

**Universidad Andina Simón Bolívar**

**Sede Ecuador**

**Área de Letras y Estudios Culturales**

Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Artes y Estudios Visuales

## **¿Del Mishu Tukushka al Neo Indio?**

**Memoria histórica, ritualidad y performance en torno a la fiesta de San Pedro Inti Raymi en la construcción de la identidad étnica de la comuna Tola Chica**

Pablo Andrés Hermida Salas

Tutora: Grethy Galaxis Borja González

Quito, 2019





## **Cláusula de cesión de derecho de publicación**

Yo, Pablo Andres Hermida Salas, autor de la tesis intitulada “¿Del Mishu Tukushka al Neo Indio? Memoria histórica, ritualidad y performance en torno a la fiesta de San Pedro Inti Raymi en la construcción de la identidad étnica de la comuna Tola Chica”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

18 de diciembre 2019

Firma: \_\_\_\_\_





## Resumen

La fiesta de San Pedro Inti Raymi ha cobrado suma relevancia en las últimas décadas, visibilizándose en esta fecha religiosa-agrofestiva una identidad indígena cada vez más fuerte. La presente investigación enfoca el análisis en la memoria histórica, la ritualidad y el performance en la fiesta de la comuna Tola Chica, ubicada en los andes nororientales del Ecuador. Se trata de un estudio de caso con abordaje antropológico, con el que se propuso analizar y caracterizar la fiesta a manera de práctica cultural que a través de la representación construye referentes para la construcción de la identidad étnica.

Los resultados indican que la fiesta constituye una práctica cultural privilegiada socialmente porque revela primeramente un estrecho vínculo sociocultural con el contexto histórico de la comuna. En segundo lugar se determinó que la fiesta porta una condición ritual que permite la recomposición social a partir de la agencia de los sujetos para sobrellevar las rupturas y crisis detectadas. Y por último, los impases encontrados a manera de “dramas sociales”, han podido canalizarse en base a los dos géneros de performance encontrados dentro de la misma: el performance mágico-religioso y el performance legal. En este sentido se manifiestan dos fiestas dentro de una. Por todo lo cual, la fiesta en su condición ritual ha permitido un ejercicio de experiencia y representación constitutivo de los procesos identitarios. Con lo que se devela que la identidad(es) indígena no posee un carácter prefijado siendo que requiere una multiplicidad de acepciones (vinculadas a otros grupos sociales), como elementos indispensables para su configuración.

**Palabras clave:** Fiesta; performance; ritualidad; identidad étnica; memoria histórica; comuna Tola Chica; antropología procesual



A mis pás Enrique y Sonia, porque el tiempo ahora se me hace poco para decirles lo mucho que les amo. Aunque el mundo resulte extraño es grande también el viaje, y la fascinación de la fiesta. Gracias por estar.



## **Agradecimientos**

Con gran afecto y admiración a la gente de la comuna Tola Chica que ha sabido sortear los tiempos en pos de reafirmar otras lógicas de vida.

A mi tutora de tesis Galaxis Borja por sus observaciones precisas a los requerimientos que el tema amerita. Y a lxs amigxs que han estado siempre cerca, indagando vivencial e infatigablemente en el arte de la fiesta.



## Tabla de contenidos

Preámbulo .....	13
Introducción .....	17
Capítulo primero Historia y Memoria de la comuna Tola Chica.....	31
1. “El tiempo de ayer” en la lucha por el territorio .....	31
2. Refundación de la comuna.....	41
3. El proceso de recuperación cultural .....	52
Capítulo segundo Etnografía del proceso ritual de fiesta de “San Pedro Inti Raymi 2017” .....	59
1. “La víspera”, noche para sacar al Santo. Fase pre-liminal.....	64
2. “Día de fiesta”. La misa, el juego, y el espectáculo. Fase liminoide .....	66
3. “El gallo mote”. Limpieza de sitio, comida y comentarios. Fase post- liminal.....	79
Capítulo tercero El “drama social” en la comuna Tola Chica: ruptura, crisis, resarcimiento y reintegración.....	83
1. La comuna y sus segmentos sociales .....	83
2. Memorias, afectos y propósitos de vida. Valores sociales de lo “Mishu Tukushka” y la autoconstrucción étnica a partir de la CONAIE.....	86
3. Las disputas por los sentidos de la fiesta .....	94
4. La reintegración social bajo una cohesión organizativa .....	102
Capítulo cuarto El performance en el “San Pedro Inti Raymi”. Dos fiestas en una ....	117
1. <i>El performance mágico-religioso</i> de la fiesta “tradicional”. Del alimento y la fertilidad .....	118
2. <i>El performance legal</i> de la fiesta “ancestral”. De la construcción del sujeto colectivo indígena o lo Neo Indio .....	127
Conclusiones .....	143
Obras citadas .....	153
Anexos .....	161
Anexo 1: Relación Comuna Tola Chica – Municipio de Tumbaco.....	161
Anexo 2: Afiches promocionales de la fiesta San Pedro Inti Raymi 2016 y 2017 ...	164
Anexo 3: Censos y composición social de la comuna Tola Chica .....	166





## Preámbulo

¿Qué llevó a que esta fiesta sea mi objeto recurrente de fotografía y luego de estudio? Una acción en el San Pedro Inti Raymi fijó indeleblemente mi interés y fue la “corrida del Gallo Kalpi”. Aquí el acto de colgar a un gallo de una cuerda para que las personas se disputaran festivamente por agarrar y desprender su cuello, me dejó perplejo. Tal acto ininteligible me generó un profundo interés por la vivencia estética que producía en los comuneros.

Iniciada mi investigación, quería partir de ciertos *a priori*s como la pervivencia de un acto ancestral a manera de sacrificio ritual, y en esa medida rescatar lo que de original concentraría esta fiesta en pleno siglo XXI. Sin embargo, este entusiasmo poco a poco fue reemplazado por observar los relatos generales o ritos que lo engloban dentro de la fiesta. De igual forma, y a mi pesar, veía cómo con el pasar de los años esta vivencia estética iba “degradándose” al punto de volverse casi una caricatura del mismo: en vez de un gallo vivo se empezó a utilizar una gallina de peluche colgada de la cuerda, incluso en una edición se llegó a utilizar un “chorizo” de la indumentaria de un payaso en vista del olvido de llevar la gallina de felpa.

Con todo esto, el desarrollo de la presente investigación tuvo un giro y se enfocó más bien en determinar los cambios que instrumentalizan la tradición en provecho propio, y así, en observar tal proyecto de contarse un cuento a sí mismos, el cuento reflexivo (relato) acerca de su identidad.

Ahora, si bien he abandonado decididamente la idea de sondear el rito originario, a fin de cuentas no quiere decir que he desmerecido la potencia que concentra el rito del Gallo Kalpi u otros en la fiesta por remitirse a símbolos arcanos. Con esto me refiero a que el haber optado por explicar la manera en la que el grupo humano y su festividad están cambiando no por ello estoy desestimando que en sus prácticas se cuente o relate una vivencia estética insondable —la presencia del misterio—.

Giorgio Agamben (2016), en su escrito “El fuego y el relato”, quiere resaltar la distancia que media entre la literatura y el misterio. Para ello parte de la siguiente cita.

Cuando el Baal Shem, el fundador del jasidismo, debía resolver una tarea difícil, iba a un determinado punto en el bosque, encendía un fuego, pronunciaba las oraciones y

aquello que quería se realizaba. Cuando, una generación después, el Maguid de Mezritch se encontró frente al mismo problema, se dirigió a ese mismo punto en el bosque y dijo: «No sabemos ya encender el fuego, pero podemos pronunciar las oraciones», y todo ocurrió según sus deseos. Una generación después, Rabi Moshe Leib de Sasov se encontró en la misma situación, fue al bosque y dijo: «No sabemos ya encender el fuego, no sabemos pronunciar las oraciones, pero conocemos el lugar en el bosque, y eso debe ser suficiente». Y, en efecto, fue suficiente. Pero cuando, transcurrida otra generación, Rabi Israel de Rischin tuvo que enfrentarse a la misma tarea, permaneció en su castillo, sentado en su trono dorado, y dijo «No sabemos ya encender el fuego, no somos capaces de recitar las oraciones y no conocemos siquiera el lugar en el bosque: pero de todo esto podemos contar la historia». Y una vez más, con eso fue suficiente. (Agamben 2016, 11)

El autor entonces dirige la mirada a una escisión que tendría la humanidad respecto a las fuentes del misterio. Así, se pierde poco a poco el recuerdo de lo que “la tradición le había enseñado sobre el fuego, sobre el lugar y la fórmula, pero de todo eso los hombres pueden aún contar la historia.” (12) La pérdida del fuego junto con el “puede ser suficiente”, decantaría una progresión que libera al relato de sus fuentes míticas, y así a la literatura en una esfera separada, secular, que ha perdido el fuego. Se establece entonces una liberación hacia un punto no esclarecido. “Contar la historia” serán los relatos —toda la literatura— que cuenta la memoria de la pérdida del fuego.

La reflexión de Agamben se hace muy pertinente a la hora de atender al misterio que parece encerrar el rito dentro de la fiesta en la comuna. El autor comenta que toda referencia al fuego es mediante la historia, pero paradójicamente aquí es donde justamente se extingue su referencia, en la vicisitudes humanas que comporta el curso cronológico tanto en el historiador, el investigador o el narrador. “Sólo podemos acceder al misterio a través de una historia y, sin embargo (o, tal vez, deberíamos decir de hecho), la historia es aquello donde el misterio ha extinguido y ocultado sus fuegos.” (13)

En este sentido, el caso del ritual del Gallo Kalpi parecería encontrar su paragón al del relato que ha perdido su fuego. La práctica de la corrida del gallo, parecería año tras año buscar formas que le remitan al rito primigenio pero que a la vez se amolden a las circunstancias sociales contemporáneas. Ahí cabe una especie de lucha por la reminiscencia (el resplandor) de quizás un arquetipo pan-humano pero también del relato que se está contando la comuna a sí misma en aquel momento.

La ejecución ritual contiene símbolos, y en esa virtud se trata de una comunicación emocional o numínica más que cognitiva. Así, se tiende a un sentir profundo que se emparenta a la búsqueda del misterio; no obstante el rito mismo genera también una historia en progresión del *performance* de la fiesta, y en tal medida el ritual

no recordaría cómo iniciar el fuego, tampoco las oraciones y quizás solamente da mediana cuenta del lugar. De manera que estos rituales nos acercarían, como refiere el autor Agamben para el caso del relato, a “distinguir, en el fondo del olvido, los destellos de negra luz que provienen del misterio perdido.” (15)

¿A dónde quiero llegar con todo esto del fuego y el misterio? Aquí regreso con una vuelta de tuerca al ímpetu original que llevó a fijarme en la fiesta. Y vuelvo con esta nota a manera de descargo, para comentar acerca de ese fulgor percibido ya hace muchos años en el ritual del Gallo Kalpi. A la postre el alcance de esta investigación sólo llega a resaltar el grado de ilusión de la etnicidad concentrada en o bajo o un rito festivo, también el grado instrumental político que contiene y “distorsiona” la tradición, y lo que comporta un proceso ritual que permite cambios y recomposición social en sus formas celebratorias.

De manera que el señalar a la fiesta dentro de este estudio simplemente a manera de un “drama social” o un relato, podría “ser suficiente” como para destacar ese extraño vínculo escindido —el fuego— que nos devuelven de soslayo los ritos; una alusión impronunciable al misterio, en la que cabe contar al ritual como historia, que es contar la memoria de esa pérdida. Y con esto me refiero a que no por contar lo que cuento he dejado de contar, *in absentia*, acerca del misterio.



## Introducción

Todos constituíamos una gran familia enajenada, rodeada de vapores y espejismos. Las vociferaciones, los cánticos, y el estrépito metálico de las bandas de música, nos volcaban en el centro de una barahúnda boba, surcada por sacudidas de mecánica cordialidad. El aire resonaba y refulgía en torno a nosotros y alguien daba disparatadas vueltas de manubrio de esta máquina de sonidos y visiones. De un momento a otro, íbamos a ser paridos estruendosamente sobre un mundo encendido por los cuatro costados. (César Dávila Andrade, “Cabeza de Gallo” 1976)

La fiesta de “San Pedro Inti Raymi” es realizada en la comuna Tola Chica el primer fin de semana de julio. Se la enmarca tradicionalmente dentro de un calendario festivo católico por tratarse de la conmemoración a “San Pedro”. Últimamente también se la ha reclamado dentro de un calendario festivo con sustrato étnico indígena. Se trata de una fecha próxima al solsticio de verano o temporada de cosecha, por lo que sus comuneros han recurrido desde mediados de los años 90’s a utilizar el apelativo ancestral de “Inti Raymi”, o fiesta del Sol dentro del calendario agro-ritual andino.

La identidad de esta fiesta ha ido naturalmente de la mano con las vicisitudes que la comuna ha experimentado en su historia de constantes luchas por el uso y ocupación de la tierra. Desde su creación en los años 40’s, la supervivencia de la comuna Tola Chica ha consistido en la defensa y configuración del territorio, lo que ha consolidado su institucionalidad comunal adscribiendo parámetros formales de ordenamiento político estatal a manera de comuna, mientras que también integra una organicidad sociocultural campesina e indígena.

Una característica del proceso de conformación de la comuna ha sido la interacción e interrelación de los segmentos sociales “mestizos” y “campesino-indígenas” en pro de garantizar la reproducción social y cultural del grupo. Bajo este marco, la fiesta se ha constituido en una práctica cultural principal que es moldeada y que también moldea a la comuna. Con esto la comuna ha podido ganar notoriedad, la fiesta ha crecido notablemente y también su grado de influencia en el área.

Teniendo en cuenta esta conformación relacional con el mundo mestizo, la comuna presenta asimismo una principal problemática paradójica, y ha sido justamente un enfrentamiento histórico al modelo “blanco-mestizo” encontrado en distintas instancias. La iglesia, gente de las haciendas, escuelas e instituciones estatales, han intervenido e influido en varios sentidos en el devenir de la comuna. Este modelo “blanco-mestizo” también se posicionó dentro del segmento de comuneros “mestizos” que en un punto dejaron de ser parte de la comuna, así como también dentro del grupo “campesino-indígena” bajo el modo de ser del “mishu tukushka”, que quiere decir el “vuelto mestizo”, y que en su momento también optaron por el desmembramiento del territorio comunal por encontrar ventajas más inmediatas a título personal.

Para hacer frente a este problema mayor, la comuna Tola Chica se afilió a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), consiguiendo auto-reconocerse como indígenas, reafirmandose en su práctica colectiva de la fiesta. Se trató de un “giro cultural” que adoptaron para poder configurar su identidad y así mismo administrar las fronteras étnicas que dieron cohesión al grupo social y defender de mejor forma su territorio frente al modelo “blanco-mestizo”.

La influencia de la CONAIE indudablemente implantó un nuevo accionar político-étnico en el país, por eso es que el tema ha sido tratado vastamente en los estudios académicos pero no así el de la práctica comunal de la fiesta. Si bien la CONAIE adscribe un fenómeno de reivindicación étnica siendo un hito histórico de movimientos sociales a nivel continental, se ha dejado de lado el estudio de lo que implica la fiesta también usada en el ejercicio de construcción de identidad étnica de las comunas. Esto podría deberse en primer término a la escasa investigación en torno a un tema más general y vinculante como el encuentro/interacción entre la cosmovisión española y las religiones autóctonas, según lo reclama el prolífico investigador antropólogo Segundo Moreno Yáñez (2017, 7). Y en segundo término, podría deberse quizás a la naturaleza periódica y evanescente de la fiesta, que ha suscitado poca atención dentro de líneas teóricas que la han visto como fuente culturalista no sin cierto desdén.

En esa medida, primeramente no se han realizado suficientes investigaciones académicas acerca de las comunas en el Ecuador, apenas se cuenta con una decena hasta el momento. En segundo lugar, no se ha resaltado suficientemente el valor de la fiesta comunal como práctica cultural. Y no se lo ha hecho justamente porque no ha sido comprendida junto al sustrato histórico, contextual y relacional en la cual está imbuida.

Son variables a las que inobjetablemente responde la fiesta pero en la que además se inserta la agencia de los sujetos.

Tomando en cuenta estas variables en la conformación de la comuna, surgen preguntas en torno al ejercicio de la fiesta y la construcción de su identidad étnica. Específicamente, en torno a la forma en la que opera una taxonomía étnica en la comuna Tola Chica; también en la experiencia festiva para los sujetos que integran la comuna y en las formas de conformación como grupo; en las vicisitudes tenidas frente al contexto histórico, y por supuesto en cómo la fiesta ha respondido y responde a todos estos aspectos.

De modo que bajo el presente estudio se hace pertinente plantear la siguiente pregunta de investigación: ¿qué revela la fiesta y cómo se posiciona en lo que refiere a la construcción de identidad étnica, tomando en cuenta el sustrato histórico, contextual y la agencia relacional de los diversos sujetos involucrados?

Al respecto, existen estudios que miran la fiesta desde distintas vertientes, como: juego, culto, representación, arte, rito, comunicación, o como instancia de mediación. Su abordaje ha sido consentido bajo tres grandes enfoques que propone el investigador Ticio Escobar (2009): el folclórico, el literario y semiótico, y el etnográfico-antropológico; a los que habría que sumar el campo relativamente nuevo de la Antropología Visual (Cánepa 2012), y los campos de la Antropología Procesual (Victor Turner 2013), y trans e interdisciplinarios de los Estudios de la Representación (Schechner 2012).

La fiesta abordada bajo el enfoque folclórico fue un ámbito bastante difundido en la primera mitad del siglo XX. Este enfoque condujo a una descripción de la diversidad cultural pero con tendencia idealizada: pretendía resaltar atributos de ciertos elementos dejando de lado las diferencias latentes de fondo. Por esta razón no aporta en lo fundamental para el presente análisis de la fiesta en su dinamismo.

Por su lado, la mirada literaria y semiótica ha dado importantes aportes desde los estudios literarios en conexión con los historiográficos, ámbitos que rozan el campo de la Historia Cultural. Así, la fiesta ha sido vista principalmente bajo el carácter de lo Barroco, y en torno a éste las aportaciones se han dividido entre quienes lo plantean como una continuación del Barroco Ibérico, a manera de emulación para devenir en el Barroco de Indias (Bechara 1998). Y otros como Solange Alberro (1998), que plantean el carácter mestizo a manera de bricolaje en América, capaz de adoptar ritos católicos pero que en el fondo no hacen más que representar una serie de cultos prehispánicos.

El planteamiento del Barroco si bien hace aportaciones al análisis, también genera inquietudes. En lo fundamental para el estudio de la fiesta, brinda algunos rasgos históricos distintivos como: el carácter transgresivo con límite de tiempo, la intensificación de la vida en un lapso corto y en un espacio determinado; fiestas públicas con motivos religiosos pero a la vez lúdicos y con intencionalidad política; escenario por excelencia del mestizaje y por ende de identidad; esencia de la diversión, el juego, la liberación y la transgresión de lo cotidiano; muestra de lujo, derroche, y participación de multitudes; y el delicado uso de recursos visuales. Pese al aporte para el análisis, no contribuye mayormente al planteamiento teórico-metodológico para el caso en cuestión. Por ejemplo, el contexto de globalización y de tránsito veloz de referentes culturales, así como la interacción dinámica y deslocalizada de actores diversos como nunca antes, hacen que para el presente este estudio la caracterización del Barroco quede en segundo plano frente a lo que la fiesta en sí misma puede decir.

En contraste, el abordaje de la fiesta por medio de la línea antropológica nos trae réditos indudables; su enfoque cualitativo apoyado por el trabajo de campo aporta sustantivamente para leer lo que sucede en la fiesta mediante un estudio de caso.

Bajo el trabajo etnográfico antropológico se han desarrollado algunas líneas que han abordado la fiesta bajo distintas concepciones teóricas. Entre las principales y destacadas tenemos la de Marco Vinicio Rueda (1982), que se empeña por reforzar la idea de una cultura de mezcla a manera de bricolaje que el autor ubicó en su término de “religiosidad popular”. No obstante, al sostener la existencia de la mezcla en la forma, el autor, con un marcado interés metodológico por el análisis simbólico, sostiene la existencia de una estructura de fondo, lo que le lleva a interesarse por conocer la “cultura total del indígena”.

En esta misma vertiente analítica encontramos también a varios investigadores como: Luis Fernando Botero (1991, 12), que rescata a la fiesta como medio de persistencia de los valores religiosos precristianos; González (2009), que afirma que la expresión contemporánea de matices religiosos son tanto precolombinos como paganos traídos por los colonizadores; y por último el estudio de Moya (1995), quien adscribe a la fiesta la cualidad de condensar un todo coherente y por el cual el colectivo se reproduce culturalmente.

Ahora bien, en la misma línea antropológica pero diferenciándose de la postura de Marco Vinicio Rueda, tenemos el análisis de Manuel Marzal (1993), investigador que rechaza que la fiesta en su conformación pueda tratarse de una continuidad o mezcla de



elementos hispánicos que portan una matriz andina ancestral. El autor se inclina a pensar que en el choque o “interacción dialéctica” entre el mundo andino y el español, se generó un nuevo sistema simbólico: “la fiesta patronal fue así uno de los lugares privilegiados del encuentro entre los dos mundos enfrentados en la conquista y la expresión del encuentro con el otro y del nacimiento de la nueva identidad mestiza” (Marzal 1993, 240).

Para resumir este punto, la diferencia fundamental entre ambos autores es que Marzal básicamente pone el acento en la explicación materialista estructural-funcionalista del fenómeno de la fiesta, mientras que Rueda se inclina por pensarla dentro de un barroquismo rico y múltiple (1982, 30), análisis adscrito a la línea de la antropología simbólica estructural.

Por último, existe el valioso estudio de Andrés Guerrero “La Semántica de la dominación” (1991), que aporta a entender la administración de las fronteras étnicas tras la disolución de la época “de la hacienda” en el Ecuador. Aquí la organización de la fiesta post-reforma agraria, que deviene de la “fiesta de hacienda”, será una práctica que el autor reconoce de alta valía para los ejecutantes que la recuerdan con emoción y que por tal motivo la reinventan llegando a asumirla como *tradición*. Toda la investigación está investida bajo el campo de la Antropología Política.

La fiesta entendida bajo los términos enunciados, goza de un carácter barroco, razón más que sobrada para concebir que su composición mezclada cruza varios ámbitos a la vez. He ahí su atiborrada riqueza simbólica y su difícil caracterización. Si algo tiene la fiesta de especial es justamente la vivencia estética que produce y el carácter efímero de su accionar. Esto quiere decir que para este estudio no nos centraremos en las vertientes económicas que la fiesta posee, sino más bien en los planteamientos metodológicos de Vinicio Rueda que da cuentas a partir de la vertiente simbólica, sin por ello regirnos a su línea teórica puesto que no propone una lectura de la representación en la fiesta.

De esta manera y en primera instancia pondremos atención al mundo simbólico en el sentido de un entretejido de significaciones, al que se refiere Clifford Geertz (2006) para comprender la cultura. Así nos acercaremos al análisis de las prácticas que portarán los protagonistas a manera de guión o “script” de la fiesta, inscrita en la investigación mediante una “descripción densa”. En otras palabras, se busca interpretar las significaciones actuales que mantienen sobre sí mismos los ejecutantes, inscribiendo la cultura bajo una línea semiótica —como un texto—. Con esta fuente no se buscan los

orígenes, el continente estructural o las capas profundas que condicionan las expresiones culturales, sino que se pretende inscribir las acciones en pro de analizar el discurso sociocultural presente, todo lo que brinda una caracterización más rica de la fiesta. Esta es la línea bajo la que Clifford Geertz afirma que la antropología no se trata de una ciencia experimental en busca de leyes, si no una ciencia interpretativa en busca de significaciones. (Geertz 2006, 20)

En concordancia con la línea cultural mencionada, nos atrevemos a constituir un puente teórico entre Geertz y Turner,<sup>1</sup> a fin de establecer niveles exegéticos entre lo que comprenden los ejecutantes y lo que arroja el análisis antropológico. Dicho en otras palabras, se busca establecer categorías que emplean los propios ejecutantes para explicar su realidad, la visión *emic*, y las que se basan en las primeras para establecer un análisis interpretativo mayor —antropológico—,<sup>2</sup> la visión *ethic*, con el que se puede comprender la representación en la fiesta de la comuna Tola Chica.

Sin embargo, nos vamos a distanciar tangencialmente de la propuesta teórica de Geertz al considerar que si se toma estrictamente la cultura como un texto, entonces la fiesta y otras manifestaciones culturales expresivas quedaría subsumidas a una red de significados preestablecidos. En respuesta, el planteamiento de Victor Turner aborda las formas de cultura expresivas como proceso creativo y comunicativo de significados, “crean eventos donde los significados se constituyen mientras son experimentados” (Cánepa 2001, 13); aspecto que constituye una entrada teórica de la Antropología Procesual o del *performance*, y que permite comprender los cambios o respuestas culturales de la fiesta en los últimos años tomándolo como representación o puesta en escena en sí misma constitutiva y sin significados preexistentes.

Como extensión a lo anterior, el campo relativamente nuevo de la Antropología Visual presta diversas entradas para el tema que nos ocupa. Por mencionar unas, tenemos la economía visual —circulación y representación—, encontrados en soportes como el de la fotografía y conceptualizado como medio —discurso— de la modernidad por Deborah Poole (2000), arena de argumentación cultural que para el abordaje de la fiesta no nos será de utilidad. Por otro parte, tenemos una aproximación interesante que mira la fiesta como “representación visual” a decir de Gisela Cánepa (2012), en la que

---

<sup>1</sup> Ambos investigadores estarían en la línea de la antropología simbólica y ritual, más la

<sup>2</sup> Clifford Geertz (2006), considera que los escritos antropológicos son ellos mismos interpretaciones, y por añadidura interpretaciones de segundo o tercer orden. Solamente las interpretaciones que hará un nativo serán las de primer orden, puesto que se trata de su cultura. (28)

hay debate y juego de representaciones de sujetos sociales desde parámetros diferentes en la construcción de identidad.

Aquí se hace un punto de confluencia interesante con el área de los estudios culturales, bajo el cual se introducen otros ámbitos para aprehender el fenómeno. Así se conciente un ámbito teórico metodológico que incluya las prácticas de representación contenidas en el “hacer”, conceptualizado como “performance” para Victor Turner (1985) desde la antropología, o como “representacionalidad” para Richard Schechner (2012), más inclinado por los estudios de la representación.

Visto lo anterior, podemos notar que en el país no han existido estudios dedicados acerca de la fiesta que comparezcan en torno a la ritualidad y la construcción de la identidad étnica, menos aún que la hayan aprehendido como *texto* ni como *performance*. Frente a este vacío encontrado, la pregunta de investigación ya planteada se justifica plenamente.

Teniendo en mente la pregunta de investigación, el objetivo general del presente estudio será analizar y caracterizar la práctica cultural de la fiesta que a través de la “representación” —entendida tanto en su organización social como en su puesta en escena—, establecen referentes para la construcción de identidad étnica.

En el afán de responder a la pregunta inicial, deberemos ubicar en primer lugar el contexto histórico socio-político en el que ocurre la misma; es decir, auscultar el tipo de realidad y en qué marco temporal está inmersa en base a una reconstrucción histórica, desde la creación jurídica de la comuna.

En segundo lugar, se hace necesario describir y comprender la fiesta como un script cultural o *texto* bajo la óptica de un proceso ritual.

El tercer objetivo específico será analizar los datos a razón de la visión *emic* y la visión *etic* para poder comprender el proceso de recomposición social ocurridos en el ámbito de la organización de la fiesta o el sustrato sociocultural del cual procede.

Y para terminar, se hace imprescindible analizar los géneros de performance encontrados en la fiesta en relación con la forma en la que se construyen significaciones sociales, como cuarto y último objetivo específico.

Considerando los objetivos anteriores, para el presente estudio partimos por concebir a la fiesta como representación en la línea teórica de Victor Turner (1985). El autor nos conduce a mirar a las culturas en una dimensión de representación ritual y teatral, que puede percibirse en la “acción”, en el “hacer” de las culturas, en su dimensión “performativa” o del *performance*. Con esto nos enfocamos en la

representación que constituye el “mostrar que se hace”, para dar paso a los estudios de la representación que se enfocan en el “explicar el mostrar haciendo” (Schechner 2012). De esta manera la realidad se imbrica con el campo de la representación poniendo en juego sus líneas divisorias, haciendo más difícil la separación entre realidad y apariencias o entre hechos y simulación, porque las prácticas culturales pasan a ser acción y representación a la vez.

En esta medida vamos a comprender a la fiesta de la comuna Tola Chica tanto en la organización previa en reuniones de Cabildo y Asambleas, como también en su misma puesta en escena (música, grupos musicales, grupos de danza, danzantes, personajes, orquestas, discursos y animación con micrófono, y juegos como la corrida del Gallo Kalpi). En otras palabras, las actividades al interior de la comuna que anteceden a la puesta en escena de la fiesta, se les considera como parte constituyente de la misma. Esto se comprende si miramos a la fiesta dentro de un circuito entre hechos y simulación o, a decir de Turner, bajo el flujo positivo que se desprende entre “dramas sociales” (reuniones de Cabildo y Asambleas) y “representaciones estéticas” (la puesta en escena de la fiesta). Aquí se conceptualiza concretamente esta interrelación estrecha y permanente, ocupando espacios y tiempos distintos.

Ambas instancias del “drama social” y “representación estética”, tendrán la virtud, según el momento, para ser visibles y reales, o para ser oculto o virtual. Se trata de un flujo positivo entre las dos instancias que garantiza una efectividad en el proceso de recomposición social mediados y modelados por los procesos de interrelación social y también por el principio estético y los insumos representacionales históricos. (Schechner 2006, 134) Todo el tiempo este flujo habrá de nutrir cada instancia continuamente considerando que debe portar un propósito determinado, que es lo que brinda el carácter ritual a una representación en términos de cambio o de eficacia. Como se muestra en el siguiente gráfico.

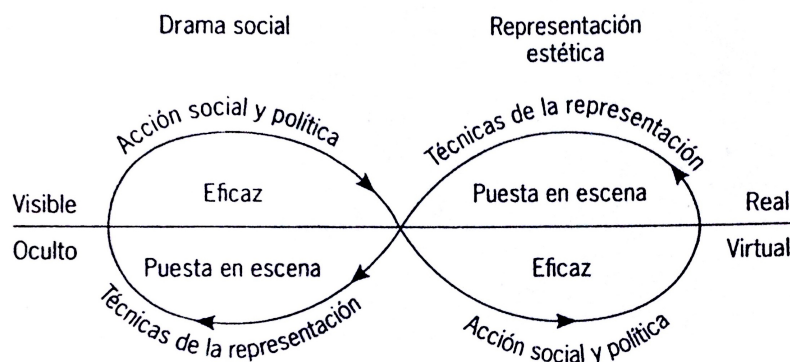


Figura 1. La relación mutua de flujo positivo entre los dramas sociales y las representaciones estéticas, de Richard Schechner (2012).

Con “dramas sociales” no solamente entendemos una cara ritual si no los conflictos entendidos a manera de tensiones naturales que enfrentan los actores de un grupo social, en este caso la comuna Tola Chica en su constitución colectiva, y que se expresa a su modo en la fiesta. Así, tenemos a la fiesta como un espacio en el que se mide y prueba el poder político, o como dice Lienhard (Matta 2003, 27), la fiesta como un ritual colectivo a manera de texto —que porta un mensaje multimedial— y que expresa una “dramatización social” que da cuentas de las tensiones que atraviesa la sociedad.

De forma, que el concepto “*drama social*” de Turner (2013),<sup>3</sup> nos abre la posibilidad de comprender tanto el tiempo de fiesta como su contracara que es el tiempo del cotidiano social en las reuniones organizativas y así mismo las tensiones sociales encontradas. En otras palabras, las instancias mencionadas deberán analizarse en conjunto puesto que en esta interrelación se da un proceso ritual de recomposición social: ruptura, crisis, resarcimiento y reintegración.

Por otra parte, el resultado que arroja esta recomposición social estará dado en la

<sup>3</sup> “Funciona al mismo tiempo como instrumento metodológico, como recurso narrativo y como expresión de un énfasis teórico en los procesos sociales, en el conflicto, el cambio y en la actividad de los sujetos, todo ello en constaste con la aproximación estructural-funcionalista (...) “Al formular la noción de ‘drama social’, tenía yo en mente la explícita comparación de la estructura temporal de ciertos tipos de procesos sociales con la propia de las dramatizaciones teatrales, con sus actos y sus escenas, cada una con sus características distintivas, que van acumulándose en dirección a un clímax. En otras palabras, estaba avanzando a tientas hacia la noción del estudio de acontecimientos sucesivos en los procesos sociales, de escala y profundidad variadas. Pero mientras que las estructuras sincrónicas investigadas por muchos antropólogos descansaban sobre la costumbre y el hábito, muchas veces inconscientes, la estructura diacrónica o la “procesión de las formas” en las que yo estaba interesado se desarrollaban, sin embargo, a partir de choques y lineamientos de propósitos y voluntades humanas, inspiradas por intereses e ideales públicos y privados. Así, el drama social representaba en sí mismo una interacción compleja entre los patrones normativos que subyacían al curso de las profundas regularidades expresadas en la acción social, y en las inmediatas aspiraciones, ambiciones y objetivos conscientes de individuos y grupos en el aquí y ahora.” (Turner 2013, 156)

medida en que se establezcan significaciones o sentidos (*meaning*), para la colectividad. El “sentido” es el *leit motiv* al que conduce el proceso ritual y éste tendrá cabida siempre y cuando tenga relación con la totalidad de sentido, el cual se configura como un sistema temporal y dinámico, y que se establece en la conciencia colectiva. Sólo ahí el grupo podrá sentirse auto-identificado y resuelto en la experiencia colectiva a través del “drama social”, a manera de lo que Turner llama *communitas*.

Una afirmación que ha quedado entre líneas es el carácter dinámico de los rituales, la capacidad cambiante de la ritualidad de la fiesta. Pero más allá de los cambios accesorios que tiene, conviene inscribir a la fiesta en una “forma abierta de interpretar el rito” (Melis 2003, 98). La fiesta se establece así como un conjunto orgánico y coherente pero que no obstante “se expresa en su capacidad de asimilación y re-elaboración de lo nuevo a partir de sus propias categorías éticas y hermenéuticas.” (102) Dicho de otra manera, la conservación de los rituales y de su función significante se garantiza en una paradoja sólo aparente: en su apertura para abrirse al cambio.

Todo lo anterior reafirma que en la fiesta se da la *experiencia* subjetiva que acaece en su puesta en escena. Con esto se generan significados socioculturales *per se* que se traslucen en tanto toman en cuenta la temporalidad como la reflexividad. Lo que dice de la consideración del sujeto acerca del pasado que le brinda la cognición para el momento actual; también de los afectos que se generan en el mismo presente, y la volición o proyección de anhelos o metas que le guiarán al futuro. De igual forma el grupo social requiere necesariamente representarse o darse vuelta a sí mismo para reproducir significados —su reflexividad—. Todo lo que habla de la agencia que tendrán los individuos dentro del conglomerado social — “sujetos-agentes de la etnicidad” —,<sup>4</sup> y que puede alterar la cultura (en tanto significación compartida y en tensión), que estará en permanente construcción y/o que requiere su re-presentación constante.

Lo que estamos afirmando con lo anterior es la capacidad reflexiva analítica sometida a prueba en la puesta en escena de la fiesta: un campo de creatividad, debate y negociación, en el que bajo intención de autoafirmación pueden politizar sus prácticas culturales. Todo lo que plantea a la fiesta no como espacio exclusivo de configuración identitaria comunal, pero sí un espacio inclusivo y altamente significativo bajo el que

---

<sup>4</sup> El autor Eduardo Restrepo en su trabajo contrasta las principales teorías contemporáneas de la etnicidad, en la que se inclina por pensar un sujeto no sujetado por los determinismos sociales, sea historicista, estructural-funcionalista, estructuralista o constructivista. Pero tampoco se trataría de los actores libres de los enfoques humanistas o liberales expresados en las vertientes del individualismo ontológico o metodológico, bajo los que el individuo podría escoger su identidad a su entera preferencia. (Restrepo 2004, 25-26)

‘en y por’ la fiesta se denota un entramado de significaciones que construyen identidad.

Tomando en cuenta lo anterior cabe enunciar algunas consideraciones de Stuart Hall, que orientarán todo el estudio: “Primero las identidades nunca están cerradas, siempre se encuentran en proceso, diferencialmente abiertas a novedosas transformaciones y articulaciones (Hall 1997), Segundo, las identidades siempre se superponen, contrastan y oponen entre ellas. (...) De esta manera los individuos portan al mismo tiempo múltiples y contradictorias identidades. Tercero, las relaciones entre identidad y representación no son de exterioridad; al contrario, las identidades son constituidas en y no afuera de las representaciones (Hall) .” (Restrepo 2004, 59)

Por lo tanto, partimos de la afirmación de que la fiesta constituye una práctica cultural privilegiada socialmente porque revela una condición ritual (otorgada por los géneros del performance), que permite un ejercicio de experiencia y representación constitutivo de los procesos identitarios.

La afirmación anterior se planteó en base a la investigación de la fiesta de San Pedro Inti Raymi en la comuna Tola Chica, ubicada en la zona nor-andina en el Ecuador. Se trata de un estudio de caso de corte antropológico con trabajo de campo que fue realizado de forma itinerante durante los años 2016 y 2018, sobretudo en épocas de fiesta. La información cualitativa obtenida ha sido enriquecida tanto por un análisis de fuentes etnográficas e investigaciones relacionadas, como por fuentes de lectura de imagen fotográfica y video para establecer detalles minuciosos, y de la *performatividad* de la fiesta, abordado bajo la antropología visual y los estudios de la representación respectivamente.

Entre las fuentes de información utilizada tenemos: monografías, tesis, reportes, videos y fotografías. Una fuente privilegiada fueron los archivos fotográficos y de video de las festividades de esta comuna tomados por mi persona durante los últimos 18 años, así como por algunos comuneros y afuereños que aún conservan las escasas fotografías al respecto. Con este material, se realizó una lectura visual que coteja el contexto histórico frente a las expresiones culturales encontradas en la fiesta, y de igual forma la valoración que los/las comuneros han tenido de la fiesta (y de ellos), y de cómo se miran en el presente.

Bajo esta línea cualitativa de estudio, se efectuó observación participante con apuntes en diarios de campo de las reuniones organizativas (aprehendidas como “drama social”), pero que a la par funcionaron como grupos focales naturales, por decirlo de alguna manera. También se hizo observación participante en las fiestas propiamente

(aprehendidas como “representación estética”). Por otra parte, las entrevistas semi-estructuradas a profundidad y las historias de vida abordaron a distintos grupos etarios de la comuna escogidos por su involucramiento y/o por sus roles y grado de influencia.

Con estas fuentes se está privilegiando el uso de la memoria histórica, con la que se quiere no tanto una reconstrucción etno-histórica sino una caracterización de los hechos sentidos como verídicos para quienes narran el acontecer de la fiesta y del entorno de la comuna. Esto último quiere decir que los datos contradictorios encontrados no son desmentidos sino tomados como nodos de significación; aquí interesan los acentos puestos en distintos ámbitos de lo social, político y cultural, en función de no establecer su veracidad sino las tensiones o “dramas sociales”, las significaciones identitarias comunales y/o su auto-reconocimiento.

Este trabajo espera ser no solamente un aporte al conocimiento de la comunidad académica, sino un aporte reflexivo al interior de la comuna Tola Chica para que dinamice su propia agenda organizativa de la manera que consideren conveniente.

A continuación, en el capítulo uno, nos acercaremos a la comuna Tola Chica con una breve exposición de su configuración histórica desde el año 1944, cuando iniciaron su vida con personería jurídica. A partir de este hito proporcionaremos el contexto histórico elaborado mayormente a partir de la memoria oral de la comuna. Así, el contexto de la comuna será reconstruido en base mayormente a los acentos o la significación que otorgan a su pasado; con esto se podrá conocer en los siguientes capítulos la significación que tiene al presente su comuna y su fiesta.

La descripción de la fiesta de San Pedro Inti Raymi del año 2017 será expuesta en el capítulo dos. Se trata de un relato minucioso descriptivo de la fiesta de la comuna Tola Chica —una “descripción densa”—, pero que retrotrae la atmósfera festiva aprehendida a manera de un proceso ritual, que es un proceso de recomposición social. Todo lo que pretende ser la antesala de la parte interpretativa y de significaciones de la fiesta que estarán dados en los capítulos siguientes.

El tercer capítulo trata acerca de la parte organizativa de la fiesta —la instancia del ‘drama social’ dentro del proceso ritual—, específicamente las reuniones de Cabildo y de Asambleas, y que dará cuenta de su contracara que es la “representación estética”, tratada en el siguiente capítulo. El análisis de esta instancia de las reuniones organizativas, aprehendida bajo la luz del “drama social”, darán luces para poder comprender el proceso de recomposición social que ha adoptado la comuna en base a sus propios requerimientos.



Finalmente, en el cuarto y último capítulo, veremos la cara de la “representación estética” o la puesta en escena de la fiesta, igualmente vista bajo el recurso teórico metodológico del “drama social”. Tomando en cuenta la interrelación con su contracara encontrada del capítulo anterior, se podrá interpretar los símbolos de fondo que se mantienen en los procesos rituales de la fiesta, específicamente en los dos distintos géneros de *performance*. Los registros de video presentado serán un soporte significativo para esta acometida.

A manera de conclusiones cerramos el relato exponiendo las formas en las que la fiesta ha actuado en torno a la construcción de la identidad étnica, y de cómo los *dramas sociales* se entrecruzan en la administración y construcción de las fronteras étnicas.



## **Capítulo primero**

### **Historia y Memoria de la comuna Tola Chica**

A lo largo del tiempo la comuna se ha nutrido de diferentes factores que la han modificado decisivamente. A contramano seguramente la comuna Tola Chica también ha influido dentro de su rango de acción. A continuación veremos los sucesos que marcaron de alguna manera el rumbo colectivo de la comuna y que quedarían signados en la memoria de sus miembros. Para esto se expondrán los sucesos históricos de importancia sin perder el énfasis en el fundamento de la memoria histórica de sus comuneros, o mejor dicho, sin perder el énfasis en los hechos significativos presentes en sus testimonios y que por ello carecen de cierta objetividad, que no interesa para el presente estudio. Son hechos que no se encuentran dentro de una historia con H mayúscula, al contrario se vuelve una historia microscópica y en debate, siendo que son hechos reinterpretados o en permanente revisión de entre sus miembros, en pro de significaciones que les da sentido.

Lo que interesa, entonces, es exponer a continuación el sustrato histórico, o ese trasfondo del cual se sostienen los campos significativos tejidos en las intersubjetividades, aspecto último que expondremos más adelante en el capítulo dos y que lo analizaremos en el tres y cuatro.

