diciendo: “ahora sí le voy a coger, ahora sí llegaré a saber quién se come mi huerto”. En efecto, para el día siguiente, cuando el dueño se fue a dar las vueltas por el huerto, un conejo había caído en la trampa. Viendo esto, el dueño dijo: “este ha sido el animal miserable que ha sabido consumir mi huerta”, y se pasó de largo dejado al conejo pegado en ese mismo lugar. Tiempo después, llegó a la puerta del huerto el lobo. No tenía ganas de acercarse, pero viendo al conejo se sintió atraído y entró.

Llegando a la puerta, el lobo le pregunta al conejo: “muchacho, sobrino, ¿Qué fue lo que le hiciste? ¿Por qué estás jugando así?” El conejo pensó inmediatamente y le contestó: “tío, el dueño de la huerta pretende hacerme casar con su hija, por eso me deja colgando así. Me dice que una vez que contraigas matrimonio deberás comer carne, por eso me dejó colgando así. Yo no acostumbro a comer carne. Yo solo consumo hierba. Tío, ¿mejor, por qué usted no se casa? Tú sí sueles comer mucha carne”. El lobo entusiasmándose con lo dicho por el conejo, le pregunta, “entonces, ¿Qué debo hacer? Ya pues, si es así estoy dispuesto”, y se acercó al conejo. Este le dijo: “sostén este palo”. El lobo se quedó pegado de la mano derecha y el conejo le dice: “ahora pega con la mano izquierda”, y también la mano izquierda se pegó. Entonces el conejo le dice nuevamente: “pega fuerte con los pies”, también los pies se pegaron. Finalmente, el conejo le dice: “pega con la barriga”, y todo el cuerpo del lobo se quedó

pegado en la puerta. Mientras tanto, el conejo, zafándose de la trampa se fue lejos, a toda prisa. De pronto regresó al lugar el dueño del huerto y, ante la mirada de todos le puso en el trasero del lobo la punta del hierro ardiente. El pobre lobo salió aullando.

A la semana siguiente, el lobo estaba por el camino de abajo y se encontró nuevamente con el conejo. El lobo enfurecido le dijo: “ahora sí te voy a comer. La semana pasada me engañaste y me hiciste castigar con ese hortelano inservible. Ahora sí te voy a comer”. Desesperado el conejo le dice: “tío, que me vas a comer a mí. Yo tengo poca carne. Si usted quiere yo puedo cogerte mañana un venado grande. Vendrá mañana a esa bajada de arriba. El lobo, creyendo esto, se apartó del conejo diciendo: “ya, ya, entonces, ahí te esperaré”.

Al día siguiente, desde la parte alta del cerro, el conejo le grita al lobo: “tío, verá, estará atento, tío. Ya voy a mandar el venado”. El lobo pensando que realmente le iba a mandar el venado, estaba esperando ansioso con la boca abierta. El conejo utilizó la misma maña de siempre y en vez de mandar un venado de verdad, envolvió simplemente una inmensa piedra de río con la piel del venado. El conejo le gritó al lobo: “ya, coja, es un venado grande, cuidado le vaya venciendo. Abra bien la boca, abra la boca”. El lobo creyó lo que el conejo decía y estaba esperando la presa con la boca abierta, desparramando saliva. El conejo le dice: “ya va”, y suelta la piedra. Entonces, la piedra viniendo a toda prisa, se pasó sobre el lobo, lo aplastó y le sacó todos los dientes y así le fue dejando. El lobo quedó sin sus dientes y con la boca ensangrentada. El conejo, por su parte, se fue a toda prisa donde la loba, al llegar a la casa de la loba le

dice: “tía, el tío queda arriba descansando. Dice que le vengas a ver trayendo el tostado de arveja, habas y el maíz amarillo”. La loba creyendo en lo dicho por el conejo se fue a verle a su marido llevando el tostado.

Después de un mes, el lobo recuperándose de la lástima que pasó, se fue a buscar comida en el cerro. De pronto, en el camino, se encontró nuevamente con el mismo conejo. El conejo como que nada hubiera hecho se acercó al lobo, diciendo: “¿Cómo está tío, estás bien?” Con el cuerpo aún adolorido, el lobo enojándose fuertemente le dijo: “ahora sí te voy a comer”, y lo tomó bruscamente con sus manos. El conejo dijo: “por favor, déjeme”. Sin hacer caso, el lobo lo aplastó fuertemente, diciendo, “ahora sí maldito, te voy a comer”, pero el conejo reaccionó rápidamente, diciendo: “tío, qué me vas a comer a mí. Mi carne no debe ser deliciosa. Si usted me suelta, para mañana yo puedo conseguirle un costal de tórtolas, mirlos y toda clase de pájaros”. El ingenuo lobo creyó nuevamente este engaño y dejó libre al conejo.