#### **1. “El tiempo de ayer” en la lucha por el territorio**

La comuna Tola Chica se asienta en el valle de Tumbaco en los flancos Nororientales del monte Ilaló, una elevación volcánica extinta, de poca altura y encerrada entre las cordilleras Orientales y Occidentales de los Andes. Este monte se ubica en medio del callejón interandino, o en lo que puntualmente se denomina ‘Hoya de Quito’. Tiene mayor edad geológica que sus congéneres y divide, por su ubicación, la altiplanicie oriental de este callejón en dos valles: hacia el lado norte el valle de Tumbaco, y hacia el lado sur el Valle de los Chillos.

Este sector fue uno de los pocos lugares en los que habitó el ‘Hombre temprano’ o los primeros seres humanos llegados al Ecuador. Aquí se proveyeron de la piedra volcánica obsidiana para la confección de herramientas de cacería a inicios del

Holoceno, las denominadas “industrias líticas” del sitio el Inga (Salazar 1979), hace unos 12.000 años.

Milenios luego, el área llegaría a concentrar una población preincaica (hasta el siglo XV), que contaba con intercambios comerciales constantes y de larga distancia, tanto con pobladores del callejón interandino, como con pobladores de la Amazonía y también con los de las estribaciones noroccidentales llamados “Yumbos” (Salomon 2011, 372). Es interesante notar que en la memoria actual de la gente cercana al Ilaló, se evoca a los Yumbos como comerciantes que solían venir de la Amazonía (Moscoso 2008, 47). Al final de esta época preincaica los pobladores de la zona de Tumbaco llegarían a formar verdaderas estructuras organizativas precolombinas complejas e integradas llamadas Señoríos Étnicos, que consistirían en parcialidades o *llajtakunas* gobernadas por caciques (Salomon 2011). En lo posterior estos Señoríos sucumbirían a la breve conquista del imperio Inca, y finalmente serían alcanzados por la conquista española y el cambio radical de modelo que implicó la despoblación, emigración, inmigración y relaciones de subordinación (Moscoso 2008, 18, 26, 31). Todo lo que dio forma a un territorio con trazo colonial y fundamento multiétnico.

Dando un gran salto temporal de siglos, en la actualidad el Ilaló es el lugar donde la comuna Tola Chica mantiene sus terrenos colectivos, una franja que va desde sus faldas hasta la cumbre. Si en el pasado cercano sus tierras comunales del Ilaló fueron la fuente de subsistencia principal en base a la agricultura, hoy en día éstas han pasando a ser el lugar de habitación y de sembríos para el autoconsumo mayormente.

A lo largo de las últimas décadas han ocurrido grandes cambios en la comuna y por ende en sus fiestas, pero son cambios que han corrido a tono con el contexto circundante, sea éste a escala local, nacional e incluso mundial. La tendencia para estos cambios se han dado por contacto con otros actores foráneos y también por las nuevas formas de comunicación e información.

Partimos por contextualizar la historia de la comuna desde su reconocimiento jurídico, puesto que desde esta época se puede avistar rasgos culturales y referentes históricos que pueden ser notorios hasta la actualidad. La historia de la comuna Tola Chica data desde el 29 de diciembre de 1944, fecha en la que fue legalmente inscrita en el Ministerio de Provisión Social (actual Min. Agricultura y Ganadería), mediante acuerdo ministerial No.442. Desde este instante se le reconocería frente al Estado su existencia jurídica como comuna y posesión territorial, que les dotaba de acceso y

usufructo de un territorio colectivo ubicado en las faldas nororientales del monte Ilaló, en la parroquia de Tumbaco, a 26 Km de la ciudad capital de Quito.

Según los estatutos de su conformación, la comuna se compone de un ente director como es el Cabildo, conformado por el presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, vocales y síndico, quien es el encargado de verificar el orden y asistencia a las actividades como mingas, fiestas o reuniones. Y por su lado, está el ente rector o de toma de decisiones, que será la Asamblea General, conformada por todos los socios activos de la comuna.<sup>5</sup> En aquel entonces la lengua local reinante era el Kichwa, mientras que el Español se lo usaba para estos procedimientos legales y también para los trabajos en las tierras de las haciendas.

La configuración y fundación jurídica de la comuna Tola Chica se dio a partir de un fraccionamiento con la comuna Tola Grande. Don Antonio Quinchimba, ex presidente comunero de la Tola Chica, sostiene que La Tola Grande a su vez provendría del sector aledaño “El Arenal”, que luego fue configurándose en un solo barrio “La Tola” formado a partir de la hacienda del mismo nombre perteneciente a la familia Nuñez, cuyo centro se ubicaba en lo que actualmente es el predio de Agronomía de la Universidad Central (aledaña al Barrio Tola Chica No.3, y que se accede mediante la vía Universitaria). Por el lado del comunero Gerardo Simbaña, no niega la configuración de un solo barrio como La Tola porque eran “familiares”, pero las distingue separadas en su devenir. La Tola Grande responderían más bien al lado de Pumbo siendo trabajadores de esa hacienda, mientras que el barrio de la Tola Chica se vinculaba a la hacienda de la familia Nuñez. En este último barrio se ubicó una pequeña y antigua iglesia, mientras que en la Tola Grande se ubicó la escuela, así se establecería una especie de complementariedad para con los lugareños.

Con el tiempo, el barrio La Tola pasaría a ser comuna con el mismo nombre, en base al beneficio otorgado por la “Ley de Organización y Régimen de las Comunas” expedida en el año 1937. Se infiere con esto que habrían de adjudicarse lotes en el área baja que pertenecía a la otrora hacienda.<sup>6</sup> En otras palabras, terminado el período de la

---

<sup>5</sup> Para mayor información acerca de ingreso para comuneros, ocupaciones, dotación servicios básicos, sectorización, o distribución espacial, ver “Presión urbana sobre áreas rurales. Transformación territorial en la parroquia de Tumbaco. Caso de estudio comunas Leopoldo N. Chávez y Tola Chica”. En Santillán 2014, 61-65.

<sup>6</sup> Lo que sería conocido con el nombre de caserío, anejo, partido, comunidad o, en este caso, barrio, pasaría a ser conocido como comuna. “La expedición de la Ley de Comunas en 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 de organización tradicional de los indígenas (comunidad). En la medida en que a través de esta ley, se convertía en la unidad poblacional mínima del

hacienda, los ex huasipungueros indígenas compraron o les fue asignado un predio en las áreas bajas para, décadas después, proceder a reclamar la posesión legal de tierras altas en el cerro Ilaló, donde no se habría metido la hacienda de la familia Nuñez.<sup>7</sup>

A más de las constricciones sociales que ejerció el modelo de la hacienda con los *huasipungos*, cabe inferir que este espacio también se vería organizado bajo un escamoteado sistema tradicional consanguíneo como el *ayllu* o familia ampliada, y la cohesión filial de éstas referida como *ayllu-kuna*, que a su vez formaban una *marka* o espacio-jurisdiccional mucho más grande conocido también como *guamaní*. (Pacari 2019, 157) Así, podremos ver de aquí en adelante que la noción de *territorio* adquiere dimensiones más complejas que suman tanto el modelo organizativo implantado por el Estado como también desde las formas vernáculas campesinas indígenas, "...adoptaron el ser comunas pero manteniendo su propia naturaleza organizativa o régimen de autoridad del *ayllu-ayllu llaktakuna*." (160)

Cabe anotar aquí que el origen de la comuna La Tola tomaría como modelo a la comuna Santa Clara de San Millán de Quito, fundada tempranamente en el año de 1911. Esta versión se encuentra en la memoria oral de doña Rosario Simbaña, quien relata que su abuelo fue oriundo de la comuna Santa Clara, con la cual su padre, Gerónimo Simbaña,<sup>8</sup> mantendría lazos que le permitirían replicar la experiencia para la fundación de la comuna La Tola. Manuel, otro de los hijos de don Gerónimo Simbaña, resalta que la gestión de su padre se dio pese a que éste no sabía leer: "...los abogados así de los Ministerios le admiraban a mi papá. –Chuta, este hombre si supiera leer fuera más que un abogado! Sabían decir." (Simbaña 2016, entrevista personal)

A finales de los años 30's e inicios de los 40's, se conformarían algunas comunas en este sector del valle como: Lumbisí, Central y Leopoldo Chávez, y posteriormente La Tola, con el denodado interés de evitar que el territorio esté "*botado*" y que sigan apropiándose de los terrenos la gente aprovechadora, aclara Don Antonio Quinchimba, esposo de doña Rosario.

---

medio rural para efectos de la división político- administrativa y legalizaba las relaciones de las familias y grupos de familias con el ámbito exterior, muchas comunidades indígenas tradicionales, adoptaron el nuevo estatuto jurídico, al igual que la población mestiza dispersa" (Chiriboga 1983; Martínez 1992; en Martínez 1998).

<sup>7</sup> "Mi papá compró terreno de la hacienda, ésto vendido, habían vendido" (Rosario Simbaña 2017, entrevista personal)

<sup>8</sup> De profesión contratista, se encargaba de conseguir trabajadores para los "patrones de Rojas", tierras de hacienda que iban hasta el sector de Lumbisí.

Rosario: ...chuta, hubiera yo sabido leer y escribir! Mi papá no sabía, pero era habilísimo. Él captaba todo, tenía la cabeza, sabía todo! Mi tío, hermano de mi papá, él sabía leer y escribir, entonces él (su papá) todo sembrando en la cabeza venía a hacer anotar al hermano; mi papá sabía venir a anotar cómo han tratado allá, qué han conversado, qué ha sido la comuna Santa Clara... todo ya. (Simbaña R. 2017, entrevista personal.)

La conformación de la comuna La Tola se daría principalmente por Gerónimo Simbaña, Espíritu Azaña, Martín Ortuño, Aurelio Ortuño y otros nombres indígenas, junto a un grupo de mestizos. No obstante, la condición mayoritaria de analfabetismo de los primeros puso en realce y ventaja al grupo de mestizos, quienes buscarían solamente los puestos dirigenciales para atender los procesos letrados —en idioma Español— del aparato legal administrativo del Estado, evitando así otras tareas comunitarias relacionadas al trabajo físico y/o con la tierra.

No pasaría mucho tiempo sin que surja conflicto de intereses y lucha de poder, que propiciaron el fraccionamiento de la comuna en dos: comuna Tola Grande y la comuna Tola Chica. Algunos de ésta última señalan que se debió a un “problema social en primera instancia” que estableció una división entre miembros (Gerardo Simbaña 2018 entrevista personal). El sector de la actual Tola Grande se auto identificaba como “indígenas”,<sup>9</sup> y trabajadores, mientras que al sector de la actual Tola Chica la deslegitimaban porque junto a los moradores indígenas también estaban los ‘*Mishus vagos*’, como se les designaba a las personas mestizas asentadas en este sector. De manera que la Tola Grande apelaría a una condición étnica para replegarse en un grupo exclusivo de indígenas y desmarcarse de la Tola Chica, quienes serían algo excluidos al contener mestizos en su composición.

El problema que veían es que los ‘*mishus vagos*’ pocas veces participaban de las fiestas y no sabían cumplir labores agrícolas; en caso de salir a trabajar en las *mingas* éstos “no trabajan igual”, y no colaboraban debidamente con el suplido de chicha ni comida, aclara doña Rosario Q. A más de eso, estos *mishus* habrían querido estar solamente en la dirigencia de la comuna para evadir trabajo y mandar a los demás, es lo que le han contado a Ramiro Azaña (2017, entrevista personal) sus padres. Todas éstas fueron razones por las que la comuna La Tola se haya querido dividir en dos y dejar a la Tola Chica con el conflicto de tener a los mestizos.

---

<sup>9</sup> En aquel entonces se reconocerían más bien como campesinos. Rogelio Simbaña aduce que en las escuelas eran castigados si mantenían marcadores étnicos, en específico la lengua kichwa. Sólo en la actualidad se adscriben abiertamente como indígenas pero con matices dentro de las familias.

Ahora, la presencia de las familias mestizas no hacendadas justamente en el sector de la Tola Chica, se debió al interés en la tierra y se podría explicar por dos factores: por sucesión de un linaje de mayordomía ligado a la hacienda La Tola y también por inmigración en base al comercio. Bajo el primer caso Gerardo Simbaña señala a la familia Pérez, a través de Venancio Pérez, como provenientes de mayordomía. Su descendencia Paco Pérez y Agustina Pérez,<sup>10</sup> una de las fundadoras de la comuna Tola Chica, han establecido las primeras tiendas del sector y en la actualidad su descendencia tienen negocios de pesca deportiva; no obstante, existen 3 o 4 linajes de Pérez que se diferenciarían entre sí. Para el segundo caso, de mestizos venidos por inmigración, se denota que su radio de influencia se fue extendiendo no solamente en las áreas más pobladas como Tumbaco sino también en los alrededores, sirviendo éstos como intermediarios que transportaban y comerciaban bienes entre centros urbanos y centros rurales. El sector de la Tola Chica sería más propicio a diferencia de la Tola Grande, ya que poseía un “camino vertebral” que iba de lo que actualmente se conoce como vía Universitaria en dirección a La Cantarilla, subía por el sector del Inga para cruzar en la parte superior por un puente a la vía que conectaba con Chuspiyaku,<sup>11</sup> y luego a la Merced. Es decir que poseían un camino que articulaba el comercio entre el valle de Tumbaco y el valle de Los Chillos, y que fue empedrado por los años 60’s, aparentemente por el gobierno de Velasco Ibarra. También contaba con un puente en el paso del Inga que se destruiría por los años 80’s. De manera que, la proximidad del camino para el lado de la Tola Chica debió generar interés a los mestizos por asentarse aquí, al contrario que con la Tola Grande, que quedaría en un extremo por el lado del Arenal y de Puenbo.<sup>12</sup>

Don Antonio Quinchimba recuerda que la familia Pérez, moradores de la actual Tola Chica, eran arrieros que con sus mulares salían hacia el oriente (la Amazonía), “... toditos estos Pérez tenían en vez de carro puro mulas había!”

Estos actores mestizos con algo de capacidad económica se habrían beneficiado de aquellos terrenos sin apoderado claro, o por compra a exhuasipungueros que vendían

---

<sup>10</sup> Agustina Pérez, una de las fundadoras de la comuna Tola Chica.

<sup>11</sup> Esta población solía bajar a las fiestas de Corpus de la comuna Tola Chica. (Rosario Simbaña 2017, entrevista personal)

<sup>12</sup> Esta situación luego se revertiría por varios factores como: la afirmación de la vía Interoceánica que pasó por un costado de la Tola Grande, y que conectó la Sierra con la Amazonía, respondiendo al boom petrolero de finales de los 70’s. En concomitancia con esta red vial se creó el mercado El Arenal; y posteriormente la fábrica de chocolates “Ferrero” a inicios de los 90’s que terminó por consolidar económicamente el área de la Tola Grande. Luego gran parte de su territorio habría sido escriturado y vendido a extranjeros.



terrenos a precios ínfimos, “...porque como no había dueño esto, todo eso, como el que más plata... se adueñaron!” (A. Quinchimba 2017, entrevista personal).

Es interesante notar cómo ambos grupos, indígenas y mestizos, interactúan y comparten un interés organizativo enfocado en la salvaguarda de un bien territorial; sin embargo, a la vez presentan notables divergencias. Por esta razón, a la denominación de “mestizos” vista a la luz de las investigaciones histórico-antropológicas de Andres Guerrero, lo propio sería catalogarles como “blanco-mestizos”, puesto se vuelve una clasificación “correlativa al de ‘indígena’ que utilizaba el Estado y se sigue utilizando hoy en día en la vida cotidiana.” (Guerrero 2000, 16) Esto quiere decir que para esta época, al igual que el autor caracteriza para los inicios de la República, podrían portar la ambigüedad y ambivalencia con la que el grupo blanco-mestizo se relaciona con los indígenas, reproduciendo una “frontera étnica”, con “proximidad de vida con los comuneros (...) ya sea como inferiores o parientes rituales.”, pero a la vez compartiendo con éstos la condición de dominados, con necesidades y “en ciertas coyunturas, apelan a la unidad para tejer alianzas contra los hacendados o el Estado” (16)

Para la década de los 40’s, la configuración de la comuna Tola Chica parece haberse dado por parentesco, por afinidad entre comuneros, por actividades o labores, por cercanía espacial y por el “problema social” antes mencionado. En otras palabras, lo que sería una especie de apéndice de La Tola (actualmente Tola Grande), pasó a consolidarse a manera de una comuna aparte —La Tola Chica—, que se configuró con comuneros residentes indígenas o lugareños pero también gente blanco-mestiza asentada en este espacio, como la familia Hidalgo, Vega (Rodriguez y Castro según Ramiro Simbaña) y la familia Pérez. “...como que física o geográficamente; hasta el terreno dio las condiciones para que la comuna se fraccione de una forma, o sea con estos *mishus*; nosotros como Tola Chica recibiendo... quedándonos con estos *mishus*...” (Ramiro Azaña 2017, entrevista personal)

Lo particular de este proceso es que los integrantes de la nueva comuna Tola Chica mantendrían su lugar de vivienda y vida cotidiana en las partes bajas y urbanas de lo que otrora serían las áreas productivas de la hacienda de la familia Núñez, mientras que con el nombramiento de comuna se les atribuía la posesión de un segmento de tierras de ladera del Ilaló, de donde usufructuaron indistintamente sus ancestros y gente en general, y de las que ellos mismos seguían sacando provecho. Doña Ángela

Guamán<sup>13</sup> al día de hoy recuerda que subía a las laderas del Ilaló con su papá y familia desde temprana edad. Ahí se quedaban viviendo alrededor de un mes trabajando la tierra para garantizar la cosecha. Terminada la labor bajaban al barrio Tola Chica, su lugar de residencia, con los productos que abastecían el hogar para varios meses<sup>14</sup>.

Este espacio sería llamado en su momento como “*ralengo*” o “*ralindo*”, tierra distante de sus lugares de residencia demarcada por la quebrada *Chilcapugro*, encontradas en las laderas del Ilaló y que eran compartidas en su uso. Aquí se proveyeron de madera, pastoreo y siembras. Espacio que la comuna Tola Chica pasó a formalizar con su derecho de posesión reconocido a partir de su fundación en el año 1944, pero del que, no obstante, no tendrían título de propiedad reconocida sino hasta 50 años después.

Don Antonio: ...se llamaba ‘ralengo’, no era comunal<sup>15</sup>, era ralengo. (...) No, no había baldío nada, sino era ralengo (...) Ralengo era como para decir que era de todos, compartido, de todos, nadie mezquinaba nada... .

Doña Rosario: Ahí pastaba borro (burro), pastaba borrego, pastaba ganado, e ahí de todo pues en ese tiempo.

Don Antonio: Por eso decían ralengo. Qué sabría decir en Kichwa! Qué sabría decir el ralengo<sup>16</sup>! Pero eso era, Tola Grande y Tola Chica. (R. Simbaña y A. Quinchimba 2017, entrevista personal)

Estos terrenos del Ilaló serían apetecidos por los comuneros en función de poder mantener su actividad de cultivos. No tendrían tanta presión como los terrenos del área baja con regadío que sí tenían limitaciones para los pobladores menos favorecidos. Así

---

<sup>13</sup> Comunera y segunda vocal del Cabildo de la comuna Tola Chica 2017-2018.

<sup>14</sup> La comuna ha sabido utilizar los distintos pisos altitudinales y climáticos que ofrece su territorio en el Ilaló. La denominada “zona 3”, con mayor altura, se caracteriza por no tener lugares de vivienda pero sobretodo por la presencia de tierra más oscura, llamada “chocoto”. Ésta cuenta con mayores nutrientes, es menos arenosa y por ende retiene más humedad. Así, los productos son mayores en tamaño y en cantidad de producción. Por ejemplo, cuenta Gerardo Simbaña, que exclusivamente en la “zona 3” crecen papas de manera silvestre llamados “Araj”, nadie las siembra, solamente las cosechan. Lo mismo pasaba con el chocho, pero que en la actualidad sí se lo hace quizás por la mayor demanda comercial. Las habas por un tiempo se dejaron de sembrar al igual que la “Jicama”, pero con la diferencia que ésta última se la ha dejado definitivamente de lado. También se cultivan en la actualidad ocas, mellocos, frejól, arveja, y principalmente el maíz.

<sup>15</sup> La aparente contradicción entre *comunal* y *ralengo*, se resuelve al constatar que para *ralengo* se refiere al uso o usufructo de la tierra indistintamente para toda la gente sin que eso quiera decir que está abandonado. No obstante, para *comunal*, se refiere cuando se formalizan ellos a manera de comuna y adoptan esos terrenos privativamente dentro de su jurisdicción.

<sup>16</sup> Es muy interesante notar como lo que llaman “ralengo” hace referencia a lo que desde la administración colonial denominaban como “tierras realengas”: “también denominadas tierras de la Corona [que] eran las que pertenecían a ésta como parte de los bienes de patrimonio regio: esto es de ‘regalías’. Podían ser otorgadas por el rey a los particulares a título gratuito mediante merced o gracia, u oneroso mediante composición o compraventa.” (<https://leyderecho.org/tierras-realengas/>). Es decir que en la comuna no solamente se mantuvo el término sino también la significación, que es instrumentalizada en su provecho cuando remarcan la distinción frente a los terrenos que denominan baldíos.

es cómo la comuna se fue “rezagando y rezagando” hacia las partes altas, según percibe Ramiro Azaña.

Gerardo Simbaña,<sup>17</sup> “comunero joven”,<sup>18</sup> conceptualiza esta acción como la creación de una “estrategia de sobrevivencia”, en la que para mantener las cosechas “un grupo de personas de un barrio decide organizarse en comuna y solicitar tierras al Estado como comuna”. Así es como actualmente poseen títulos de tierra individuales en el centro urbano de lo que se denomina barrio Tola Chica, pero también títulos de tierras comunales ubicadas en el cerro Ilaló.

Después de varias décadas de existencia jurídica, la comuna Tola Chica con el influjo de la Reforma Agraria de 1964, empieza a tomar impulso para reclamar al Estado la posesión de sus tierras altas del Ilaló. Una parte de estas tierras habrían estado en disputa desde los años 40’s, de cuando formaban una sola comuna.

Al respecto de esto último, Don Agustín Anago Anago tiene recuerdos de cuando venían hombres del sector de la Tola para dialogar con la gente de la hacienda de los Peñaherrera por el derecho a tierras.<sup>19</sup> Actualmente con 70 años de edad, este morador y miembro de la comuna contigua Leopoldo Chávez recuerda la visita de más de 60 comuneros de la Tola (Tola Grande y la Tola Chica), montados a caballo con sombreros grandes y redondos, con ponchos y “agarrados de una vara” tipo lanza.<sup>20</sup> Dicha presencia imponente le hacía tener miedo a él siendo niño; salía a esconderse por el respeto que infundían en todo el sector.

---

<sup>17</sup> Ha formado parte del Cabildo de la comuna Tola Chica, y ha estado involucrado en el ámbito organizativo de la CONAIE, Ecuarrunari y de la Pluriversidad Amawta Jatari. Es hijo de uno de los fundadores de la comuna Don Manuel Simbaña.

<sup>18</sup> Es importante considerar la separación de comuneros jóvenes frente a comuneros antiguos. Esta distinción se dio por la inserción de una camada de comuneros más jóvenes al interior de la comuna como se menciona más adelante. Pero sobretodo esta distinción se da por la forma de ver y de proceder distinta, lo que demarca una especie de brecha generacional.

<sup>19</sup> Por estas épocas se denota el influjo de las rebeliones sociales como por ejemplo: la “Gloriosa” de Guayaquil, y en la sierra las acciones de protesta, liderazgo y reivindicación del tema indígena por Dolores Cacuango.

<sup>20</sup> Al respecto Segundo Moreno Yáñez en el acápite “Armas rituales y emblemas mágicos”, menciona la importancia de ciertas armas privilegiadas de los guerreros indígenas y sublevados, los cuales poseían significado dentro de la mitología indígena, tanto en tiempos preincas como en la colonia. Aquí el autor enlaza la rebelión con un evento ritual contenido en el subconciencia colectivo, lo cual hacía que las armas carguen fuerza mágica y “sacralidad”. En específico las lanzas, armas arrojadas asociadas al “dominio de la distancia”, serían las que posean la “...“insignia de capitania”, por lo que sus caudillos la portaban con ostentación, como lo hacían los caciques de guerra, en los conflictos intertribales”. (Moreno 2017, 64,65) Por su parte Frank Salomon, menciona el uso de lanzas en la celebración de la Yumbada en Quito, que el autor lo concibe como un drama ritual. Aquí el danzante disfrazado “Yumbo”, quien representa a un habitante de la selva, porta lanzas de chonta que se vuelve un objeto íntimamente ligado con el bailarín. Con las lanzas hacen trazos en la tierra dividiendo el espacio de selva; las lanzas apuntando en lo alto representan árboles en movimiento y convierten el espacio en foresta; y finalmente con las lanzas se puede representar un sacrificio ritual y permear hacia el mundo shamánico. (Salomon 1992, 457-479)

El caso es que con la división en Tola Grande y Tola Chica de los años 40's, ésta última heredaría el conflicto con la potentada familia Peñaherrera, una de las familias terratenientes más acaudaladas de la zona de Tumbaco que poseían la hacienda “La Viña”. Luego, a oídas de la ley de reforma agraria, estos terratenientes se aprestarían a enviar al ejército para desalojar las tierras y e intentar titularizarlas posteriormente. Sin embargo, estos espacios de zonas altas del Ilaló era para entregar a sus huasipungueros, librándose así de perder sus tierras bajas y productivas.<sup>21</sup> Es entonces cuando se interponen las peticiones de la comuna y de la familia Peñaherrera por la posesión de estas mismas tierras altas.

Cuenta Manuel Simbaña,<sup>22</sup> que en aquel entonces la defensa jurídica de la Hacienda La Viña estaría bajo tutela del joven y debutante abogado Dr. Blasco Peñaherrera. Recordado como hombre atrabiliario que llegaría incluso a amenazar la integridad física del abogado de la comuna Tola Chica, Dr. Rafael Montalvo. Entre algunos comuneros lo habrían tenido que defender previniéndolo de golpes y vejaciones, recuerda Don Manuel; con esto consiguieron que su abogado no se deje amedrentar por el poder de la familia Peñaherrera ni tampoco comprar con dinero, más bien cumpliría una labor ejemplar con grandes resultados. Los motivos para que el Dr. Montalvo se inmiscuya en la defensa de la comuna no están claros. Aunque fue mestizo con residencia en Quito se convirtió en compadre de alguna gente de la comuna. Gerardo Simbaña señala que pudo deberse a que el abogado tenía cierta ideología de izquierda como para que haya cumplido tan excelsa tarea.

Por el lado de las tierras en litigio, tenían la particularidad de ser espacios de bosque nativo —el único remanente que queda actualmente en todo el monte Ilaló—. Y sobrevivió irónicamente porque al haber sido regentado por la familia Peñaherrera no necesitaron explotarlo, como sí lo hubiesen hecho las comunas que reclamaban necesidades. De esta forma, no se sometió a presiones de usufructo desde inicios del

---

<sup>21</sup> En el Registro de la Propiedad se puede constatar el traspaso de tierras altas del Ilaló hacia exhuasipungueros: “ Pedro Anago Anago casado con la señora Vicenta Guamán Yucasa, adquirió un lote de terreno, ubicado en la parroquia Tumbaco, cantón Quito, en calidad de exhuasipunguero, en virtud de la liquidación de fondos de reserva y vacaciones no gozadas, mediante transferencia de dominio hecha a su favor por el señor Alfonso Peñaherrera, en calidad de propietario de la Hacienda La Viña con intervención del IERAC, según Acta dictada el veinte de agosto de mil novecientos setenta y cinco, inscrita el cuatro de octubre de ese año”. Referencia: A fojas 2671 número 2608 del Registro de Sentencias Varias, tomo 130, con fecha 1975.

<sup>22</sup> Uno de los fundadores de la comuna Tola Chica.

siglo XX hasta los años 60's<sup>23</sup>, como: explotación forestal muy practicada para abastecer de madera a Quito; hechura de carbón para suplir al tren; fabricación de ladrillos, o pastoreo.

Para el año 1966, esta propiedad en disputa fue finalmente cedida a la comuna Tola Chica. Tras de ello decidieron conservar el bosque nativo porque para aquel entonces la actividad de explotación forestal ya no se la practicaban con fuerza, la propia deforestación les habría obligado años antes a buscarse otros oficios. Por decisión de los mayores de la comuna el bosque quedaría intocado, y su resolución permanece en la memoria como legado histórico de lucha y como un monumento natural de un litigio ganado.

Con este juicio ganado, casi 17 hectáreas más se anexaron al total del territorio comunal respaldado bajo una escritura pública, llamada por los comuneros como el primer "Título Global". De manera que, tras el reconocimiento jurídico como comuna "Tola Chica" del año 1944, finalmente consiguen la primera escritura global a finales de los 60's, (1966 según Gerardo Simbaña), que reconoce su territorio en base a la división Tola Grande-Tola Chica con límites geográficos.

Sin embargo, para la década de los años 70's esta escritura no habría sido debidamente inscrita o reconocida en el Ministerio competente, ocasionando problemas durante las décadas subsiguientes como: pleitos legales que se estacionaron en juicios; numerosos miembros que tuvieron que salir mientras que otros pocos se incorporaron; y nuevos actores e instituciones que entrarían en escena. Todo lo que exigió en respuesta una "refundación de la comuna", como categorizan los comuneros al proceso que les permitió mantenerse y obtener la 2da. y definitiva "escritura global" de tierras del año 1997, como lo veremos a continuación.

## **2. Refundación de la comuna**

Para finales de los años 80's e inicios de los 90's se demarca una nueva etapa en la comuna Tola Chica. Viéndolo bajo el contexto mundial, esta época se inicia sin el muro de Berlín y la clausura de la influencia del comunismo. Lo que parece sentar las bases para la implantación del modelo capitalista neoliberal de comercio en América

---

<sup>23</sup> Gerardo Simbaña cuenta que nunca conoció el tren ni la explotación de carbón, pero cree que esto se dio hasta inicios de los años 60's. En el lado occidental del actual remanente de bosque nativo menciona que hay un sitio llamado "carbonera", donde aparentemente habrían hecho el carbón.

Latina que se pone en auge (Kaltmeier 2007, 195). Así, a grosso modo, empieza una fase de reducción del Estado, liberalización de mercados a la par de procesos de privatización de sectores estratégicos, agricultura intensiva y explotación de cuanta materia prima hubiere en función de proveer a las industrias de los países desarrollados.

Bajo este modelo de mercado la propiedad de la tierra urbano-periférica empieza a sufrir fuertes presiones político-comerciales a nivel nacional. Por otro lado, el boom petrolero venido desde los años 70's estimuló la migración de una desatendida población campesina indígena. El deterioro de su producción agrícola y la presión demográfica originaron flujos migratorios hacia las ciudades concentradoras de capital o "centros de producción y regiones tradicionalmente atractivas para la colonización", como lo refiere Moreno Yáñez y Figueroa (1992, 50). "A partir de esta época, se presenta un alto dinamismo en las fuerzas productivas, y se reducen los obstáculos que presenta el territorio, como distancia física y social, y como elemento de la producción para el capital, surgiendo la integración de nuevos ámbitos territoriales, la dispersión de ciertas funciones principales, la reconstitución habitacional del suelo urbano, por concentración y por fraccionamiento de la propiedad territorial. Un ejemplo es el rol que juega la urbanización de los valles circundantes a la ciudad. (Carrión 1987, 27)"<sup>24</sup>

En este trance, de 1980 a 1995, el territorio rural de la comuna Tola Chica, ubicado en el valle de Tumbaco muy próximo a la ciudad capital de Quito, se vería fuertemente amenazado por el aumento poblacional y la acelerada urbanización. "Estas demandas tienen incidencia directa sobre el mercado del suelo, ya que el crecimiento físico, induce una gran movilidad en su estructura, presentándose incrementos en los precios de ciertas tierras, que transforman su uso tradicional (en especial de rurales a urbanos). (Jaramillo 1999, 111)" (Santillán 2014, 21)

Esta situación gatilló hacia un creciente conflicto de intereses que derivaron en problemas de enfrentamientos sociales debido al a la pérdida de tierra y a divisiones internas de la comuna. Algunas instancias legales fueron interpuestas pero en la práctica estos litigios parecían no dar solución aparente. Miembros de la comuna cuentan que hubo falsificación de firmas de documentos, compra de conciencias de abogados, uso de la fuerza pública, entre otras cosas que otorgaría poder legal y extra legal con el fin de amedrentar e invadir sus terrenos comunales. Una versión dice que una directiva de la comuna Tola Chica tomó el documento de transacción de división entre la Tola Chica y

---

<sup>24</sup> En: *Presión urbana sobre áreas rurales. Transformación territorial en la parroquia de Tumbaco. Caso de estudio comunas Leopoldo N. Chávez y Tola Chica.* (Santillán 2014, 20)

Tola Grande y lo ingresó en el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), lo que accionaría a que, tras el reconocimiento de desmembramiento, la entidad proceda a declarar el territorio dividido (de la Tola Chica) como tierras baldías. La otra versión habla de falsificación de firma del dirigente de la comuna, y también de la desaparición del expediente por parte del IERAC. De cualquier forma, la comuna empezaría a perder fuerza en lo administrativo frente al Estado y a quedar desvalida frente a la toma e invasión de tierras para títulos de propiedad privada.

Con este escenario adverso muchos de los comuneros decidieron separarse o sabotear el proceso organizativo, asegurándose así un beneficio ante los fuertes intereses e influencias de los traficantes de tierras. Según Ramiro Azaña (2017 entrevista personal), hubo doce comuneros mestizos, *mishus* “acomodados en la comuna”, que a la final terminaron causando daño por ser los primeros en sacar escrituras privadas pagando las tierras al Estado. La razón aparente radica en que ellos se dedicaban a otras labores y no expresamente a la agricultura. Con ello propiciaron a que algunos comuneros indígenas y otros dirigentes optaran por tranzar clandestinamente y/o dar la espalda a la organización —al modelo de “terreno comunal” (Gerardo Simbaña 2018, entrevista personal)—, y se lanzaran más bien “con la idea individual” a la lucha por sus terrenos, más pequeños porque no incluía terrenos de sectores altos, pero que en lo inmediato les ofrecía mayores garantías. Este accionar vendría a denominarse por ciertos comuneros como: “mishu tukushka”. Un modo de ser que Marta Guamán y Rogelio Simbaña identifican a quien quiere volverse mestizo o simular que se es, y lo hacen adoptando prácticas blanco-mestizas: dejando de hablar Kichwa, optando por otra alimentación, y una diferente relación con la tierra. Aspecto que ahondaremos analíticamente en el capítulo tres.

“Compañeros nuestros mismos se pasaron a la invasión!” menciona Don Antonio Quinchimba, para dar cuenta de la deserción y reducción de 130 comuneros a tan sólo 60,<sup>25</sup> y de 154 hectáreas comunales a 102 has aproximadamente al final de este episodio a mediados de los años 90’s. Así es como se llegaría consolidar el actual barrio de Plazapamba, asentado en lo que otrora pertenecía al primer segmento de los predios

---

<sup>25</sup> Número aproximado con el que les permitieron registrar su comuna en el Ministerio. Según Floresmilo Simbaña, la deserción de comuneros bajaría de 112 familias a 40 o 35 flías. alrededor del año 1993-95. Para la inscripción de la comuna con sus títulos globales debieron llegar a un número mínimo de sesenta y cuatro miembros, con lo que debieron incorporar nuevos comuneros hasta llegar a tal número, que se mantiene hasta la actualidad sin poder tener ni uno más ni uno menos.

comunales. La invasión de estos terrenos desplazó los linderos originales de la comuna Tola Chica para reubicarlos más arriba en la montaña.

En medio de esta fuerte problemática la debilitada facción de la comuna Tola Chica, que pugnaba por el modelo comunal de tierras, hace un primer acercamiento a la organización indígena ECUARUNARI,<sup>26</sup> filial a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador CONAIE, que resultaría decisiva a finales de los 90's. La mayoría de los comuneros actuales aclaman esta filiación e influencia que les permitió salvar su territorio gracias al asesoramiento legal y al acompañamiento organizativo; consiguiendo finalmente la "escritura global" de sus tierras comunales expedido por el INDA,<sup>27</sup> en el año 1997. (Garantía de adjudicación No.141) (Simbaña 2016, 72)

En la memoria histórica de los comuneros mayores queda una especie de disputa sobre quién fue el primero/a que gestó este acercamiento a la CONAIE en el año 1994, que resultó ser exitoso y decisivo. Mientras una versión de una comunera habla de su acercamiento a título personal sin estar formalmente dentro del Cabildo de la comuna, la otra versión de un ex presidente comunero habla de su acercamiento mediante participaciones formales, es decir, por ser parte del Cabildo y en eventos institucionales que le dirigieron a gente próxima a esta organización. También se menciona que un mestizo, el Lic. Endara empujó para entrar a este proceso. Sea como sea, el comunero joven Floresmilo Simbaña, afirma que el asesoramiento directo de la CONAIE a partir de 1994 (Simbaña 2016, 11), fue fundamental para la obtención del "título global" (proceso que duró entre 1989 y 1998), y que sobretodo ayudó a sobrellevar un proceso complicado que en un momento amenazó con la existencia misma de la comuna.<sup>28</sup>

De manera que, la consecución de los "títulos globales" a finales de los 90's, que incluyó límites totales con referencias cartográficas, representó un hito histórico de lucha por mantener una comuna ancestral, pero también supuso una mutación en sus propios procedimientos; entre estos elementos: la inclusión de nuevos comuneros; la adscripción hacia el proceso político organizativo más amplio de la CONAIE; la vinculación con gente, proyectos y discursos político-ambientales a través de redes y organizaciones no gubernamentales ONG's; y finalmente la posibilidad real de ocupar las tierras disputadas por décadas.

---

<sup>26</sup> Confederación de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador.

<sup>27</sup> Instituto Nacional de Desarrollo Agrario.

<sup>28</sup> La ley Agraria de ese entonces pondría al juego de libre mercado la propiedad de la tierra, incluidas las tierras comunales, a lo cual la CONAIE realizó un levantamiento político pidiendo que sea retirada la ley y que se discuta una nueva surgida del consenso y que defienda las tierras comunales. Paráfrasis de Floresmilo Simbaña (Simbaña 2016).



Durante esta lucha entre intereses colectivos y personales, la comuna se vio sometida a una división y/o deserción interna y a una reconfiguración. Al reducirse el número de miembros y no contar con el mínimo requerido para poder formalizar la comuna y titularizar los predios dentro del Ministerio de Agricultura, se optó por incluir urgentemente a otras personas encontradas dentro de sus propios círculos familiares para así poder pagar al Estado el monto de 25 millones de Suces por sus tierras ancestrales. Hijos de comuneros serían incluidos previo pago de derechos, generando así una nueva influencia generacional al interior de la dirección organizativa. Hasta el día de hoy es frecuente escuchar la división que establecen cuando entre comuneros se refieren como: “los antiguos o mayores” y los “jóvenes”. Este aspecto modificó el accionar político de la comuna, y también replanteó las formas culturales de la organización comunal, lo que naturalmente se reflejaría en la forma de celebrar la fiesta.

Así es que la inclusión de nuevos comuneros jóvenes propició una tensión generacional que, sumada a los planteamientos político culturales de la CONAIE, germinó cambios profundos al interior de la comuna. No solamente se trataría de la adscripción a un movimiento si no a toda una “estructura de gobierno”, resalta Marco León Sisa,<sup>29</sup> para referirse al modelo que ha sostenido a la comuna Tola Chica: como organización de 1er. grado a manera de organización de base adscrita al Pueblo Kitu Kara,<sup>30</sup> que a su vez se debe a la organización regional Ecuvarunari, y que lógicamente se ampara en la organización nacional de la CONAIE. Todo esto le ha dado cabida dentro de un movimiento que ha dado fuerza a sus bases pero que así mismo, prosigue Marco León (2016, entrevista personal), las bases le han dado fuerza al movimiento.

Las caracterización de la CONAIE, como movimiento social, hizo que algunos de sus argumentos étnicos sean reconocidos por sus bases sociales y a la par validados por un ala de académicos, quizás más por compromiso ideológico o militancia. Mientras que otros antropólogos con enfoque más histórico y etnohistórico como Segundo Moreno Yáñez, lo auscultan como “movimiento político-religioso de los neoindios” (2017, 14, 33), comprendiéndolo como una indianidad reivindicada en los inicios del

---

<sup>29</sup> Joven de la nacionalidad Puruhá, tiene 6 años de ser comunero y que funge la función de presidente de la comuna años 2017-2018. Ha estado involucrado dentro del Movimiento Indígena de Chimborazo MICH.

<sup>30</sup> A mediados de los años 90's, se vincularon mediante sus comunas y comunidades en la organización provincial de segundo grado “Pichincha Runacunapac Riccharimui” que poco tiempo después dio origen a la ECUARUNARI y subsiguientemente a la CONAIE. El derecho a la autodeterminación la ejercieron en el año 2003, cuando registraron su organización territorial en el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador CONDENPE. En la actualidad se autodenominan “Pueblo Kitu Kara de la Nacionalidad Kichwa.” (Pueblo Kitu Kara 2016, 12)

siglo XXI, devenida en nueva *etnogénesis* dentro de un movimiento aparentemente nativista. Moreno Yanez argumenta lo anterior en base a ciertos marcadores étnicos que no corresponden necesariamente con la realidad histórica del país, sino que más bien han sido extrapolados de un trasfondo Inca que a la postre no tendría mucho que ver con las raíces ancestrales de los pueblos y nacionalidades del Ecuador. Entre estos elementos están: la *wipala*, o bandera incaizante con los siete colores del arcoíris; los tres mandamientos: *ama llulla*, *ama killa*, *ama shua*, que no tendría suficientes pruebas históricas de existencia;<sup>31</sup> y aunque no lo menciona expresamente el investigador, también estaría la fiesta del Inti Raymi, que si bien consta en las crónicas de Guamán Poma de Ayala,<sup>32</sup> o de Garcilaso de la Vega, éste sería celebrado por primera vez en 1944 en el Cuzco a partir de la tradición de teatro incaista, y por ende del movimiento indigenista que lo sustenta (Galinier 2013, 104, 107, 125).

Volviendo a las líneas de acción de la CONAIE, que para el caso cabe traer a colación, tenemos el énfasis cultural que se empieza a reivindicar mediante el uso de la bandera *wipala* y con la celebración del Inti Raymi a manera de acción política. Esto, según Floresmilo Simbaña (2016, entrevista personal), se remarca en las experiencias pioneras y emblemáticas de Otavalo y Cayambe con César Pilataxi y Guillermo Churuchumbi en los años 90 - 92, cuando las fiestas en fecha de solsticio de verano comienzan a ser autogestionadas por las comunas reclamando el nombre de “Inti Raymi”, empezando también a dejar de lado el símbolo centralista de los hacendados.

Con estas muestras de cambio en la celebración de las fiestas, puede notarse ya el “giro cultural” que la CONAIE imprime como parte de su reivindicación político-étnica. Esto se decanta especialmente a partir de los años setenta por influjo de los movimientos sociales, sectores progresistas de la iglesia e intelectuales de izquierda, que dieron paso a nuevas formas organizativas que contrarrestaron la segunda ley agraria y que abrió el espectro para que en los años 90’ el movimiento indígena surja por primera vez con muestras de lucha y protesta a nivel nacional; implantando así el axioma discursivo de dejar de ser considerados ora campesinos ora proletarios rurales (influencia del Marxismo) a posesionarse como indígenas con reivindicaciones territoriales, históricas y culturales colectivas.

---

<sup>31</sup> Para mayor detalle ver el capítulo “Desarrollo y fragilidad del Estado Inca”, en el libro *Symbolismo y Ritual en las sublevaciones indígenas*, de Segundo Moreno Yáñez, 2017.

<sup>32</sup> Andrés Guerrero (1991, 131), menciona que en España habría previamente una superposición de rituales “paganos” y cristianos que se amalgamaron en la fiesta de San Juan bajo una simbología nueva en el mes del solsticio de verano de junio. Por ende, luego se daría una nueva amalgama entre las fiestas incásicas del Inti Raymi con las españolas de San Juan Bautista.

En primera instancia el movimiento constituyó el sobrepasar las reivindicaciones clasistas a otras de carácter étnico, y que no estaría eximida de la búsqueda de recursos apegadas a la competencia burocrática (Bretón 2010). Y en segunda instancia, su representación ya no fue intermediada por un agente blanco-mestizo como se lo venía haciendo desde la colonia; se sobrepasó la intermediación “ventrílocua” de la población indígena como bien lo adscribe Andrés Guerrero (1996), hacia el de una representación de sí mismos mediante sus capas intelectuales y dirigentes indígenas, con un discurso que por primera vez enarbolaba en el imaginario a un sujeto indígena nacional. Todo lo que derivó en que en la Asamblea Constituyente de 1998 se deje atrás la idea de un Estado ecuatoriano monocultural con paradigmas constitutivos de la identidad nacional (herencia de la época Republicana), y se adoptara el planteamiento de un Estado pluricultural y multiétnico<sup>33</sup>.

Lógicamente esta línea de acción se fijó en la agenda organizativa de la comuna Tola Chica, y encontró asiento en ciertos principios que se volvieron fundamentales. Marco León, actual presidente de la comuna, saca a relucir el principio de “la propiedad comunal del territorio”, cuando lo contrasta con el modelo imperante que individualiza los terrenos y que defiende los bienes privados. Para Gerardo Simbaña, esta influencia se irradió en el fortalecimiento organizativo, el cual pasa necesariamente por la valoración de la identidad ancestral y por la renovación de la sensibilidad cultural, todo esto con miras a hacer frente a un proceso histórico de aculturación aupados a través de los sistemas estatales de educación, economía y cultura. (Simbaña 2016, 11) Si juntamos estos dos principios: propiedad comunal más fortalecimiento organizativo junto con la actividad económica principal que era la agricultura, podemos colegir que se vivían ciclos agrícolas fuertes bajo los que se constituían celebraciones vistosas. Gerardo Simbaña señala que hasta fines de los años 90’s estas fiestas marcadas por calendario agrícola gozaban de gran renombre.

Ahora, si bien la fuerza ideológico-organizativa de la CONAIE aportó indudablemente al proceso sociocultural de la Tola Chica, cabe remarcar que la comuna Tola Chica tenía ya prácticas de lucha y movilización como lo hemos visto en su devenir organizativo. Una máxima de ello se trasluce en una última acción que, por su naturaleza comunal, fue pensada con incidencia netamente a nivel local. Se trata de la

---

<sup>33</sup> Tras la Asamblea Constituyente del año 2008, se reconoció al Ecuador como Estado con carácter Intercultural y Plurinacional.

expropiación de tierras en función de la creación de la actual Unidad Educativa Tumbaco en el sector del barrio Tola Chica no.3, como sigue.

Hasta la década de 1980 y 1990, no existía en el barrio Tola Chica un centro de educación secundaria, tan sólo en Tumbaco. Por otro lado la escuela que funcionaba en la casa comunal quedaba cada vez más chica frente a una demanda creciente. Con este asunto en mente, el entonces dirigente Manuel Simbaña invita a un vecino del barrio a ser parte de la comuna. Este nuevo miembro se lo conocería como “licenciado Endara”, mestizo que poseía su casa de veraneo en el área, y quien tendría un alto cargo dentro de la Izquierda Democrática (ID), partido político más afín a los sectores populares. Por entonces corría el mandato del presidente de la república Rodrigo Borja (1988-92) perteneciente a la ID, y con éste se empieza a dar ordenamiento a las comunas con escrituraciones mediante la creación del Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA).

La comuna Tola Chica junto a su comunero influyente Lic. Endara, se aprestaron a dar lucha para expropiar un bien aún no escriturado de la familia mestiza Proaño Parra, con el fin de la creación del establecimiento educativo. También estuvieron apoyados por otros mestizos —vecinos no comuneros— como Paco Pérez y Galo Vega; y el proceso era aglutinado por la comuna que convocaba a grandes mingas a otras comunas vecinas como la Leopoldo Chávez, comuna Central, entre otras. Mientras esto sucedía su otro frente de lucha seguía abierto, y era la deserción de comuneros mestizos que iban arrastrando a otros indígenas para la escrituración a título personal de las tierras del Ilaló, como lo hemos mencionado ya.

Finalmente la expropiación de tierra y la fundación de la Unidad Educativa sería conseguida mediante el Ministerio de Educación, no así las tierras comunales del Ilaló que iban perdiéndose a manos de excomuneros y traficantes de tierras. De manera que por un lado la política de gobierno facilitaba la expropiación de terrenos con fines sociales, pero con el mismo rasero el INDA también permitía el ordenamiento de comunas y su fraccionamiento. En vista de ello todos los comuneros de la Tola Chica decidirían desafiliarse de la Izquierda Democrática siguiendo los propios consejos del Lic. Endara, ya que la ID no respondería a sus demandas<sup>34</sup>. Luego se afiliarían a Pachacutik, ala política de la CONAIE.

---

<sup>34</sup> Cabe recordar aquí el primer levantamiento indígena a nivel nacional de 1990, que eleva al movimiento indígena como un nuevo actor social con incidencia política, y que permitió trastocar su rol.

Todo este episodio incrementó la fuerza organizativa a la comuna porque ejerció mayor presencia en beneficio del sector, del barrio Tola Chica. No obstante, según Floresmilo Simbaña (2017, entrevista personal), esta sería la última acción pensada con incidencia meramente local. A partir de mediados de los 90's, la comuna mutó definitivamente hacia emprender acciones coordinadas y con repercusión nacional, naturalmente de la mano o en sintonía con la CONAIE.

En 1999, a un año de la constituyente que declaró al estado ecuatoriano como pluricultural y multiétnico, se decidió hacer en los mismos predios expropiados de la ya activa Unidad Educativa Tumbaco el Encuentro Interparroquial de Comunas de Quito<sup>35</sup>. La comuna Tola Chica sería la anfitriona de una multitudinaria presencia de comunas invitadas, puesto que este año sería nombrada prioste del evento. Para eso se decidió hacer una caravana festiva que partió desde el sector del Arenal hasta llegar al recinto educativo, aspecto que llamó la atención por la gran cantidad de asistentes y la notoriedad que adquiriría la comuna, así lo recuerda don Antonio Quinchimba.

Algunos cambios importantes se gestaron tras este evento en la comuna Tola Chica que estaba ya bajo la tutela de la CONAIE. En primer lugar se decidió retomar la celebración de sus fiestas, y con ello el 'recorrido' o procesión como reverencia al Santo San Pedro. Marta Guamán (2017, entrevista personal), evoca que desde fines de los años 80's la comuna decidió suspender las fiestas debido a que estaban atravesando por lo más álgido de sus problemas legales y consecuentes gastos económicos, y además por la deserción de muchos comuneros que pretendían la titularización individual: "la mayoría de la comuna se fueron con los otros, con los *mishus*".

Ese fue el caso de Alberto Quinchimba, comunero que poseía el Santo San Pedro y que en su honor se encargaba de costear la fiesta<sup>36</sup>. En la memoria de Gerardo Simbaña aparece como las fiestas más antiguas que él puede recordar, alrededor del año 1982. Alberto, sería el comunero idóneo para ser prioste de fiesta: era contratista acaudalado que poseía una "bloquera" (fábrica de bloques) y bastantes operarios de la misma comuna. Lo que significaba buena dotación de música y comida, a más de movilizar o garantizar la presencia de bailarines y gente del barrio, de la comuna e invitados como ingenieros y arquitectos con los que trabajaba. No obstante, cuando este comunero le daría la espalda a la comuna con el afán de obtener los títulos de tierra de

---

<sup>35</sup> Fuente Ramiro Azaña y Rogelio Simbaña.

<sup>36</sup> Se ha encontrado que en la provincia de Bolívar se le llama "el fundador" al indígena dueño del santo y que tiene buenas relaciones con los mestizos del sector. También el personaje principal de cumplir con el desarrollo de la fiesta. (En Llumitaxi 1995, "La fiesta de San Pedro").

forma individual, la comuna resolvió separarse totalmente de esta fiesta, una de las razones por las que se suspendieron por casi 10 años, hasta que decidieron reiniciarlas tras este gran encuentro de comunas de finales de los años 90's.<sup>37</sup>

Tras el encuentro de comunas, en segundo lugar, se implantó un cambio fundamental en la organización de la fiesta, pasando de ser un esfuerzo personal con modelo de priostes a ser una fiesta de índole colectiva comunal, en donde todos los comuneros empiezan a auspiciarla por igual. “A raíz de que sacamos los terrenos de aquí para el colegio (Unidad Educativa), a raíz de eso se hizo la fiesta (colectivamente) de San Pedro de la comuna, aquí arriba.”, menciona Antonio Quinchimba (2017, entrevista personal). Algunas cualidades serían incorporadas en la fiesta, mientras que otros aspectos culturales serían dejados de lado, como lo analizaremos en el capítulo 3.

Ahora, si bien los comuneros mayores fueron quienes buscaron a la CONAIE por la conveniencia práctica de recuperación de tierras (en base a la movilización social-étnica), y acciones político-culturales como el encuentro de comunas mencionado, lo hicieron no sin recelo por la connotación despectiva que se tenía para con el tema indígena. Rogelio Simbaña, de 45 años, recuerda cómo desde su infancia dentro del actual área de la Tola Chica, las costumbres campesinas querían ser decididamente desaprendidas y ocultadas; en las escuelas cualquier signo indígena era hasta sancionado. Como corolario de esta práctica de blanqueamiento, Rogelio puntualiza que todo aquel que llegaba a estar dentro de un rol de pagos sea en fábricas, construcciones o empresas agrícolas, adquiriría un estatus mayor en su medio social puesto que se acercaba a un modelo mestizo, y pasaría a ser un *mishu tukushka*. Razón por la que se infiere que los dirigentes mayores de la comuna, usualmente con más vínculos sociales y mejor posición económica, en principio no se sintieron cercanos o cómodos con la reivindicación de identidad indígena que reclamaba la CONAIE, pero sí en cambio con su reivindicación campesina de tierras, que se acercaba más “al respeto hacia lo antiguo... una cuestión de conciencia hereditaria más bien.” (Gerardo Simbaña 2018, entrevista personal). A la postre, cuenta Ángela Guamán (2017, entrevista personal),

---

<sup>37</sup> Gerardo Simbaña, explica este declive de la fiesta en base a dos aspectos importantes. El primero de carácter económico como: la recesión económica, el feriado bancario y la dolarización de la moneda ecuatoriana. Mientras que el segundo sería la pormenorización de la religiosidad popular debido al nuevo fervor religioso denominado “la Reevangelización de América Latina”, proclamado por el papa Juan Pablo II en el sínodo de Santo Domingo, año 1992. Todo lo que dificultaba cada vez más para la celebración de las fiestas. (Simbaña, 2016)

En cambio para Ramiro Azaña, las fiestas nunca dejarían de practicarse, simplemente que su intensidad y vistosidad mermaría sustancialmente para realizarse en un ámbito mucho más reducido, y en un radio de influencia bastante más limitado.

que cuando agotaron todas las instancias y se creyeron perdidos fue el momento en que decidieron acudir a esta Confederación Nacional Indígena del Ecuador.

Sin embargo, quienes sí iban a adherirse definitivamente y con fuerza a los planteamientos de fondo de la CONAIE, fueron los comuneros jóvenes de la Tola Chica,<sup>38</sup> algunos con educación superior. Ellos sentirían esta alianza como un horizonte cultural natural, a la cual se debían en cuanto a demanda histórico identitaria, y bajo la cual podían apostarse a defender su derecho territorial. Es decir que no se plegaron a la lucha de la CONAIE porque la comuna Tola Chica ya habría existido como etnia constituida que debía sumarse, sino que la sinergia de su lucha les hizo devenir en una etnia localizable, en grupo culturalmente visible yendo de la mano de la CONAIE.<sup>39</sup>

De lo indígena no... no había una conciencia. O sea, era más bien un ambiente, un clima de lo cultural heredado, pero no una conciencia como la que actualmente se lleva adelante. (Gerardo Simbaña 2018, entrevista personal)

Más aún la comuna se plegaría a la CONAIE por la notoriedad que les permitiría adquirir por fuera de su esfera local y eventual incidencia a nivel nacional. Para aquel entonces ya empezaban a figurar personalidades indígenas en la escena política ecuatoriana y en altos cargos burocráticos;<sup>40</sup> quienes conformaban una nueva generación de indígenas formados en universidades o en institutos normales dedicados a la formación de maestros. (Conaie, 1988. En Moreno et al. 1992, 46)

Siguiendo con lo anterior pero en otra línea, se puede decir que este proceso comunal, así como la influencia de la CONAIE, no caló por igual dentro de todos los miembros de la comuna Tola Chica.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Se les llama comuneros jóvenes a quienes se les inscribió en el año 1997 a manera de nuevos comuneros, para poder legalizar la existencia de la comuna y obtener así los títulos globales.

<sup>39</sup> Aquí se hace una extrapolación en clave culturalista de la tesis de Edward P. Thompson (1979), en su obra clásica *Tradicón, revuelta y consciencia de la clase*, en la que considera que la clase se la ha dejado como categoría estática, como teorización histórica, que no deja ver el proceso previo que ha antecedido frecuentemente a la evidencia histórica. “Las clases no existen como entidades separadas, que miran en derredor, encuentran una clase enemiga y empiezan luego a luchar. Por el contrario, las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en relaciones de producción), experimentan la explotación (o la necesidad de mantener el poder sobre los explotados), identifican puntos de interés antagónico, comienzan a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubren como clase, y llegan a conocer este descubrimiento como conciencia de clase. La clase y la conciencia de clase son siempre las últimas, no las primeras, fases del proceso histórico” (Ibíd :37).

<sup>40</sup> Dirigentes con altos cargos burocráticos como: Dr. Luis Macas, Dra. Nina Pacari, Blanca Chancoso, Miguel Llucó, entre otros, han sido también cercanos al proceso de la comuna Tola Chica.

<sup>41</sup> De los comuneros jóvenes han salido cuadros con altos cargos y dirigencias: Rogelio Simbaña —reconocido agroecólogo—; Floresmilo Simbaña —ex dirigente de Fortalecimiento Organizativo de la CONAIE—; Fernando Cabascango —Presidente del Pueblo Kitu Kara—; Gerardo Simbaña —ex docente de la Amawta Wasi—. <sup>41</sup>

...se asume como un proceso, ya, de comuna como tal, pero siempre es como (...) no muy homogénea la influencia o la recepción del proceso. Entonces podemos hablar de una incidencia de la CONAIE en general, pero de ahí ya los niveles de incidencia concreta ya ha sido (o) bien a nivel de familias o gente que se inmiscuyó más en el proceso (...) cada familia tiene sus procesos internos. (Gerardo Simbaña 2018, entrevista personal)

En definitiva, este capítulo de la “refundación de la comuna” se cierra con la intervención de la CONAIE —asegurando el territorio con la posesión de los títulos globales del año 1997—. A su vez se abre un nuevo capítulo cuando la comuna inicia un proceso intencionado de recuperación cultural desde el año 2000, según refiere Floresmilo Simbaña (2016, entrevista personal). Aquí será cuando la comuna Tola Chica, en especial sus comuneros jóvenes, absorben conscientemente este “giro cultural” propuesto por la CONAIE.

### **3. El proceso de recuperación cultural**

Este período inicia junto a la oportunidad de involucrarse dentro de proyectos de carácter agroecológico por un lado y de fortalecimiento organizativo por otro. También por los beneficios directos de subsistencia alimenticia debido al agro, y a la par con posibilidades de trabajar y de ocupar cargos en instancias supra comunales respectivamente.

Para el año 2001 surge un proyecto financiado por la UNDP —fondo de las Naciones Unidas, y gestionado por la CONAIE y ONG’s ambientalistas, para crear un vivero con fines de reforestación en el Ilaló. Con esto se logró poner en pie el vivero en las inmediaciones del terreno comunal ubicado en el barrio Tola Chica No.3, en la parte trasera de la Iglesia y la casa comunal. Aquí se establecieron más de 60.000 plantas nativas, que incluía zona de compostaje natural, pozas piscícolas y otros procedimientos agroecológicos (Rogelio Simbaña 2017, y fotografías del autor). Su objetivo era la reforestación con árboles nativos en el territorio comunal del Ilaló mediante un programa de mingas y participación comunitaria. (Moreano 2017)

Durante los años 2002 al 2008, hubo continuidad de apoyo y se incrementó la intervención por parte de otras ONG’s e instituciones externas. Una de ellas fue la alianza con la red nacional de Guardianes de Semillas que incidieron a favor de construcciones sustentables y sobretodo de continuar con programas de reforestación



con árboles nativos y agroforestería. Incluso dos de sus miembros pasaron a ser comuneros en el año 2003 con la compra de un título de usufructo.

La Red de Guardianes facilitó la gestión de fondos externos y asesoraría en líneas de acción agroecológicas y de construcciones naturales. Con estos apoyos se pudo construir en el año 2007-2008, su centro comunal con materiales ecológicos como el llamado súper-adobe. De igual manera, se empezaría a plantear un plan de manejo comunal con actividades distintas como: ecoturismo y la agroecología.<sup>42</sup> En este mismo plan se trazó una zonificación técnica del territorio, el cual estuvo basado en sus experiencias y visión particular de vida; aspectos que introducen otras formas de subsistencia que no sean solamente la venta formal de productos de la tierra sino también una tendencia agroecológica integral de vida, un tema que ahondaremos al final de esta sección en relación con la administración Municipal local.

A más del beneficio directo que representaría estas prácticas de reforestación novedosa y agroecológica para aquel tiempo, el discurso ambientalista sería un puntal mayor que empieza a calar dentro de la directiva comunal, en especial hacia dos comuneros jóvenes que se vuelven expertos reconocidos agroecólogos, pasando a ser conocidos como “los ecologistas”. Sin embargo, esta línea ambiental no pasaría a ser plenamente interiorizada por todos los comuneros y familias dependientes, como bien lo señala Moreano (2017). Lo que sí queda por sentado es que tendrán ganancias significativas a nivel organizativo en lo social, ganancia material y regenerativa en lo territorial, y simbólico en cuanto apropiación cultural. Empero esta ganancia organizativa y de recursos, se desataron otras fuertes disputas pero ya mas dentro del ámbito local, nuevamente al interior de su propia esfera social, como sigue.

En el año 2003 una fuerte riña con demandas judiciales se desató por parte de la gente del barrio Tola Chica en contra de la comuna Tola Chica por posesión de un terreno. El motivo respondió a rencillas acumuladas que detonaron para este año en un conflicto mayor. Veamos. El área en cuestión corresponde a una posesión de tierras por parte de exhuasipungueros, mayoresales de la hacienda la Tola y mestizos comerciantes, como lo hemos mencionado ya. Si recordamos la configuración de la comuna vemos que luego de su fundación en el año 1947, establecen casi inmediatamente edificaciones comunales en el área baja, en el sector de residencia, como: el canchón, la casa comunal y la iglesia. Notándose que entre estas últimas edificaciones casi no existe diferencia en

---

<sup>42</sup> Un análisis comparativo y detallado de los planes de manejo se puede encontrar en el capítulo “Tola Chica’s forest, production of territory and nature”, de la tesis doctoral de Melissa Moreano 2017.

el área de construcción, tan sólo difieren en los acabados y el alto de la Iglesia. Ambas estructuras parecerían estar pensadas para albergar el mismo número de gente.

Antonio Quinchimba recuerda que en este predio la comuna decidió levantar la iglesia alrededor de los años 60's. A partir de ahí la fiesta comunal ya no se realizaría solamente en el pueblo de Tumbaco, si no también en este centro religioso de la Tola Chica.<sup>43</sup>

Bajo este pasado reciente se demarca un asentamiento, con títulos de propiedad privada, que empieza poco a poco a urbanizarse, soportando mayor presencia de habitantes en el área baja en donde moran los comuneros. Así, el barrio Tola Chica empieza a crecer con gente venida de afuera y con la multiplicación de comuneros y de lugareños. Éstos habitantes no miembros de la comuna pasarían a ser reconocidos como “la gente del barrio”, quienes empiezan a diferenciarse frente a la organización comunal (con su número fijo de comuneros establecidos)<sup>44</sup>. Pese a ello, las instalaciones de la comuna Tola Chica como la cancha, iglesia, y casa comunal, seguirían tradicionalmente dando su servicio para las dos partes equitativamente y por largo tiempo, además porque “la gente del barrio” también estaba compuesta por familiares de comuneros e incluso por los mismos comuneros.

En cuanto a las obras urbanísticas como caminos, puentes, etc., se encargarían las instancias de gobiernos seccionales; más la acción social quedaba reducida a la organización de la comuna Tola Chica. Es decir que la comuna seguía sorteando con las necesidades sociales de la comuna y del barrio indistintamente.

El conflicto parece detonar cuando la comuna Tola Chica empieza a requerir mayor uso de espacios comunales para poder poner en pie sus proyectos ecológicos productivos, como los que se materializaron en el año 2001 con la creación del vivero comunal en el canchón detrás de la iglesia. Por otra parte, el área iba urbanizándose aceleradamente, ejerciendo mayor presión en vista de la carencia de otras áreas sociales para el barrio. Para ese entonces la Unidad Educativa del barrio estaba ya en uso, pero en el audaz proceso de expropiación gestado por la comuna no contaron con la creación

---

<sup>43</sup> Primero habría sido una estructura modesta de tapial y teja, que fue luego reestructurada por las mismas manos de Don Antonio, incrementando el área, altura y utilizando mejores materiales. Don Antonio refiere que el boceto o dibujo con el que se guió para construir la iglesia lo hizo Rafico Perez, hijo de la finada Agustina Pérez, que proviene de la familia mestiza de posibilidades que se dedicaban al principio al transporte de mercancía.

<sup>44</sup> Sesenta y cuatro es el número máximo permitido de comuneros (“cabezas”, o núcleos familiares), que debe tener la comuna Tola Chica. En ciertos casos un miembro o cabeza puede representar a su vez a 2 o más personas o eventuales núcleos familiares, como el caso de la familia Cuzcoo que su miembro porta a 5 familias para vivienda y usufructo dentro de su derecho.

un área social expresamente para el barrio, lo cual hubiese aliviado la carga para con las áreas sociales de la comuna.

Frente a esta demanda, el barrio se sentiría afectado amén de haber compartido largamente los mismos espacios comunales. De manera que los moradores del barrio empezaron a organizarse en el año 2000 en torno a un nuevo canal social denominado “Comité pro Mejoras”, ente dependiente del Municipio y de sus intereses.

Bajo esta nueva formación, “la gente del barrio” decide iniciar una demanda judicial valiéndose de los títulos de los herederos del predio en cuestión (también moradores del barrio), para reclamar derechos y comprar/traspasar el predio a su vez al grupo Pro-mejoras, nos cuenta Ramiro Azaña. Como segunda medida de acción, el barrio procedió a la violenta destrucción del vivero de la comuna que estaba ubicado en el canchón (proyecto financiado por UNDP); también al saqueo de la casa comunal y destrucción de documentos; y al despojo de la casa del viverista Rogelio Simbaña con su familia. Todo esto a manos de la “gente del barrio” que convertiría este espacio ulteriormente en una cancha deportiva de fútbol y a espacios que se reservaban el derecho de admisión a gente de la comuna.

Lo curioso es que para aquel entonces, alguna gente del barrio o allegados que enfrentaba directa e indirectamente a la comuna todavía formaban parte de ésta, mientras que otros habrían sido ex-comuneros. Es más, algunas partes enfrentadas se daría entre los mismos parientes: los “nuevos” moradores pujando por una lógica ciudadana urbana a tono con las instancias municipales, mientras los otros defendiendo una lógica organizativa comunal. En otras palabras, el conflicto se daba por superponer una ocupación barrial de carácter público por sobre una ocupación comunal tradicional restrictiva.

Durante el tiempo que duraron las acciones más álgidas del pleito, la comuna tuvo que adaptarse a utilizar otros espacios para la celebración de sus fiestas. Ya no lo podrían hacer en los espacios tradicionales como explanada de la iglesia, ni en el canchón o peor hacer uso de la casa comunal. Tuvieron que festejar en el nuevo vivero ubicado en un terreno particular de un comunero, en el área baja. De igual manera empezaron a celebrar la fiesta en los terrenos de la comuna propiamente, en el cerro Ilaló, lugar donde iniciaban por primera vez proyectos comunales con auspicio de ONG’s, desde el año 2001.

Con este nuevo problema, la comuna inicia una campaña más de apelaciones y juicios para defender estos predios en disputa.<sup>45</sup> El juicio no llegaría a resolverse sino 10 años más tarde en el año 2016, con toda una serie de demandas y contra demandas interpuestas. En todo esto se reconoció la gestión y seguimiento minucioso emprendido por el líder comunero Don Juan Guamán, reconocido bajo un comentario general como “el abogado popular de la comuna, al que sólo le faltó seguir la universidad y obtener su título profesional”.

Finalmente la comuna Tola Chica se anotó la victoria en este juicio. Y se cerró con una resarción convenida a su favor que consistió en el pago de \$20.000 USD por daños y perjuicios, y naturalmente el restablecimiento del uso de la casa comunal y espacios restantes. Con esta ganancia decidieron fundar un banco comunal mientras que el uso de la casa comunal quedó libre de disputas. Aquí, en el año 2016, se hizo una conmemoración especial develando una placa para llamarla “casa comunal Juan Guamán”, en honor al reciente fallecido líder. La placa en mármol consta de una fotografía del líder que porta una bufanda de los colores de la wipala.<sup>46</sup> Fue una ocasión que infundiría tanto respeto social que selló definitivamente cualquier querrela con el barrio, “tuvo que morir Don Juan para que así dejen de molestar!”, resume el sentir de algunos comuneros frente al problema con el barrio.

Esta larga disputa segmentó y distanció a las dos partes que conviven dentro del mismo espacio urbano. Fue un enfrentamiento tan fuerte entre la comuna y gente del barrio que resquebrajó sus lazos sociales, teniendo ecos en la celebración de las fiestas. Ya nunca más habrían de compartir danzantes, músicos ni espectadores entre sí. “...era triste (...) a uno también le daba pesar que por pocos individuos esa cuestión se haya roto. Se desintegró ahí, porque de una u otra manera la recuperación de la fiesta era más amplia, porque abarcaba no solo la comuna si no el resto de gente, pero a partir de eso ya no hay cómo...” menciona Gerardo Simbaña, quien vivió de cerca este episodio siendo integrante del Cabildo por aquel entonces.

Como hemos visto, disputas de este tipo han sido fáciles de encontrar en la zona, y pueden resumirse en pugnas entre quienes quieren seguir formando parte de una

---

<sup>45</sup> La Tola Chica aseguraban haber realizado una compra antigua de este espacio de área baja mediante una acta firmada con los vendedores allá por los años 70's (Moreano 2016, entrevista personal). Además de este documento no legalizado de compra, invocaban el trabajo empleado por los fundadores de la comuna para construir áreas comunales, lo que les confería potestad de uso y ánimo de dueños.

<sup>46</sup> El acto conmemorativo abrió con la música del Himno Nacional. Tras de ello cuatro personalidades fueron invitadas a que diserten temas alrededor del fenecido líder. Entre éstos se invitó al autor de esta investigación.

organización tradicional agrícola de subsistencia, y otros que más bien prefieren asimilarse a una organización blanco-mestiza, con vínculos tendientes hacia lo “mishu tukushka”, urbano y mercantil. Estas diferencias demarcan tangencialmente el devenir del tipo de uso y propiedad del suelo. El primer modelo no reconoce la propiedad del territorio sino más bien el usufructo sobre éste, así mantiene su independencia en lo administrativo, y que responde al ejercicio autónomo comunal en lo jurídico, legislativo, y político. Mientras que la última forma personalista, sería la que se supedita en la administrativo al ejercicio local del Municipio con todos los beneficios y obligaciones tributarias que ello supone.<sup>47</sup>

Teniendo en mente estos dos modelos (comunal y privado), se hace importante mencionar muy brevemente la relación que la comuna Tola Chica ha tenido con la entidad administrativa local que es el Municipio de Tumbaco. Para el caso conviene partir del año 1997, fecha en la que se sella legalmente la posesión de las tierras comunales conocido como “titulación global”, y que se reconoce el catastro oficial en el Municipio. Sin embargo, este reconocimiento autonómico como comuna no les ha eximido de afectaciones o intenciones de afectaciones debido a normativas; el Municipio ha sido percibido como una institución con visiones dispares frente a lo que reclama la comuna y su autogobierno. (Para mayor información ver Anexo 1)

Aunque han habido roces y discrepancias entre comuna y Municipio, se puede decir que la participación activa de la comuna Tola Chica y sus propuestas dinámicas frente a la injerencia del Municipio ha sido una cualidad para evitar confrontaciones fuertes (como lo refieren algunos comuneros).

Por todo lo visto, podemos dar cuenta que la historia de la comuna se resume a una sucesión de luchas por la propiedad de la tierra y la gestión sobre ésta. Ha sido una medición de fuerzas continua frente a diversos antagonistas, para los que han aplicado distintas estrategias y estrechado lazos con variopintos aliados. Esto nos ha llevado a poder ubicar el fundamento del cual parte la comuna hasta la actualidad, y que dará luces para poder comprender en lo qué consiste la realización de la fiesta, el itinerario y sus espacios, como lo veremos en el siguiente capítulo.

---

<sup>47</sup> Julio Cabezas (2016) en su investigación sostiene que en la comuna Tola Chica existió una división interna con características de conflicto étnico. Aquí se enfrentarían dos posiciones ideológicas y culturales, “por un lado, los comuneros- campesinos e indios y, por el otro, los mestizos, blanqueados o mishus” (48). El conflicto se daría entre mismos parientes mediante discriminaciones y racismo, con lo que se consolidaría el conflicto entre lo rural y lo urbano, “entre los campesinos (indios, atrasados, pobres, comuneros) y los mestizos modernos que querían convertirse en barrio, para acceder a los servicios básicos y a las comodidades modernas del desarrollo urbano.” (48)



## Capítulo segundo

### Etnografía del proceso ritual de fiesta de “San Pedro Inti Raymi 2017”

Actualmente la fiesta principal de la comuna Tola Chica es la de San Pedro Inti Raymi, demarcada usualmente en el fin de semana inmediato al 29 de junio, que en el calendario católico se celebra la muerte de San Pedro, principal apóstol de Jesús. El día principal de fiesta es el día sábado, que para el año 2017 cayó el 8 de Julio, y en torno a este día gira una serie de actividades que han sido incorporadas o disminuidas según discreción del Cabildo y de la comuna en general.

Sin embargo, cabe apuntar que el patrono de la comuna Tola Chica es en realidad San Francisco. Tiempo atrás llevarían el nombre de “Comuna Tola Chica San Francisco”. Éste es su santo principal, o “el dueño del cerro”, como lo nombran las señoras de mayor edad de la comuna para referirse al cuidador de las tierras del Ilaló. Lo festejan con esmero en el mes de octubre, en lo que llaman “la Rogativa”, pero ya no lo hacen como la fiesta principal que antes merecía. Tampoco tiene realce la fiesta que realizaban en Junio, la de Corpus Cristi. Hoy en día la fiesta de San Pedro Inti Raymi ha tomado su lugar principal, destacándose algunas diferencias tangenciales en el accionar de cada celebración.

Regresando a ver las diferencias entre la fiesta de “San Pedro Inti Raymi” y la fiesta de “San Francisco”, podemos denotar que la primera ha llegado a tener preeminencia en la comuna por su poder de convocatoria e importancia dentro de la esfera pública. “San Pedro Inti Ryami” ha alcanzado visibilidad no solamente reivindicado la presencia de la comuna, sino los postulados étnico-políticos que abandera el movimiento social de la CONAIE, como lo hemos señalado ya en el capítulo uno; asunto que les ha hecho alcanzar el prestigio o reconocimiento social que ahora gozan y lo instrumentalizan.

Por su parte, la fiesta de San Francisco no por haber pasado a segundo plano podemos decir que haya quedado relegada. Más bien ahora se trata de una fiesta de menores proporciones, con tónica más íntima, en la que participan mayormente delegados de comunas cercanas al sector del Ilaló. Se la celebra en la cumbre de este monte, a un costado del único remanente de bosque nativo, y al lado del árbol de la “Huila del Señor”, un árbol conocido por los comuneros como milenario. A este espacio

acuden y ubican diversas efigies y símbolos católicos. Los traen particularmente en este día, en procesión, y desde diversos territorios del monte por parte de los delegados de comunas vecinas.

Pese a haber música y chanzas, la fiesta de San Francisco no se trata de una fiesta tan histriónica como la de San Pedro. Aquí el sentido principal es “La Rogativa” como le llaman al “pedido de lluvias” dirigido al Santo San Francisco para que beneficie a los cultivos. También se hace un ritual a la gente nueva que se integra a la comuna y a la directiva. Hay música de bandas de pueblo y también danzas pero de carácter autóctono, como las “Yumbadas”, en las que predominan los colores oscuros destacándose el azul, blanco, café y verde oscuro. Los bailarines actuales son de otras comunas tratándose de que ya no hay gente del sector que se “vista” de “Yumbos”.<sup>48</sup> Los participantes comuneros foráneos son conocidos de tiempo atrás y últimamente emparentados todos dentro de un mismo grupo étnico, de los autodenominados “Kitu Karas”, reconocidos como “pueblo” desde el año 2003 por el estado ecuatoriano.

Aparte de las Yumbadas no hay otras presentaciones como las que tienen en el Inti Raymi, denominadas como “presentaciones artísticas” o “grupos culturales”. Se podría decir que ocurren acciones más vernáculas dirigidas a círculos más íntimos, por ejemplo, rituales de limpieas de corte (neo) indigenista; también presentación e iniciaciones a nuevas/nuevos comuneros; misas católicas campales; juegos rituales; y pambamesa en la que cada familia lleva su parte de alimentos a la que llaman “mediano”, que es para compartir entre todos los asistentes.

Entonces tenemos que se trata de dos fiestas disímiles en actividades, pero que, no obstante, entre ambas existe coherencia por tratarse naturalmente del mismo grupo cultural que se sostiene de símbolos de un calendario católico pero también agrofestivo. Es decir que ambas fiestas sostienen y se sostienen de la propias tramas de significación, siguiendo a Clifford Geertz (2006) en su concepto semiótico de cultura.

Expuestas ya las circunstancias históricas y la memoria oral de la comuna Tola Chica en el capítulo anterior, vamos a dar cuenta en el presente capítulo de las particularidades manifestadas en la fiesta principal de la comuna que es la de “San Pedro Inti Raymi”, a la que conceden mayor atención y esmero.<sup>49</sup> Pero para que esta

---

<sup>48</sup> Anteriormente asistía y participaba gente del sector indistintamente de si se trataba de comuneros o no comuneros. Actualmente es que se hace una distinción más estricta por las vicisitudes expuestas ya en el capítulo uno.

<sup>49</sup> Cabe resaltar que anteriormente se daba una especie de continuidad festiva a las fiestas de San Pedro por la fiesta antecesora de Corpus Cristi celebrada en Junio. En la fiesta de Corpus se daban



tarea pase de la mera descripción de particularidades a la aprehensión de las funciones y procesos que posee la fiesta, será necesario utilizar la visión teórico-metodológica de la antropología simbólica. En esta línea nos ceñimos en primer lugar al planteamiento de Victor Turner (1967), para adscribir así a las fiestas de la comuna bajo una categoría ritual. Es decir, la fiesta como espacio simbólico de representación que porta y produce acciones, y que tendrá un propósito determinado —condición *sine qua non* para que pueda tener un grado ritual—. Bajo esta signatura ritual es que la fiesta tiene nuevas posibilidades creativas, permite el paso a nuevas situaciones o hacia otro constructo de identidades.

De esta manera será pertinente narrar la fiesta en base al compendio de símbolos que contienen significación —en el contexto amplio de significación—, y que estarán comprendidos en objetos y acciones. También nos permitiremos circunscribir a la fiesta en *símbolos dominantes* que rigen las interacciones entre símbolos, aspecto que describiremos brevemente aquí pero que será caracterizado en el capítulo cuatro con los géneros de performance.

Siguiendo las categorías de análisis antropológico, tenemos que los símbolos dominantes tienen el poder de condensación para producir distintas acciones mediante una formación singular; también la función de juntar sentidos dispares que están interconectados por virtud de sus cualidades análogas o por asociación de hechos o pensamiento; y la tercera cualidad será la polarización de significados que se concentran en un polo sensorial —que genera deseos, emociones y sentimientos—, y un polo ideológico o normativo —que concentra normas, y valores que guían o controlan tanto personas como miembros de grupos sociales—. (Turner 1967, 22-28)

Lo anterior nos remite a establecer que la fiesta de “San Pedro Inti Raymi” en la actualidad mantiene un símbolo decano o símbolo dominante, que es la religión concentrada en la misa católica. Los comuneros sobretodo los jóvenes, no lo plantearían de esta forma, puesto que con su formación política e inclusive académica la ven inclusive como un lastre de colonialidad. Pero a contramano, la observación de campo también registrada en fotografía y video durante algunos años, nos dice que hasta el día de hoy las prácticas religiosas católicas delimitan el tiempo de la fiesta. Esto no quiere decir que en medio de la fiesta no existan otros ritos que escapan a la liturgia católica y

---

celebraciones tradicionales con la participación de “Rucu danzas”: personajes compuestos por adultos mayores hombres de la comuna. Se distinguían por portar pantalones de color oscuro, camisas blancas, pañuelos de color claro, máscaras de alambre y sombreros oscuros con cintas de colores; también portaban objetos en sus manos con los que jugaban con los participantes.

que poseen símbolos potentes y dominantes que circunscriben otros espacios rituales.

Una vez que hemos establecido la liturgia católica como símbolo decano, con el que hay interacción de símbolos, y que la hace el móvil principal de la fiesta de San Pedro Inti Raymi, podemos organizar el tiempo de fiesta en base a lo que Victor Turner delimita dentro de los llamados *rites de passage*, influido a su vez por Van Gennep. Con este concepto de “ritos de paso”, Turner se enfoca en establecer el tránsito entre “estados” —concebidos como condición establecida, estable o recurrente de cualquier tipo, que posee significados y que por ende son reconocibles socialmente—. (Turner 1967, 93)

Bajo este marco metodológico interpretativo vamos a leer a esta fiesta que dura tres días, y lo hacemos a partir de las fases del ritual que propone Victor Turner: pre-liminal, liminal, y post-liminal. Así mismo, bajo esta organización del relato, se estará poniendo énfasis la función ritual que se concentra en las prácticas de representación que ejecutan los participantes, es decir en la puesta en escena de símbolos practicados, en el *performance* (Turner 1985) o en la *representacionalidad* (Schechner 2012). Aspecto que sostiene el concepto de “drama social”, y que será puntualizado para el análisis en el siguiente capítulo. Por el momento vale tan sólo mencionar que Turner adscribe al drama social una función reparadora para poder sobrellevar las crisis, rupturas y problemas sociales. De tal forma que se trata de todo un proceso ritual y, como tal, debe portar un propósito como factor más importante, medido en términos de eficacia (Schechner 2006, 130-136) Para esto, las representaciones estéticas, en este caso de la fiesta —con sus danzas, música, juegos y personajes—, será una puesta en escena que influye y se deja influir por el drama social.

Nuevamente vale insistir que el propósito de circunscribir la fiesta a manera de proceso ritual en tres faces, no pretende encerrar las diversas vicisitudes que porta la fiesta. Al contrario, la fiesta presenta diversos aspectos y ritos que no podrían estar reducidas a fases esquemáticas; inclusive dentro de ciertas fases pueden contener, a su vez, otras fases rituales en su interior. En otras palabras, la fiesta parece portar rituales dentro del ritual general de la fiesta, y esto obedece al carácter inasible e incluso a una composición, si se quiere, de mestizaje evanescente, hibridación y/o un barroquismo aún no lo suficientemente revisado en la academia.

Como ejemplo de lo anterior, tenemos que hace algunos pocos años se dispuso desde la organización del Cabildo de la comuna, realizar un día de foro como antesala de la fiesta. Para este día, que suele ser el jueves, se invita a gente externa y a gente

comunera para que exponga temas de interés general. En el 2017 fueron invitadas las históricas dirigentes indígenas Blanca Chancoso y Nina Pacari, quienes intervinieron antes de iniciar el círculo de relatos por parte de cuatro señoras comuneras. Los temas topados fueron: la historia comunal; lucha y movimiento indígena; gestas e hitos conseguidos por la comuna; reivindicación de género en la historia indígena, entre otros aspectos.

Si bien este día de foro consta dentro de las actividades de la fiesta, se trata de una actividad relativamente nueva, y tiende más bien a ser una acción con carácter de fortalecimiento político. Se trata de una acción que parte sobretodo de la gestión de los “comuneros jóvenes”, y que sin duda le da un aire de conciencia étnica y organizativa.

La gente comunera en general empieza a ver al día de foro como antesala y parte de la fiesta misma. Sin embargo, los siguientes tres días serán los que tienen mayor conexión simbólico- festiva. Iniciándose el viernes desde la tarde, transcurre con fuerza durante todo el día sábado, y finaliza el domingo desde la mañana hasta temprano en la tarde.