Al día siguiente el conejo llega a donde el tío lobo llevando un costal grande. Sin embargo, en ese costal no estaban las aves que le prometió, simplemente había espinos y cabuyas. Llegando donde el lobo le dice: “tome, tío, te traje bastantes tórtolas, pájaros y mirlos. Pero te ruego que no abras el costal aquí. Llévate a tu casa y cuando veas a la tía, ahí si puedes abrir el costal. Si de pronto la carga parece ser pesada, si sientes que algo te pincha en los brazos, te sugiero que digas: “ayay, patas de tórtola, ayay, patas de mirlo”, así llegarás a tu casa, por favor. En efecto, cuando el lobo cargó el costal sintió un

pinchazo en su espalda que le hizo cosquillas, pero así siguió su camino, hasta llegar a su casa. Al abrir el costal, la loba constató que dentro solo había espinos. El lobo, pinchado por los espinos en el cuerpo adolorido, murió a los dos meses de sufrir mucho.

Interpretación del relato *El conejo y el lobo*

El relato señala que el lobo sufre los frecuentes engaños del conejo, hasta el punto de que pierde la vida. De entrada, describe la existencia de un huerto lleno de hortalizas protegido por su dueño y atractivo para el conejo. Pese a la protección que tiene el huerto, el conejo logra entrar y disfruta de los frutos que allí están. El dueño se da cuenta de que algún animal consume las hortalizas y decide capturar al culpable colocando una trampa en la entrada. Antes de que aparezca el dueño se presenta el lobo, preguntando: “¿Qué está haciendo pegado en el poste?”; el conejo responde que está ahí porque el dueño prefiere que contraiga matrimonio con su hija y termina convenciendo al lobo de que tome su lugar y se case con la hija del amo. El lobo le saca al conejo del pegamento y se adhiere al poste; más tarde es sorprendido por el amo que coloca el hierro quemado en el trasero. Enojado con este castigo, el lobo intenta atrapar al conejo, pero este lo engaña con entregar el venado y posteriormente, unas aves. En lugar del venado, el conejo suelta desde la cima de la loma una piedra grande de río cubierta con piel de venado que atraviesa su cuerpo y termina despojándole de sus dientes. En el último encuentro, cuando el conejo se ve amenazado de muerte, ofrece al lobo un costal

con aves, pero en realidad entrega espinos. Lastimado por los espinos, a los dos meses el lobo muere y así concluye este relato.

El huerto y su dueño se refieren a la hacienda. En la parte baja, especialmente en los valles de los grandes latifundios serranos, estaban situadas las casas de hacienda con huertos cultivados de hortalizas y árboles frutales, protegidas con muros de tapial y de bloques de tierra. A estos espacios, escasamente se permitía la entrada de los trabajadores indígenas. Solo las servicias, el mayordomo y los *jipus* estaban facultados para el ingreso. La narración sostiene que el conejo tuvo la audacia de atravesar el muro, de entrar al huerto y consumir las hortalizas. Cuando es atrapado por el pegamento puesto por el amo y al darse cuenta de la llegada del lobo, el conejo lo engaña, hasta el punto de ser él, y no el conejo, quien recibe el castigo.

El lobo representa al mayordomo. El lobo tiene poder, es más grande que el conejo, es fuerte, atrae suerte y fortuna, pero es feroz. Los mayordomos ocupaban el segundo lugar en el rango del mando terrateniente. Administraban las haciendas, se consideraban superiores a los indígenas por ser mestizos, daban órdenes, organizaban las labores, distribuían la fuerza de trabajo para cada faena (Bretón, 2012, pp. 60-61), pero eran considerados como individuos de escasa inteligencia por la brutalidad con que oprimían a los indígenas.