A continuación en este capítulo haremos una descripción de la fiesta en base al proceso ritual que se destaca en la liturgia católica. Y que consta de un primer día, el día pre-liminal, que comprende una separación a un grupo de una situación regular, o de sus características en la estructura social o de sus condiciones culturales. (Turner 1967, 93) En este caso la separación está demarcada por la segmentación en base a roles pre establecidos (en las reuniones de Cabildo y Asambleas), entre estos: comisiones de labores, los grupos de danzantes y el “vestido” (disfraces), y los segmentos en la recogida del Santo San Pedro desde la comuna vecina Tola Grande; todo esto performatizado en la procesión nocturna. Durante el día segundo de fiesta, se gesta la fase liminal o la parte nuclear del rito, en la que existe una ambigüedad de estado, puesto que ya no se posee las atribuciones previas, o al menos no se tiene buena certeza de ello (93). Durante el exceso de la fiesta, ciertos roles se confunden por la presión de las actividades, por las danzas, con la libación ritual, con la vestimenta y la ocupación simbólica del espacio: suele aflorar tanto la algarabía como ciertos malestares y problemas también. Así, se trata de un tránsito, de un pasaje, en el que la desubicación de factores y sentidos empiezan a cobrar nuevamente orden luego del día fuerte de la fiesta, el sábado, en donde ocurren la misa en la iglesia, la corrida del gallo Kalpi y por la noche la presentación del grupo musical, por todo esto el individuo o la colectividad se rehace, con esto se demarca un tercer y último estadio que es el post-liminal.

Con el tránsito anterior se cumple un rito de pasaje que culmina en la configuración de un nuevo estado, estable y acorde a la estructura social, y que demanda una actuación en consecuencia a ello. Esto puede notarse formalmente en el tercer y último día de fiesta que se percibe un ambiente de mayor camaradería, se trata de una instancia más al interior de la comuna bajo el que interpretan las conductas surgidas, y lo hacen en base a comentarios a media voz, con habladurías y chismes. En horas de la tarde el Santo será devuelto a la capilla de la comuna vecina y se demarcará tangencialmente el final de su fiesta y el cumplimiento de un ciclo, como sigue.

### **1. “La víspera”, noche para sacar al Santo. Fase pre-liminal**

El día que antecede a la fiesta grande es llamada “la víspera”, noche fundamental para el rito. Se trata del pregón que inicia en la tarde noche del día viernes 7 de julio 2017, y que se agrupan en los exteriores de la iglesia del barrio Tola Chica. Aquí se delimitan o separan en las comisiones y en grupos de “vestidos” o disfrazados como: payasos, cayambeñas, viejos, mayoresales, aruchicos, que empiezan a tomar formación para bailar junto a la banda, y también se mueven según las entonaciones propias que el guitarrista de la comuna mantiene y atesora como tradición.

El Cabildo entero está presente y en determinado momento se dirigen festivamente hacia la iglesia de la comuna vecina, Tola Grande, con el fin de pedir prestado la imagen de San Pedro. El camino de traída a la comuna Tola Chica demarcará el inicio de la fiesta. Allí van llamando a gente del barrio o gente vinculada directamente a la comuna como familiares, amigos de comuneros y bailarines conocidos a que se incorporen a la procesión festiva.

Una vez llegados a la cancha, que son los exteriores de la iglesia de la comuna Tola Grande, los grupos de baile son recibidos por sus pares disfrazados de esta misma comuna. Cincuenta payasos debidamente alineados se unen a las danzas y movimientos al son de la banda. En medio de esta algarabía, un grupo de personas sin “vestirse” ingresa a la iglesia junto con el presidente de la comuna Tola Chica y parte de su cabildo. Aquí solicitan el préstamo del Santo a quienes regentan la capilla. La tarea no parece sencilla, algunas objeciones han sido interpuestas como el que no han sido notificadas y que no gozan de los debidos permisos del cura párroco. La conversación para el convencimiento se alarga y empieza a hacerse un poco tensa bajo este contexto: las vísperas de fiesta han iniciado ya, la música de banda sigue sonando en los

exteriores y los grupos están a la espera para trasladar el Santo, un hecho fundamental para poder dar inicio a la fiesta de San Pedro.

En medio este tiempo de negociación, se establece un espacio de unos 30 minutos de veneración y rezos por parte alguna gente de la comuna Tola Chica. Portan velas y en la espera brinda pleitesías al santo que lo tienen al frente, en el piso del púlpito. Quienes acuden a este espacio son mayormente la familia Quinchimba. No se observa aparentemente la presencia de las otras familias influyentes de la comuna Tola Chica como los Simbaña y Guamán, a no ser por el vocal de cultura del Cabildo, Gerardo Simbaña. También están presentes otros comuneros menos influyentes (por no tener un linaje de influencia histórica o un gran número de núcleos familiares involucrados como miembros).

Finalmente, tras la dilatoria en la conversación entre el Cabildo de la comuna y los personeros de la iglesia, el santo es liberado y el ambiente se distiende. Desde la iglesia el Santo es sacado en andas dando inicio a la procesión. Alguna gente de la comuna toma sus posiciones según la devoción pero también de acuerdo al grado de influencia y estatus, siendo familias influyentes quienes la encabezan .

La explosión de un “volador” en el cielo anuncia el esperado momento de inicio. En todo el trayecto se tratará de llamar la atención de los vecinos encontrados en la noche. Un comunero previamente designado será el encargado de prender los “voladores” a cada tramo para dar aviso o las pautas del tiempo y rutas.

Mientras tanto la imagen de San Pedro se abre paso en las intrincadas y oscuras calles recientemente adoquinadas. Y lo hace cargado y escoltado por gente que porta velas encendidas y que entona cánticos de vez en vez. La intención es que se le brinden honores en su traslado y que llegue a buen recaudo a la capilla de la Tola Chica.

Una vez llegados a los predios comunales ubicados en el barrio Tola Chica no.3, depositan al Santo dentro de la casa comunal y proceden a seguir bailando en los exteriores con otros grupos de música invitados. Luego de un espacio de rezos al interior de la iglesia, la gente procede a encontrarse en el gran canchón ubicado atrás de la casa comunal y de la iglesia. Algunas antorchas son encendidas y paseadas por todo el espacio al tiempo que hacen la “quema de la chamiza” que consiste en una gran fogata compuesta por troncos y ramas. Algunas familias harán esta quema días atrás.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Esta quema también se la realiza el día siguiente. El comunero joven Fernando Cabascango (2017) menciona que antes la quema se la hacía con la “sara panga” o desecho del maíz seco. Se hacían unas tulpas o fogones que demarcaban una fecha agro-festiva que se acompañaba con baile. Al respecto

El punto culmen de la noche se alcanza cuando encienden el “castillo” de fuegos pirotécnicos instalado en medio de la cancha. Un señor enviado por quienes lo confeccionaron y vendieron, será el encargado de prender la mecha y girarlo una y otra vez mientras dure el espectáculo de luces. El castillo está construido casi enteramente de carrizo y varía en altura e intensidad de acuerdo al presupuesto e inventiva del artesano.

En esta ocasión el castillo de tres módulos es encendido y empieza dar muestras de gran despliegue de luces que transitan de segmento en segmento y de piso en piso, hasta dar sorpresivamente con la imagen de San Pedro que, por acción de la pólvora, se desenrolla desde lo más alto de la instalación adornándose con destellos de distintos matices. “Si no hay castillo no hay fiesta!” se ha escuchado mencionar en algunas reuniones previas del Cabildo. Una afirmación que parece corroborarse cuando el lugar se baña de luces, formas y colores, y en los rostros se revela la emoción de moverse al son de la música y alrededor del mismo.

Acabado el acto, la gente se retira con expectativa de la celebración que vendrá el día siguiente. Con esto se gatilla una especie de tensión por algo no concluido, una especie de limbo temporal que se anhela se resuelva en la mañana sucesiva. En palabras de Victor Turner se da pie a un estado liminoide, una disposición voluntaria a un estado, personal o grupal indeterminado.

## **2. “Día de fiesta”. La misa, el juego, y el espectáculo. Fase liminoide**

El día propiamente de fiesta inicia muy temprano el sábado 8 de Julio del 2017, en la casa comunal del barrio y con la recepción de la banda, a quienes se les tiene listo su plato de comida. Para esta hora las ollas deberían haber cocinado desde la noche anterior la carne de res faenada en los patios de la comuna conocido como “canchón”; igualmente deberían de tener la chicha de maíz a punto; y sus delegados, generalmente mujeres, habrán de estar con gran trajín en las labores de cocina. En los últimos años se ha contratado gente de afuera a que ayude en el extenuante trabajo de la preparación de la comida, la que deberá ser siempre abundante. Uno que otro dirigente, generalmente soltero y con mayor disposición, se ha de quedar a pernoctar en la casa cuidando los bienes y la

---

llama la atención la cita que hace Segundo Moreno Yáñez acerca de lo que narra Guamán Poma de Ayala: “Según Guamán Poma de Ayala (1980 (1615), 1:23), en el mes de julio, “Chacra Conacuy (mes de la repartición de tierras)”, eran quedmados mil cuyes blancos, junto a cien llamas de color *yauar* (sangre): “este sacrificio hazían para que no dañase el sol ni las aguas a dichas comidas y sementeras y chacaras”. (En Moreno Y. 2017:86)

comida, a éste se le lanzarán chistes de connotación erótica por haber pasado la noche y compartido este mismo espacio junto a la ayudante de cocina.

Un “volador” se alza por los aires anunciando que se encuentran próximos a ubicarse en donde partirá la “caravana cultural”. Se trata de una especie de desfile festivo, en el que se traslada al Santo desde un punto de la comuna Tola Grande para llegar a los predios comunales de la comuna Tola Chica.

Los comuneros designados se afanan dentro de sus roles mientras el comunero síndico registra la asistencia en las ocho comisiones: bailarines; bar; seguridad; aseo; carne; chicha; papas y mote. La banda entona entonces las primeras canciones mientras una sucesión de nuevos lanzamientos y explosiones de voladores establecerán el inicio mismo y los otros momentos de la fiesta. Con estos avisos la gente poco a poco empieza a salir para acompañar la celebración.

Para este año se estableció que el punto de encuentro sea un centro educativo de la Tola Grande, de ahí partirá el recorrido festivo de la “caravana cultural” hasta alcanzar los predios de la iglesia de la Tola Chica. Esta actividad de la caravana se ha vuelto muy importante y demandada por los comuneros: les brinda visibilidad en el área al tiempo que llama a la participación de sus propios miembros y gente de afuera también. Está marcada por un gran derroche de colores a razón de la amplia presencia de grupos de disfrazados. Usan ropa y atuendos de colores cálidos brillantes: rojo, amarillo, naranja; o también un poco de azul y verde lustroso, colores que difícilmente se encuentra en su vestir cotidiano o en trajes formales de fiesta.

Para este año ningún comunero porta pancartas dando a conocer su pertenencia étnica, tan sólo los que encabezan la marcha portan banderas *wipala* y bufandas con los colores de la CONAIE, también portan una mezcla de vestimenta típica (en apariencia Cayambe), blusas con bordados y telas con diseños indígenas.

El Santo, cargado en andas, va en el primer segmento de la caravana, inmediatamente detrás del grupo “vestido” que encabeza el desfile. Entre éstos está el guitarrista hijo del principal, Don Manuel Simbaña, quien entona y hace bailar a sus cercanos. También está gente vestida de mayores, aruchicos, viejos y Diablumas, quienes serán personas de relevancia de la comuna. Luego del Santo vendrá otros grupos como los autodenominados “Polleteros Aniñados de la Tola Chica”, un grupo que carga jaulas con pollos, con monos de peluche y que además portan escobas emulando a los personajes “Zambiceños”. A paso seguido está la “rama de gallos” cargada por dos payasos, quienes se sirven de un palo largo para transportar 5 gallinas

colgadas que serán utilizadas en el juego ritual del “Gallo Kalpi”. En este segmento les acompaña la banda de pueblo que también hace mover al grupo contiguo que es el más numeroso grupo de payasos, el de la Tola Grande. Éste último es dirigido por un “Payaso Mayor” conocido como “director” o “guiador”, en este caso Juan Ulco; pero que también es vigilado por un militar “vestido”, encargado de poner control, orden y distribución en el baile.

Toda la caravana va encabezada por la Sra. Josefina Vinueza con su traje típico completo de Cayambi, en sus manos agarra un palo a modo de portaestandarte que en lo alto tiene una rama de cuyes asados y amarrados junto a ajíes rojos. Este pintoresco objeto, estrenado para esta edición de fiesta, está adornado con cintas con colores de la bandera del Ecuador, algunas trenzadas al palo y otras agitándose en el aire como un adorno móvil. A un costado le acompaña la hija del finado y respetado líder de la comuna Don Juan Guamán, ella va con un vestido morado en apariencia indígena y con blusa de cortes modernos con diseños ancestral; porta gafas de sol oscuras y en su mano lleva una bandera *wipala* (emblema de 7 colores de la CONAIE). Al otro costado está Ángel Pisuña, vestido con pantalón y blusa blancas con bordados de flores de corte indígena. En una mano sujeta una bandera *wipala* similar a su par, mientras que en la otra lleva un envase con una bebida cristalina.

A sus espaldas y a los márgenes les acompañan los espectadores, amigos y comuneros vestidos de civil que van dirigiendo el flujo de la caravana y cuidando la seguridad de los presentes debido al tránsito vehicular.

A ciertos tramos de la caravana el Santo es embestido por manojos de pétalos de flores que caen en el piso, y que a su paso van dejando una estela de colores en todo el recorrido. Por su lado, los payasos presentes se relacionan jugando y molestando a la gente apostada en las veredas y puertas de sus casas. Es común ver que un payaso molesta y se acerca a una chica, la que risueñamente y con algo de vergüenza rehúye a su contacto. También ocurre que algún payaso intenta coger algún producto de las tiendas para robar, en especial un producto que se cocina en la vía pública o de algún vendedor ambulante, pero en seguida deshace su acción en señal de juego inocuo.

En un despliegue de colores y de acciones van recorriendo los personajes que componen la caravana. Uno de los pasos curiosos de la caravana es por el puente que sorteja la carretera que conecta al nuevo aeropuerto de Quito, la “Ruta Viva”, se trata de una carretera de alta velocidad de 6 carriles que tan sólo es posible atravesar mediante los contados puentes que poseen, aspecto que ha segmentado notoriamente al área.



Una vez llegados con vistosidad, música y coreografías a la pequeña plaza de la iglesia del barrio Tola Chica, los participantes se disponen a tomar posiciones en el lugar. Algunos grupos de baile practican sus danzas mientras la música de la banda no deja de sonar. El Santo San Pedro es dejado momentáneamente a los pies la Iglesia como si estuviese espectando el evento y aguardando para que le rindan pleitesía.

El sonido de la banda es reemplazado momentáneamente por los cantos religiosos donde predomina la voz y timbre agudo de las mujeres y por el grupo de baile acompañado por la guitarra. No pasa mucho tiempo para que el Santo sea ingresado a la iglesia a eso de las 11 de la mañana, y depositado con su mirada hacia el exterior en la plaza, en donde los grupos lo siguen a distancia con el baile hasta que inicie la misa propiamente.

Cabe mencionar que dentro de la fiesta *per se* está presente cierta liturgia católica pero manifestada más en acciones que en procedimientos eclesiales oficiales. Por ejemplo, en la caravana cultural hay momentos de cantos cristianos aplicados principalmente por las mujeres, o también existen las deferencias hacia el Santo en los espacios abiertos de la pequeña plaza para entregarle limosna.

De la liturgia católica de carácter oficial, la misa es vista por las generaciones mayores como un acto fundamental dentro de la fiesta empero de consumir un mínimo tiempo de ésta.

Por esta razón la misa ha sido solicitada formalmente con antelación para llevar a cabo esta celebración especial a San Pedro. Peticón que el cura párroco de tez, facciones y hablado blanco mestizo, ha aceptado pero acompañándola de una letanía de reticencias.

La puerta de la iglesia se abre e ingresa la gente. La comitiva que carga la imagen del santo entra lentamente y lo colocan con mucho cuidado y respeto al lado del altar. A un costado disponen las otras ofrendas traídas por gente de la comuna como: pan, canastas de frutas, granos de maíz cosechados de sus parcelas del Ilaló, así como otros productos de la tierra, y que implícitamente dan cuenta de esta época de cosechas o de ciclo agro-festivo. Para este año extrañamente no se encuentra un gallo vivo como ofrenda simbólica. El presidente y algunos de los hombres principales de la comuna, tampoco extrañamente estarán presentes en la misa, más bien lo escuchan con atención mayormente las mujeres, antiguas y nuevas comuneras, y uno que otro hombre que componen el Cabildo. El resto serán familiares, parientes y gente de los alrededores. La iglesia no luce muy llena cuando en la eucaristía dan las gracias por las cosechas.

Como queriendo conjugar los elementos presentes a su favor, el cura imparte una

retórica con los pasajes de la biblia que hablan de San Pedro. “San Pedro no es Dios, es un vehículo de Dios!” predica este acompasado de profusas explicaciones. Se trata de versículos que dan asidero a las exhortaciones enviadas a los asistentes, y que tratan de orientar la actuación en la vida diaria de los comuneros pero también para la realización de su práctica festiva. Aquí claramente nos encontramos con símbolos que portan tanto su polo sensorial como su polo ideológico, la primera les confiere emociones y sensaciones de reverencia religiosa profunda, mientras que la segunda instancia refuerza un ‘deber ser’ que es aupado por el cura párroco.

Las exhortaciones del cura poco a poco van cobrando naturaleza de un llamado de atención. Se refiere a las acostumbradas peticiones de favores hacia Dios y hacia los Santos como idolatría. La falta de asistentes a la misa y “el uso de nuestros Santos para hacer la fiesta!” terminan de inflamar la prédica del padre. Es que a su fugaz huésped San Pedro le espera el homenaje en un gran patio con una gran tarima de cuantiosos parlantes. Y así, como corolario de quien mira impotente aquellas almas urgidas por salir con el Santo, el padre lanzará un último señalamiento con afán de sentencia, se refiere al ingente financiamiento para la fiesta de prodigo baile y bebida frente a los exiguos aportes para “cumplir la voluntad de Dios!”.

Terminada la misa a eso del medio día, las y los comuneros mayores se sentirán satisfechos y conformes dentro de la iglesia. Allá afuera se eleva muy alto en el cielo un “volador” que explota. La fiesta puede continuar. Inmediatamente el Santo es retirado de la iglesia por las mujeres que componen la directiva o Cabildo y un par de hombres al igual. Ellas no van “vestidas” o disfrazadas pero llevan mayoritariamente una bufanda con los colores de la CONAIE, casi todo el Cabildo lo hace otorgándose este distintivo. La imagen de San Pedro es sacada en andas por la cancha y dejada en un espacio privilegiado a la vista de todos y en donde todos parecen quedar capturados bajo “sus ojos de vidrio inertes y anhelantes”.<sup>51</sup>

No pasa mucho tiempo para que varios grupos de la comuna empiecen a bailar y se aglutinen en torno a la imagen del Santo. Uno por uno se van acercando para depositarle limosna dentro de la urna ubicada a los pies en la misma estructura. La entrega va acompañada de unos pasos de baile de frente al Santo, luego se desprenden por unos minutos de su máscara y mascullan oraciones y pedidos, depositan el dinero y luego se recolocan la máscara e incorporan al baile coreográfico con mayor frenesí. Otra

---

<sup>51</sup> Descripción de una imagen de Iglesia en el cuento “Cabeza de Gallo”, de César Dávila Andrade, 1976.

gente no disfrazada de la comuna se acerca vestida elegantemente, “con traje de misa”,<sup>52</sup> para también hacer lo mismo; los gestos faciales de seriedad, consternación y concentración son signos de gran devoción, serán símbolos saturados de cualidad emocional. Algunos padres guían a sus hijos pequeños a que lo realicen en conjunto con una santiguada. Mientras tanto los bailarines se dan cita en medio de la cancha a tono con la banda.

De un momento a otro se establece un espacio para los discursos públicos en la gran tarima de espectáculo montada la noche anterior. En su gran mayoría son hombres. Toman la palabra el presidente de la comuna Marco León y se dirige con una corta alocución en Kichwa, en seguida lo hace en Español tomándose más tiempo. Las demás autoridades externas como los presidentes de otras comunas cercanas también se dirigen en español; la presidenta de la asociación de comunas de Tumbaco igual; el Teniente Político; la presidenta de la Junta Parroquial, todos/as agradecen por la invitación a este acto y por la presencia de la gente. También se remarcan la importancia de la unidad de acción, de lo que se ha trabajado y de los proyectos de labor futuros. Finalmente, Fernando Cabascango, presidente del pueblo “Pueblo Kitu Kara”, quienes gestionaron el financiamiento de la gran tarima y el grupo de música principal de la noche, se dirige a los presentes portando una bufanda con los colores de la CONAIE. Cabascango, también comunero de la Tola Chica, agradece la presencia como también aúpa a los aspectos de la identidad como Pueblos, la unidad de las comunas, el territorio y el fortalecimiento organizativo.

Todas las alocuciones tienen una carga simbólica que puede leerse en el *performance* o *representacionalidad* de sus dirigentes, dígame en el uso de una gran tarima con micrófono dictando las primeras palabras en lengua Kichwa, también al portar colores de la Wipala, y por la figura que encarnan a manera de voz autorizada en tanto nacionalidad Kitu Kara.

A lo largo de este repaso de la fiesta podremos haber notado ya el uso constante y sistemático de símbolos que denotan su polo sensorial y también ideológico. En el caso anterior, el énfasis estará dentro del plano ideológico, bajo el que se propugna una conciencia organizativa en base a la acción conjunta, retomando marcadores étnicos.

Acto seguido empiezan los bailes. Desde la misma tarima un comunero con micrófono en mano empieza a narrar y comentar lo que está sucediendo en el momento.

---

<sup>52</sup> Comuneros se refieren así cuando se trata de ropa elegante o fuera del uso cotidiano.

Gerardo Simbaña, quien tiene preparación universitaria y experiencia dirigenal indígena, año tras año se ha convertido en una especie de animador cultural. Empieza describiendo las diferentes danzas populares al tiempo que anunciando en alto parlante el valor ancestral de la fiesta; la explica remitiéndose a las fuentes histórico-oficiales, a las interpretaciones antropológicas y a los referentes de memoria oral de su familia y de la comuna.

Músico, payaso mayor, mayoral, oso mono o gorila, diablo huma, gritador, payasos, warmillas o warichas, aruchicos, ajero,<sup>53</sup> ingeniero,<sup>54</sup> contratista, capariches o zambiceños, cayambeñas, militar, el viejo, riobambeños y riobambeñas, policía metropolitano y vaca locas,<sup>55</sup> son los personajes que siguen bailando las danzas tradicionales de la comuna y se esfuerzan en “zapatear con fuerza”,<sup>56</sup> menciona Gerardo repetidas veces por alto parlante. Participan tanto los grupos de la Tola Chica como el numeroso grupo de payasos de la Tola Grande, bandos que se enfrentan de cierta manera, esmerados por no dejar de golpetear el suelo con energía y sacar polvo.

La comuna Tola Chica cuenta con su guitarrista tradicional y uno de sus hijos que ha heredado el arte. Éste, incansablemente rasga los tonos amplificados desde lo alto del escenario. Si bien son ritmos de “San Juan”, como se los identifica para efectos de estas festividades, lo distinguen de entre otros lados por tener tres tonadas o registros musicales propios. Don Manuel Simbaña los reconoce de creación propia, de su padre y de él: tono “Otavaleño” que atribuye que tenía ritmo otavaleño, pero que lamentablemente no recuerda exactamente su ejecución. Los otros tonos que son actualmente efectuados son: el Corrido, el Zapateado y el Gallo Aspi (Manuel Simbaña 2016, entrevista personal). Los corridos son movimientos rápidos, utilizado para desplazamientos bailados de un sitio a otro. El zapateado, trata de remarcar la acentuación de los pies sobre la tierra, especialmente con el pie derecho.

Como puede verse, conjuntamente con las tonadas de guitarra se compagina el baile, como sucede con El “Poroto Guango” y el “Gallo Aspi”, bailes que también se

---

<sup>53</sup> Personaje del comerciante que se dedica a vender ajos insistentemente durante toda la jornada. Baila e interactúa con el público —virtuales compradores—, sin llegar a hacer negocio. Al final del día se retira con el mismo ramo de ajos profiriendo epítetos y protesta contra el gobierno de turno. (Simbaña G. 2016)

<sup>54</sup> Que a ratos es mezclado y/o confundido con el personaje del pagador que anda con maletín.

<sup>55</sup> Personajes presentados en orden de importancia según los comuneros mayores.

<sup>56</sup> Victor Soria menciona que en tiempos pasados había el personaje “musgo”, que consistía en cubrirse con materia vegetal todo el cuerpo que era sujetado a un sombrero o a una lavacara en la cabeza. Según refiere la evolución de este personaje ha devenido en lo que ahora se le conoce como el de “el mono” o “el gorila”.

auto atribuyen como locales. El Gallo Aspi se lo ejecuta con los dos pies juntos dando saltos recurrentes hacia adelante e inmediatamente hacia atrás otro poco, y así incesantemente para lograr avanzar en el espacio, emulando el raspado que hace la gallina para encontrar comida en el suelo. Al inicio lo hacen individualmente y luego abrazados en parejas. Existirán variaciones que más parecen conjugaciones con los movimientos de la danza, como el “trenzado zapateado” que menciona Don Manuel, que es justamente cuando empiezan a entreverarse los bailarines.

Para el “Poroto guango”, el ambiente ha adquirido ya un grado bastante festivo. La gente de alrededor y los participantes directos parecen haber adquirido un aire distendido y también de euforia respectivamente. El movimiento corporal, también el consumo alimenticio y de bebidas alcohólicas ha ido *in crescendo* durante el transcurso de la tarde. Todo lo que de cierta manera empieza a indiferenciar la composición social de los presentes siguiendo un proceso ritual de fondo: todos comparten un mismo espacio y tiempo que ha ido trasmutando el espacio cotidiano —tiempo profano—, a otro tiempo festivo de carácter sagrado. De manera que esta fase *liminoide* —resuelta en apariencia luego de la misa católica—, continúa pero en los espacios exteriores del canchón, en donde se pretende resolver el estado de indiferenciación o de ambigüedad.

Para esta hora del “Poroto Guango”, optan por tomar a una parte de la directiva de la comuna y dejarlos en el medio con jaba de cerveza en mano. Aquí son cercados en círculo por los payasos que bailan cogidos de las manos, abriéndose a lo más extenso que permita el espacio y el número de bailarines. Acto seguido, éstos empiezan a jugar y a girar en espiral aprisionándolos cada vez más en el centro. Poco a poco su danza termina encerrando a la directiva en un solo y apretado grupo, es ya un círculo compacto que prácticamente inmoviliza a todos sin que se pretenda perder el paso de baile. Con esta formación densa, parecida a un ovillo humano y que ríe de incomodidad por la extrema proximidad corporal, dan tres vueltas y luego lentamente se abre el grupo en espiral hasta su posición original. Son figuras acompasadas y movimientos físicos que amenizan la fiesta y que siguen siendo descritos y explicados por el animador cultural de la comuna.

Un momento después algunas sillas son dispuestas en línea frente al centro de baile para que ahí reposen quienes componen el Cabildo. Con un aire de aparente solemnidad ellos toman asiento en las llamadas “sillas de homenaje”, concentrando aún más el centro de atención. La banda de música no ha parado de tocar y los personajes de

los grupos empieza a bailar de frente a la directiva que permanece sentada.<sup>57</sup> En una combinación ritual de movimientos se acercan por turnos y les ofrecen a cada uno a uno comida, bebida, regalos, pero lo hacen sin perder la oportunidad de hacerles chanzas a la directiva: vierten bebida alcohólica directamente en su boca tendiendo a exagerar el bocado y a derramarlo por los costados; un alimento no mostrado es violentamente introducido ensuciando las comisuras de su boca y mejillas; la llave de la jaula del *polletero* es entregada al Presidente para que libere a la gallina, y ésta, asistida por el personaje *zambiceño-polletero*, le roba un beso “de a pico”; las gallinas traídas de regalo son sobadas en sus cuerpos y rostros al tiempo que reciben aleteadas desesperadas; también presumen hacer aparecer dinero metido en sus guantes para luego simular o engañar entregarlo en sus manos; incluso son alimentados a cucharadas como si fuesen niños tiernos; entre otras acciones más.

La gente del Cabildo sonrío y se resiste levemente. Su sometimiento al ritual-juego y a sus fallos generan carcajadas en el público. En el ambiente se entreteje una mezcla de respeto por la entrega de danzas y regalos o “agrados” al Cabildo, pero también de burla, debido al juego y exaltación a la que se reducen.

Una vez concluido el acto, dan inicio a la repartición de comida a todos los presentes. El alimento ha sido cocido en una habitación que tiene piso de tierra, sin ventanas y antiguas paredes de adobe, es una habitación exclusiva para este fin. Allí, en el medio, se instala un fogón a leña que calienta grandes ollas. El techo mal colocado en apariencia deja en el medio una buena grieta, por la que pasa una gran estela de luz que corta la penumbra, y por la que a contramano salen lengüetas de humo por las brasas ardientes. Desde aquí se sacan los platos a buen ritmo de mano en mano, “en minga”, en cadena humana, hacia los exteriores en el patio. Toda la gente presente ha de tener su ración de comida que consiste en papas, carne hervida, encurtido de cebollas, y mote. La cantidad de asistentes,<sup>58</sup> hace que algunos reciban su porción cuando otros ya la han acabado. En cambio la bebida de chicha es servida por una persona delegada hombre o mujer. La comparte a todos los presentes valiéndose de un solo vaso, con éste recoge la bebida del balde que debe ser tomada en el acto mismo, repitiéndose el procedimiento

---

<sup>57</sup> Ramiro Azaña (2017, entrevista personal) se refiere a este tipo de actos como “el respeto de agradecimiento” hacia quien o quienes están coordinando o presidiendo. Y se refiere como la forma “más cultural” o “tradicional” de hacer la entrega ritual, y es a lo que se apegan en el presente debido al impacto positivo que tiene en los espectadores, por ejemplo en el festejo por los diez años del grupo de adultos mayores de la Tola Chica “Sesenta y piquito” que es coordinado por Ramiro bajo tutela Centro de Atención al Adulto Mayor – CEAAM perteneciente al Municipio.

<sup>58</sup> Miembros del Cabildo calcularon como 200 invitados.

para con las demás personas incesantemente. Su servicio en principio privilegia a las autoridades presentes (a más de brindarles cerveza) y de ahí parece aleatorio para todos los demás espectadores a lo largo de la jornada.

Conforme pasa la hora del almuerzo, se da inicio al acto de premiación pública de los y las ganadores en las diversas competencias: la 2da. Edición carrera Atlética “Chasqui Ilaló”, en modalidad grupos mixto, e individuales hombres y mujeres y niños; y el 3er. Campeonato Intercomunas de Indoor fútbol de hombres “Chunkashun Ilaló”. Trofeos y premios son entregados por diferentes personalidades o también por parte de personas que han querido auspiciar los galardones.

El último discurso de la tarde se lo guardan para Jorge Herrera presidente de la CONAIE del año 2017, quien recibe muchas deferencias por parte del Cabildo y de algunos otros comuneros de la Tola Chica. Todos los presentes escuchan con atención sus palabras venidas desde la tarima. Éste desea una buena festividad y así mismo arenga al fortalecimiento de los Pueblos y de no olvidar de hacer las festividades propias de las comunidades. Una gallina es obsequiada por un reputado comunero mayor de la comuna. Lo hace en pleno acto público como deferencia al invitado especial. Así mismo, algunas cervezas le serán obsequiadas personalmente por ciertos comuneros y personas que tienen distinción política y/o económica, y serán tomadas recíprocamente en el transcurso de toda la jornada.

La tarde avanza y el sol no da tregua, de cuando en cuando la cancha de tierra es regada con agua para evitar que se levante el polvo por los fuertes vientos de verano. Algunos vendedores informales se ubican en la calle contigua paliando la sed. Estos ofrecen refrescantes “granizados” hechos con hielo picado y diversos sabores dulces de colores, también aguas, colas, jugos; además se encuentran golosinas como caramelos, chicles, tabacos, y también juguetes plásticos sencillos con colores novedosos para los niños. De igual forma las tiendas aledañas del barrio no paran de tener buena clientela.

De repente el polvo parece levantarse del medio de la cancha, se trata de los bailadores, en los que se encuentra el único “gritador” con el que cuenta actualmente la comuna,<sup>59</sup> José de la Cruz. Este es un personaje que participa “vestido” como ingeniero, pero en este punto de la fiesta empieza a proferir con fuerza palabras en Kichwa y otras ininteligibles. Lo hace en tonos altos y desgarrados, estimulados también por las bebidas espirituosas que circulan, con las llamadas “puntas”.<sup>60</sup> Gritador y guitarra con

---

<sup>59</sup> También se lo nombra como ‘el animador’.

<sup>60</sup> Licor destilado de la caña de azúcar.

micrófonos se complementan en este momento que es aprovechado por los grupos de baile para zapatear con mayor fuerza, quienes a su vez siguen siendo controlados por los “mayorales” y el “militar”. Poco después, se conforma otro baile, el del ‘Poroto Guango’ en donde esta vez aprisionan a Marco León, presidente de la comuna.

En este punto de la tarde el animador cultural anuncia el inicio de las presentaciones artísticas. Para esta ocasión un grupo de Zaraguro será quien abra esta faceta de la fiesta. Se trata de invitados expresos por parte de un comunero que es propio de esta nacionalidad, quién además posee incidencia política en instancias supracomunales. En el baile se aprecia vestimentas típicas de Zaraguro con movimientos delicados y acompasados en medio de la cancha. No demora mucho en acabarse la presentación frente a un público que se mantiene entretenido.

Uno de los puntos más esperados de la tarde finalmente se apresta a dar inicio. Sin embargo, la realización del baile del “Gallo Aspi” será el preámbulo aceptado para que comience la esperada “corrida del gallo” o “corrida del Gallo Kalpi”. El acto arranca cuando de la “rama de gallos” es sustraída la primera gallina por parte del Síndico, quien la entrega al Payaso Mayor o Payaso Principal para que recorra bailando alrededor de la gente; pero esto lo hace apresuradamente rosando el cuerpo y rostro de los presentes. Un grupo de payasos escoltan a esta persona que frota la gallina sin que cause rechazo a nadie, por el contrario, causa risa e invita de alguna manera a participar en lo que va a ser del acto del “Gallo Kalpi”, el que llama mucho la atención por las risas y la exaltación que genera. Este mismo recorrido se cumplirá luego con las otras gallinas que serán portadas por las personas principales de cada grupo, en los que se toma en cuenta aspectos generacionales y de género.

Para la corrida se deberá amarrar una gallina por las patas a una cuerda extendida entre dos postes en medio de la cancha. Una persona será la encargada de templar y destemplar la cuerda bamboleando la gallina de arriba abajo, esto hace que se escape una y otra vez de las manos del grupo de captores que siguen bailando. Las tonadas de guitarra acompañan y el gritador haciendo lo suyo con micrófono en mano, mientras los participantes pujan por atrapar al animal. La ronda de juego termina cuando alguien logra capturar la gallina o al menos su cabeza, en tal caso le confiere el cuerpo restante al feliz y orgulloso contendor/a. En total habrá un aproximado de 8 rondas con 8 gallinas para la corrida del Gallo Kalpi. Se trata de las gallinas obsequiadas al Cabildo por parte de los delegados bailarines de la comuna, también de los dos grupos de bailarines de la Tola Grande y de los “Capariches” de la Tola Grande, y de otros grupos



y personas que a título personal deciden participar, como por ejemplo los estudiantes de Antropología de la Universidad Católica que para este año participaron de la fiesta y regalaron gallos.

Luego de la corrida empiezan las presentaciones de grupos musicales en la tarima. Pero para este punto los personajes “vestidos” o disfrazados, los bailes, tonos de guitarra, gritador, etc., pierden todo protagonismo. De cierta manera existe una reconfiguración en la cual cada cual opta por ubicarse entre los suyos, sea de carácter familiar, de grupo de baile, o simplemente se dedican a buscar a quién entregar una cerveza. Aquí empiezan a asentarse los tratos sociales —se buscan entre sí para brindarse vasos de cerveza tomados al momento, e intercambiarse palabras—. Si hay temas más específicos se sentarán sobre jabas de cervezas que se servirán al tiempo de cuanta conversa esté pendiente. La familia de cada participante bailarín siempre estará acompañándolo de cerca.

En este punto el espacio parece propicio para celebrar la fecha de la cosecha y de la abundancia. La música no deja de sonar, los colores de los bailarines destellan, se arremolinan y separan en el canchón. Es el momento propicio en el que “sueltan” a las “vaca locas” a que bailen acompañadas con los danzantes y a que tienten a jugar a los observadores, éstos últimos pasan con el fin de bailar pero sobretudo con la esperanza de lanzarse a coger todo cuanto los lomos de la vacas exhiban este año, una acción lúdica “arriesgada” a riesgo de recibir una leve cornada o un azote con la cola espinada. Se trata de estructuras triangulares que emulan a vacas, seis en total, con cachos en un extremo y que en sus lomos se cuelgan frutas e implementos plásticos varios. El prioste de las vacas locas de este año será la familia de Rogelio Simbaña con su esposa Marta Guamán y la familia de Gerónimo Simbaña también. Se trata de una deferencia totalmente voluntaria de ciertas familias para apoyar al desarrollo de la fiesta.

Mientras tanto bailarines y observadores participan ingiriendo comida y bebidas constantemente. Existe una economía de reciprocidad de fondo que no se limita al tránsito de bienes consumibles, si no que discurre con el intercambio de sonidos y de palabras, con la fluctuación de movimientos y danzas que se entregan al santo y a la gente, con las rencillas que quizás serán topadas mediante un vaso de cerveza ofrecido como puente. “De chumado te quiero conocer” es la frase que la gente de la comuna refiere para saber verdaderamente con quién se está tratando o si no hay segundas intenciones. Pero por otro lado, Ramiro Azaña, menciona que la fiesta no es sólo para “chumarse” (emborracharse), se tratará más bien de un verdadero compartir a todo nivel

y bajo el que nacen proyectos de toda índole.

Entonces con todo este espacio de fiesta, parece haber una recomposición de roles, una regeneración del tejido social en base al *performance* social festivo: organización social, actos religiosos, movimiento, actos lúdicos entremezclados con danzas, música, ingesta y libación ritual. Con esto, la fase liminal no termina por una demarcada recomposición de factores, más bien se trata de un tránsito prolongado dentro de un *continuum* difuso.

Las presentaciones artísticas inician este año con un grupo compuesto por músicos indígenas y una chica europea que en conjunto tocan violines, flautas y guitarra, acompañado con cantos en kichwa. Se trata de una propuesta curiosa porque a más de los integrantes, la músico lleva puesta también traje y sombrero típicos, además de que es la única mujer del grupo que resalta por el color turquesa de sus ojos y su rubia cabellera. En una pausa musical un comunero, conocido por su gran especialización en temas agroecológicos y de eco-construcción, sube al escenario para presentar a esta músico extranjera. Toma el micrófono y emocionado cuenta que se trata de una persona que aportó a gente de la comuna Tola Chica muchos años atrás, cuando por entonces era voluntaria, y que ahora regresa y lo hace desde la música. Cierra su alocución con esta cálida bienvenida pública.

Otro grupo sube y ocupan cortamente el escenario cantando canciones folclóricas con mezclas modernas. Pero el grupo fuerte de la noche por el que la gente ha estado esperando hace su aparición hasta eso de las 7pm de la noche, se trata del grupo “Jokiwás” de Otavalo. Su elenco cuenta con 7 músicos entre flauta, charango, batería, violín y guitarra eléctrica, quienes al momento gozan de gran popularidad con su canción “El Wiskisito”, fusión de música folclórica y pop comercial. El éxito se refleja en las generaciones jóvenes y adultos no mayores que están esperándolos con expectativa. Cuando el grupo da inicio a su presentación la cancha ya está casi enteramente abarrotada por gente que baila y se alborota. A cada lado del escenario hay sendas banderas *wipala* que ondoñean con el viento, y el grupo en la tarima se mueve con la soltura como lo haría un famoso grupo de amplia trayectoria. Para los jóvenes y en especial las mujeres, se trata de todo un suceso rayando en celebridad, pues ya tenían conocimiento de su música mediante la plataforma web: ‘[www.youtube.com](http://www.youtube.com)’, medio que también familiarizó al Cabildo de la comuna y que hizo que los escogieran como grupo fuerte de la noche. Para la generación de adultos y adultos mayores, la propuesta musical no resulta molesta pero parece no ser de su entero agrado.

Para el final del día de fiesta de San Pedro Inti Raymi, un DJ o mezclador de música se encargará de poner música variada mientras un animador, también contratado, emitirá al micrófono consignas y comentarios bromistas de doble sentido a los espectadores. El animador por lo general en medio de la música se referirá a preguntas y temas como: género y edad “¿Y dónde están las mujeres y los hombres solteros de la noche?”; la pertenencia a los equipos de fútbol; la proveniencia de la gente según ciudades y provincias y hasta países señalándolos como “turistas”, “Saludos a los extranjeros que nos visitan!”; y también alusiones eróticas: “A las mujeres que les gusta coger el gallo, ahora lo pueden hacer!” (al momento de la corrida del Gallo Kalpi), o a la amenaza de que algún payaso travieso puede atrapar a una mujer soltera u otras referencias al “chorizo” que usan en mano como parte de su vestuario.

La recomposición social parece querer cumplirse con los rezagos de esta fase liminoide: los comentarios del animador entremezclados con la potente música. Aquí se vale del factor lúdico, de doble sentido, para poder tensar los límites de lo políticamente correcto, y lo dice en alto parlante, refiriéndose a marcadores identitarios comunes como: estado civil, ciudadanía, identidad deportiva, lugar de residencia, género y disposición corporal. Asunto que imprime risa, rubor y más movimiento al baile. La festividad continúa con baile, exuberancia de bebida y con cierta voluptuosidad atañida en el doble sentido.

A medida que se apaga la tarde el silencio urbano-rural empieza a circundar, lo que acentúa esta exaltación por contraste. Resulta en una traslación de las actividades ritual-festivo-lúdico pero a la noche, cuando la imagen de San Pedro es guardada en la casa comunal y cuando ya no hay un guión preestablecido, solamente desborde. Para esta hora la fiesta parece condensarse como un núcleo de música y luz en medio de la noche, a manera de una masa solar que desprende rayos acústicos y visuales que viajan por el territorio ocupando los espacio dormidos. Parecen éstos rebotar a mediana distancia contra el monte Ilaló, volviéndose ecos farragosos del tiempo de fiesta, del San Pedro Inti Raymi.

### **3. “El gallo mote”. Limpieza de sitio, comida y comentarios. Fase post- liminal**

El fogón en la cocina está disminuido pero nunca ha dejado de humear. Desde las nueve de la mañana el estallido de los “voladores” anuncia a la gente que están por retomar actividades para concluir con este último día de festejos, el domingo 9 de julio

2017. En la casa comunal “Juan Guamán” los esperan para hacer la limpieza en minga, también para compartir el alimento y finalmente ir a entregar el Santo a la capilla de la comuna Tola Grande. Pero este día está dedicado más a gente de la comuna que a la gente de afuera, por eso es que en las invitaciones y propagandas entregadas no consta como parte de su agenda festiva. En ediciones de años anteriores incluso se hicieron corridas de Gallo Kalpi exclusivamente para grupos de la comuna, puesto que en el día principal, sábado, no era posible por la apretada agenda de actividades.

El ambiente de esta mañana resulta estar singularmente tranquilo y silencioso, y es que en la memoria fresca aún están presentes la música y la muchedumbre que en la noche coparon estos espacios. Tan sólo los desperdicios desechables regados podrían dar cuenta de la magnitud del evento, uno de los asuntos que se comenta y evalúa a media voz entre los grupos de comuneros recién llegados.

Un cierto aire de orgullo sale a flote cuando se rememora las intenciones de la policía por querer evitar la venta de cerveza de la noche. El Presidente empieza narrando el hecho; otro comunero de importancia también lo hace desde su vivencia, y algunos otros aportan datos para la reconstrucción de la escena. El caso es que los uniformados se toparon directamente con los estatutos legales que ampara a la Comuna como un espacio en pleno ejercicio de sus derechos autonómicos, aspecto que habría descompuesto cualquier acción pensada por la policía. Sin dejar de sonreír el Presidente añade que también les presentó todos los permisos Municipales necesarios, talante que les dio mayor aval y sobretodo autoridad para enfrentar la intención de los gendarmes en varias ocasiones. Un comunero, tiempo después, mencionará que la comuna Tola Grande quiso correr la misma suerte, con la diferencia que la Policía sí pudo restringirles la venta de cerveza, no sabe éste si fue por falta de permisos Municipales o porque su espacio festivo no tiene un estatus comunal de autonomía. En todo caso el asunto quedó comentándose en el ambiente, con la sensación de que también se trató de un acto de medición de fuerzas entre policía y comuna Tola Chica.

Otro de los temas topados son las rencillas entre comuneros/as designados para ciertos roles. Hay habladuría de un lado y habladuría del otro. El Presidente intercede para mediar y conciliar el asunto ofreciendo tratarlo dentro de la próxima reunión de Cabildo, espacio en que serán evaluados los temas de la organización, ejecución y resultados de la fiesta. El resto de temas de tipo anecdótico seguirán siendo relatados y repisados alegremente mientras el arreglo y limpieza de la casa prosiguen.

También se comenta que no hubo inconveniente con la “gente del barrio” (Tola

Chica), pues no se registraron enfrentamientos de ninguna índole. Más bien sacan a relucir que para los negocios de tiendas y comidas aledaños representó un buen beneficio, pues estos restarían las ganancias que aspiraban a recaudar mediante el bar de ventas instalado por la comuna, el que constituye una de las fuentes de financiamiento para los gastos que demanda la fiesta.

El grupo designado para la comisión del bar aprovecha este momento para sacar las cuentas definitivas y dejar saldando las recaudaciones. Hubo ganancias, hay efectivo, pero también sobraron productos que quedarán para la venta en el siguiente evento comunal. Cierran los balances de cuentas en la mesa de la sala comunal con calculadora y papeles en mano, y con San Pedro estacionado vigilándolos desde el estrado y con un rebaño de “vacas locas”,<sup>61</sup> “botadas” a su alrededor, deslucidas e inmóviles de la noche anterior.

El cansancio y desgaste de la fiesta es paliado por las bebidas de cerveza y chicha que no dejan de circular pero a ritmo más pausado que en días anteriores. En especial los hombres se encargan de la bebida, mientras que desde la cocina el grupo de mujeres se apresta a servir el tradicional consomé para este día, el “Gallo Mote”. Bien humeante es servido en platos de loza y platos desechables. Se trata del último alimento de fiesta para todos los presentes y que es consumido con gran apetencia.

Terminado el “Gallo Mote” y finalizados los trabajos de limpieza de la casa y patio, un “volador” es lanzado nuevamente para avisar de la procesión de regreso a la capilla de la Tola Grande. Pronto sale el grupo, ya no tan nutrido como el de la venida del día viernes, pero sale igual de alegre para devolver el Santo San Pedro a su iglesia. Se puede percibir la satisfacción del deber cumplido para con su fiesta tradicional. No obstante, su entusiasmo también estará colmado por diversas motivaciones de índole personal, o mejor dicho de sus núcleos familiares.

Este tercer y último día demarca el final de un proceso festivo, por el que han trabajado fuertemente en coordinación comunal y con altibajos durante algunos meses. Con esto se percibe el cierre de una acción o proceso organizativo y una recomposición social, un estado post-liminal que luego de otro par de meses entrará nuevamente en juego con los preparativos para la siguiente celebración.

---

<sup>61</sup> Estructuras alargadas de forma triangular que simulan la forma de una vaca, portan unos cachos en el un extremo mientras que en el otro tienen una rama espinosa a manera de cola. Colgadas en sus dos caras planas tendrán productos frutales, utensilios plásticos y otros objetos. Las vacas locas son empleadas a ciertos momentos del baile por grupos (mujeres, hombres, comparsas, etc) para darle juego y vistosidad a la fiesta. Quien “arma” las vacas locas o quien las financia (a manera de priestazgo) suele ser una familia que luego es mencionada o agradecida en alto parlante durante la fiesta.



## Capítulo tercero

### El “drama social” en la comuna Tola Chica: ruptura, crisis, resarcimiento y reintegración

Hemos visto ya en el primer capítulo acerca del sustrato de situaciones históricas que rodean a la comuna Tola Chica. Aquí se privilegió la memoria oral de sus miembros siendo que nos brinda una imagen de cómo han aprehendido las circunstancias históricas con las que han modelado su pasado reciente. Sin embargo, la significación que este pasado-presente tiene para ellos mismos —la trama de significaciones—, no la hemos profundizado. Justamente a continuación analizaremos este aspecto valiéndonos para ello de los elementos también expuestos en el capítulo dos, en el que se aprehendió la fiesta en su condición ritual de tres fases y que culmina temporalmente en una recomposición social gracias al rito festivo.

En el presente capítulo se observará también el proceso de recomposición social al igual que en el capítulo precedente, solo que no se lo observarán en su aspecto sincrónico, sino que se lo verá con visión diacrónica, en el transcurso del tiempo. Y para esto el punto focal de análisis estará en la cara del “drama social”, que se encuentra dentro del flujo positivo que se compone con su antípoda que es la “representación estética”, y que será tratada en el capítulo cuatro.

Para el presente capítulo, el “drama social” será entendido como el trato y las negociaciones que se dan entre comuneros dentro de las reuniones de Cabildo y Asamblea de la comuna. Con la información tenida de estos espacios se interpretará el sustrato histórico y la significación en base al precepto teórico-metodológico de la Antropología Procesual del “drama social”. Es decir que sus fases de: ruptura, crisis, resarcimiento y reintegración, no solamente que guiarán el relato sino que naturalmente establecerán al final el proceso de recomposición social o *redress*.

#### 1. La comuna y sus segmentos sociales

Vamos a partir caracterizando una cara del flujo positivo ritual: la cara del “drama social”; que la consideramos desde la interrelación de los comuneros en los espacios de socialización, dígame en las reuniones semanales de Cabildo y reuniones

mensuales de Asamblea. Naturalmente las interrelaciones sociales exceden en mucho a estos espacios sociales enunciados; sin embargo, son en estos espacios en donde las inquietudes se declaran para la toma de decisiones, aquí se avizoran las tensiones más claramente, los bandos, y las rencillas. No de otra manera se puede saber en voz alta las conjeturas quizás o la decantación de los rumores y chismes, que además suelen estar regados en actividades comunales como en mingas, preparación de comida, etc.

Fruto de estos encuentros que generan negociaciones sociales, se puede establecer la composición de 3 segmentos diferenciables dentro de la comuna. Con los cuales se puede avistar más claramente las respuestas que han tenido frente a su historia común, y los significados que se representan y re-generan en su exposición en la fiesta.

Se puede decir que dentro de la composición de la comuna se han demarcado dos tendencias ideológicas-<sup>62</sup> prácticas identificables,<sup>63</sup> no necesariamente antagónicas como lo hemos relatado ya en el capítulo primero. Por un lado tenemos el surgimiento de un polo “étnico”, que se ha apegado a los planteamientos políticos y a la estructura organizativa de la CONAIE, llegando algunos “comuneros jóvenes” a ser parte incluso de su cúpula dirigenal, o bien ocupando puestos en ciertas entidades subsidiarias educativas como la pluriversidad Amawta Wasi, o la presidencia de la nacionalidad Kitu Kara, recientemente reconocida por el Estado. Es así que su *modus vivendi* ha dependido de cierta manera de un trabajo dirigenal, de gestión y creación intelectual, sin deslindarse en parte de las labores agrícolas de subsistencia que sus demás miembros familiares aún las mantienen.

Por otra parte tenemos un polo de “los ecologistas” (Moreano 2017, 201), que se han apegado a los proyectos y planteamientos traídos por ONG’s de corte agroecologista-desarrollista. También hacen hincapié en las formas tradicionales de agricultura que comulga con el discurso ecológico. En este polo de “los ecologistas”, existen visiblemente dos “comuneros jóvenes” con sus familias que han basado su subsistencia en la generación de viveros comunales en primera instancia y actualmente en proyectos agroecológicos personales, así como consultorías de agroecología y eco construcción a nivel nacional e internacional. Lógicamente su forma de vida tampoco se despegan de los cultivos de subsistencia que poseen en las tierras del monte Ilaló.

---

<sup>62</sup> Por ideología queremos remitirnos simplemente a los aspectos de pensamiento conscientes que portan los comuneros, sin querer entrar en detalle por no ser el objeto de investigación.

<sup>63</sup> Por prácticas nos queremos vincular al concepto de *ethos* expuesto por Clifford Geertz (1997) para analizar los símbolos sagrados, como: “... el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético”.(92) El *ethos* será la contracara de la *cosmovisión* o visión del mundo, y como tal es la manifestación que se enfrenta y confirma recíprocamente.



Sin embargo, pese a que existe esta camada de “comuneros jóvenes” con dos discursos identificables, tenemos a los “comuneros antiguos o mayores” que aun mantienen voz y liderazgo en algunos temas. Esto puede notarse hasta nuestros días por su presencia constante en las reuniones de Cabildo y Asamblea de la comuna y su alusión constante al pasado cómo referente de cómo deben hacerse las cosas, entre éstas su fiesta tradicional o la parcelación de tierras comunales que ha sido la causa de riñas y disgusto más fuerte de los últimos tiempos. Aluden, por ejemplo, a una camaradería pasada que moldea diferencias frente a los comuneros jóvenes. Don Antonio Quinchimba y Rosario Simbaña suelen referirse a que la gente antes era más educada, más racional y más buena.

Antonio Quinchimba (78 años): Entonces esta es la historia mía, no vaya a creer que uno se les dice de a mentira, o por gusto. Lo que da el sentimiento es que no saben hacer como uno se ha hecho [...], lo que me da coraje es que ellos no más saben pues... .

Rosario Simbaña (77 años) : No es que ellos saben... no atinan a hacer [los comuneros jóvenes], pero son más habladores! (A. Quinchimba y R. Simbaña 2017, entrevista personal)

En respuesta, para el segmento de los “comuneros jóvenes”, algunos argumentos de los comuneros antiguos resultan fútiles, puesto que no podrían entender pertinentemente el momento en el que se encuentran o por no poder ser “abiertos de mente”, y con esto se refiere a que hoy por hoy deben saber resolver los problemas de una forma informada, ágil y receptiva de todas las propuestas de ayuda y asesoramiento, dejando de lado una supuesta forma unilateral o caudillesca del pasado.

Esa parte es la que no quieren entender [la parcelación técnica del territorio comunal] y ellos se aferran a un pasado que ya no está. Un pasado que fue lindo en su época pero hoy día ya es el presente, y tenemos que vivir el presente, [...] en cambio nosotros los jóvenes empujamos hacia un modernismo que [...] si no estamos listos nos va absorber y de una forma mal. El aeropuerto y esta Ruta Viva son dos elefantes blancos que construyeron y que ya se vinieron a incrustar en medio del valle donde todo el polo de desarrollo se va [a estar] basado a estos dos megas vías... [...], si es que no estás yendo casi a la par, al lado, de estas dos megas obras simplemente te terminan absorbiendo y mal. (Ramiro Azaña 2017, entrevista personal)

En esta especie de tensión entre las tres facciones, cabe notar que su composición ha estado demarcada especialmente por hombres, quienes han copado los espacios públicos visibles. Las mujeres sí han ocupado espacios dirigenciales en el pasado y en el presente, pero no proyectan mucha presencia en los espacios público. No obstante, poniendo dedicada atención a los eventos y actividades de la comuna, las mujeres han tenido y tienen un lugar destacado que no necesariamente se invisibiliza por jerarquías

si no más bien por los roles ocupados tradicionalmente en el hogar y siembra de subsistencia, las que “no han sido tomadas como labores reconocidas” (Melisa Moreano 2016, entrevista personal).

Lo anterior puede verse reflejado primeramente en la participación constante de las mujeres dentro de las reuniones de Cabildo y Asambleas, pero que no obstante se mantienen ciertas separaciones en el espacio.<sup>64</sup> Y por otro lado, su activa participación en las prácticas religiosas, en las que son mucho más adeptas que los hombres, porque al quedarse en sus hogares y terrenos fijan la costumbre o atesoran mejor la tradición, y eso puede reflejarse específicamente en la preferencia por mantener los ritos católicos en la fiesta antes que aventurarse a modificaciones, y de igual manera en la vestimenta de las mujeres mayores. A contramano los hombres son quienes han buscado generalmente plazas de trabajo afuera, en fábricas, construcciones, etc. puestos burocráticos y dirigenciales. Por ende, serán quienes más se desempeñan en las prácticas políticas. Sin duda esta realidad ha cambiado drásticamente en las generaciones más jóvenes descendientes de comuneros, pero que aun no llegan a ser comuneras titulares.

## **2. Memorias, afectos y propósitos de vida. Valores sociales de lo “Mishu Tukushka” y la autoconstrucción étnica a partir de la CONAIE**

Ahora, regresando a ver la segmentación establecida, el motivo que les aglutina a los tres polos mencionados y a todos los integrantes de la comuna en primera instancia ha sido obviamente la posesión de un territorio y la producción sobre la tierra, aunque ha pasado a segundo plano por ser mayormente para autoconsumo. No obstante, al hablar de territorio se trata de un modelo implantado bajo estamentos político-organizativos del Estado pero también por la organización social heredada de sus ancestros y reconceptualizada por las vicisitudes del tiempo, como lo mencionamos en el capítulo uno. Aquí se lo comprenderá mejor bajo el enfoque de la Ecología Política como “territorio producido”: en la medida de un fenómeno de base colectiva y generado en términos colectivos (Moreano 2017, 211). Éste implica entonces respuestas

---

<sup>64</sup> En la minga en la casa comunal, víspera al pregón de fiesta del año 2016, nos fue servida la comida a dos hombres del cabildo y hacia mi persona, pero al momento de comer en la mesa una señora de edad participante de la minga prefirió sentarse sola en otra mesa, demarcando así una distancia insalvable.

comunales dispuestas frente a ciertas oportunidades tanto como amenazas, en base a sus propias necesidades.

Para la dirigente histórica indígena Nina Pacari (2019, 158), el territorio es un régimen de autoridad, de sistema económico comunitario, de educación, costumbres, idioma y normas para la convivencia, de formas de resolución de conflictos, de espiritualidad y filosofía, de política y de relación con los demás seres vivos de la naturaleza que en conjunto hacen posible la vida del ser humano, de todos los seres y de la institucionalidad misma.

El territorio se trata entonces de “...una construcción socio-cultural, un sistema complejo y dinámico dotado de elementos naturales, ciertos modos de producción, consumo e intercambio y una red de instituciones y formas de organización —sistema de gobernanza— que se configura a partir de procesos sociales, históricos, políticos, culturales y ambientales.” (Cabezas 2016, 22) Sin pretender entrar a detalle por no ser objeto del presente estudio, el territorio consiste en una expresión material de las relaciones dialécticas de poder. (Moreano 2017, 228)

Y es en esa medida por la cual los diversos segmentos de la comuna han confluído y han generado mecanismos de aprehensión del territorio, como lo han sido los discursos que avalan y generan prácticas de lucha, y viceversa: las prácticas que propician discursos; un parangón con el *ethos* y *la visión del mundo* empelada por Clifford Geertz (2006) para el análisis de los símbolos religiosos.

Es atractivo el tema de los derechos colectivos [que] hace que nosotros no paguemos impuestos al Estado [...] Es atractivo que: los beneficios de hacer obras sean comunes [...] la sostenibilidad cultural y ancestral [...] mantener nuestras tradiciones vivas, [...] decidir cómo va a ser mantenido nuestro territorio ambientalmente, la sostenibilidad de ese bosque nativo. Cosa que con la parte privada no sucede, claro. (Ramiro Azaña 2017, entrevista personal)

Frente a este “territorio producido”, que les aglutina a manera de comuna, se encontrará naturalmente los discursos en torno a los que gravitan símbolos decanos. Uno muy fuerte para los comuneros antiguos es lógicamente la liturgia católica, y lo es incluso para “ciertos comuneros jóvenes” como Floresmilo Simbala, quién advierte que “lo central de la fiesta es obviamente la parte cristiana” y se refiere al traslado del santo o a que el programa de fiesta propiamente inicia a partir de la misa.

Con relación a la producción de territorio, también nos encontramos con un término utilizado al interior de la comuna que es el “Mishu Tukushka”. Resulta un concepto fundamental bajo el que la comuna ha confluído consciente o

inconscientemente. Si recordamos en el capítulo uno, este término discursivo no solamente se refiere a la adopción y cambio de prácticas culturales sino al apego a todo un modelo “blanco-mestizo”,<sup>65</sup> con su lógica individual titularizadora y/o privatizadora de la tierra, lo cual en el fondo ha amenazado con la existencia misma de la comuna. Según Cabezas (2016) se trata de una división interna que adquiere dimensiones de conflicto étnico por enfrentarse dos posiciones ideológicas y culturales, por un lado, los comuneros- campesinos e indios y, por el otro, los mestizos, blanqueados o mishus.<sup>66</sup>

Frente a este fenómeno, las tres facciones que han devenido en la comuna han sabido responder de diferente manera y en mayor o menor medida.

Veamos. En el caso de los comuneros mayores su respuesta ha sido dual y compleja. Ellos, los comuneros mayores, hablaban o entendían kichwa como lengua principal, sus padres lo utilizaban aún más. No obstante, esta lengua fue relegándose para el habla entre mayores, no así con sus hijos a los cuales se les inculcaba el español.<sup>67</sup> Esta segmentación por la lengua obedeció sin duda a los mayores beneficios económicos o laborales que reportaba hablar el español, sin embargo el hablarlo o leerlo no garantizaría fehacientemente la defensa de su territorio o de su reproducción sociocultural.

Si partimos del año de fundación de la comuna La Tola, década de los 40’s, tenemos que el vínculo con los sectores sociales blancos-mestizos y con nexo con el habla castellana, fueron los hombres que hicieron de mayorales o contratistas que tenían por actividad gestionar y administrar mano de obra campesina dentro de las grandes haciendas blanco-mestizas. Este fue el caso de Don Gerónimo Simbaña (fundador de la comuna, mencionado en el capítulo uno). Aspecto que inevitablemente le confería un status más alto dentro de su localidad, y que a la postre iba yuxtaponiendo el uso del

---

<sup>65</sup> Nos ceñimos al término ‘blanco-mestizo’ utilizado por Andrés Guerrero (2000) para designar un orden de clasificación histórico correlativo al de ‘indígena’, el cual lo hemos matizado en el capítulo uno.

<sup>66</sup> “Antes del conflicto todos se consideraban comuneros, campesinos y compañeros, además de que la mayoría de familias estaban emparentadas de alguna forma pero, con el escalamiento del conflicto, empezaron a aflorar discriminaciones de todo tipo, racismo y otros problemas familiares latentes que hasta entonces no se habían manifestado. Por primera vez, surge el conflicto entre lo rural y lo urbano, entre los campesinos (indios, atrasados, pobres, comuneros) y los mestizos modernos que querían convertirse en barrio, para acceder a los servicios básicos y a las comodidades modernas del desarrollo urbano.” (Cabezas 2016, 48)

<sup>67</sup> “... los mayores, era gente que todavía se reconocían como indígenas y hablaban Kichwa, no utilizaban el kichwa normalmente, utilizaban para conversaciones ciertamente entre padres pero no con padres e hijos, o sea solo hablaban los mayores...” (Floresmilo Simbaña 2016) Hasta el presente es posible identificar kichuismos dentro del habla en español, i.e. “Más adelante había quien done (castillos pirotécnicos)... ya no hay quien done, entonces le toca poner a la comuna” (Don Manuel Simbaña 15 Jun 2017, comunero antiguo fundador de la comuna Tola Chica, en la reunión de Cabildo). “Más adelante” es un figurativo espacio-temporal para aquello que se lo puede ver en el pasado, en la dirección de adelante.

español en vez del kichwa en su trato cotidiano, lo que puede considerarse un “blanqueamiento” en términos culturales en base a una práctica laboral.

La siguiente generación que toma la posta de la Comuna, se puede decir que es la de años 60's y 70's, aquí se da la consolidación de la comuna Tola Chica. En la parte laboral los hombres primeramente se empiezan a enrolar como empleados en las fábricas textiles, “bloqueras”, y en empresas floricultoras (Rogelio Simbaña 2017, entrevista personal). Sin despojarse del todo de sus labores agrícolas que aun les daba fuentes de subsistencia, pasaron a estar dentro de otra lógica laboral. El uso del idioma español hablado y sobretodo escrito empieza a ser una herramienta fundamental y de uso cotidiano, y las prácticas culturales de vida empiezan a sufrir una mutación por la especie de mimesis con las prácticas de vida mestizas o su consumo cultural: gusto de alimento, provisión de víveres, educación, tipo de viviendas, relación con la tierra.

No hay que obviar que el español no sólo que es el idioma con el que se empezaba a negociar el sustento de vida (las nuevas plazas laborales o contratos), si no que además es el idioma con el que se maneja el Estado y las instituciones oficiales, dígame los archivos, documentos, actas y procedimientos legales. Todo lo cual paradójicamente permeaba la necesidad y/o beneficio de adoptar este idioma y relegar al kichwa a segundo plano para la defensa de su territorio comunal, como ya lo veremos.

El comunero Don Antonio Quinchimba, menciona que como dirigente de la comuna en los años 80's, tenía que saber “conquistar a las autoridades” para que atiendan mejor a la comuna. Y se refiere a un trato cordial adulator para que el presidente blanco-mestizo de la Junta Parroquial de aquel entonces, Manuel Sáenz, entregue cierta cantidad de dinero y de material a la comuna, a cambio de que ciertos recibos le sean firmados.

O sea la gente que ya ni siquiera hablaba kichwa ya era de respeto! como decir. Por eso donde nosotros la profesora [de la escuela] te decía esto: ‘no puedes hablar esa lengua!’. O sea no podías hablar kichwa, y si te cachaban oyendo hablando kichwa [...] yyy... el castigo que nos metían oye! Nos dejaban sin recreo! Así nos hacían poner las manos y tenían un cabestro...! (Rogelio Simbaña 2017, “Comunero joven”, entrevista personal)

Se puede decir que al interior de la comuna y sus alrededores sociales fueron incorporando en su discurso (no generalizado) la alusión al “Mishu Tukushka”, que quiere decir vuelto mestizo, o un falseamiento de ser blanco. Se trata de un término burlón y un tanto ambivalente para dirigirse a gente que por un lado empieza a cortar el vínculo con la tierra y con las costumbres alimenticias (paráfrasis Rogelio Simbaña

2017, entrevista personal); y por otro lado empieza a tener mayores ingresos económicos apegados a otra lógica social, a tener un status distinto o una mayor distinción por estar contenido en los marcos del mundo blanco-mestizo: “..eso reúne el hábito social económico” (Rogelio Simbaña 2017, entrevista personal).

Mishu Tukushka.\_ porque en realidad no son blancos, son indígenas, son nativos, si, tuvieron su proceso y vienen de ese proceso cultural, sólo que ellos lo ignoran o muchos lo ignoraban, lo ignoran; y yo!... eso es lo que me pasó a mi justamente... . (Rogelio Simbaña 2017, entrevista personal).

De manera que el término Mishu Tukushka se refiere a fin de cuentas a un proceso de “‘blanqueamiento’ —pérdida de identidad y cultura— [que] ha ido acompañado de una paulatina desaparición de las formas de organización ancestrales que, a través de las relaciones de solidaridad y reciprocidad, aseguraban un cierto grado de autonomía, seguridad alimentaria y bienestar para las comunidades locales.” (Cabezas 2016, 32)

Siguiendo con lo anterior, quizás la premisa social de fondo ha sido: “tienen que ser alguien en la vida para que te respeten!”; ergo, tener por lo menos finalizado ciclo básico de escuela, no hablar kichwa y/o hablar bien el español; llegar a ser empleado en una fábrica o empresa, y tener otro régimen de consumo.<sup>68</sup> (Rogelio Simbaña 2017, entrevista personal) Todo esto fuertemente influido desde las instituciones educativas del Estado ecuatoriano.

Lo que yo sentía es una ira y un coraje de decir —Qué mierda no ser blanco! ¡Qué mierda ser indio! ¡Qué mierda! Ni siquiera que eras indígena, te decían indio! [...] Claro, eso siempre me mataba el alma, siempre me mataba el alma, porque siempre te castigaban. Y obviamente, si eras bueno te castigaban, si eras malo peor todavía... . (Rogelio Simbaña, 2017, entrevista personal)

... o sea personalmente lo que fui agarrando ahí fue una, bueno ahora lo entiendo, fue una depresión cultural pues, no, o sea una, un, como decir, un querer quitar algo que realmente no había razón, y querer parchar con algo que realmente no cabía... (Rogelio Simbaña 2017, entrevista personal)

Algunos “comuneros jóvenes” sufrieron al interior de las escuelas del sector que concentraban el trato discriminatorio en su planta de profesores/as blanco-mestizos, éstos desdeñaban cualquier rasgo campesino indígena. Otros comuneros con mejores posibilidades se educaron en colegios urbanos del pueblo de Tumbaco, considerándose

---

<sup>68</sup> Cambiar por ejemplo las compras en el mercado a las compras en supermercado. También el hábito de la comida como por ejemplo consumir pollos brosterizados y papas fritas en vez de platos tradicionales. Cualidades en su mayor parte enfrentadas con lo que significaba la vida y ocupación en comuna.

de mejor calidad y prestigio. Hubo un sector de hijos de comuneros con aún mayores oportunidades para educarse en colegios de Quito, como el colegio Mejía, lo que les confería un “mejor” status, deslindándose así del *ethos* local siendo que debían ir todos los días a estos recintos educativos de la ciudad de Quito. Ahí fueron auto proscritos de hablar kichwa o cualquier referencia a lo indígena o campesino. Por estas razones se infiere que en su mayoría los hijos (en especial mujeres) de comuneros fueron privados/as desde pequeños de participar en las fiestas. “Mi mamá por ejemplo, no nos acostumbró a sacarnos a las fiestas, o sea, nosotros sólo observábamos cuando pasaban [el grupo festivo por la calle].” (Martha Guamán 2017, entrevista personal). Tampoco era común mencionar su vinculación a una comuna por tener connotaciones peyorativas (Gerardo Simbaña 2018, entrevista personal).

Ya para la década de los 80’s y 90’s lo “Mishu Tukushka” empieza a ganar terreno. La comuna empieza a verse seriamente amenazada por la invasión y titularización de tierras comunales del Ilaló, justamente a manos de los ex comuneros (indígenas y los blanco-mestizos también) que decidieron dar la espalda a la comuna y titularizar las tierras para su conveniencia, como lo hemos detallado en el capítulo uno.

... o sea no tienen la culpa ellos [los Mishu Tukushkas]. O sea como yo o como ellos, no tenemos la culpa, si no la sociedad como nos fue construyendo, ese es el verdadero culpable, y claro frente a eso, si tu no te das cuenta, no lograste reflexionar, obviamente te quedaste con eso! (Rogelio Simbaña 2017, entrevista personal)

Frente a lo anterior, para poder defender su territorio y modo de vida los mayores se apegaron a la CONAIE. Aquí es cuando se vuelve la mirada de los mayores a las tradiciones pasadas como forma política de acción y de identidad (Floresmilo Simbaña 2016, entrevista personal)

Entonces ellos vinieron y hablaron [la organización Pichincha Richarini, Ecuarunari – CONAIE] hablaron de la comuna, de lo que es la comuna, hablaron de la tierra, hablaron de la identidad, hablaron del idioma, entonces eso impactó mucho en la gente y eso también dio apertura a bastantes cosas, a cosas más justamente para discutir la identidad a partir de las fiestas del Inti Raymi. (Floresmilo Simbaña 2016, entrevista personal)

Pero esta identificación con la CONAIE también resultaría problemática para los mayores y hasta ambigua en ciertos casos. Algunos mayores, sobretodo los dirigentes, lo verían con cierta connotación peyorativa: pasar a identificarse plenamente con lo indígena habiéndose otrora auto-reconocido como campesinos que, por mayores oportunidades y evitar vejaciones, tendieron a acercarse más al mundo blanco-mestizo y

hablar el castellano (Ver capítulo 1). Un comunero joven describiría bien esta situación en una conversación de una fiesta, en donde recordó el reclamo que le haría un comunero mayor: “¡Nosotros tanto tiempo luchando para dejar de ser indios, para que ahora vuelta ustedes quieran volver a serlo!”.<sup>69</sup>

Es más, muchos de estos comuneros mayores y ex-dirigentes habrían estado en parte sumergidos dentro del mundo “blanco-mestizo” que les proveía de plazas laborales y confería cierto status, aspecto que les atañía al prospecto del “Mishu Tukushka”.

“¡Ellos! Por eso es que no querían juntarse con por ejemplo con la CONAIE porque él decía que no era...[indígena]” (Marta Guamán 2017, entrevista personal) “O sea Don x [ex-dirigente de la comuna] nunca quiso [afiliarse a la CONAIE], porque decían que — ¡Cómo van a irse donde esos indios! y toda la nota.” (Ramiro Azaña 2017, entrevista personal).

Inclusive puede verse que endilgar el membrete “indígena” hacia otro comunero no es del todo aceptado hasta nuestros días, como la vez que los comuneros del Cabildo —auto reconocidos mayormente como indígenas—, decidieron inscribir en la placa póstuma conmemorativa del ex-dirigente Don Juan Guamán, como “líder del pueblo”, en vez de “líder indígena” que era la idea inicial; no obstante, escogieron una foto de éste portando una bufanda con los colores de la wipala.<sup>70</sup>

Por lo visto, la aproximación a la CONAIE se dio básicamente ora por los sectores de la comuna que padecieron del despojo de tierras y/o no pudieron favorecerse realmente del privilegio socioeconómico que sí tuvieron sus ex compañeros “Mishu Tukushkas” y blanco-mestizos, ora por una formación educativa que les confirió una conciencia agroecológica, política y ulteriormente una conciencia étnica.

De cualquier manera la adhesión al proyecto étnico-político de la CONAIE se trató de una inversión a la tendencia de blanqueamiento, una respuesta al proceso del “Mishu Tukushka”. Fue en consecuencia una contradicción, por un lado, a la histórica imagen oficial de la identidad nacional mestiza que preconizaba un proyecto de corte civilizador, medular y recurrente de la República desde su fundación: “hacer de los ‘indios’ ciudadanos blanco-mestizos hispanohablantes...” (Guerrero 1996, 7); que se “emblanqueza”,<sup>71</sup> y por otro lado, fue un freno al modelo neoliberal implantado en el

---

<sup>69</sup> Anécdota de Pablo Campaña tras una edición de la fiesta de San Pedro Inti Raymi en la comuna Tola Chica.

<sup>70</sup> Reunión de Cabildo, 13 de Junio 2016.

<sup>71</sup> Jean Muteba Rahier (2003, 170), fundamenta que en el Ecuador como en América Latina la imagen oficial de la identidad nacional fue construida por las élites urbanas blancas y blancas-mestizas en



Ecuador por aquellos años.<sup>72</sup> Aquí es cuando las prácticas tradicionales contenidas en la comuna, con su clima de costumbre que tendrían sobretodo los comuneros mayores, pasarían a ser resignificadas hacia el de prácticas ancestrales o milenarias que podríamos denominar como de “ancestralización de la tradición”,<sup>73</sup> o en hipérbole como prácticas étnicas que no cabría sólo revitalizarlas sino instrumentalizarlas para reivindicar derechos concentrados en identificadores de pueblos y nacionalidades del Ecuador, como se lo expresa también en los afiches de invitación a sus fiestas de San Pedro Inti Raymi, 2016 y 2017. (Ver anexo 2)

Con lo anterior señalamos también en el capítulo uno, que su composición como grupo étnico no se dio porque la comuna Tola Chica se sabía como grupo sociocultural ancestral en pie de lucha a la espera de plegarse a un movimiento mayor como el de la CONAIE. Sino que su conglomerado social se volvió étnicamente reconocible en la medida de que su lucha se identificó, resignificó y alineó a los parámetros políticos de la CONAIE. Esto podría ejemplificar la paradoja que observa Heráclito Bonilla (2007) en los Andes entre clase y etnia, cuando distingue la ‘clase en sí’ y la ‘clase para sí’, con la primera dimensión como condición necesaria pero no suficiente: “Los campesinos son y no son una clase, porque para serlo tienen que compartir la conciencia de intereses y lealtades comunes que solo se configuran en el marco del conflicto con el adversario” (41).

Para decirlo en otras palabras y haciendo un parangón con la tesis de la formación de clases del Historiador Cultural Edward Thompson (1979), el carácter étnico no antecedió ni fundamentó el devenir de lucha de la comuna, sino que la lucha de la comuna, así como el de muchas otras, se plegaron en lo posterior al carácter étnico-político que fue cobrando carácter y fuerza política a nivel nacional. Gerardo Simbaña, “comunero joven”, explica que el carácter ancestral se lo atesoraba antes de

---

torno al concepto del mestizaje, y lo sostiene en base a autores como: Gould 1993, Needell 1995, Clark 1998<sup>a</sup>, 1998<sup>b</sup>, McCallun 1996, Arocha 1998, Perez Torres 1998, Rahier 1998, Anderson 1991. Para el caso del Ecuador, toma al investigador Norman Whitten, para señalar que el mestizaje no significó que el blanco se indianice, si no que el indio se emblanquezca —racial— y culturalmente; así, la identidad nacional ecuatoriana se trata de “una ideología de blanqueamiento, dentro del marco globalizador del mestizaje” (Whitten en Muteba Rahier 2003:171)

<sup>72</sup> Olaf Kaltmeier (2007, 202) afirma que el neoliberalismo no solamente se puede entender en términos económicos sino en aspectos socio-culturales, “en su manera de producir instituciones y subjetividades y en su forma de gobernar” (Schild 2004).

<sup>73</sup> En el afiche de invitación a la fiesta de San Pedro Inti Raymi 2016, se hace referencia a la “recuperación de una de las festividades más importantes del calendario andino”, igualmente de entre las actividades se menciona el 1er. Encuentro Cultural de Rescate y Conservación de los saberes ancestrales del Pueblo Kitu Kara. Por su parte el afiche en su versión 2017, hace alusión a la fiesta del Inti Raymi como “...símbolo de continuidad histórica de una fiesta milenaria...”, o “como continuidad de los pueblos originarios y nuestra presencia como pueblos vivos.”.

estar con la CONAIE, no por una conciencia étnica si no más bien por un clima de tradición de lo antiguo, de lo que hicieron sus mayores y del camino que enseñaron.

En esta medida se puede hablar que la comuna se alineó decididamente a un proceso de politización de lo étnico según conceptualiza Olaf Kaltmeier (2007); al levantamiento propiciado por la CONAIE a partir del año 1990, como una auto-definición etnizada que se forma como “una parte de los que no tienen parte”, y que cuestiona las bases de la sociedad (195).

En resumidas cuentas el proceso seguido por la comuna Tola Chica fue adquiriendo niveles de reflexión en torno a su situación sociocultural, y también sobre el modelamiento, determinación identitaria y pertenencia que establecen las prácticas culturales adoptadas desde la tierna infancia. Es quizás por esta razón que el proceso de recuperación cultural establecido por la comuna se ha afincado reflexiva o “conscientemente”,<sup>74</sup> en líneas programáticas nacidas desde planteamientos de la CONAIE, como el de la recuperación y revitalización de prácticas culturales revistiéndolas de un sustrato ancestral y con carácter político y étnico, que es constantemente aludido en su discurso.

### **3. Las disputas por los sentidos de la fiesta**

En el camino inverso al blanqueamiento seguido por la comuna Tola Chica con la adscripción al movimiento de la CONAIE, es que el discurso de la comuna empieza a verse fortalecido, dígame revestido de connotaciones étnicas, y su práctica cultural de la fiesta empieza a darles mayor visibilidad. Y es que el carácter reivindicativo que adoptó la comuna en el período de su “refundación” y que hicimos mención en detalle en el Cap.1, lógicamente consintió un proceso de concientización que necesariamente topó el tema colonial, y que incluyó también el ejercicio de nuevas prácticas celebratorias con alusiones ancestrales milenarias: la fiesta del Inti Raymi. (Ver afiches 2016 y 2017 en anexo 2)

En consecuencia se da un salto cognoscitivo de ver a sus prácticas tradicionales encumbradas como verdaderas prácticas culturales con potencial político reivindicativo: la fiesta instrumentalizada hacia la ocupación simbólica (sociocultural) del espacio. Lo

---

<sup>74</sup> Aquí se utiliza la distinción señalada por Floresmilo Simbaña, quién apunta que los “cambios no conscientes” efectuados anteriormente no se remiten a ser cambios no pensados o no racionalizados, sino que se trata de cambios sin una perspectiva política organizativa.

que a la postre aporta para la producción de *territorio*,<sup>75</sup> y así en su protección. “La fiesta ya surge como proyecto político de integración o reintegración sociocultural e incluso política” (Floresmilo Simbaña 2016, entrevista personal). Por ejemplo, se planteó abandonar su ya lugar tradicional de ejecución en plazas de autoridades eclesiales y/o autoridades blanco mestizas, para pasar a efectuarse dentro de las propias comunidades; de sí y para sí.

Los mayores se sentían bien cuando se hablaba de, vamos a decir, de la cultura en términos de relaciones sociales, pero cuando ya hablábamos de la cultura en sentido ya más filosófico histórico, eso ya tenía más impacto en los jóvenes. Y sobretodo cuando hablábamos en términos más espirituales ahí el impacto no fue el mismo en toda la gente; entonces eso se traduce en que cuando se debatió el nombre de la fiesta, cuando se decidió que se le iba a llamar Inti Raymi hubo una división, hubo gente sobretodo mayores que dijeron que no, que no estaban a favor de ese cambio... en el que se eliminaba el nombre San Pedro y su práctica católica. (Floresmilo Simbaña 2016, entrevista personal)

Ahora bien, pese al sentido reivindicativo que se le atañe a la fiesta y que actúa como argamasa para la acción comunal, aquí nuevamente nos encontramos con una disyuntiva entre las facciones de la comuna. Así tenemos que para la facción de comuneros jóvenes de la comuna, la fiesta es entendida como un proceso político, mientras que para la facción de comuneros antiguos sigue siendo mejor comprendida como un acto mágico-religioso. Mejor dicho, si bien estos últimos consienten una reivindicación de fondo que se sostiene en el reclamo de posesión sobre la tierra, la fiesta para los comuneros mayores seguirá portando una alta carga religiosa mágico-ritual que se concentra tanto en la misa católica como en: el rito de pambamesa;<sup>76</sup> la rogativa del árbol de Huila (Yumbada) o en “la corrida del gallo Kalpi” de la fiesta de San Pedro, por ejemplo. No hay que olvidarse de la dependencia que otrora tenían con

---

<sup>75</sup> “According to the multidimensionality described in the testimony, the communal territory is produced through the labour of reforestation, protection of the forest and agricultural production; the institutions and norms to govern the territory (mingas, assemblies territorial planning, maps and zoning rules) and through symbolic activities that maintain community life (festivals, pilgrimages, kin relations).” In: “Tola Chica’s forest production of territory and nature”, chapter 7. M. Moreano 2017, 228.

<sup>76</sup> Tanto el comunero joven Rogelio Simbaña como el comunero antiguo Victor Soria recuerdan que para el rito de fiesta, los priostes debían confeccionar una mesa muy larga en base a ramas rectas de madera de “chaurqueros” o “tatacarillos”. La mesa se cubría con cuero o estereras, y sin no había posibilidades entonces se acomodaba con parvas de hoja. Con los alimentos servidos, el prioste debía vestirse a manera de un sacerdote, éste portando “el guión”, que es como un bastón de mando, se acompañaba con los respectivas personas sahumeriantes que “daban el alivio”. Rogelio recuerda que el rito era elaborado y largo, se hablaba del sol, de la luna, del maíz, el arcoíris, la “Pachamama”, todo esto mientras adoptaban ciertas direcciones según los puntos cardinales que reclamaban y otorgaban ciertas energías. Esta liturgia duraba casi todo un medio día, por lo que la gente padecía de hambre hasta que se daba la bendición mediante la ingesta de “chinguero” (bebida de chicha con aguardiente de caña) o “chaguarmishki” (fermento de jugo de agave), y así finalmente se podían sentar en la mesa (sólo los mayores hombres y mujeres, disfrazados y no, sin los niños) para degustar la comida. (R. Simbaña 2017)

los cultivos, y en esa medida debían sostener buena “comunicación” con Dios, María y los santos que vendrían a interceder con los fenómenos naturales, como las lluvias, que aseguraban su reproducción social y cultural.<sup>77</sup> Esta especie de sincretismo fue denominada Religiosidad Popular por el investigador padre Vinicio Rueda (1979). Aspecto que trataremos en el siguiente acápite sin pretender desentrañar los aspectos teleológicos de estas prácticas culturales si no más bien su representacionalidad, el performance en la fiesta.