Resulta común encontrarse con testimonios que sostienen: “el amo no era malo, el mayordomo nos hacía sufrir. El mayordomo era un ignorante que nos hacía sufrir”. Sin embargo, los mayordomos no lograban controlar absolutamente a los

indígenas. En ciertas ocasiones eran engañados, tal como señala el testimonio de Joaquín Carguachi de Santa Teresita (entrevistado el 17.07.2014), “*mayordomukunataka umak kanchik*, “a los mayordomos engañábamos, decíamos que habíamos cosechado veinte quintales de papa, cuando en realidad habíamos cosechado treinta. Así teníamos para alimentar a nuestros hijos, porque el trabajo era gratuito”. Por su parte, Pedro Yucaylla de la antigua hacienda Llinllin (entrevistado el 28.03.2014), señala: “en tiempos de la lucha por la hacienda, el mayordomo andaba en caballo vigilando a que la gente no saliera fuera de la hacienda, pero por las noches salíamos de nuestras chozas para ir a reunirnos lejos sin que este se diera cuenta”.

El conejo representa a los indígenas. Este animal es pequeño pero se caracteriza por su agilidad, la inteligencia y astucia, la capacidad de enfrentarse al enemigo. En el relato logra penetrar en el huerto y vencer finalmente al lobo. Esta narrativa era contada por las ancianas y ancianos en el proceso de la lucha por la tierra para mantener vivo el ideal de alcanzar tierra y libertad, según recuerda Manuel Agualsaca (entrevistado el 24.11.2012), al decir: “la gente quería desmayar en su lucha, pensaban que los amos y los mayordomos nos habían vencido, pero contábamos la historia del conejo y el lobo, y la gente recobraba los ánimos, se sentían identificados con el conejo. Los dirigentes decíamos: “seamos como el conejo, valientes, capaces de vencer al enemigo”. Los compañeros reaccionaban y decían: “tiene razón, si el conejo con ser el más pequeñito fue capaz de vencer al lobo feroz, ¿por qué no podemos vencer al amo y a sus mayordomos? y así nos sentíamos fuertes”.

Este relato era transmitido también por las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador y la Radio Promoción, emisoras de la Diócesis de Riobamba, en tiempos de Monseñor Leonidas Proaño (1954 – 1985) con el fin de acompañar a los indígenas en la lucha por la tierra y la disolución del régimen de hacienda. Al respecto, los indígenas de Chismaute (entrevistados el 13.06.2014) recuerdan: “cuando estábamos en peleas con Pablo Thur de Koss, dueño de Totorillas, a las cuatro de la mañana sintonizábamos la Radio Promoción y las Radiofónicas, pues pasaban la historia del lobo y el conejo. ¡Qué alegría escuchar esta historia! Decíamos, “si el conejo con ser tan pequeño venció al lobo, por qué nosotros no podemos vencer”; así hemos luchado y así hemos vencido”.

Conclusiones

Los diferentes capítulos de esta obra demuestran que la comunidad indígena se construye desde diversos imaginarios inherentes que se evidencian en los cuentos que aluden a “la vida de antes” y que son narrados detalladamente por los adultos mayores, mujeres y hombres. El pasado para los indígenas andinos no solo resulta una experiencia existencial que ocurrió antes, sino que el antes es considerado como *ñawpa*, es decir, el que se adelanta, el que precede a la vida, el aliento vital acumulado por varias generaciones que ilumina y hace posible la continuidad de la historia.

El antes no desaparece, no hay ninguna explicación en la comunidad indígena que no sea realizada sin referirse a la vida de antes y el significado que posee para el hoy. “¿Por qué nuestros mayores siempre cuentan la historia de antes?” Mercedes Pilamunga de la Comunidad Guangopug, Pangor (entrevistada el 23.04.2014), señala: “si no conocen cómo fue la vida de antes, los jóvenes y los niños no valoraran la vida, la familia y la comunidad”. El antes, según los relatos de mama Pitu, lejos de ser el reflejo de la vida maravillosa, el paraíso terrenal, está constituida por dolor, sufrimiento, incomprensiones, contrastes humanos, pero también por experiencias en las que triunfan la bondad, la generosidad, la fortaleza de vivir en familia y en comunidad, la inocencia, la ternura y la audacia. El pasado demuestra las maneras de

cómo los indígenas han vencido el sufrimiento, las estructuras sociales injustas. Desde la fe cristiana se puede decir que en el pasado está la cruz, pero también la gloria de la resurrección.

En definitiva, en el pasado está la historia de la salvación que hace posible comprender el paso de Dios o *Pachakamak* por el hoy de la historia.