Siguiendo lo anterior, puede notarse la fuerte influencia que ha tenido la religión católica al interior de la comuna y que aún perdura encarnada en los comuneros mayores, como lo relatamos en el capítulo dos. Primeramente, no hay que perder de vista que, pese a todas las demandas y lucha sobre la tierra y los derechos colectivos, el discurso de la iglesia católica ha estado incrustado de fondo en las prácticas religioso-culturales de vida. Segundo, se hace evidente la carga colonial que ha tenido la estructura de la iglesia en el país, constituyéndose en “...un sistema total y totalizante de ‘cristiandad colonial’, entendida esta como un forma de cristianismo definida por categorías de dominación y dependencia” (Moreno Y. 2017, 7)

Es de esta manera como la iglesia se ha constituido en una fuerte influencia en la composición sociocultural de la comuna, quien mantiene hasta el presente fuerte control en la representación de esta población.<sup>78</sup> El investigador Andrés Guerrero (1996) resalta a la iglesia como uno de los actores que integró una “micro retícula de campos de poder” (2), concentrados luego del período Colonial, alrededor de la hacienda, la cual ejerció formas de control concreto y simbólico sobre la población indígena en comunidades, haciendas y pueblos del Ecuador. Luego, con la desaparición de la hacienda promovidas por las leyes de reforma agraria (1962 y 1974), se perdería la forma organizativa social y con ello la administración étnica que se venía ejerciendo (entre el patrón y los personajes de las escena pueblerina: cura, teniente político, y la llamada ‘gente blanca’), desatándose un vacío de poder en las parroquias rurales que Guerrero caracteriza como procesos de: “la desintegración de una formación local y privada de administración étnica”, y “la constitución de una nueva formación de

---

<sup>77</sup> La fiesta en homenaje a San Francisco inicia en un primer momento en la cumbre del Ilaló para luego bajar a la iglesia del barrio Tola Chica No.3. Este santo es concebido como el patrón del cerro Ilaló y de la comuna. Generalmente se celebra una misa con un cura que pide por el bien de la comuna, las lluvias para los cultivos y luego da paso para las plegarias personales. (Cuaderno de campo Oct 2015)

<sup>78</sup> “No podemos dejar de anotar que éstas [las fiestas religiosas en Pichincha] representan importantes ingresos económicos para la Iglesia como institución, así que muchas veces los intereses de ciertos miembros del clero están de por medio en la articulación de las mismas y en la designación de sacerdotes.” (Naranjo 2007, 568)

mediación (un conglomerado de instituciones heterogéneas con funciones organizativas y conectivas) que vincula la población indígena con el Estado y la esfera pública política.” (2)

Empero de ello, para este caso de estudio la influencia de la Iglesia se mantendría gracias a los ritos católicos, por ejemplo, de bautizo, primera comunión, confirmación, matrimonios, defunciones, etc., que se los han celebrado mayormente en la iglesia mayor de Tumbaco. Mientras que ya en el área en cuestión construyeron a mediados del s.XX la capilla de la Tola Chica a manos de los propios comuneros, ahí se celebrarían luego las misas, fechas litúrgicas, y fiestas de la comuna, que conllevan igualmente relaciones de poder y dependencia.<sup>79</sup> La misa suele ser un acto hartamente reclamado en las reuniones de Asamblea para asegurarse la buena o correcta celebración de la fiesta. Alrededor de la misa se suele planificar el acompañamiento de la banda de música, así como los subsiguientes actos festivos. Todo esto explica la reacción de los comuneros mayores en no querer quitar matices católicos, como la misa, en la celebración de la fiesta San Pedro Inti Raymi pese a todo el planteamiento reivindicativo de la comuna en lo político y étnico de la mano de la CONAIE.

Por el lado de la facción de comuneros jóvenes, en cambio la apuesta por la fiesta es desde la línea política, razón por la que originalmente propusieron festejar el Inti Raymi en vez de San Pedro. Fue una de las estrategias radicales con las que se pretendió y se pretende hacer frente a la línea que mira a la fiesta desde las aristas religiosas y/o culturalista, que para el comunero y dirigente Fernando Cabascango, podrían derivar en la cualidad de simple folklore: sin apropiación social, sin organización sociocultural de fondo.

Los signos o marcadores étnicos si se quiere, que denotarían estos cambios en la facción de los comuneros jóvenes de la línea política sería el empezar a usar el cabello largo, lo que puede verificarse en base al registro fotográfico; también en el uso de ciertas prendas de corte étnico como bufandas con los colores de la wipala; accesorios, camisas y chaquetas de textiles andinos; el empleo del Kichwa.

Por el contrario, ningún comunero hombre mayor se ha cambiado a usar el cabello largo, tan sólo puede verse que las mujeres de mayor edad aún conservan

---

<sup>79</sup> En el año 2016 se suscitó el problema de que la solicitud de misa al padre para la fiesta fue pedida con anterioridad por parte de la “gente del barrio”, con quienes la comuna mantiene querellas. A partir de eso se agudizaron discusiones al interior del Cabildo y Asamblea para resolver este impase. Con esto se vio que la presencia de la iglesia puede ser instrumentalizada para endilgar poder hacia alguno de los dos bandos. Finalmente decidieron cambiar la fecha de fiesta según la disponibilidad del cura para la misa, una semana después, para el 9 Julio.

indumentaria tradicional campesino-indígena, como collares (chalcas), polleras, sombrero (que eran quienes se mantenían en los hogares sin mucho contacto con el exterior). De igual manera, algunas familias tienen mayor identificación con el tema indígena mientras otras hacen somero uso de ello o prefieren desvincularse de esta identificación.

Con todo lo mencionado hasta aquí, cabe recalcar que la comuna Tola Chica ha querido en el fondo enfrentar en mayor o menor medida tanto al modelo Mishu Tukushka como al poder de la iglesia.<sup>80</sup> Al primero por tratarse de un proceso de blanqueamiento al interno de los/las comuneros que subrepticamente acompaña al desmembramiento de tierras comunales, la pérdida de *territorio*. Y con el segundo, al poder de la iglesia, dado que en su injerencia mantenía un modelo blanco-mestizo al que si bien la comuna también se ha apegado como estrategia de supervivencia, en perspectiva general de los comuneros, des-empoderaba a la comuna en la gestión y autonomía para con la celebración de sus fiestas.<sup>81</sup>

Vemos entonces como la comuna se ha opuesto a lo Mishu Tukushka y a la Iglesia, como partes que componen un modelo social blanco-mestizo. En otras palabras se han opuesto a un modelo que se articula de un discurso y prácticas católicas de la iglesia, imbricadas con las prácticas de lo Mishu Tukushka al interior de la comuna. Ambas han ido de la mano. Es en la religión y la educación formal en donde lo Mishu Tukushka encuentra su co-relato.

De fondo este modelo, que el investigador Andres Guerrero (1996) lo encuadra bajo un “polígono de poder blanco-mestizo”, ha sido percibido en la comuna mediante sucesos concretos que han amenazado su reproducción social y cultural, como lo visto en el capítulo uno. Frente a ello han tenido que negociar cambios reflexivamente desde la “refundación de la comuna” a inicios de los años 90’s. En la actualidad siguen siendo negociadas al interior, dentro de sus prácticas culturales, entre las distintas facciones que componen la comuna.

---

<sup>80</sup> Dentro de la Agenda Política del Pueblo Kitu Kara —del que la comuna Tola Chica es parte—, se señala como problemática: “Imposición de formas de convivencia social de la cultura dominante (iglesia, estado), que rompieron la lógica comunitaria y aún erosionan el ejercicio del poder del gobierno comunitario.” (2016, 16)

<sup>81</sup> A parte de los protocolos para solicitar la asistencia a la fiesta del cura párroco, de preferencia el de la iglesia de la Tola Chica, también deberán aportar con una suma considerable en las limosnas; en caso de no conseguir una suma considerable los personajes más pudientes de la comuna se aprestarán a completar la limosna con un suma un tanto mayor. (Diario de campo, 9 de Oct 2015).

Los mayores o sea vienen de la época de la conquista y ellos pues están ahí presentes porque los padres les dejaron. Porque o sea yo no es que estoy en contra de Dios, Dios está ahí y la naturaleza está ahí, las dos teorías convergen en lo mismo y es solamente un respeto, pero muchos mayores ya es fanatismo, o sea que tiene que ser así porque así... porque si no hay misa no hay fiesta... igual entonces es fanatismo casi a veces! Entonces está como fusionado las dos situaciones para que no haya choque: lo religioso y la parte cultural de nosotros. (Ramiro Azaña 2017, entrevista personal, comunero joven de la facción ecologista)

Por lo visto, la revitalización de prácticas campesinas tradicionales y la adopción de códigos indígenas como parte de su componente étnico, no se daría por igual o por entero entre todos/todas los comuneros.

Porque son Kitu Karas... Urku Karas... ¿qué también será?! Porque somos de aquí de Quito dicen Kitu karas! (Rosario Simbaña 2017, entrevista personal, comunera antigua, 74 años de edad)

Lo que sí puede verse como cambio drástico generalizado en las prácticas culturales y organización social de la comuna, como respuesta a lo anterior, es la manera de la celebración de la fiesta. En el pasado reciente de la comuna las fiestas se daban de la misma manera en que hasta hoy en día se practican en la mayoría de las comunas y comunidades del Ecuador: en base a priestazgos. La fiesta se organizaba en base a una o un par de personas o familias que la financiaban. Este sistema de priestazgo es caracterizado por Rogelio Simbaña y Marta Guamán como una forma de “poder”, pero no un poder económico sino un poder alimenticio: el que más animales y cultivos tenían eran tomados para ser priestes de la fiesta; “es que antes la gente sembraba para hacer una fiesta. [...] Había otro concepto de ‘yo te doy y tu me das’, o sea ‘la devuelta’...” (Marta Guamán 2017, entrevista personal) Este sistema de reciprocidad llamado tradicionalmente “la devuelta” se aplicaba a todo, por ejemplo en el caso de necesitar animales o banda de músicos y ser pedido a una familia, había que prepararse para devolver el favor al año siguiente o subsiguiente<sup>82</sup>.

Esta forma de priestazgo con principios reclamados ora como andinos-precolombinos,<sup>83</sup> ora como coloniales,<sup>84</sup> sería no obstante permeada/imbuida por la

---

<sup>82</sup> Pero se aclara que no se trata de una situación obligada, pues muchas de las dádivas a los priestes eran voluntarias; no obstante, quedaba pendiente un compromiso, no siempre equivalente pero compromiso al fin y al cabo. Para Rogelio se trata para este caso también del “Maqui mañachi” traducido como “presta manos”, y era de gran utilidad para el priestes que se aprestaba a sembrar para el tiempo de fiesta, y para ello requería de mano de obra extra para preparar el terreno, deshierbar, sembrar y demás.

<sup>83</sup> El antropólogo Segundo Moreno Yáñez afirma que “...en la cultura andina las fiestas eran actos rituales de reciprocidad que, con el intercambio mutuo de comida y bebida, reafirmaban el orden cósmico y social de la comunidad”. (Ibid, 2017:83) Para el caso de la comuna de Lumbisí en el valle de Tumbaco, el investigador Rebolledo, presenta como característica tradicional de las comuna aborígenes las practicas económicas de reciprocidad y colaboración. (Ibid, 1992, 25). De igual manera el comunero

religión católica investida en su poder local de la iglesia. Esto se veía reflejado en la comuna en el escogitamiento de priostes de la fiesta empero la aceptación voluntaria de éstos; la relación que tejían desplegaba un dejo de compromiso social, deuda o reciprocidad no exactamente equivalentes. Sin embargo, el momento de investir al prioste se daba justamente dentro de los espacios eclesiales oficiales de la misa. “Le pasaban el papelito al padre para que les nombre priostes!” (Victor Soria 2016, entrevista personal). Rosario Simbaña y Antonio Quinchimba también recuerdan que el padre se encargaba de nombrar a los priostes de las fiestas que se hacían en Tumbaco y luego en la iglesia de la Tola Chica. Este tipo de injerencias pueden incluso notarse hasta el presente, como fueron las alocuciones pronunciadas por el cura durante la misa por la fiesta San Pedro Inti Raymi del 2017, quien mediante el uso de liturgia católica o símbolos religiosos reclamaba atenciones para con la iglesia (ver capítulo 2). Influencia que se encuentra en detrimento, como lo veremos en el siguiente capítulo.

Decíamos entonces que el cambio en la celebración de la fiesta, con su modo de priostazgo, se da para la década de los 90’s en la comuna Tola Chica. Esto se efectúa en base a tres motivos concatenados vistos en detalle en el capítulo uno, como: la adhesión a la CONAIE para la obtención de los títulos globales comunales así como la incorporación de nuevos comuneros en sus filas debido a desmembramientos previos; el resurgimiento de la fiesta por el año 1999 debido a una suspensión obligada por el problema de invasión de tierras y los ingentes gastos que requería; y finalmente la relocalización del espacio celebratorio, con lo que se deja de hacer la fiesta en el centro de Tumbaco para pasarla a los espacios de la comuna,<sup>85</sup> un cambio recordado por Floresmil Simbaña (2016) como “una pelea brutal, terrible!”, en la que se rompió, según sus palabras, con el monopolio de poder que tenía la iglesia en ese entonces.

---

Gerardo Simbaña, investigador maestrante en Comunicación Intercultural, también afirma a la reciprocidad como una característica de los pueblos andinos. (Simbaña 2016, 55,60,93,99)

<sup>84</sup> “El sistema de priostazgos, o de obligaciones, tiene su origen en la Colonia (Abercrombie 1991). Consiste en la distribución de obligaciones rituales y de responsabilidades entre los miembros de una colectividad, de acuerdo a prestigio social de que gozan. Las responsabilidades rotan y generalmente, se establecen con un año de anticipación. En el Ecuador, en la época de la hacienda, el priostazgo era un mecanismo que mantenía incólume una situación de reciprocidad desigual: los priostes eran designados por los terratenientes de entre los trabajadores indígenas, quienes, entonces, se endeudaban con los terratenientes para financiar sus obligaciones rituales (Guerrero 1991; Guerrero Arias 1993).” En: “Tiempo de fiesta; larga vida a la fiesta: Ritual y conflicto étnico en los Andes”. Cervone 2000, 125.

<sup>85</sup> Tanto Victor Soria como Antonio Quinchimba mencionan que antes la fiesta se la hacía mediante la “toma de la plaza” de Tumbaco, ahí varios grupos de diferentes comunas se enfrentaban en baile; juegos o proezas como poner botellas y bailar en zigzag; colorido; música y hasta se daban de golpes para demostrar su fuerza festiva.



Es justamente a partir del encuentro Interparroquial de comunas realizado en la Unidad Educativa Tumbaco por el año 1999, que la comuna Tola Chica decide retomar la fiesta pero replanteándose el esquema festivo<sup>86</sup>. Aquí cambian su práctica y mutan radicalmente hacia otro tipo de organización: de un modelo tradicional de priostes de fiesta a un modelo “ancestral” de fiesta, en el que todos los 64 comuneros inscritos solventan su realización. En consecuencia, se trata de un proceso organizativo que empieza a replantearse estrategias de cohesión social comunal, y que en sus prácticas erosionan la presencia y poder de la iglesia, sin llegar por ello a desprenderse totalmente de las creencias religiosas.<sup>87</sup>

O sea los priostes somos todos, la cuota [para la fiesta] es precisamente eso, mostrar que aquí los priostes somos todos, pero obviamente se piden voluntades ya de familias, [...] y no es que te haga más prioste que el resto sino que es simplemente la voluntad que tu quieres, además hay como esta cosa de la fe. Claro que nosotros [los comuneros jóvenes] hablamos de Inti Raymi, de Colla Raymi, de Capac Raymi, pero también en la comuna la gente no ve tanto el Inti Raymi sino ve en paralelo con San Pedro. (Marco León 2015, entrevista personal)

Para resumir lo visto en el presente subacápite, se puede ver que la fiesta se constituyó en una respuesta concreta al modelo Mishu Tukushka y al poder de la iglesia. Con esto queremos decir que a la celebración festiva se la ha tratado como una práctica cultural con potencial político en la medida de su reivindicación étnica. Es decir que la fuerza para hacer frente al modelo Mishu Tukushka en comunión con el catolicismo, radica justamente en la capacidad de apuntalar sus prácticas culturales como fuente de ancestralidad, de autenticidad si se quiere.

Pese a algunos grandes cambios efectuados en su organización y en la fiesta, siempre se mantiene un delicada negociación entre los/las comuneros que la aprehenden de forma diferente. El nombre adoptado de San Pedro Inti Raymi, resume este sentir colectivo bajo el que confluyen las diferentes facciones mencionadas. A partir de estas modificaciones con carácter reflexivo y horizonte político-étnico es que la fiesta

---

<sup>86</sup> Aunque ya ciertos bailes dejaron de practicarse y algunos personajes dejaron de participar por decesos o “porque ya no querían” como el personaje del “Heladero”, el músico “Flautero” o el vendedor “Otavaleño”. (Gerardo Simbaña y Martha Simbaña 2017)

<sup>87</sup> Para la celebración del año 2018, la comuna resolvió comprar un santo de madera en San Antonio de Ibarra, llevarlo a bendecir en el Quinche, y atesorar a este nuevo San Pedro en el centro de Capacitación ubicado en el territorio comunal del Ilaló. Se planteó esto al finalizar la fiesta del año 2017, y quienes impulsaron mayormente la compra fueron las mujeres más fervientes practicantes de la religión católica. Con esto rompen la dependencia con el San Pedro que largamente acostumbraban a pedir de la iglesia de la Tola Grande, de donde sentían displicencia y grosería al rato de cederlo porque no se apegarían lo suficiente al culto si no más a la fiesta. Con el nuevo Santo, la comuna en definitiva se deslindan en parte de la iglesia pero no de las creencias; últimamente están pensando hacer un santuario en el monte Ilaló.

definitivamente se incrusta como el escenario que tiene el potencial, en permanente disputa sí, de aglutinar a la colectividad y de ser una fuente de construcción de identidades étnicas.

#### 4. La reintegración social bajo una cohesión organizativa

Con el mentado nuevo modelo organizativo de la comuna, se empieza a ver que la fiesta, como reivindicación política, se trata de un “asunto esencialmente colectivo” (Cabascango 2016, entrevista personal). Esta ha sido la tónica con la que resurgieron esta festividad bajo un modelo de priostazgo comunal, en la que todos los comuneros la solventan.

Así, el tema colectivo se afianza como uno de los principios aglutinadores del planteamiento indígena o de identidad étnica de la comuna. Y se lo puede palpar concretamente en las actividades de minga o *minka*,<sup>88</sup> que se hacen con las participación de todos/as los/las comuneros: “el que tiene gorra y el que tiene sombrero, el de corbata y el de poncho” (Reunión de cabildo 17 Mayo 2017). Se condensa en la repartición de bebida y comida para todos en la fiesta,<sup>89</sup> y se afianza por la relación que teje la reciprocidad o “la devuelta” como le conocen en la comuna.

Siguiendo lo anterior vemos, en primer lugar, la consistente afirmación del tejido social de la comuna bajo la preeminencia del *don* según el planteamiento de Marcel Mauss (2009) —la obligatoriedad de: dar, recibir y devolver—. Y en segundo lugar que el don en la comuna ha mutado en sus formas; antaño la actividad de intercambios como la de “prestamos” (el principio de *dar*), facilitada entre comuneros (familias) para darse abasto con el trabajo de cultivos, ha decrecido mientras que el trabajo de “mingas” ha ido en aumento. Es bajo esta misma lógica que se ha mudado del priostazgo focalizado al priostazgo comunal para la realización de las fiestas, como lo hemos mencionado ya en el acápite anterior

---

<sup>88</sup> Refiere al trabajo comunitario para beneficio de todos. Se trata de un principio de reciprocidad y solidaridad expresado en todas las áreas: religión, agricultura, trabajo en familia. (Yépez 2015:55; Estermann 2015, 142)

<sup>89</sup> Tras la fiesta de San Francisco o Kolla Raymi del 2015, se reiteró la necesidad de no perder la práctica de la Pambamesa, y se la identificó como “la esencia”. Se mencionó también la importancia de compartir la comida, de la reciprocidad. (Reunión de Cabildo Oct. 2015) En la reunión de Cabildo del 23 de Mayo 2016, algunos comuneros proponen que la entrega de comida sea con tickets, a lo que otros respondieron que la característica de la fiesta de la comuna es dar comida gratis. De igual manera, en la reunión del 30 de mayo 2016, el presidente de la comuna mantiene que no tiene sentido dar comida solamente para algunos.

Con todo esto podríamos afirmar aquí que la forma del *don* en la comuna Tola Chica,<sup>90</sup> ha cambiado de una forma “tradicional” personalista-comunal,<sup>91</sup> hacia una forma “ancestral” comunal-étnico-política. Con esto queremos decir que si bien antes se daban y repartían favores entre personas y familias con la obligación de *devolver* a diferido —la clase en sí— (que de a poco les configuró a manera de comuna); ahora en cambio el dar se hace en tanto —la clase para sí— (se saben comuna con una conciencia étnica). En esa medida el don parte (con el *dar*), desde un ente colectivo que es la comuna (en apariencia homogénea), y que se sostiene en los beneficios equitativos e indiferenciados como grupo, los cuales se traducen en la reproducción del tejido social-comunal al tiempo que se re-configura el sujeto colectivo (del *territorio*) étnicamente identificable.

Cabe anotar aquí que la obligatoriedad del don o “la devuelta”, aun puede observarse inclusive con respecto a las entidades supranaturales. En la celebración del Kolla Raymi o La Rogativa en el Ilaló, se comparte el alimento en lo alto del monte y se reza plegarias para atraer a las lluvias frente al árbol “milenario” de la Huila del Señor, una mezcla de liturgia católica y actos mágico-religiosos.

En los últimos tiempos ha podido observarse este colectivismo e igualitarismo en el proceso engorrosamente técnico y altamente conflictivo que fue la repartición de los terrenos comunales del sector No.2, en el cerro Ilaló<sup>92</sup>. Esta decisión, así como muchas otras, estuvo largamente consolidada por las asistencias y alocuciones semana a semana dentro de las reuniones de Cabildo, y mes a mes por las reuniones de Asamblea.

Bajo este cambio colectivista para el caso la fiesta, se pudo fortalecer su institucionalidad organizativa y se nutrió a la vez la capacidad de respuesta frente a las vicisitudes que han sido expuestas en los subacápites anteriores. Así, el colectivismo o

---

<sup>90</sup> Al respecto sería pertinente realizar un estudio específico y exhaustivo para el caso del don en la comuna.

<sup>91</sup> Con “personalista” no estamos afirmando el sujeto individual *in stricto sensu*, si no más bien la participación directa de familias que gracias a su intercambio configuran un ente colectivo. Bajo esta forma de *don* se consolidaba el tejido social; no obstante, también se generaba status y diferencias sociales debido a la forma de deuda social contraída para con el prioste en caso de hacer la fiestas.

<sup>92</sup> Los terrenos del sector No.2, ya estuvieron repartidos años antes, sólo que: sus linderos no han estado geo-referenciados, sus formas y accesibilidad no cumplen con normativa técnica del municipio, y sobretodo que algunos “terminan siendo” de mayor proporción que otros. En esta nueva segmentación técnica a manos de 3 comuneros (con puntos geo referenciados cartográficamente), pudieron sortear las grandes discusiones y reyertas invocando al espíritu colectivo e igualitario que es estar en comuna.

comunitariedad tiene que ver con la defensa del territorio siendo que expresa una contestación bajo la cohesión en un espíritu de cuerpo<sup>93</sup>.

No obstante, esta cualidad de agrupamiento está dado en gran medida por las fuertes relaciones de parentesco que existen. Destacándose en la comuna tres familias ampliadas fuertes: familia Simbaña; familia Guamán y familia Quinchimba. Esta última en franco desmembramiento de la comuna, según ciertas versiones, por su interés en un modelo de vida más cercano al Mishu Tukushka.

Hay datos que confirman lazos filiales y consanguíneos entre familias, las que han contribuido a que se afirme el conglomerado social en comuna. Inclusive se escucha comentarios que miran a las tres familias a manera de cacicazgos contemporáneos, por el tipo de influencia o poder que gozan.

Pero en este afán de colectivismo<sup>94</sup> también deben estar haciendo llamados de atención expresos dentro de las reuniones para que asistan a la fiesta “porque es algo de lo que las comunas hablan” (G. Simbaña en reunión de Asamblea del 1 Junio 2016). Son llamados que se acompañan de alusiones al compañerismo, al espíritu comunal<sup>95</sup>, pero también a las multas o “rayas” en caso de no asistir.

...entonces se logra de una u otra manera vincular a la gente, sentirse como ‘parte de’, ‘perteneciente a’, entonces eso le da nueva configuración al sentido de ser comunero, de ser comuna. Y eso es fundamental porque (...) hay otras cosas que en cambio vincula la comuna, incluso en ese sentido de hermandad porque obviamente en un conflicto de tierras no solo es un problema de tenencia sino también un conflicto social (...) entonces la gente necesitaba hermanarse por así decir, y este viraje del cambio de la fiesta hace eso, o sea que la gente se sienta identificada por otras razones, ya no solo de la tenencia de la tierra. (Floresmilo Simbaña 2016, entrevista personal )

---

<sup>93</sup> El comunero joven Floresmilo Simbaña señala que los pueblos indígenas tienen contados momentos en que se sienten ‘cuerpo’; se construyen o hacen ‘cuerpo social’ justamente en la praxis y en determinados momentos: en las mingas; en los levantamientos y en las fiestas. (Entrevista a Floresmilo Simbaña, 2016)

<sup>94</sup> Este espíritu de cuerpo también puede verse recientemente mediante los campeonatos de fútbol que son muy populares en la comuna, en el barrio y sus alrededores. Familias enteras acompañan y apoyan esta práctica que conlleva gran socialización. Cuando en las Asambleas se plantea la organización del campeonato de fútbol para las fiestas de San Pedro Inti Raymi tiene bastante acogida. Sin embargo, existe instrumentalización de la práctica deportiva para la apropiación de espacios. Por ejemplo, cuando en el 2017 sus antagonistas, “la gente del barrio”, empezaron a realizar campeonatos de fútbol en la cancha de la comuna, suscitándose desavenencias por el lío jurídico con fallo a favor de la comuna. Una anécdota vista como hito fue cuando en el primer campeonato de fútbol organizado en el año 2004 por la “gente del barrio”, el equipo de la comuna Tola Chica les derrotó y ganó el campeonato, visto como una derrota deportiva y a la vez política por las desavenencias que tenían con respecto al uso de los espacios comunales (Ver capítulo 1) Incluso se irían a los golpes.

<sup>95</sup> En la reunión de Asamblea del 1 Jun. 2016, hablan de que su espacio de la Casa Comunal recientemente recuperada del litigio frente a la “gente del barrio”, genera “un tema de sentimientos”, lo que garantiza la unidad, a lo cual añaden que hay un sentir de la comuna en hacer la fiesta en este espacio en vez de hacerla arriba en su territorio del Ilaló.

Las fiestas son justamente para fortalecernos, para demostrar que estamos unidos!  
(Marco León 2016, en reunión Asamblea general del 1 junio)

Asistir a la fiesta de la comuna, por consiguiente, demarca una señal sea de pertenencia, de alianza o de buenas relaciones. A ninguna persona enfrentada con la comuna como por ejemplo la “gente del barrio”, se le ocurriría concurrir a la fiesta. Más bien la comuna tratará de tomar precauciones ante estos posibles desencuentros. Muy al contrario, por poner otro ejemplo, cuando en Abril 2016 un comunero mestizo perteneciente a la Red de Guardianes de Semillas vendió/traspasó su derecho de usufructo, la comuna reunida en Cabildo como gesto de empatía le agradeció despidiéndole “como compañero de lucha que ha aportado”, y le extendieron la invitación a que regrese a la fiesta de San Pedro Inti Raymi.

Ahora bien, con este espíritu colectivo, resurgido tras su alianza con la CONAIE para la defensa del territorio y expresado en la fiesta, han existido cambios en el sentido organizativo. No obstante, el comunero Floresmilo Simbaña (ex dirigente de la CONAIE), aclara que no han existido cambios en el sentido social, porque se mantendría esencialmente igual el tema de la articulación social.

Bajo este esquema de organización comunal es que han logrado defender y construir el territorio a partir del período de la “refundación de la comuna” a finales de los 80’s y 90’s y de la “recuperación cultural”, desde el año 2000. Han logrado subsanar las marcas que dejó el conflicto social de tierras, entiéndase las divisiones y fuertes rupturas en el tejido social, a los que hicieron frente incorporando nuevos comuneros dentro y fuera de la zona. Todo esto a manos de un manejo colectivo con horizonte político étnico en donde, más allá de las actas o documentos escritos, la memoria oral ha jugado un fuerte rol en las reuniones de Cabildo y Asamblea.<sup>96</sup>

Por lo tanto, lo anterior se traduce en que los cambios en la organización social y la fiesta han ido a tono con el carácter étnico que han querido resurgir y a tono también con el nivel de cohesión y/o de auto-identificación del grupo.

Entre estos cambios principales está, como lo hemos dicho, el nombre de la fiesta de San Pedro a San Pedro Inti Raymi. Un membrete que empezó a posicionarse

---

<sup>96</sup> En los últimos 3 años se ha visto la intentona de gente “Mishu Tukushka” (ex comuneros o familiares de comuneros) querer ser parte de la comuna, sea porque abandonaron sus terrenos y obligaciones en algún punto o por ser descendientes directos de gente que desmembró a la comuna. Sus argumentos han sido variados: herencia genética; ancestralidad; apellidos, y las funciones que mucho tiempo atrás han fungido dentro de la comuna. Frente a estas peticiones, demandas, o acusaciones, el Cabildo y los comuneros en general establecen revisar en las actas y reglamentos pero siempre sacan a relucir los eventos pasados de la comuna, y así se reconstruye una especie de memoria comunal, que por ende estará en negociación y/o disputa.

con fuerza a partir del 2015, año en el que se desataron discusiones muy fuertes en torno al lugar que debían hacerse la celebración: si en el terreno comunal del Ilaló, o en la cancha comunal incrustada en la parte de abajo, en el barrio. A la postre el nombre Inti Raymi quedaría posicionado.

Pero estos cambios no parecen graduales ni lineales progresivos. Por ejemplo, entre comentarios suelen reclamar ocasionalmente el volver a realizar la fiesta con la modalidad de priostazgos localizados y dejar de hacer priostazgos comunales.

... y se les ha dicho que no, [que] eso rompe la parte cultural institucional de la organización. [...] es que rompe totalmente la comunidad de la fiesta, o sea, ya cuando das un priostazgo es tu fiesta, y vos haces tu fiesta, [...] por eso es que nunca se le ha dejado que se haga por priostazgo sino que sea institucional [comunal] la fiesta. (Ramiro Azaña 2017, entrevista personal)

Han habido otros cambios que no han sido premeditados o reflexivos, si no que más bien se han ajustado a las circunstancias. Por poner otro ejemplo, en ciertas ediciones de fiesta el cura se ha negado o no ha asistido al compromiso de dar la misa, por lo que la directiva de la comuna se ha visto exigida a improvisar algún acto ritual “ancestral” campal<sup>97</sup>. No les ha ido mal, pero tampoco ha sido una salida significativa a largo plazo, por lo que han tenido que volver a sumar la misa dentro de las celebraciones.

Mientras que por otro lado, han existido cambios debatidos y bien planificados como: la incorporación del día del foro previo al pregón de la fiesta, que se lo realiza desde hace 5 años, con la participación de personalidades de afuera de la comuna. De igual manera las actividades del campeonato de fútbol “Chunkashun” (hace 3 años); la carrera atlética “Chasqui Ilaló”<sup>98</sup> (desde el 2016); o el concurso de canto durante la fiesta misma: “Yo tengo la voz” (desde el año 2018).

Vemos entonces como estos ajustes constantes son una manera de regular las tensiones sociales y a la vez mantener la cohesión grupal. Las respuestas más aceptadas han sido las que reclaman formas étnicas como lo hemos visto. Son cambios que se

---

<sup>97</sup> Para el año 2015 en la fiesta de Corpus o Colla Raymi a falta del cura debieron improvisar un ritual mediante la participación de la esposa mestiza de un comunero, quien fungió de oficiante dada su sabiduría en tema de plantas medicinales y rituales andinos. El ritual fue comentado que gustó a mucha gente. (Reunión de Cabildo. 9 de Oct. 2015) En cambio en la reunión de Cabildo del 16 mayo 2016, se plantean seriamente en que otros indígenas comuneros podrían hacer un ritual ancestral para el Inti Raymi.

<sup>98</sup> Se discutió en reunión de Cabildo la pertinencia de hacer una carrera atlética llamada “Chasqui Ilaló”. Algunos de los comuneros mencionaban que siendo Kitu Karas no tenían nada que ver con el chasqui y mucha gente tampoco conoce lo que es. Finalmente el planteamiento de llamar así a la carrera y acercar estas prácticas precolombinas terminó convenciendo. (Reunión de Cabildo, 23 Mayo 2016)

expresa en las instancias organizativas y en la puesta en escena de la fiesta: una constante negociación social susceptible a vaivenes a diferido. Puntualmente se trata de acomodados entre las distintas facciones de la comuna frente a las diversas circunstancias que atraviesan.

Se trata de estrategias que en efecto han logrado dar solidez y viabilidad a la propuesta organizativa, enfrentando tensiones no solamente al interior de la comuna sino también frente a instancias extra-comunales. Pero para poder dar paso a esto básicamente se han amparado bajo dos conceptos promulgados por la facción de comuneros jóvenes de la organización de la comuna: interculturalidad y autonomía. Como sigue.

En este contexto organizativo se resalta el “carácter intercultural” que le imprimen a la fiesta, como “representación o expresión del diálogo” (Cabascango 2016, entrevista personal). Aspecto que comparte plenamente el presidente de la comuna Marco León Sisa (años 2017- 2018), proveniente del pueblo Puruhá, quién enfatiza la idea de lo intercultural y plurinacional. Y que no será cosa menor para Fernando Cabascango, quien apunta que la interculturalidad la conciben ligada al planteamiento de fondo del Estado Plurinacional (Cabascango 2016, entrevista personal), con diferentes particularidades entre los grupos indígenas, y que se manifiestan, como lo hemos dicho, dentro de la fiesta.

Este signo intercultural se presta como un nodo discursivo con la que sus dirigentes jóvenes consienten reflexivamente la incorporación de cambios en su configuración.

Y aquí [en la comuna Tola Chica] hay como demasiada tolerancia porque se le ve a la fiesta como tal, no se le ve como un purismo [...] la fiesta es fiesta y lo que hace la gente en la fiesta es divertirse, no puede ser tan dogmático. No creo que exista un purismo cultural ni un purismo étnico. Si no que a la final la cultura es dinámica y estamos en una ciudad intercultural, o bueno, que intenta ser intercultural. Con mucha presencia cultural, entre más incluyente sea es mejor. (Marco León 2015, entrevista personal)

Hasta aquí ya se hace patente el vínculo entre la forma de comprender o conceptualizar la organizatividad y la manera de realizar sus festividades, y tras ello el sustento ideológico de la interculturalidad para poder aprehender adecuadamente las circunstancias y expresar los cambios en la fiesta. Entre las consignas ideológicas interculturales tenemos: “...temas espirituales, pero también en el tema material [...] en la relación ser humano-naturaleza y también el calendario agroecológico que también está en relación con la celebración”, precisa Fernando Cabascango (2016, entrevista personal).

No hay que olvidarse que la interculturalidad pasa también por el diálogo y/o reconocimiento de los pueblos y nacionalidades del Ecuador como diversos pero a la vez con caracteres indígenas que los une, que los identifica. “Entonces para un mejor reconocimiento o una mejor relación entre los mismo pueblos indígenas ya se necesita hablar de interculturalidad...” (Cabascango 2016, entrevista personal).

Es bajo esta óptica que la comuna resurgió sus festividades con ciertos cambios en cuanto a: la propia organización de la fiesta; la música; la corrida del Gallo Kalpi; las danzas; presentaciones artísticas y la comida. En estas expresiones se adaptaron en mayor o menor medida ciertas variaciones y cambios.

De manera que en este punto se puede decir que tanto la organización comunal como la fiesta —concebidos como las dos caras del proceso ritual—, se encuentran abiertas al cambio. Y aquí se abre una paradoja sólo aparente, y es que en este proceso se ha reclamado continuamente el carácter étnico, auténtico, o indígena de sus prácticas culturales, pero sin embargo, se encuentran en permanentes cambios y mutaciones, en evidente dinamismo. Entonces ¿cómo reclamar y/o asegurar el carácter étnico ancestral sin mostrarse como alteradores de lo que fija la tradición?

La paradoja se resuelve en tanto los cambios propuestos se sustentan en lo que consideran sus raíces. Es decir, en una forma de insertar cierta novedad recurriendo a la ancestralidad, manteniendo así la auto-identificación del grupo, y en consecuencia adoptando una ancestralidad que configura claramente una línea política —la politización de lo étnico—. Lo anterior nos muestra que lo que se denota por debajo es una forma abierta de interpretar el rito (Melis 2003), en donde existen discusiones casi permanentes, incluso dentro de las mismas ceremonias. El investigador Melis (2003) plantea que pueden tratarse de conflictos generacionales, entre quienes desean atesorar la tradición y otros que pretenden insertar cambios, como las nuevas generaciones.

En el caso de la comuna, hemos venido mencionado ya, que se ha tratado de enfrentar los cambios provenientes de lo “Mishu Tukushka” mediante el planteamiento de lo étnico en tanto reivindicación política de la identidad histórica. Esta tensión permanente concita que la organización social sea susceptible a cambios y pueda verse con una aparente fragilidad: el estar sujeto a constantes negociaciones entre sus comuneros pueden generar bandos, tensiones, y hasta rencillas. Pero para subsanar ello es justamente el carácter de autonomía que enarbolan en la organización como cualidad étnica. Bajo este rubro es que logran atraer el interés y cohesionar a sus comuneros.



La autonomía organizativa es una cualidad que atrae pero que parece no ser plenamente interiorizada. Es común escuchar comentarios didácticos que reiteran esta condición dentro de las reuniones de Cabildo y de Asamblea general: “Al mismo nivel del Alcalde está el presidente de la comuna” (Reunión de Cabildo, 17 Mayo 2017); o se hace alusión a los tres poderes del gobierno comunal: ejecutivo, legislativo y judicial.<sup>99</sup>

Un ejemplo ilustrativo de lo anterior se denota en que la principal fecha que prevalece para la celebración no es la de su reconocimiento jurídico frente al Estado. A diferencia de otras comunas, la comuna Tola Chica celebra principalmente San Pedro Inti Raymi, una fecha con otro modelo social-organizativo y agro-festivo sobre el territorio.

Sin duda la cualidad autonómica ha logrado capitalizar la cohesión social dentro de la organización, nutrida claro está por la memoria oral de sus luchas pasadas. Sin embargo, los comuneros deberán estar constantemente reclamándola frente a ciertos antagonistas.

Por ejemplo, los planes de manejo territoriales que maneja el Municipio de Tumbaco dista del modelo de “Plan de Vida” que maneja la comuna actualmente. Son miradas disímiles bajo las que la comuna debe estarse reafirmando. “Proponen evento sobre evento” aduce Marco León al planteamiento del Gobierno Autónomo Descentralizado del Municipio (GAD), que programa realizar un evento de rescate de conocimiento y tradiciones del pueblo Kitu Kara, pero que interfiere con el calendario festivo que la comuna tenía para el año 2016. Por otro lado, en la historia del conflicto de tierras, la comuna no tienen una visión muy favorable de la gestión del Municipio.<sup>100</sup>

Igualmente para la realización de la fiesta, la comuna necesariamente tendrá que hacer ciertas gestiones engorrosas de permisos de circulación en las calles para la

---

<sup>99</sup> Han habido casos de mediación por problemas con traspasos de derechos de usufructo de terrenos al interior de la comuna. Caso de doña Elena Cevallos en el año 2014. O el caso de violencia entre familiares de la flia. Cuzco en Diciembre 2017; son comuneros relativamente nuevos procedentes de Cotopaxi, a quienes les citaron en reunión del Cabildo y les llamaron la atención, con consejos de los mayores y con los estatutos de la comuna. Se destaca las palabras de un par de dirigentes del Consejo de Gobierno: “...esto es una comuna, esto no es un barrio que si hay peleas no importa, al Cabildo sí le interesa que no haya estos problemas” “...es una Comuna, un gobierno!”.

<sup>100</sup> Ocasionalmente se prenden las alarmas por herederos que reclaman tierras frente a gente que se encuentra en posesión. Como en la reunión del 28 de Agosto 2017, cuando el cabildo recordó que ciertas tierras originalmente pertenecientes a Manuel Peñaherrera están actualmente en estos problemas, a lo cual aducen que se trata de ex-trabajadores del Municipio que saben dónde están esos terrenos en disputa. Por último sueltan la frase “La corrupción empieza en el Municipio y termina en el Municipio”.

“caravana cultural”, también el permiso para expender comida y bebidas alcohólicas,<sup>101</sup> entre otras.

... nosotros como gobierno autónomo podemos decidir en la situación! Y eso se les dijo esta vez a las autoridades, o sea, somos un gobierno autónomo y nosotros mismos velamos por aquí dentro de este territorio. (Ramiro Azaña 2017, entrevista personal)

De manera que su lucha por la autonomía organizativa ha garantizado su reproducción social y cultural como comuna. Así han podido enfrentar a los brazos institucionales que han atentado contra su existencia, como lo fue respecto al problema con el barrio Tola Chica en alianza con el Comité Pro-mejoras, narrado en el capítulo uno.

Empero el carácter autonómico que enfatizan sus dirigentes, no significará necesariamente una confrontación directa y permanente con los poderes oficiales como: los gobiernos locales, el teniente político, la alcaldía, etc., que como es de suponerse contienen en el fondo un modelo blanco-mestizo (neoliberal) que alimenta al ser Mishu Tukushka al interior de la comuna.<sup>102</sup> Se trataría más bien de un delicado equilibrio entre ambos sectores: la comuna en sus fiestas concentra población votante, y las instancias oficiales concentran el financiamiento para obras civiles y la ejecución de las fiestas.<sup>103</sup> Es curioso que algunos de los proyectos autónomos de la comuna cuentan con el aporte oficial,<sup>104</sup> para lo cual se sustentan en leyes constitucionales.

... se debe hacer un gobierno autónomo pero siempre apegado hacia una matriz, una ley madre o matriz como sea que hace el Estado, no podemos irnos fuera del contexto para luego terminar mal parados. (...) Nos gusta ser organizados para que en el futuro sufrir menos. (Ramiro Azaña 2017, entrevista personal)

---

<sup>101</sup> En el Cabildo siempre se denota el malestar por pedir este tipo de permisos. En la reunión del 4 Junio 2018 adujeron que aun parecen tiempos de la Colonia, en los deben ir a visitar al Comisario de Tumbaco a pedir permiso para realizar y libar en su fiesta de este año.

<sup>102</sup> Nos referimos a la confrontación con los principios comunales mencionados: la reciprocidad, colectividad y relación con la tierra.

<sup>103</sup> Estas instituciones han sabido apoyar a la celebración de la fiesta concediendo financiamiento para la banda, o el préstamo de carpas, etc. Por ejemplo, el presidente de la nacionalidad Kitu Kara, Fernando Cabascango, solicitó y consiguió apoyo del Municipio para realizar las festividades del pueblo al que representa, con lo cual pudo destinar una tarima, sonido y músicos para la fiesta de la comuna Tola Chica del año 2016, 2017 y 2018.

<sup>104</sup> Desde el año 2016 se viene discutiendo el proyecto de red de agua potable autogestionada por la comuna pero ayudada por el Gobierno Local. La gestión de la comuna consistió en la construcción de reservorio de ferrocemento y un sistema de captación de agua de lluvia, filtros ecológicos y tendido de red de agua. A partir de finales del año 2017 el Gobierno Local les asiste con tanqueros para llenar periódicamente un gran reservorio de la comuna. Luego de ello la comuna reparte equitativamente el líquido vital.

Entonces no será extraño ver cómo el gobierno comunal calcula la participación de las instituciones oficiales en la fiesta según el alcance o grado de gestión para con la comuna. Durante la fiesta se presenciara actos que aluden a su pertenencia étnico-política, pero también deferencias hacia personalidades invitadas de las instancias oficiales, como por ejemplo, darles la palabra con el micrófono, e inclusive sacarles a bailar arriba en la tarima.

En este punto cabe volver a notar como año tras año la puesta en escena de la fiesta deberá incorporar o rescindir elementos según puedan responder a los temas en vilo, a creencias y sentires de fondo, y a tensiones que posea la comuna. De esta forma se propende a representar la composición de la comuna, a que se sientan identificados. Es decir que se representan tanto tensiones extra-comunales (con las instancias oficiales), como también las tensiones contemporáneas intra-comunales.

...el poder tener espacios como la fiesta de San Pedro Inti Raymi en la Tola permite ver que hay espacios o formas o lógicas de recuperar la identidad de nuestros pueblos en el territorio [...] y solamente falta crear esa necesidad dentro de la población como para empezar a retomar o a fortalecer estas festividades que nuestros abuelos siempre han tenido...[...] la fiesta crea una identidad dentro de los territorios [...] porque hay elementos de la celebración importantes que siempre están ahí vivos y al seguirse desarrollando eso crea también una necesidad de verse frente al otro, [...] y al poder tener esa identidad le permite a la comuna salir de los límites de la comuna y poder expandirse [...] le va sumando dentro del territorio a otros colectivos. (F. Cabascango 2016, entrevista personal)

En este afán de representación y construcción de identidad, vemos preocupación en la organización por seguir con el Plan de Vida de la comuna, en la que plantean revitalizar el tema lingüístico, el kichwa, también el tema agro productivo, y no descuidar en los eventos deportivos.

... porque es una forma de demostrar al pueblo [incluyen a la gente del barrio] que estamos aquí, que estamos vivos, presentes [...] o sea nosotros siempre hemos sido de ejemplos de lucha y de ejemplos. Siempre vamos un paso adelante. [...] es la comuna mayor organizada, o sea organizativamente es la que mejor administra su territorio. [...] O sea como te digo, siempre nos hemos caracterizado por ir un paso adelante del mismo Estado. (Ramiro Azaña 2017, entrevista personal)

Si la comuna se ha mantenido fuerte hasta los años recientes es porque sus planteamientos, estrategias y cambios les han dado muy buenos resultados, pero ¿qué sucede si la composición de la comuna está cambiando incluyendo gente de afuera y extranjeros? O mejor dicho, ¿cómo responde la comuna frente a esta nueva composición social y la significación representada en la fiesta?

Dentro de la organización del Cabildo parece haber preocupación en nuestros días porque la composición de la comuna ha cambiado y está cambiando. Esto lo demuestran las actas de censos, de mingas, y de “rayas” de los años 1997, 2005, 2007, 2014, 2016 y 2018. (Ver anexo 3)

Según lo anterior tenemos que para el año 1997, cuando consiguen los “títulos globales”, la comuna tenía casi el 100% de comuneros indígenas locales o del sector, mientras que para el año 2016, el porcentaje ha disminuido a 58%; contando que el 16% de gente es del área de Tumbaco; 23% de otras provincias, y el 3% restante compuesto por gente proveniente de otros países.

### Composición social de la Comuna Tola Chica - 2016

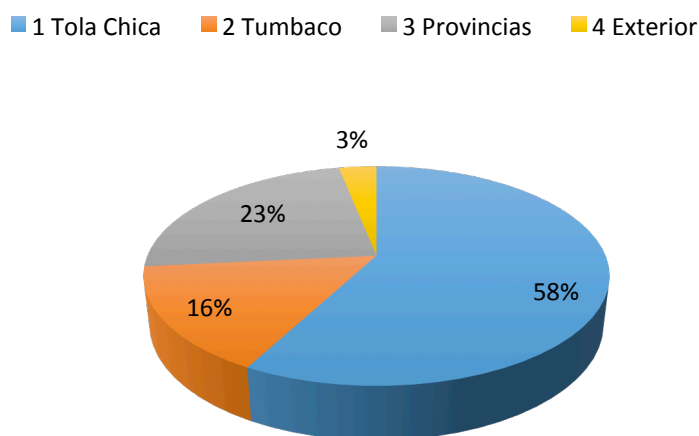


Figura 2. Composición social de la Comuna Tola Chica – 2016. Elaborado por Gerardo Simbaña, 2018, a partir de datos obtenidos por la Comuna Tola Chica.

Para el año 2016 pasaron a tener un considerable porcentaje de comuneros inmigrantes de otras provincias y también del extranjero. Exponemos el cuadro del 2016 por ser el año inmediato anterior de la fiesta reseñada en el capítulo dos, del año 2017. Mediante estos porcentajes se podrá matizar, en el siguiente acápite, la relación de la composición social y las expresiones culturales o el *performance* de la fiesta.

De manera que los datos revelan un cambio progresivo indiscutible en la composición de la comuna durante los últimos veinte años. Con una tendencia a la baja en cuanto a la gente oriunda del sector de la comuna. Por el contrario, tenemos un incremento paulatino de comuneros del área de Tumbaco, de otras provincias e inclusive del extranjero, como lo ilustra el siguiente cuadro.

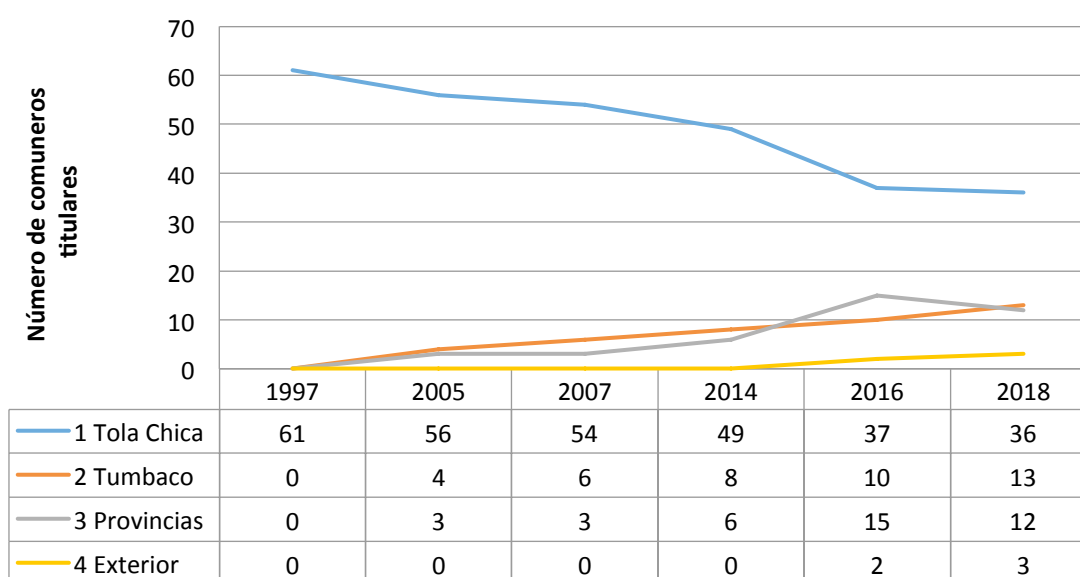


Figura 3. Tendencia de la composición social de la Comuna Tola Chica, años 1997- 2018. Elaborado por Pablo Hermida, 2018.

Tomando en cuenta la tendencia en el cambio de composición de la comuna, el horizonte mencionado de la politización de lo étnico con sus estrategias en la interculturalidad y la autonomía, podría tener fecha de caducidad a mediano plazo. El atesoramiento de la ancestralidad para este caso podría sintonizar con los otros indígenas inmigrantes comuneros pero muy poco con el componente de comuneros blanco-mestizos y extranjeros, (sin contar con que las nuevas generaciones de comuneros indígenas están desvinculándose del trabajo con la tierra). No así, el trabajo colectivo y la interculturalidad que es buena bisagra para zanjar las diferencias.

“La mayoría no somos indígenas, no conocemos de luchas, de procesos...”, menciona el presidente de aquel entonces Rogelio Simbaña, en la reunión de Cabildo del 16 de Mayo 2016, para referirse a la preocupación por la poca convocatoria hacia eventos culturales de la comuna. Mientras que para el “comunero joven” Gerardo Simbaña, el cambio en la composición de la comuna ha generado “...preocupación por parte de directivos y comuneros antiguos, acerca de las dificultades que se presentan en los procesos de transmisión de los valores culturales comunitarios.” (Simbaña G. 2016, 16)

De continuar así el panorama nos toparemos que la poca convocatoria podría ser sinónimo de falta de representación, lo que equivaldría a no subsanar tensiones, generar

bandos, y en su grado extremo presiones por una titularización individual del territorio.<sup>105</sup>

En respuesta a la nueva composición variopinta de la comuna, el gobierno comunitario de la Tola Chica parecería haber querido en los últimos años capitalizar dentro de su organización nuevos discursos como los de género, etario,<sup>106</sup> ecologistas, chamánico, entre otros, traducidos a conceptos de intercultural y plurinacional. Muchas de estas líneas de trabajo han sido vertidas directamente sobre el órgano comunal;<sup>107</sup> no obstante, se ha tratado de un proceso de negociación social compleja para producir el *territorio*.

Parte de estas respuestas está contenida en las nuevas promociones de agasajos como el de la Navidad con sus novenas,<sup>108</sup> con la que desean integrar a los comuneros nuevos que no se identifican plenamente con el San Pedro Inti Raymi ni con la Rogativa (Reunión de Cabildo, 17 Mayo 2017). Se pretendió fusionar este agasajo con la fecha de fundación de la comuna y el Capac Raymi que caen por estas mismas fechas. Es decir, generar nuevas celebraciones que convoquen y motiven, sin querer perder por ello el carácter étnico de fondo.

De igual manera se denota que están continuamente tratando de concientizar a los nuevos comuneros acerca del sentido de ser comuna. Los comuneros antiguos, sean mayores o jóvenes, tienen plena conciencia de que tienen que hacer un llamado para que se entienda lo que significa vivir en comuna (Reuniones de Cabildo, 20 junio 2016, y 4 de Julio 2016)

Pero en esta negociación a la que están sometidos, podría estarse demarcando una nueva construcción de identidad de la comuna. Podría estarse configuración nuevas representaciones que dan insumos a una identidad indígena que, sin desprenderse de su horizonte político étnico a la vez empieza a significar para los comuneros nuevos inmigrantes, especialmente para los extranjeros y para gente de otros espacios urbanos.

---

<sup>105</sup> Tanto en entrevistas como en reuniones de Cabildo (18 Jul. 2016), ha salido el tema de la posibilidad de la titularización individual como lo habrían hecho otras comunas como la Central y la Tola Grande, incluso mencionando contradicciones irresolubles como la posibilidad de titular individualmente pero manteniendo un trabajo comunal.

<sup>106</sup> La comuna cuenta con el grupo “sesenta y piquito”, que es un programa venido desde el Municipio desde hace 7 años aproximadamente, pero que funciona en el sector gracias a la presidencia de un comunero muy activo dentro de las actividades del Cabildo. Este grupo se presenta también dentro de la agenda de fiesta de San Pedro Inti Raymi.

<sup>107</sup> Para el año 2018 fue creada en la comuna la Comisión de Género.

<sup>108</sup> Contaron con acciones de misas, cánticos y alimentos. Para el día de festejo de la navidad se realizaron juegos como: baile del tomate, baile de la silla, carrera de ensacados. También la misa, pambamesa navideña, baile popular y quema de año viejo.

Cabe considerar por ejemplo que la nueva nacionalidad Kitu Kara, de la que son parte, incorpora a gente que también viven en espacios netamente urbanos como la histórica comuna Santa Clara de San Millán en plena ciudad de Quito, y con los que están en permanente contacto político.

En estas condiciones quizás se estarían acercando a la representación de lo indígena con estamentos familiares de la cultura mundial. Con esto nos referimos a una otredad desde el “Neo-Indio” (Galinier 2013). Se trata del Indio genérico, que adora al sol como entidad suprema; el ser espiritual con límites imprecisos, que compone un movimiento nativista y se mueve en torno a la ‘energía cósmica’ como axioma primordial; y que expresa toda su creatividad en los rituales, en la fiesta (Galinier 2013, 31, 56, 90, 153). Con esto cabría plantearse la posibilidad, en tensión, de esta construcción identitaria. Aspecto que lo matizaremos en el siguiente capítulo bajo la lectura del *performance* en la fiesta.

Para resumir lo visto hasta ahora, queda en evidencia el tipo de respuesta por parte de la instancia organizativa, que ha sido bajo un espíritu social de cohesión con carga étnica y aplicación política. Se lo ha podido ver plasmado en los discursos, prácticas y formas de institucionalidad. Esta característica de la instancia organizativa co-responde dinámicamente a su contracara que es la puesta en escena de la fiesta con modalidad de priostazgo comunal. Se trata entonces de un dinamismo y delicado balance dentro del *drama social*.

Los cambios que se han mantenido son justamente porque les significa y les representa. En esa medida se han dado dentro de ciertos parámetros socioculturalmente permitidos, lo que da un margen de juego en la experimentación de prueba y error. Con esto queda entredicho que el ritual de la fiesta para mantenerse o para seguir siendo significativa, necesita necesariamente la disponibilidad para abrirse al cambio. Así, la coherencia social esta dada por la “plasticidad y adaptación del sistema ritual”. (Turner 2013, 157)

Si lo vemos en otro nivel, se trata de la negociación de su auto representación en la fiesta. Para esto habrán de discutir generosamente los aspectos que les confiere sentido, incluso podría continuar la negociación durante el acto mismo de fiesta. Por eso es que las reuniones organizativas son la cara indisoluble de la fiesta per se, porque consiste en la antesala —en donde se prepara el terreno—, para lo que se va a cocinar en la representación de la fiesta. Y así la fiesta de San Pedro Inti Raymi comprende un lugar privilegiado para poner en juego las tensiones presentes de la comuna Tola Chica.

Hasta aquí hemos visto la cara del “drama social” a la espera de dilucidar la otra cara de su “representación estética”. Sin embargo, cabe aclarar que dentro de los cuatro subcapítulos vistos ya hemos tratado el proceso ritual: ruptura, crisis, resarcimiento y recomposición. Esto quiere decir que hemos topado diacrónicamente las facetas por las cuales ha pasado la comuna Tola Chica hasta recomponerse socialmente en la actualidad. Lo que quiere decir que han sobrellevado la problemática blanco-mestiza y de lo “mishu tukushka”, para establecerse bajo una configuración comunal distinta.

Sin embargo, esta recomposición es transitoria; el “drama social” naturalmente continuará dentro de otros procesos sociales. Esto quiere decir que al final del proceso social, en la recomposición o *redress*, empezamos a encontrar unas nuevas tensiones sociales o posibles “rupturas” a corto plazo como: rencillas por espacios sociales/comunales frente a “la gente del barrio”; plurinacionalidad y derechos colectivos (autonomía vs. políticas gobiernos locales e instituciones sociales y de orden público); la cambiante composición de la comuna en detrimento de lo indígena; representatividad sociocultural y representatividad política.

Todas estas son tensiones que no se resolverán en el siguiente capítulo, de la cara de “la representación estética”, puesto que requerirán igualmente todo un proceso temporal para ser depuestos y así mismo para ser investigados.



## Capítulo cuarto

### El performance en el “San Pedro Inti Raymi”. Dos fiestas en una

Don Melchor bailando! Ese señor [que] ya está muerto. [...] tenía ese contexto, o sea el contexto profundo de un barredor pero viejo. O sea él se vestía de viejo. [...] Lo que a él se le distinguía era... [que] al momento de ponerte cualquier vestimenta te transformaste! [...] Dejas de ser tú y te conviertes en ese personaje y estás al otro lado! [...] Y por eso los abuelos decían – Este es el momento o la oportunidad de cambiar o de renovar toda tu energía o tu vitalidad! (Rogelio Simbaña 2017, entrevista personal)

Con esta cita tenemos una diferencia tangencial en la manera de celebrar la fiesta entre los segmentos de “comuneros antiguos” y “comuneros jóvenes”. Si recordamos, habíamos dicho en los capítulos anteriores que los primeros lo celebran a manera de un acto mágico-religioso, mientras que los segundos como un proceso político- étnico.

Pues bien, si a esta caracterización basada en la memoria oral y en datos entnohistóricos, la vemos bajo el *corpus* teórico de la Antropología Procesual, tenemos claramente dos tipos de géneros performativos (*performative genres*), que se expresan o practican en la actualidad en la fiesta. Se trata de dos géneros que se manifiestan entreveradamente sin que la fiesta pierda su unidad, por esta razón se hace difícil notarlos, pero si agudizamos el análisis tenemos que en el primer caso —el performance cultural de los comuneros antiguos—, se trata de un género del “performance religioso”, mientras que para el segundo caso de los comuneros jóvenes se trata de un género del “performance legal”. Ambos son procesos rituales que operan para: resarcir el orden sociocultural; propenden al control mediante regulaciones; son contenedores o vehículos que brindan significados para enfrentar cualquier forma de indeterminación. (Turner 1985) Pero lo que los diferencia de fondo es la cualidad orectica,<sup>109</sup> del performance religioso y la cualidad cognitiva del performance legal. Estas cualidades serán sumamente importantes de observar porque se manifiestan en el transcurso de la fiesta y de manera indistinta.

En este sentido, con una valoración retroactiva de estos dos géneros performativos, podríamos afirmar que en la actualidad existen dos fiestas dentro de una en el San Pedro Inti Raymi. Aspecto que no quiere decir que un tipo de performance oblitere al otro, más bien se permean mutuamente porque no se trata de instancias decididamente segmentadas, tal como lo hemos matizado en el análisis del “drama

---

<sup>109</sup> Relativo a la orientación en el comportamiento.

social” de la comuna en el capítulo tres, en el que nos basamos en fuentes de memoria histórica, entrevistas, historias de vida y datos censales.

Para el presente capítulo nos enfocaremos en las diferencias específicas de estos dos géneros performativos que se entrecruzan en la fiesta: “Todas las sociedades tienen algún tipo de proceso judicial, pero usualmente coexisten junto a procedimientos religiosos y mágicos para resolver las crisis.”<sup>110</sup> (Turner 1984, 218) Por otro lado, nos valdremos de los registros audiovisuales y los métodos de la Antropología Visual para desentrañar la dimensión de la representación y la vivencia estética que producen y/o reproducen.

Vale puntualizar que a continuación se observará el *drama social* pero bajo el campo o la cara de la “representación estética”. En otras palabras, se caracterizará a los dos géneros de *performance* en tanto generan significados socioculturales, que se dan en base a la *experiencia* tenida en la fiesta; todo lo que denota la consideración de la temporalidad como la reflexividad. Y se lo hará en su dimensión sincrónica y también diacrónica para poder enunciar los cambios y las coordenadas culturales. Con esto se propende a que sea un soporte exegético complementario al “drama social” expuesto en el capítulo 3. Si bien hemos esclarecido ya las tensiones sociales al final del mismo, para el presente capítulo no pretendemos ilustrarlas inflexiblemente por la representación estética de la fiesta. Más bien caracterizaremos al *performance* como generador de *experiencia* en el sujeto, lo que enfatiza que al lado del marco de regularidades sociales también se da una praxis individual que expone y regenera nuevos significados. Pero sobretodo estableceremos un cierre analítico que establezca el tipo de representación étnica que se está entretejiendo en y por la fiesta, dígase el tipo gestación de lo “Neo indio” en la actualidad de la comuna.

### **1. El *performance* mágico-religioso de la fiesta “tradicional”. Del alimento y la fertilidad**

Habíamos mencionado en anteriores capítulos que la fiesta ha ido mutando a lo largo del tiempo debido a distintas vicisitudes. Se han abandonado parcial o totalmente algunas formas expresivas y se han adoptado otras. No obstante, podemos caracterizar

---

<sup>110</sup> Traducción propia del texto original: “All societies have some kind of judicial process, but often it coexists with religious and magical procedures for resolving crises.” (Turner 1985, 218)

que de fondo se ha mantenido un *performance* en la fiesta que aún se apega al género de lo ritual-religioso, el cual pretende el direccionamiento del comportamiento sociocultural desde los afectos y la emoción.

La expresión del ritual religioso puede verse primordialmente por la injerencia de la liturgia católica. Sigue siendo indispensable la realización de la misa para que se consolide la noción social de la celebración de la fiesta, tal como lo narramos en el capítulo 2 y lo analizamos en el capítulo 3. Aquí el cura párroco será el oficiante principal del ritual, dejando cierto margen de participación a la gente de la comuna. En segundo lugar, la expresión del ritual mágico, apunta hacia el control de procesos naturales incontrolables, así como aspectos que están más allá de la obra humana. Mezclándose con esto la magia y la religión. Esto es lo que conceptualiza Vinicio Rueda como “Religiosidad Popular” (1979), que es la expresión no oficial de la religión católica con la que la comuna elabora sus fiestas (sus ritos), expresamente en honor a los Santos para pedir por causas personales y familiares, asegurar las buenas cosechas de alimento y así mismo evitar castigos. Se trata de un sentir de antaño que aún se mantiene en los comuneros antiguos, como lo señala Rogelio Simbaña (2017, entrevista personal).

Por otro lado, habíamos mencionado que la producción del “territorio” es un aspecto clave a la hora de caracterizar la naturaleza de la organización comunal. El territorio ha garantizado el aprovisionamiento del alimento en el pasado gracias a una economía de subsistencia y en correspondencia ha fortalecido el vínculo social con la tierra; la celebración la fiesta ha sido uno de las manifestaciones que les ha permitido apropiarse simbólicamente de un espacio con el aval de la autoridad religiosa (Ver capítulo uno y dos). De manera que el *performance* ritual mágico-religioso tradicional, contenido dentro de las expresiones festivas, nos lleva a señalar que el símbolo de fondo del drama social ha sido *la preocupación por las fuentes de alimento* para la reproducción sociocultural, y que es otorgada por la acción del trabajo en interrelación social, con la tierra y con los distintos seres naturales y sobrenaturales que la habitan.

Para poder respaldar que el drama social en el *performance* religioso se sostiene de las fuentes de alimento vale señalar antes que nada las tres instancias del *significado* de los símbolos en Victor Turner (1967), 1) Significado *exegético*, que ayuda a hablar acerca de este por parte de los nativos, entre ellos, y de antropólogos. 2) Significado *operacional*, o la forma como un símbolo es usado en un ritual. 3) Significado *posicional*, con el que se puede mirar y entender el mundo a través de un símbolo

mayor, o relacionar otros símbolos a través de este y contextualizar aspectos de nuestro sistema simbólico.

A continuación se analizará el performance mágico-religioso, que fue documentado en video por el autor.<sup>111</sup>

La fiesta de San Pedro Inti Raymi es comúnmente llamada “la fiesta de la cosecha”, de la abundancia, en donde se comparte el alimento, bebida, música, baile y movimiento. El comunero Rogelio Simbaña (2018, entrevista personal) señala que para esta fecha la fiesta del Inti Raymi se tiene el plato de comida especial llamado “Uchu Api”, que consiste en una colada de maíz amarillo; y se tenía el “Jatun Sara”, con la papa “Mauka Jaki”, de tamaños uniformes y que se le cocinaba con todo y cáscara.<sup>112</sup> También recuerda que alrededor de la ingesta y siembra de alimentos había cantos a los productos como la papa, al maíz, y a la chicha.<sup>113</sup>

Una referencia al alimento dentro de esta fiesta la encontramos en la acción de *wanllar*, que quiere decir el acto de guardar el excedente de comida y bebida que es ofrecido a cada persona. Se lo realiza utilizando ollas o recipientes “ocultos” en las *shigras* de las mujeres (en tiempos antiguos), o si no en fundas y tarrinas (en tiempos actuales). El uso del vocablo *wanllar* nos remite a un significado *exegético* puesto que dice de un entendimiento o explicación local para ciertas acciones que están relacionadas con el alimento en este caso.<sup>114</sup>

Es importante advertir que la abundancia de comida y su sabor se convierte en uno de los indicadores sociales con el que la gente valora el buen o mal desempeño de la fiesta, se vuelve una referencia principal incluso dentro de los propios comuneros. Se trata entonces de un *significado posicional* puesto que les permite evaluar al conjunto de la fiesta, y en esa medida les permite comprender el mundo y contextualizar aspectos de su sistema simbólico —el alimento y la reproducción social que entra en relación con la fiesta y la reproducción cultural—.<sup>115</sup>

---

<sup>111</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=Oxd0rg8tdtM&feature=youtu.be>

<sup>112</sup> Estas papas eran peladas con la uña, recuerda Víctor Soria, y que además eran acompañadas con carne seca.

<sup>113</sup> Las tonadas eran incluso plasmadas en diseños textiles a manera de partituras, si se quiere. El músico flautista interpretaba la música guiados por estos diseños portados en el poncho. (Simbaña 2017)

<sup>114</sup> Era y es una acción que debe ocultarse para no prestarse a malas interpretaciones como: desprecio de la comida ofrecida; no obstante, todos los asistentes saben que en el algún momento se *wanlla* para llevar ese alimento a la casa para la familia.

<sup>115</sup> Es en esta esfera en donde el rol de las mujeres queda en entredicho, puesto que mayormente ellas se ocuparán de estos menesteres. Sería importante realizar una investigación de la fiesta con la perspectiva de género.

Rosario Simbaña: Sí ha estado mejor este año [la fiesta del año 2017]. Hasta la comida estaba mejor.

Antonio Quinchimba: Por eso yo si digo este año por lo menos comida! Ya para qué decir! [...] Bien sazónada, bien hecha, bien chévere estaba [este año]. Para qué decir! (R. Simbaña y A. Quinchimba 2017, entrevista personal)

En la actualidad la expresión del significado *exegético* del alimento contiene mayor sofisticación en los comuneros jóvenes debido a su formación académica en algunos casos. Esto puede verse reflejado en el discurso de un comunero que, valiéndose de un micrófono, narra las instancias que van ocurriendo en la fiesta tratando de dar posibles significados. Se trata de una arista nueva de la celebración que dice de una reivindicación étnico-política, y que por ende se inclina a una práctica dentro del *performance legal* como lo veremos en el siguiente acápite.

Por otro lado, el significado *operacional* puede verse en la forma cómo elementos directamente relacionados a la alimentación, y de gran valor nutricional, son utilizados de diferente manera sobre el cuerpo individual y sobre el cuerpo social. Por ejemplo, en los juegos de deferencia o de “respeto” hacia la directiva de la comuna, en la que las gallinas, cuyes y otros alimentos son frotados o derramados en la boca o en el cuerpo (Ver subacápite 2.2). De igual forma los azotes que hacen a los rostros y cuerpos de los risueños participantes y espectadores utilizando las gallinas vivas. En definitiva, se busca la impronta del alimento directamente sobre el cuerpo social.<sup>116</sup>

Otro ejemplo del significado *operacional* lo será el baile del “Gallo Aspi”, que es un baile que se asemeja al trabajo que hacen las gallinas al raspar la tierra en búsqueda de alimento.

Al respecto del *significado posicional* podemos advertir que el personaje “mayoral” se dirige a los “payasos” que le acompañan en el baile como:<sup>117</sup> “Mi gente está trabajando conmigo, vienen a trabajar!” (Victor Soria 2016, entrevista personal). De igual manera Angel Ulco (2016, entrevista personal), “payaso mayor” y director del grupo de la Tola grande, refiere que cuando salen los payasos a bailar dicen: “Ojojó... ojójó vamos a trabajar!”. Con esto se mira el *significado posicional* que de fondo vincula la disponibilidad de las fuentes de alimento en relación a la aplicación del trabajo social. Todo lo que se traduce en que se tendrá buena fiesta en la medida de

---

<sup>116</sup> En este momento se observa una risa que compagina con la descrita en la “parodia carnavalesca” bajo la concepción de Mijail Bajtin (2003). Se trata de una risa general que contiene todas las cosas y la gente, una risa abierta y ambivalente, alegre pero al mismo tiempo burlona y sarcástica, niega y afirma, amortaja y resucita, degrada y mortifica y a la vez que regenera y renueva. (Ibíd., 11-36)

<sup>117</sup> Victor Soria menciona que el personaje se perdió, porque el Mayoral de la actualidad ya no ejerce el castigo/orden como lo hacía el personaje de hace más de 15 años.

disponer de un pródigo baile, del exceso. En caso de no estar bailando el mayoral y el militar les ordenan que “trabajen” (que bailen), y ejercen castigos si no cumplen con las expectativas. Utilizan el fuate o cabestro también para imponer orden, que bailen o controlar los posibles “robos” y “travesuras” durante la fiesta. Para el castigo se refieren como “dar morocho!”, que es el ejercicio de “dar duro”, y su expresión podría deberse a que el morocho es un tipo de grano de maíz duro,<sup>118</sup> que puede conservarse por largo tiempo en las casas, como semilla y también para dar de alimento a las gallinas.

Ahora, la utilización *operacional* del símbolo en los payasos puede observarse en la utilización del “chorizo”. Se trata de un aditamento del vestuario que consiste en un cilindro hecho de tela rellena y de forma fálica.<sup>119</sup> En su extremo tiene comúnmente una cinta que sirve para sujetarse en la muñeca cuando requieren tener la mano libre. El animador de la fiesta suele apear repetidas veces a que los payasos “den chorizo!” que es la acción de aporrearse entre ellos o a los presente; asunto que invita al juego constante mediante risas y suspicacias debido al símil con el embutido cárnico y con el órgano sexual masculino.<sup>120</sup> En otras palabras, se trata de golpear al cuerpo individual y colectivo mediante un alimento metafórico o con un recurso metonímico del órgano viril reproductivo: el gallo – el chorizo – el falo. Todo lo que podría hablar reiteradamente acerca de la fertilidad y el alimento en tanto demanda la acción del trabajo que garantiza la reproducción social y cultural, como se lo expuso en los clips de video registrados en varios momentos de la fiesta y en años indistintos.

Por último, un aspecto de la fiesta que vale traer a colación es el ritual del Gallo Kalpi (como se muestra en el gráfico 4), porque se trata de un número lábil, en el que se han observado los cambios más palpables en los últimos años. Es la práctica cultural con la que la comuna siente que cumple el acto festivo.

---

<sup>118</sup> Esta gramínea seca requiere de una cocción muy prolongada para su ingesta, todo lo contrario al maíz suave como el choclo.

<sup>119</sup> En el caso de los payasos de San Juan de Cumbayá, Amaranta Pico (2011), señala que los “chorizos” pueden identificarse como formas fálicas que van de acuerdo con “la transgresión social manifiesta en el Payaso” (164). La autora así mismo se apoya en la referencia de Balandier (1994), para quien hay simulacros de falos que acostumbran portar los Koyemsi, payasos sagrados del grupo nativo zuñi, que habitan en Nuevo México.

<sup>120</sup> El *performance* del payaso con su “chorizo” se acerca a la concepción grotesca del cuerpo conceptualizada por Mijael Bajtin (2003, 11-36), para quien dentro del carnaval de la edad media y el romanticismo posee un mayor movimiento corporal magnífico y exagerado, positivo y afirmativo, con fertilidad, crecimiento y superabundancia de carácter alegre festivo. Se trata de un cuerpo no acabado o aislado; imperfecto porque está incompleto y abierto, *que sale fuera de sí*; creado y creador, enredado con el mundo y que no propende a la individualidad o diferenciación premeditada.



Figura 4. “Gallo Kalpi” en San Pedro Inti Raymi, comuna Tola Chica, 5 julio 2008. Fotografía de Pablo Hermida, diapositiva a color.

El Gallo Kalpi consiste en un juego ritual que congrega especialmente a los bailadores, la música y el juego. Aquí los concursantes más diestros tratan de apoderarse de la mayor parte de la gallina colgada de una cuerda, lo que propiciaba a que quede totalmente despedazada y repartida.<sup>121</sup> Este acto, ininteligible para alguien foráneo, resulta sumamente excitante para la comuna; no obstante, nadie de la misma podría brindar un significado único y/o consistente,<sup>122</sup> y aunque pudiera parecer un ritual precolombino o endémico andino también se lo puede encontrar en contextos europeos no sin varias interpretaciones.<sup>123</sup>

Ahora, si seguimos la línea ritual expuesta al inicio del capítulo, podríamos ver al Gallo Kalpi como un tipo de sacrificio ritual. Acción que para el autor Girard (1998),

<sup>121</sup> Existen referencias al mismo tipo de “corrida de gallos” en zonas alejadas dentro de las fiestas de Corpus Christi, San Pedro y San Juan en San Juan de Cumbayá, o también en Pintag, aunque la corrida se realice con la modalidad a caballo en la que el gallo es igualmente despedazado. (Naranjo 2006, 579) También hay referencias de la misma práctica conocida como “arranque de gallos” en la provincia de Imbabura en junio, en Abatag (Pereira 2009,70), o en Otavalo y La Esperanza (Guerrero 1991, 27)

<sup>122</sup> Floresmilo Simbaña (2016, entrevista personal), refiere que el Gallo Kalpi podría tener algunas líneas interpretativas. Una interpretación sería la religiosa, que dice que el gallo representa a San Pedro que fue crucificado boca abajo o con la cabeza abajo. La otra interpretación es sociológica o política, que dicta que al ser las gallinas introducidas por los españoles, el juego consiste en despedazar a éstos vistos como antagonistas. Mientras que para Ramiro Azaña (2017, entrevista personal), una interpretación sería la de sacrificio de agradecimiento a la Pacha Mama por los frutos que brinda, ya que al momento de despescuezar al gallo brotaría la sangre que cae directamente sobre la tierra. Para Marco León (2016, entrevista personal), constituye una ofrenda, tal como lo que ocurre en su tierra natal en la provincia de Chimborazo, en donde hay personas que perecen en la fiesta en las corridas de toros.

<sup>123</sup> Entre las manifestaciones del Carnaval vallisoletano (Valladolid-España), se puede encontrar “la corrida de gallos”; aquí existe una modalidad que se cuelga al gallo “entre un poste o punto fijo y un varal hábilmente manejado por una persona”. Lo único que difiere es que en vez de participar grupos de bailarines, aquí se emplea a un persona tapada los ojos y de frente al gallo tratando de descabezarlo de un mandoble. (Urrea et al. 1987, 11)

se trata de un acto sacrificial fundacional presente en todas las culturas, afirmación que connota a la religión como artista del origen de la cultura.<sup>124</sup> Pero para el análisis del caso desde el performance, no conviene ahondar en referencias eruditas ontológicas, sino más bien notar que bajo este performance existe una comunión grupal que requiere ser sobrepasada en el acto de juego ritual sacrificial. Dicho de otro modo, el significado del drama social en este performance religioso se encuentra en el alimento que es apresado en el juego ritual bajo una forma oréctica, no desde la cognición si no desde la emocionalidad o vivencia estética de este performance.

En este sentido tenemos que el Gallo Kalpi se sostiene en el pago, tributo o el don,<sup>125</sup> que es conferido por la gallina colgada —el alimento— que será apresada (por partes), pero también por la danza que ejecuta la persona durante la “corrida” o el juego,<sup>126</sup> y que son expresión del esfuerzo del trabajo social, que compone la argamasa comunal tejida por la reciprocidad.<sup>127</sup> Lo que dictamina que se trata de un significado *posicional*.

...antes de bailar bien nunca cogían gallo! Nunca dejaban coger gallo! Ahora fucta, lo que apuntan es a coger gallo. En ese tiempo era a bailar fuerte para que pueda coger gallo, si no no! (Manuel Simbaña 2016, entrevista personal)

No obstante, en medio de esta efusión de comunitarismo y reciprocidad se ha observado que tanto en el Gallo Kalpi como en el proceso de la fiesta se dan momentos de caos, de exceso y de subversión del orden. Floresmilo Simbaña (2016, entrevista personal) menciona que en un momento dado de la fiesta todo se desordena, la gente empieza a jugar con la gente, incluso quieren castigar e insultar a los comuneros que ejercen de autoridades, especialmente en el Gallo Kalpi. Un ejemplo palpable de esto

---

<sup>124</sup> Bajo esta misma línea el antropólogo Marcelo Naranjo (2007), esboza una interpretación de “la corrida de gallos” que afirma se trata de “un ritual de sangre que enfrenta en un mismo escenario a la muerte con la vida como un símbolo que puede significar renacimiento.”, y que lo contextualiza a manera de un sacrificio humano sustituido por el símbolo del gallo (582).

<sup>125</sup> A este respecto James Frazer (en *La Rama Dorada* p.514) realiza una interpretación similar cuando compara: “las costumbres europeas de sacrificio de gallos, con rituales asociados a inmolationes de espíritus de vegetación; el gallo se mataba al cortar la última gavilla de siega y más tarde, al comenzar la siembra, se esparcía las plumas y su pellejo para dar nueva vida y nuevo espíritu a la siguiente cosecha.” (Urrea et al. 1987, 14) De igual modo Andrés Guerrero (1991), interpreta al decapitamiento de gallos en Otavalo y La Esperanza, como una sangre que al chorrear en la plaza evoca un simbolismo de fertilización de la hacienda-*pachamama*. (28)

<sup>126</sup> “La danza [...] no existe ofrenda más calificada que el propio cuerpo para celebrar acontecimientos que sobrepasan al sujeto en su condición de mortal” (Millones en Lienhard 2003, 275)

<sup>127</sup> El alimento se compartía en cada ocasión comunal: en la fiesta, en los trabajos, en las mingas o *minka*. Al respecto Don Antonio Quinchimba y doña Rosario Simbaña recuerdan que debían llevar los denominados “medianos”: “Es bonito sabiendo compartir, sabiendo por ejemplo compartir todos por igual, es bonito comer juntos, todo eso es bonito.” Rosario Simbaña (2017, entrevista personal).



son los “robos” de alimentos y animales que los payasos solían hacer en los patios de las casas (Martha Guamán 2017, entrevista personal), y que en la actualidad intentan o simulan hacer en las tiendas o en los puestos ambulantes de comidas.

Era como una tradición, no; que ya se llegó al San Pedro y tenían que tratar de cuidar los dueños! [...] No se podían quitarse de la puerta ni dejar entrar algún payaso porque alguno que entró y hacía alguna travesura! (Víctor Soria 2016, entrevista personal)

Se puede decir que se trata de robos autárquicos; eran “robos” aceptados socialmente para estas fechas, además que debía ser luego repartido entre los participantes payasos y mayoral. En la mirada de Rogelio Simbaña (2017, entrevista personal), se vuelve necesaria estas acciones puesto que permite desfogar las dos energías positivas y negativas, cuestión que concita nuevamente el “orden”.

Así, la afirmación del orden social en la fiesta dependería en gran medida de la manifestación del desorden. Es bajo esta relación orden/desorden donde el sujeto festivo a partir del performance se permite una especie de paradójica des-individuación. Para esto requiere “vestirse” (disfrazarse) y adoptar la actitud que se espera del personaje, con los códigos que su vestimenta le otorga, y dejar de ser él mismo. Por ejemplo, “el barrendero” (“capariche”), barría de verdad los patios de las casas; los payasos tenían actitudes grupales iconoclastas (robaban y molestaban a la gente); “el ajero” no se cansa de ofrecer y tratar de vender los ajos durante toda la jornada; “el gritador” hace lo suyo con voces que solamente lo puede en tiempos de fiestas; “el mono o gorila” actúa más en solitario molestando a los niños o a las mujeres jóvenes. Durante este proceso de des-individuación la prodigalidad en la música y en la ingesta de bebidas alcohólicas se vuelve un elemento indispensable para la fiesta: aúpa a que exista una especie de transformación bajo el *performance* en tanto *experiencia*. En palabras de Rogelio Simbaña se trata de un “salir-se” de uno mismo, de “estar en el otro lado”,<sup>128</sup> en desfogar la buena y la mala energía, o de un “éxtasis” según Martha Simbaña (2017, entrevista personal). Asunto que autoriza hacer otras actividades de las que bajo el personaje cotidiano no se permitiría.<sup>129</sup> Esta des-individuación también es comprendida en el estudio de “La Cultura Popular en Ecuador. Pichincha” (Naranjo 2007), como

---

<sup>128</sup> El abuelo de Rogelio Simbaña le explicaba que el baile y su estado como tal podía comprenderse en comparación con lo que pasa justamente con las gallinas cuando se colocaba la cabeza debajo del ala “...la gallina se va! O sea la gallina se queda ahí quieta, le pegas con un palo y se queda quieta la gallina. La gallina se va! es decir, se duerme o se va al otro lado! Entonces él decía –Así es bailar en el Inti Raymi!” (Rogelio Simbaña 2017)

<sup>129</sup> El comunero Marco León señala que el personaje del “ajero” en la fiesta deja ser don Fermin para transformarse en vendedor de ajos durante toda la jornada; éste deja de responder por su nombre.

“personificación” de quien porta la máscara o del disfrazado al que se lo vincula dentro de una “teatralización popular”.<sup>130</sup>

Para Rogelio Simbaña este “salirse” permite entender en primer lugar quien se es en la medida de la escucha de la mente, del cerebro o de la parte energética, y en la medida de dejar de ser el sí mismo. Sin embargo, esto se daba más claramente hace un par de décadas atrás: “Por eso es que el mayoral te garrotea y no lo sientes, no te enojas, sí, porque no eres tú!” (Rogelio Simbaña 2017, entrevista personal) Así, los personajes llegan a imbuirse de un otro tiempo y espacio gracias al dispendio excesivo de energía, en donde se propende a un cambio de estado bajo el que la vergüenza parece no caber: “... nadie te mira! (...) eso a mí me pasa, nadie te mira, nadien, o sea no hay nadien en la fiesta ya! es porque justamente en ese momento pues te vas hacia allá [‘al otro lado’] (...) El Inti Raymi es para obviamente sentir tu cambio, es un nuevo proceso, un nuevo inicio”. (Rogelio Simbaña 2017, entrevista personal)

De manera que detrás del performance de la fiesta mágico religiosa con su relación orden/desorden, se encuentra la búsqueda del equilibrio como lo asevera el comunero joven Marco León.<sup>131</sup> Este aspecto se ajusta conceptualmente a lo que comprende la reintegración (*redress*) del “drama social”, acuñados por Victor Turner (1985), y que es la resolución del proceso social en tanto hay la regeneración del “significado” (*meaning*). Es así que la “experiencia” (*experience*) del sujeto y la experiencia colectiva, mediante los dramas sociales, re-generan colectividades conceptualizadas como *communitas*. Es en esa medida que la experiencia —individual y colectiva— generan una totalidad; el significado encuentra su resonancia justamente por relacionarse con la totalidad. En último término la relación entre totalidades genera un sistema siempre temporal o provisional de significados compartidos y consensuados, al cual Victor Turner adscribe como la *conciencia colectiva*.