Hoy día, mama Pitu y otros adultos mayores continúan narrando la historia de antes con el afán de animar a los niños y a los jóvenes a vencer los obstáculos que aparecen en la vida cotidiana. Aun cuando el desarrollo de las tecnologías comunicacionales pareciese haber restado importancia a la transmisión de estas narrativas, los pequeños y los jóvenes en las comunidades indígenas prefieren escuchar testimonios de la “vida de antes” contados por los *yuyakkuna*.

En las narraciones de mama Pitu aparecen con fuerza las huellas marcadas por el régimen de hacienda. Similar a ella, los *yuyakkuna*, mujeres y hombres ofrecen testimonio de la situación trágica que vivieron en la hacienda y en las interrelaciones asimétricas con los patrones y los mayordomos. “Muchos de los jóvenes no creen que sufrimos, pero así fue.

Toca seguir contando para que no haya nuevos amos y que la gente no viva obedeciendo ciegamente” señala tayta Manuel Agualsaca (entrevistado el 19.11.2012). Si bien los relatos del vaquero, la señora y el caballo ejercitan la anamnesis de la tragedia que los indígenas experimentaron en las haciendas, el conejo y el lobo resaltan la importancia de enfrentar las dificultades existenciales.

Los relatos de mama Pitu descritos en esta obra presentan un programa de vida, por medio del cual es posible la construcción

de la comunidad y, al mismo tiempo, la continuidad de su funcionamiento en el tiempo y en el espacio. La posibilidad de alcanzar el *Sumak kawsay* de acuerdo a las narraciones de mama Pitu sería en la medida en que la vida cotidiana sea iluminada por lo vivido “antes”. Mama Pitu, lo mismo que otras y otros *yuyakkuna*, no ofrecen un decálogo de aspectos que garanticen la vida en armonía con Dios, la naturaleza y la comunidad. En sus narraciones no hay códigos a seguir, hay un testimonio vital que enseña el arte de la vida que es deducido automáticamente por los oyentes.

Estas narraciones demuestran la existencia de otro tipo de pedagogía, de otras maneras de construir el conocimiento y de transmitir sabidurías, los cuales requieren ser profundizados constantemente. Hoy día, en América Latina y en el Ecuador se enfatiza en la necesidad de valorar, de recuperar y visibilizar los saberes ancestrales. Esto solo es posible en la medida en que escuchemos a los *yuyakkuna* y, en términos epistemológicos fomentemos la sospecha. El mundo Andino, a diferencia de Occidente, posee miradas distintas de la realidad, maneras de educar diversas que pueden enriquecer los sistemas de educación primaria, secundaria y superior. Queda como reto plantear nuevas agendas de investigación que apuesten por recuperar narrativas y encontrar en ellas otros mundos posibles que permitan vivir la interculturalidad profunda, y celebrarla.

Referencias bibliográficas

- Andrade, S. (2004). *Protestantismo indígena. Procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito, Ecuador: FLACSO – Abya Yala, IFEA.
- Adorno, R. (1988). El sujeto cultural y la construcción de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (28), 55-68.
- Anrup, R. (1990). *El taita y el toro. En torno a la configuración patriarcal del régimen hacendatario cuzqueño*. Estocolmo: Instituto de Estudios Latinoamericanos.
- Arguedas, J. M. (1958). *Ríos profundos*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Assies, W. (2005). El multiculturalismo latinoamericano a inicios del siglo XXI. Barcelona: Obra Social Fundación la Caixa.
- Baud, M., Koonings, K., Oostindie, G., Ouweneel, A. y Silva, P. (1996). *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito: Abya Yala.
- Bebbington, A. y Perreault, T. (2001). Vidas rurales y acceso a recursos naturales: el caso de Guamote. *Capital social en los Andes*, Anthony Bebbington y Víctor Hugo Torres (Eds). Quito: COMUNIDEC y Abya Yala.
- Bravo, A. (1988). *El soñador se fue, pero su sueño queda*. Riobamba: Fondo Documental Diocesano.
- Bretón, V. (2001), *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: FLACSO.
- Bretón, V. (2012). *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. Quito: FLACSO, Abya Yala.

- Burgos, H. (1997). *Relaciones interétnicas en Riobamba*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Casagrande, J. y Piper, A. (1969). La transformación estructural de una parroquia rural en las tierras altas del Ecuador. *América Indígena*, XXIX(4).
- Coignet, P. (2011). *Gestión de políticas públicas desde las organizaciones internacionales hacia los pueblos indígenas*. Quito: IAEN.
- Conejo, A. (1999). *Kuri shimi: kichwa funcional activo para hispano hablantes*. Quito: DINEIB, PEBI.
- Cordero, L. (1955). *Diccionario Quichua – Español*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Contreras, J. (1996). Las formas de organización comunal en los Andes: continuidades y cambios. *La gestión comunal de recursos*, Marie-Noelle Chamoux y Jesús Contreras (Eds). Barcelona: Icaria.
- De Janvry, A. y P. Gilkman (1991). *Estrategias para mitigar la pobreza rural en América Latina y el Caribe: encadenamiento de la producción en la economía campesina en el Ecuador*. San José de Costa Rica: FIDA, IICA.
- De la Torre, C. (2007). Entre el corporativismo y las ciudadanías débiles. *Ciudadanía y exclusión: Ecuador y España frente al espejo*, Víctor Bretón et al. (Ed.). Madrid: Catarata.
- Dunkerley, J. (2003). *Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia 1952 – 1982*. La Paz: Editores Plural.
- Guamán, J. (2003). *Indígenas evangélicos ecuatorianos*. Quito: FEINE y Visión Mundial.
- Grimm, J. (1892). *Gramática Quichua (Dialecto de la República del Ecuador)*. Friburgo de Brisgovia: Herder.
- Guerrero, A. (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura*. Quito: FLACSO, Instituto de Estudios Peruanos.
- Illicachi, J. (2014). *Diálogos del catolicismo y protestantismo indígena en Chimborazo*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana y Abya Yala.
- Lenaers, R. (2008). *Otro cristianismo es posible*. Quito: Abya Yala.
- Lentz, C. (1986). De regidores y alcaldes a cabildos, cambios en la estructura socio-política de una comunidad indígena de Cajabamba – Chimborazo. *Ecuador Debate*, (12).
- Lentz, C. (2000). La construcción de la alteridad cultural como respuesta la discriminación étnica. Caso de estudio en la sierra ecuatoriana. *Etnicidades*, Andrés Guerrero (Comp.). Quito: FLACSO, ILDIS, 201-233.
- Lyons, B. J. (2006). *Remembering the Hacienda. Religion, Authority and Social Change in Highland Ecuador*. Austin: The University of Texas Press.
- Martínez, L. (1998). Comunidades y tierra en el Ecuador. *Ecuador Debate*, (45).
- Muratorio, B. (1981). *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*. Quito: CIESE.
- Patzi, F. (2009). *Sistema comunal de identidades culturales contemporáneas*. La Paz: Vicuña.
- Pequeño, A. (2007). *La autorrepresentación: estrategias para un nuevo feminismo en Ecuador*. Montreal: LASA.
- Picq, M. (2009). La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo. A. Pequeño (Compiladora), *Participación y políticas de mujeres indígenas en los contextos*

- latinoamericanos recientes. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura.
- Pixley, J. (2009). *Biblia, teología de la liberación y filosofía procesual*. Quito: Abya Yala.
- Platt, T. (1982). *Estado boliviano y ayllu andino: tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Prieto, M. (2015). *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925 – 1975*. Quito: FLACSO.
- Prieto, M., Pequeño, A., Cuminao, C., Flores, A. y Maldonado, G. (2005). Las mujeres indígenas y la búsqueda de respeto. *Mujeres ecuatorianas. Entre las crisis y las oportunidades 1990 -2004*, M. Prieto (Ed.). Quito: UNFPA, FLACSO.
- Quintero, R. y Silva, E. (1998). *Ecuador: una nación en ciernes*. Quito: Abya Yala.
- Ramírez, M. y Magazine, R. (2008). *Continuidad y cambio en San Pedro Tlalcuapan, Tlaxcala: niñez, reproducción social y migración transnacional*. México: Universidad Iberoamericana.
- Ricoeur, P. (1995). *La narración y el tiempo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Santana, R. (1996). *Ciudadanos en la etnicidad: los indios en la política o política de los indios*. Quito: Abya Yala.
- Scott, J. (1976). *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Soria, H. (2014). La construcción y práctica de discurso sobre comunidad campesina y buen vivir en Chismaute (Chimborazo) (tesis de maestría). FLACSO, Ecuador.
- Tobar, J. (1992). *El indio en el Ecuador independiente*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Tuaza, L. A. (2010). Concepciones del estado y demandas de las organizaciones campesinas e indígenas (1940-1969). *Transiciones y rupturas: el Ecuador en la segunda mitad del siglo XX*, F. Burbano (Ed.). Quito: FLACSO, 465-513.
- Tuaza, L. A. (2011). *Runakunaka ashka shaikuska shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunachu: crisis del movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: FLACSO.
- Tuaza, L. A. (2013). Las huellas de la Misión Andina en las comunidades indígenas de Chimborazo. *Revista de Ciencias Pedagógicas y de Innovación*. Santa Elena: UPSE, 33-44.
- Tuaza, L. A. (2014). La continuidad de los discursos y prácticas de la hacienda en el contexto de la cooperación. *Revista de Antropología Social*, (23), 117-135.
- Uzendoski, M. (2015). Los saberes ancestrales en la era de antropoceno: hacia una teoría de textualidad alternativa de los pueblos originarios de la Amazonía. *Revista de Investigación Altoandina*, (17).
- Weismantel, M. (1994). *Alimentación, género y pobreza en los andes ecuatorianos*. Quito: Abya Yala.
- Zamosc, L. (1993). Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana. *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: CEDIME, Abya Yala.



Sobre el autor

Luis Alberto Tuaza Castro (Riobamba, 1974). Académico, Ph. D. en Ciencias Sociales, mención Estudios Políticos y Magíster en Ciencia Política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO – Ecuador, 2011, 2006) y Licenciado en Teología

(Universidad del Azuay, 2000). Es profesor e investigador de la Universidad Nacional de Chimborazo e investigador asociado de la FLACSO. Desde hace catorce años trabaja con las comunidades indígenas de Colta y Guamote. Es autor de los libros: *Etnicidad, política y religiosidad en los Andes centrales del Ecuador* (2012) y *Crisis del movimiento indígena ecuatoriano* (2011), varios de sus artículos han sido publicados por la FLACSO – Ecuador, UNESCO, CRESPIAL, Centro Andino de Acción Popular, la Universidad de Sevilla, la Revista de Americas/Society, New York, la Revista Antropológica de la Universidad Católica del Perú, el CAAP, la Revista Ciencias Pedagógicas y de Innovación, el Bollettino della Società Geográfica Italiana y la Revista de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid. Es miembro de Latin America Studies Association. Los temas de interés del autor son etnicidad, desarrollo, participación política, teorías del estado, organización popular y antropología andina.

Unach

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CHIMBORAZO

Unidad de Publicaciones y de la Propiedad Intelectual (UPPI)

La construcción de la comunidad desde los imaginarios indígenas se terminó de imprimir en el mes de agosto de 2017 en la imprenta de la Universidad Nacional de Chimborazo. Se imprimieron 200 ejemplares y utilizaron las tipografías: Times New Roman Regular y Bold.

La construcción de la comunidad desde los imaginarios indígenas representa una mirada íntima al mundo de las comunidades indígenas, así como también una interpretación desde el mundo indígena de la sociedad mestiza. No es una cosmovisión “ancestral” estática, sino una interpretación articulada con procesos históricos concretos.

El presente volumen enlaza dos paradigmas muy actuales en la Antropología y en las Ciencias Sociales: el de Ontologías y el de Otros Saberes. El primero se preocupa por formas alternativas de ser en el mundo, así como por las relaciones entre lo humano y lo no humano. El segundo cuestiona especialmente la separación entre naturaleza y cultura y la supuesta primacía del ser humano sobre la naturaleza, mostrando que esta concepción es una invención occidental que no está presente en otras culturas. La narrativa de mama Pitu es una muestra de este concepto. El paradigma de otros saberes otorga valor al conocimiento producido fuera de la academia formal por activistas, organizaciones y comunidades. La cultura indígena aparece aquí en toda su vitalidad y belleza sin sufrir encajonada en los ya consabidos estereotipos. Este libro es importante desde ambos paradigmas y por lo tanto se coloca en la vanguardia de la producción de conocimiento en las Ciencias Sociales contemporáneas ecuatorianas.

Carmen Martínez Novo
Universidad de Kentucky

Unach

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CHIMBORAZO

ISBN DIGITAL:

ISBN: 978-9942-935-35-9



ISBN: 978-9942-935-36-6