Sin perder de vista lo anterior volvemos a la afirmación que hacíamos al inicio, según la cual el drama social para el performance mágico-religioso consiste en las

---

<sup>130</sup> En tal estudio se señala que en la fiesta de Conocoto la actitud de picardía y paroxismo de los Payasos con sus “chorizos” contrastaba diametralmente cuando se quitaban la máscara para tomar, comer o descansar; la actitud y su lenguaje corporal como la voz y la risa cambiaban drásticamente a la reserva e incluso la timidez. (Naranjo 2007, 591-592)

<sup>131</sup> Marco León (2016, entrevista personal), ilustra el caso con los muertos de las corridas de toros en las fiestas. Aquí enuncia que a nivel cultural la gente no lo ve meramente como una desgracia sino más bien como una “exaltación” de la fiesta, casi un privilegio que haya ocurrido el suceso dentro del marco festivo. Así se recobra el equilibrio necesario entre las fuerzas.

fuentes de alimento y el trabajo social.<sup>132</sup> Todo lo cual apunta hacia la búsqueda del equilibrio para la resolución del drama social, y se lo hace año tras año en la celebración de los ciclos agrofestivos, allí se demarca una comprensión social del tiempo gracias a la re-generación de significados compartidos y que generan las *communitas*. Por esta misma razón cada año en la fiesta de San Pedro Inti Raymi se encuentran nuevos y vistosos elementos, algunos incluso desconcertantes; su permanencia dependerá justamente de si resultan significativos o no.

Para sintetizar este acápite del performance mágico- religioso, tenemos que la búsqueda del equilibrio o resolución del “drama social” ha sido sobre la base de un proceso ritual mágico-religioso. Se trata de la experiencia festiva que se dirige hacia la parte afectiva que condiciona el actuar social. Este tipo de performance se caracteriza por mantener el foco del drama social en el tema de los alimentos y el trabajo social, para lo cual propenden a la indiferenciación del individuo y hacia un estado de colectividad o *communitas*. Con este tipo de performance se está reactualizando y reafirmando el colectivo desde una pulsión oréctica de los símbolos, en los que se ha valido de códigos oficiales de la iglesia como de liturgia de la religiosidad popular, algunos ritos vistos como paganos o idolátricos. A fin de cuentas, el objetivo que se busca es el resarcimiento del “drama social”. En esa medida, no se puede establecer una clara o completa distinción con el género del performance legal puesto que se entrecruzan acciones que compartirán entre sí y que llevan al mismo objetivo. En este sentido se podría hablar de la celebración de dos fiestas dentro de una en el San Pedro Inti Raymi.

## **2. El performance legal de la fiesta “ancestral”. De la construcción del sujeto colectivo indígena o lo Neo Indio**

El género del performance legal se trata de un proceso ritual colectivo que para el presente caso lo observamos durante la fiesta. El antropólogo Victor Turner (1985) acuñó el término para hablar de la cualidad cognitiva que tiene este performance para

---

<sup>132</sup> Al respecto existen referencias a la fiesta inmediatamente anterior de Corpus Christi, celebrada en junio. En el sector de Alangasí al otro lado del Ilaló respecto a la comuna Tola Chica, adscriben a la fiesta como conciliación del Cuerpo de Cristo con la fertilidad de la tierra, y que es percibida como celebración “propiamente indígena” y que tiene como fin “agradecer a Dios por lo que ha producido el campo”. Para esto los principales personajes de la fiesta llamados “Rucus” utilizan expresiones en kichwa que refieren al trabajo con la tierra y al trabajo social en general. “Mientras las manos siembran, la boca silba y los pies bailan: este acto de esfuerzo es recompensado con la abundancia de la tierra”. (Pico 2011, 103-125)

emitir regulaciones y resarcir el orden social. En este sentido será el continente y el vehículo por el cual se confiere el mensaje social y el significado (*meaning*). No hay que olvidar que de fondo existirá siempre un “drama social” que requiere ser resuelto por el *performance* en el proceso social.

Podemos decir que el “performance legal” ha existido en la fiesta de la comuna con menos fuerza que el “performance mágico-religioso”, pero esta situación cambió especialmente en la década de los años 90’s cuando la comuna Tola Chica se enfrentó a ciertos factores externos como a factores internos a ella.

Vimos en el subcapítulo 1.2, que el factor externo de cambio se dio a partir de la explosión urbanística y demográfica que aconteció en el sector de la Tola Chica por estos años. Esta situación se generó a partir de la migración de los sectores rurales hacia los centros urbanos y sus periferias —como el sector de la comuna—, generando mayor densidad poblacional y mayor presión sobre la tierra.<sup>133</sup> Así, los predios comunitarios quedaron a merced de la ley del mercado porque no existían leyes o decretos que amparen a las tierras colectivas, lo que fue visto como una oportunidad para los traficantes de tierra y también para algunos líderes comunitarios que lucraron o bogaron por sus intereses particulares en detrimento de la organización colectiva. Por otro lado, el factor interno de cambio se dio por la vinculación de la comuna a la ECUARUNARI pero especialmente a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). Así pudieron enfrentar los problemas arriba mencionados plegándose a una lucha de movimientos sociales asentada en un proceso de “politización de lo étnico”. Esta es la época que algunos comuneros jóvenes definen como de “Refundación de la comuna” (a partir del año 1994) y de “Recuperación cultural” (desde el año 2000), tratados en detalle en el subcapítulo 1.2 y 1.3 respectivamente.

Gracias a estos dos factores, externos e internos a la comuna, se incrementó notablemente el número de gente que asiste a las festividades, y en tal medida se dieron también una serie de vicisitudes experimentadas (ver subcapítulo 1.2). El cambio puntual ocurrido por este incremento de asistentes a la fiesta ocasionó que pasen de ser en su mayoría protagonistas (“actores” directos o indirectos) a contener cada vez más público espectador presente (locales y de otros lugares), sin mencionar que gracias a los adelantos tecnológicos consiguieron trascender espacios y ganar espectadores

---

<sup>133</sup> Este proceso es conocido como “sub-urbanización” o “peri-urbanización”, en el que la mancha metropolitana se expande forma incesante, ocupando las áreas rurales que encuentra a su paso. (Santillán 2014, 17)

exponencialmente. Este mismo fenómeno lo observó Andrés Guerrero (1991, 19) en las fiestas de Imbabura a mediados de los años 80's, en donde caracterizó el paso de ser una "fiesta interna" (asistentes locales con lazos en la estructura de la hacienda) hacia fiesta con afuerinos que no actúan, todo por el proceso de modernización agraria. Ya para el caso que nos ocupa la fiesta empieza a cobrar mayor relevancia y autonomía al interior de las comunas (ver subcapítulo 3.3), y a la par también lo hacen las expresiones del género del "performance legal" que empieza a ganar mayor espacio dentro de ésta. Las directrices sociopolíticas de reivindicación étnica y territorio que abanderara la CONAIE serán las que influyan decisivamente en este género del performance dentro de la fiesta (ver subcapítulo 3.4).

Ahora, a diferencia del performance mágico-religioso, el género del performance legal se dirige hacia la parte cognoscitiva-intelectiva que, para el caso de la fiesta de San Pedro Inti Raymi, su expresión se centra en la defensa de la tierra junto a reivindicaciones étnicas y políticas. Por esta razón, el "drama social" del performance legal se sostiene en la *configuración del sujeto colectivo indígena* como símbolo central *del trabajo social para la producción de territorio*,<sup>134</sup> y que se genera en la aplicación política para la autonomía y la interculturalidad. Aspectos que lo esbozamos en el subcapítulo 3.4, bajo un análisis diacrónico y que lo profundizaremos aquí en adelante con el *performance*.

Sin embargo, estas cualidades del performance legal no se presentarán de manera aislada, hemos dicho que se presentan imbricadas con las expresiones del performance mágico-religioso. En el subcapítulo 1.2, reseñamos cómo la fiesta de San Pedro ha sido utilizada tanto para fines específicos de la iglesia como para fines particulares. Por ejemplo, anteriormente han existido comuneros dueños del Santo San Pedro que han hecho las veces de sacerdotes y líderes concentrando capital económico y también capital simbólico social.<sup>135</sup>

Podemos afirmar que décadas atrás se daba ya una instrumentalización de la fiesta bajo diversos contextos y distinta representación estética. Desde la década de los años 80's hacia la mitad de los 90's, la fiesta se regía mayormente por las directrices de

---

<sup>134</sup> Nos referimos a la noción de la construcción de un "nuevo ámbito rural", en donde se generan procesos productivos, culturales y políticos. (Santillán 2014, 28)

<sup>135</sup> "Estas celebraciones se venían dando mediante el nombramiento de sacerdotes, anunciados por el sacerdote en la Iglesia. La selección de los sacerdotes se daba sobre todo por parentesco familiar, pero dependían necesariamente de dos factores importantes: representatividad social y solvencia económica; la organización de la misma requería del manejo de un buen capital para hacer frente a los múltiples gastos que implica su organización, pero a la vez tener también un buen nivel de convocatoria. (...). " (Simbaña 2016, 54-55)

la iglesia parroquial y así mismo por pautas particulares como lo que concentra lo *Mishu Tukushka* (ver subcapítulo 3.3); instancias categorizadas en el presente capítulo como *performance mágico-religiosos* y *performance legal* respectivamente. Pero luego, al final de los años 90's, es que la fiesta bajo el *performance legal* empieza a traslaparse con las reivindicaciones de la CONAIE.

Siguiendo lo anterior, podremos notar el íntimo entrecruzamiento que existe durante la fiesta entre los dos géneros de *performances*. Es por esta razón que se hace difícil discernir que en realidad se trata de dos ritos festivos que componen una sola fiesta. Algunas veces ocurre una especie de mutualismo (por decirlo de algún modo) en el que cada género se nutre y beneficia del otro; específicamente el *performance legal* puede valerse de la poética o expresividad del *performance religioso* para ensalzarlo, para darle ampulosidad a ciertos momentos. Es decir, que se ampara del *performance religioso* revistiéndose de sus códigos, al tiempo que lo modifica y tras ello legitima su reivindicación étnico-política “ancestralizándola” con la tradición.<sup>136</sup> A su vez, las expresiones del ritual mágico-religioso pueden nutrirse de esa notoriedad del *performance legal* para perdurar re-actualizando la creencia. En un caso contrario, estos dos géneros de *performance* pueden también coexistir por separado o dándose aparentemente las espaldas, como por ejemplo el caso de la misa en la iglesia de la Tola Chica en la que es muy raro contar con la asistencia plena de la directiva de la comuna (Ver subcapítulo 2.2). Lo que existirá en común entre los dos *performances* es que, tras la *experiencia* establecida en el seno colectivo, sólo se fijarán las expresiones culturales que resulten significativas. En tal medida el *performance* compromete a la memoria colectiva que luego se refleja en la costumbre y en la tradición. Esta compartición de códigos o significados no sería posible si no estuviera sostenida por el acto festivo y celebrativo.

A continuación, al igual que el anterior subcapítulo, daremos repaso a las expresiones del *performance legal*, según la clasificación de significados planteada por Victor Turner. Para esto, analizaremos los archivos visuales que fueron documentados por el autor y que dan cuenta del drama social —la configuración del sujeto colectivo

---

<sup>136</sup> Habíamos conceptualizado en el acápite 3.2 y 3.3, que “las prácticas tradicionales de la comuna, con su clima de costumbre que tendrían sobretodo los comuneros mayores, pasarían a ser resignificadas hacia el de prácticas ancestrales o milenarias, o en hipérbole como prácticas étnicas que no cabría sólo revitalizarlas sino instrumentalizarlas para reivindicar derechos concentrados en identificadores de pueblos y nacionalidades del Ecuador.”

indígena—, analizado bajo la óptica de los tres tipos de significados presentes en este performance de la fiesta.<sup>137</sup>

En la actualidad se hace casi imprescindible emplear altavoces y micrófonos de alta potencia. Estos no serán usados solamente para la emisión musical sino para el empleo de la palabra que constituye un fuerte puntal en el transcurso de la fiesta. A esto se lo conoce como “animar la fiesta”, y se remite por una parte a la narración y explicación de los eventos que acaecen. Por esta razón se trata de una actividad que brinda un “significado exegético” siendo que explica (y re-construye) *in situ* el porqué de las danzas, vestidos, comportamientos, comida, movimientos, colores, formas, etc. Gerardo Simbaña “comunero joven” y con preparación de maestría universitaria se sustenta en estudios, escritos, investigaciones y en la memoria oral de sus familiares y de la comuna para describirlos en alto parlante. La comuna lo denomina como una especie de “animador cultural” que con mensajes explicativos afirma el carácter ancestral indígena junto a ciertas reivindicaciones políticas bajo una fecha agro-ritual. Así, este animador cultural se dedicará a locutar la fiesta desde una vertiente culturalista y algo política, muy a diferencia del “animador de fiesta” que se hace acompañar del Disk Jockey o DJ, y una consola de sonido para exaltar los ánimos de los presentes sin mostrar un horizonte político definido.

Por otra parte, también se ha constatado el uso de rituales de índole “ancestral” o chamánico que resultan explicativos y didácticos en tanto media la palabra para la cognición del rito. Se trata de rituales ocasionales incorporados desde finales de los años 90’s. que portan una serie de actividades que resultan aceptadas mayormente para los más jóvenes, mientras que serán ajenos para los comuneros mayores. En estos ritos suelen participar “yachacs” o chamanes invitados; oficiantes investigadores; curanderas/os hierbateras; y otros personajes practicantes de lo que denominan “ciencia andina” o “ciencia ancestral”. Ciertos elementos serán empleados como: sahumerios, plantas medicinales, pociones de purificación, flores y alimentos que se disponen en diseños geométricos sobre el piso.

Una última muestra del “significado exegético” lo encontramos claramente en los discursos que emiten las distintas autoridades invitadas a participar en la fiesta. (Ver capítulo 2). Desde la gran tarima con amplificación y micrófono se dirigen las autoridades de las comuna de la Tola Chica, como también de las comunas vecinas del

---

<sup>137</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=Oxd0rg8tdtM&feature=youtu.be>

Ilaló. De igual manera se dirigirá la autoridad máxima de la CONAIE y del Pueblo Kitu Kara. Todos los discursos hacen alusión a los proyectos en proceso; al trabajo organizativo y comunal; aspectos legales y de derechos colectivos; asuntos identitarios y étnicos; rescate de tradiciones; y acerca de esta fecha agro-ritual festiva. A final de cuentas, todos los discursos pronunciados se vuelven su propio performance: delinear los sentidos de la fiesta, nutren y dan contexto, a la par que significan su presencia en el acto. Aquí no podrá estar exenta la idea central de fondo que es el carácter político de su etnicidad —el sujeto colectivo indígena—, que, por defecto, es el planteamiento que les debería aglutinar. Aspecto que retomaremos al final del presente acápite para analizar las coordenadas actuales en su construcción identitaria.

Bajo esa misma tónica podemos mencionar que existen instancias en las que el drama social con su símbolo central, ya no serán explicados, si no que serán puestos en práctica bajo un uso ritual. Con esto nos referimos al “significado operacional”, que se concentra básicamente en el símbolo del sujeto colectivo indígena que será demostrado mediante el performance.

Siguiendo con lo anterior, tenemos en primer lugar a las relativamente nuevas manifestaciones culturales de lo que se conoce como “caravana cultural” (ver los subcapítulos 2.1 y 2.2), acompañada de nuevas y variadas vestimentas (disfraces) así como de banderas Wipala y otros distintivos de la CONAIE. En este caso podemos observar cómo opera la ocupación del espacio público para visibilizar su fecha festiva quizás más representativa, el Inti Raymi (Cabezas 2016, 33). De igual manera se desafía la concepción de uso de las calles exclusivamente para automóviles. Por último, el carácter de interculturalidad es aludido por la comuna gracias a la presencia de diferentes personajes o también en la prescripción de que los relativamente nuevos comuneros desfilen vestidos de indígenas, es decir vestidos de ellos mismos, como es el caso de la familia Cuzco provenientes de Cotopaxi. Todo esto haría que la gente del sector se sienta tentada de participar y que dé realce y promoción a la comuna, según refieren sus mismos comuneros.

En segundo lugar, tenemos dispositivos utilizados para ganar la atención mediática de los presentes. Por ejemplo, el emplazamiento de una gran estructura de tarima elevada para espectáculos que cuenta con parlantes de alta potencia y con techo tipo carpa.<sup>138</sup> Desde aquí las autoridades se dirigen a la audiencia y los diferentes grupos

---

<sup>138</sup> Esta estructura ha sido financiada los últimos años por gestión del Pueblo Kitu Kara, quienes han obtenido fondos del Municipio para la realización de sus festividades.



musicales disponen el “show”. Sin duda se trata de una puesta en escena de considerable envergadura que resalta la importancia de la festividad y que componen el performance legal con su símbolo de fondo.

Por último, el “significado posicional” que lo encontramos en este género de performance en la medida que el símbolo (construcción del sujeto colectivo), contextualiza u organiza el significado de los otros elementos en su sistema cultural. Para este caso tenemos claramente el momento de la minga para repartir la comida.<sup>139</sup> Aquí se forma una cadena humana para sacar los platos servidos de comida desde la cocina y que son llevados de mano en mano hasta cada una de las personas presentes en la fiesta. Evidentemente, a más de cumplir con el difícil acometido de la repartición de la comida, se está cumpliendo sobre todo con la virtud de la reciprocidad que promulga la comuna, un valor que miran como esencial para su configuración étnica (Ver subcapítulo 3.4) Esta misma característica de la reciprocidad se la muestra incesantemente en las invitaciones constantes para la libación de bebidas. Se trata de una cortesía que se ofrece entre los presentes y que tiene por objetivo extender la conversa, afianzar los vínculos personales, familiares y comunales, e incluso limar asperezas bajo otro estado que no se expresa en el cotidiano.

Sin embargo, este aspecto de “brindar trago” se entrecruza con el performance mágico-religioso siendo que propende a un tipo des-individuación (tratando en el anterior acápite). Por otro lado, este “brindar trago” se asienta en una economía de reciprocidad de la comuna visto en el subcapítulo 2.2),<sup>140</sup> y que a su vez tendrá resonancias históricas de larga data.<sup>141</sup> En el performance legal, el aditamento de fondo será el carácter práctico que también posee a la hora de compartir las bebidas, puesto que muchos comuneros destacan que es un momento no sólo para emborracharse si no para el encuentro y planificación de proyectos (Ramiro Azaña 2017, entrevista personal); pudiendo darse al interior de la comuna como con otras comunas vecinas

---

<sup>139</sup> Escrito en lengua kichwa como *minka*, para referirse al trabajo comunitario con la participación de los miembros de la familia y la comunidad para beneficio equitativo de todos. (Yépez 2015:, 4-55)

<sup>140</sup> En el libro de la Cultura Popular de Pichincha se cita a Cabay (1999, 28) para exponer que la bebida siempre se refiere a la relación y al compromiso entre dos personas, de tomar y estar juntos; por lo que se sella las relaciones interpersonales en base a la confianza, consideración o respeto en función de los roles de los participantes. (Naranjo 2007, 563).

<sup>141</sup> “En la cultura andina las fiestas eran actos rituales de reciprocidad que, con el intercambio mutuo de comida y bebida, reafirmaban el orden cósmico y social de la comunidad. En ellas se mostraba el rango superior del Curaca y su compromiso ante la comunidad, obligación que en la Época Colonial fue ampliada a los sacerdotes y capitanes e, incluso, a quienes había obtenido lucro con sus granjerías”. (Moreno Y. 2017, 83).

siendo que entre los asistentes estarán delegados con los que mantienen lazos de toda índole: organizativa, de filiación familiar, económicos, etc.<sup>142</sup> Esta característica festiva que en el presente adscribimos dentro de dos géneros del performance mágico-religioso y del performance legal, ha sido ubicada históricamente por el antropólogo Segundo Moreno Yáñez, como sigue:

Además de funciones festivas y mágico-rituales, las “bebezonas” podían transformarse en verdaderas asambleas de índole política, lo que se comprueba en varias sublevaciones, entre ellas en la liderada por los indios forasteros de la villa de Riobamba, en 1764. [...] No hay duda que las “bebezonas” eran la ocasión para criticar las comisiones de las autoridades españolas, discutir planes para defender los intereses indígenas, forjar acuerdos políticos y aun elaborar la utopía de un gobierno indígena (Moreno Y. 2017, 85)

Por otra parte, entre los vínculos políticos que se tejen en la fiesta, tenemos los bailes que se efectúan entre autoridades o personajes importantes de la comuna con las autoridades de las instituciones oficiales seccionales. Por ejemplo, entre el presidente de la comuna Tola Chica y la presidenta del Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial. Claramente consiste en un baile ritual que se lo efectúa y se lo muestra en lo alto de la tarima hacia los presentes abajo en la “cancha”. Así, públicamente se está demostrando el rango del Cabildo de la comuna al moverse junto a la autoridad de turno del sector. Se trata de un “significado posicional” del performance legal en tanto demuestra su status y fuerza organizativa de carácter étnico-político (intercultural y de autonomía) para la producción del territorio.

Finalmente durante la fiesta tenemos los relativamente nuevos actos de premiación de deportes y concursos. Por ejemplo, el campeonato de fútbol “Chunkashun Ilaló” goza de gran popularidad y con el que se tejen vínculos inter e intracomunales (ver el afán colectivista o espíritu comunal en subcapítulo 3.4); o la carrera atlética “Chaski Ilaló” que es una competición que cruza por dos comunas vecinas del sector con la meta de llegada a la comuna Tola Chica. A más de portar nombres Kichwas, estos juegos son utilizados como dispositivos para aglutinar y afirmar un sujeto colectivo, lo que resalta el significado posicional dentro de estas manifestaciones culturales.

---

<sup>142</sup> La comuna del Tingo en Febrero 2017 solicitó la presencia de la comuna Tola Chica para su fiesta tradicional. En cambio para las fiestas de San Pedro Inti Raymi 2017 la comuna Tola Chica visitó a la comuna Leopoldo Chávez con un ‘mediante’ para solicitar un apoyo para la compra del castillo de fuegos pirotécnicos. Igualmente la comuna Tola Grande espera la asistencia de sus vecinos próximos de la Tola Chica.

Luego de haber visto los distintos tipos de significado contenidos en el performance legal de la fiesta con su drama social de fondo, es importante empezar a caracterizar los cambios que han ocurrido dentro de la misma. Con esto estamos reconociendo el dinamismo que confiere el performance —como proceso social— en base a la *experiencia* de la fiesta.

Antes bailábamos el San Pedro, pero desde que nos hicimos de la CONAIE bailamos el Inti Raymi. (Victor Soria 2016, entrevista personal)

Se puede decir que una de las expresiones más importantes de la fiesta son los bailes. Sin estos no puede concebirse una buena festividad sea en el performance religioso sea en el performance legal.<sup>143</sup> Por esto en cada festividad existen comentarios que sin duda ejercen control sobre el baile. Por ejemplo, Don Antonio Quinchimba (2017, entrevista personal), comunero antiguo, se queja de la falta de baile que le imprimen las nuevas generaciones, les remarca: “Atzagnados! No pueden ni bailar”.<sup>144</sup> Mientras que anteriormente este control se ejercía a manera de juego como lo recuerda Rosario Simbaña (2017): “El que no quería bailar se [le] colgaba en un cabestro [de la viga], eso era chistoso porque no quería bailar!” La diferencia puntual del baile dentro del performance legal radica en el símbolo de fondo del drama social. Es decir que para este caso debería reafirmar la construcción del sujeto colectivo. De forma que el baile se vuelve un punto muy discutido en la planificación de fiesta durante las reuniones de Cabildo de la comuna, llegando incluso a plantear ensayos de baile previos a la fiesta o a otras presentaciones a las que son invitados.<sup>145</sup>

Ya no es un baile espontáneo de todo mundo, sino el público es espectador, ellos están en el centro y todo el mundo sabe que están representando. (Floresmilo Simbaña 2016, entrevista personal)

Considerando la representación que están ejecutando para ellos y para los asistentes, un punto central será el tiempo que otorgan a los bailes tradicionales (payasos, polleteros, aruchicos, etc), frente al tiempo que otorgan a las “danzas artístico

---

<sup>143</sup> “La danza pocas veces está ausente en la solemnidad de los orígenes, probablemente porque no existe ofrenda más calificada que el propio cuerpo para celebrar acontecimientos que sobrepasan al sujeto en su condición de mortal. (Luis Millones , estudioso de la danza en Perú, en LaFrance 2003) En Lienhard. 2003, 275.

<sup>144</sup> El uso de “*atzagnado*” se refiere a la acción de enredarse por uno mismo y caerse. Su uso es también de orden simbólico para referirse a una persona descuidada, más de actitud más que de aptitud.

<sup>145</sup> Para el Encuentro Interparroquial de Comunas celebrado en la parroquia de Atahualpa año 2017, plantearon ensayos por dos días previo al encuentro al que fueron invitados y que fue organizado por el Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial de Pichincha.

culturales” (grupo de música Saya; de San Juan, etc).<sup>146</sup> Parecería que ambos tipos entran en competencia siendo que algunos espectadores y comuneros danzantes opinan que la música de los bailes tradicionales les resulta repetitiva y sin un final marcado, en cambio las danzas parecen cubrir con la demanda de lo que los espectadores esperan.<sup>147</sup> Así, los grupos artísticos de danza van ganando terreno frente a los bailes tradicionales compuestos y dirigidos por gente de la comuna. Situación que se ha evidenciado antes entre la banda de pueblo versus el pingullo y tambor; o la orquesta de música versus la banda de pueblo, o el disk jockey frente a la orquesta. Estos no son equivalentes, pueden coexistir, pero en algún punto terminan compitiendo.

Frente a la serie de modificaciones aceleradas que se están gestando en el performance de la fiesta, el comunero joven Floresmilo Simbaña (2016, entrevista personal), aclara que lo que les diferencia son los “cambios conscientes” y “cambios no conscientes”. Diferenciación que no se basa en la racionalidad, si no en la medida de que porten significado político que es la recuperación histórica del Inti Raymi o que se alinee a los discursos de la CONAIE, como ya lo vimos en detalle en el subcapítulo 3.3 “Las disputas por los sentidos de la fiesta”. Mientras que los “cambios no conscientes” responderán a todos aquellos influjos externos a su proyecto étnico, como se resume en el siguiente gráfico.

---

<sup>146</sup> Término usado en el afiche del año 2016 como “Programa artístico cultural”. (Ver anexo 2)

<sup>147</sup> En la reunión de Cabildo del 24 de Julio 2017 se registró discrepancias en la forma de entender el baile y la música de la fiesta. Hubo gente que se quejaba de que se tocan canciones que nunca tienen final, para lo que algunos directivos respondieron que se trata de “música de acompañamiento que es diferente a las canciones”.

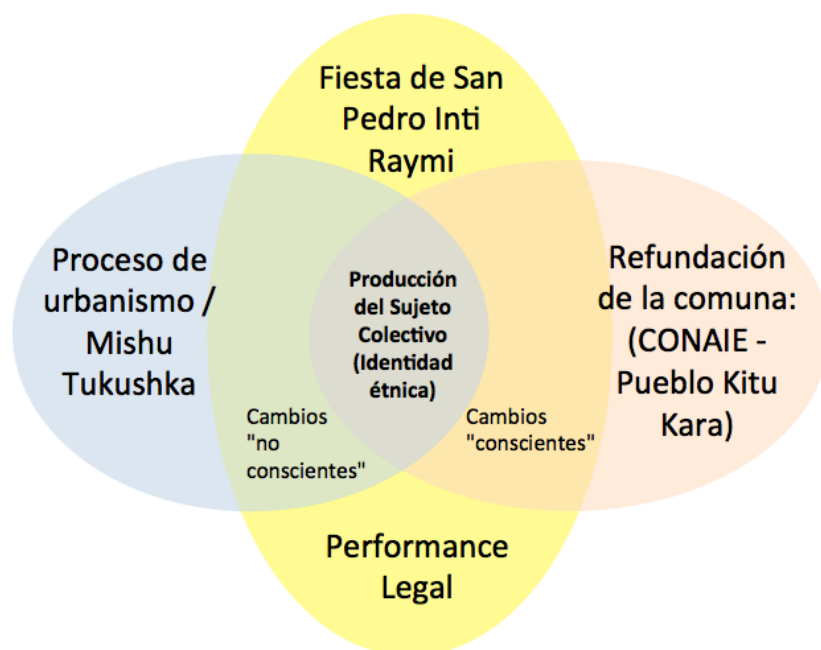


Figura 4. Tipos de influjos para la construcción del sujeto colectivo bajo la óptica del Performance Legal. Fuente y elaboración de Pablo Hermida, 2019.

La agencia que tendrán los/las comuneros/as expresada en el “cambio consciente”, se vuelve una medida destacable del performance legal puesto que se remite al ordenamiento mediante la cognición (nutrida por experiencias y expectativas), y no desde su forma oréctica (pulsiones, emociones, sentimiento) como lo posee el performance mágico-religioso. Y es justamente gracias a estos cambios en la representación de la fiesta que la comuna ha podido fortalecerse organizacionalmente gracias a lo étnico-político, como vimos en el subcapítulo 3.4.

Como parte de estos ordenamientos de “cambios conscientes y no conscientes” tenemos, por ejemplo, la corrida del Gallo Kalpi. Aquí es donde más se han notado cambios aleatorios en la forma de jugar. Don Antonio Quinchimba (2017, entrevista personal), se refiere con pesar de que en la actualidad cualquier persona puede entrar a participar siempre que se adscriba a algún grupo de participantes, mientras que décadas atrás los bailarines eran escogidos para participar en el rito. Se hace muy interesante notar cómo este cambio en la aceptación de participantes, que refiere a una inclusión comunal, doña Rosario Simbaña (2017, entrevista personal), lo mira asociado a la anexión con el Pueblo Kitu Kara, aunque ella no sepa la posición étnica de ser “Kitu karas o Urku Karas” como se refiere dubitativamente.

Otros de los cambios significativos dentro del Gallo Kalpi es que alrededor del año 2012 el juego ritual se ha ido moderando. Empezaron a no querer despedazar la

gallina enteramente, como se lo venía haciendo, sino solamente lanzarla por los aires para que sea atrapada sin que sufra ningún daño. Floresmilo Simbaña (2016, entrevista personal), ha hecho notar cómo estos “cambios conscientes” se dieron a razón de los proyectos ecológicos en la comuna (ver subcapítulo 1.3), con el consecuente discurso ambiental y del respeto animal, sin quitar de vista su reivindicación política de su condición étnica. Así, bajo este performance legal, consiguieron mutar el rito hacia un procedimiento respetuoso con la integridad de la gallina, sin obtener resistencias por parte de los/las comuneros.

No obstante, en los últimos años han existido cambios pendulares. En el año 2014 aproximadamente, gracias a circunstancias “no conscientes” y espontáneas, se volvió a “despedazar el gallo” durante el juego-ritual. Para ediciones ulteriores nuevamente quisieron moderar el ritual al punto de suplantarlo con una gallina viva con una de peluche, por lo que se puso mayor énfasis en la participación de los niños. Incluso en una fiesta subsiguiente a falta del peluche de gallina, se llegó a utilizar el “chorizo” de un payaso. Sin embargo, en la actualidad se ha retomado la modalidad de agarrar la cabeza del gallo para determinar al ganador/a, quedando ésta cercenada y en ocasiones no. Según Manuel Simbaña (2016, entrevista personal), comunero antiguo y padre de Floresmilo, este último cambio en el juego ritual del gallo fue consecuencia de la ley que se promulgó en el período presidencial de Rafael Correa, que no se permitía el espectáculo público de escarnio sobre los animales.<sup>148</sup> Esta ley se aplicó para Quito con la consecuente prohibición de la corrida de toros. En todo caso, el performance del Gallo Kalpi ha estado presente en todas las ediciones de la fiesta de San Pedro Inti Raymi de la comuna, y a razón de algunas variantes “conscientes” ha acrecentado su incidencia en el performance legal. El comunero joven Marco León (2016, entrevista personal), afirma que así como la misa ha sido un imperativo para que se celebre la fiesta de San Pedro, el ritual del Gallo Kalpi también lo ha sido para que se celebre el Inti Raymi.

Siguiendo con la reivindicación étnico-política durante el performance legal en la fiesta, entre los “cambios conscientes” calzan perfectamente las pugnas que se suelen suscitar entre las autoridades policiales y el órgano dirigenal de la comuna (ver subcapítulo 2.3). Se trata de un diferendo acrecentado ya que los alrededores de la

---

<sup>148</sup> En el caso de la fiesta de San Juan de Cumbayá celebrada en junio, la “corrida de gallos”, muy similar a la practicada en la comuna Tola Chica, sufrió una transformación decisiva desde el año 2010, y es que dejaron de utilizar gallos vivos para en su lugar colocar una botella de plástico con un pollo de hule dentro. El cambio se debió a una prohibición de la Intendencia. (Pico 2011, 174)

comuna ya no pueden considerarse rurales sino peri-urbanos y la fiesta ha crecido considerablemente. Por esta razón en los últimos años han tenido que sacar los permisos correspondientes, sumado a que la policía sobrepasa su injerencia al intentar prohibir la venta de bebidas alcohólicas y la amplificación de sonido. Es decir que de fondo se contraponen los derechos civiles ciudadanos que abandera la policía frente a los derechos colectivos que se encarnan en el reclamo de los dirigentes de la comuna. Es entonces cuando puede verse la reivindicación del carácter autonómico territorial que gozan en teoría (puesto que el Estado estaría obligado a garantizarla), a más de que se hace una reivindicación histriónica durante el performance festivo siendo que el reclamo lo efectúan mientras portan disfraces, caretas y alzan la voz tratando de superponerse a la música.

Por lo expuesto arriba, la comuna goza de buena cohesión frente a los actores externos; no obstante, ésta también enfrenta pugnas al interno durante el desarrollo de la fiesta, por paradójico que parezca. Se trata de peleas o desacuerdos que se inscriben en la *experiencia* festiva pese a que muchas veces se trata de detalles previamente discutidos y consensuados (para los “cambios conscientes”). Las voces que se imponen son generalmente de parte de los comuneros de mayor influencia en la comuna. No es raro encontrar que en algún momento de la fiesta, se desate algún tipo de desaire o pugna acerca de la forma de realizar la fiesta, pudiendo tratarse de roces continuos, cambios de planes, pujas, tensiones e impases entre la gente que compone la comuna. Como por ejemplo, en dónde ubicar al santo; dónde iniciar la procesión; la asistencia de comuneros a su comisión designada; participación en el baile; cuidados en la cocción y repartición de la comida; entre otros. Aparentemente son detalles nimios, pero en los que se muestra fuerte discusión y emocionalidad. Al respecto el “comunero joven” Rogelio Simbaña (2018, entrevista personal), señala que la tensión y discusión al interior son necesarias, puesto que ahí “se abren puertas”: “sin discusión uno se quedaría tranquilo o quieto”; las propias discusiones serían las que les ha impulsado como comuna. Finalmente aduce que las discusiones siempre se trasladan al festejo mismo. Con esto se puede afirmar que la arista de la organización comunal tiene su correspondencia con el de la representación estética en la fiesta.

La fiesta es una representación general de lo social, por lo tanto lo que la gente demuestra es lo que está viviendo en la fiesta, ya sea que reivindique, ya sea que ridiculice, ya sea que critique, pero lo representa... . (Floresmilo Simbaña 2016, entrevista personal)

Por todo lo visto, tenemos que la comuna ha sabido lidiar con las pugnas en el *performance*. Éstas han sido conducidas para que operen en beneficio de la construcción del sujeto colectivo; los conflictos han nutrido la cohesión social, los que para otras comunas más bien les ha minado. Esto quiere decir que a la par de los cambios “conscientes” también se han dado los “no conscientes”, aspecto que habla por un lado de un manejo oportuno del conflicto (que no desaparece debido a la naturaleza misma del “drama social” contenido en el *performance*). Y en otro nivel también habla de la agencia de los sujetos capaces, en su representación, de rebasar cualquier ordenamiento social con horizonte político organizativo en este caso.

Siguiendo lo anterior, se puede dimensionar que la fiesta necesariamente estará cambiando tanto por su ordenamiento social configurado en sistemas temporales (en el que se incluye el proyecto étnico político), como por la agencia de los sujetos. Ambas fuentes se *in-corporan* representándose en el *performance* (legal y mágico-religioso con su símbolo respectivo) en la fiesta. Con esto nos adscribimos a un enfoque constructivista bajo el que “la etnicidad es analizada como una experiencia histórica singular constituida por la conjugación de saberes, normatividades y subjetividades específicas.” (Restrepo 2004, 24) En este punto podemos afirmar más claramente que la etnicidad estará conferida como “producción ideológica en relación con los procesos de subjetivación que la hacen posible y que producen el sujeto étnico; esto significa que se debe entender la etnicidad en su relación constitutiva con la diferencia (étnica o no) y viceversa. Las relaciones entre ellas son de configuración mutua...” (Restrepo 2004, 23-24)

Es de esta manera como se van estableciendo fronteras étnicas a través del *performance* legal pero que también escapan a este. Así, se debaten aspectos de la fiesta que se resignifican bien sea dentro de lo “étnico” o “ancestral” o bien se deslizan en lo que denominamos en el capítulo anterior como lo “Neo Indio” pero que conviene presentarlo adscrito a “la cultura popular”. La fiesta de San Pedro Inti Raymi entonces se establece como un lugar privilegiado para disputar los significados posibles y a la par resolver el drama social en el *performance*. Como parte de estas disputas podemos mencionar, por ejemplo, el cambio expresado desde los años ochenta en donde cuentan que en esta fiesta había mucha más gente vestida de jornaleros de hacienda, militares y policía, mientras que la participación de los payasos era mínima, todo lo que respondía a una realidad social mucho más agraria. En cambio en la actualidad pululan los payasos o también el contratista con una carpeta y una regla en la mano, sin contar con la



introducción del personaje de Diablo Huma traído de fiestas de comunas distantes. Esto sin duda se trata de un caso de “cambios conscientes” en pro de una etnización o politización de lo étnico, que se da al momento de reificar las prácticas culturales dentro de un marco de reivindicación política de la comuna —la “ancestralización de la tradición”.<sup>149</sup>

Empero lo anterior —la construcción del sujeto colectivo bajo un proyecto étnico—, también nos encontramos, por ejemplo, con ciertos conjuntos de baile de la fiesta que se han constituido recientemente en agrupaciones independientes, como el caso del grupo de “Payasos de la Tola Grande” en el año 2015,<sup>150</sup> o el de bailadores “Aniñados de la Tola Chica” en el año 2016. Son grupos que cada vez ganan mayor independencia de la fiesta y cuya actuación ya no se remite necesariamente a este contexto, sino que ahora lo hacen en otros espacios y bajo pedido, lo que también termina modificando su participación en la propia fiesta en cuestión.

—Los payasos no hacen coreografía! (Floresmilo Simbaña)

—Los payasos están pidiendo este año una coreografía con pasos! (Gerardo Simbaña (2015, entrevista personal).

De forma que se aprecia la gran complejidad a la hora de discernir por la comuna lo que constituye lo tradicional, lo étnico, lo auténtico, o lo popular. Las pugnas al exterior e interior canalizadas mediante la representación en el performance legal, posicionan los significados posibles en base a la respuesta social. Estamos hablando de una especie de crisol cultural en donde para la fiesta del año 2016 apareció el personaje de “Payaso T.V.”,<sup>151</sup> o que para el 2018, se encontró al personaje del Chapulín Colorado con máscara de Anonimus bailando junto a los Capariches y Aruchicos. A partir de esto se podría inferir, en su grado más extremo, que un “cambio no consciente” pueda derivarse por el tiempo en “tradicción” y luego revestirse de ancestralidad en caso, claro está, de apuntalar el “drama social” de la producción del sujeto colectivo.

---

<sup>149</sup> Al respecto Andres Guerrero (1991), observó la reinención de la fiesta en la región de Imbabura, en la que sus practicantes la asumían como tradicional. A partir de estas “tradiciones inventadas” (Erik Hobsbawm), en un período de post reforma agraria, llega a plantear que la trama central de la representación de aquellas fiestas era “la hacienda como forma política”. (16)

<sup>150</sup> El grupo de payasos de la Tola Grande son constantemente contratados para hacer presentaciones dentro de eventos organizados por el Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial de Tumbaco.

<sup>151</sup> Se trata de un payaso vestido como sus congéneres que porta micrófono y cámara de filmación similar a la que usan los reporteros de televisión. La cámara está confeccionada de cartón con colores brillantes.

Así, vemos que una misma expresión cultural puede pasar a ser resignificada y entrar en otro campo. De manera que las fronteras étnicas se mantienen altamente móviles entre lo indígena y lo mestizo; y la “cultura popular” se mantendrá como un caldo de cultivo que nutre y se nutre de ambos ámbitos si es que no los conforma en correlación de alguna manera.

## Conclusiones

A lo largo de la presente investigación se determinó que la expresión comunal de la fiesta constituye una práctica social privilegiada puesto que revela una condición ritual (otorgada por los géneros del *performance*), que permite un ejercicio de *experiencia* y representación para la construcción de la identidad étnica.

La fiesta de San Pedro Inti Raymi de la comuna Tola Chica, que tiene lugar anualmente el primer fin de semana de julio, fue analizada como estudio de caso bajo el campo de la antropología simbólica y procesual. Para este acometido se utilizaron fuentes documentales, de memoria oral, registros fotográficos y de video, así como también la observación participante en algunas ediciones de la fiesta y de reuniones de organización social desde el año 2016 hasta el año 2018.

A diferencia de los escasos estudios existentes acerca de la fiesta que generalmente la han tomado como folklore y/o como producto de una construcción cultural precedente, para el presente estudio la abordamos bajo la óptica de la antropología procesual o antropología del *performance*, que pone en órbita varias aristas como: la agencia de la subjetividad, la historización, la contextualización, la dinamicidad cultural, y el uso del cuerpo (*performance*) como fuente de (re)creación cultural. Si bien la Antropología Procesual en la línea del antropólogo Victor Turner se ciñe en parte a lo que se ha llamado Antropología Simbólica abanderada por Clifford Geertz, cabe destacar que la principal diferencia del Procesualismo es que los significados no se sustraen expresamente de una red de significados preestablecidos, sino que más bien son decantados de la misma ejecución de los agentes sociales. Así, la cultura adquiere una dimensión expresiva como proceso creativo y comunicativo de significados.

Como premisas metodológicas se optó en primer lugar por concentrarnos en la memoria histórica de los comuneros, precisamente porque permiten recuperar la pluralidad de voces, que más allá del criterio de veracidad del testimonio, configuran constantemente una significación social; así mismo se consideró el sustrato histórico del cual parten y al que se lo toma como una red de significaciones que encuadran tanto la ejecución de la fiesta como las reuniones de organización social, prácticas que apuntan hacia construcción de la identidad étnica en la comuna. En segundo lugar, se abordó la fiesta mediante una ‘descripción densa’ adscrita a una dimensión ritual, así se describió

de forma sincrónica todo el ciclo festivo para el año 2017. Y en tercer lugar se aprehendió a la fiesta bajo la Antropología Procesual, que comprende la dimensión ritual como continente del *drama social* y que se resuelve mediante el *performance* o la *experiencia* del sujeto en la puesta en escena. No obstante, también hemos incluido a la organización social de la comuna, con sus espacios de Cabildo y Asamblea, como parte o contracara de la fiesta, puesto que se trata de instancias en donde se debate, se aprehende, se entablan pugnas que ponen en cuestión el poder y el rol social de los comuneros, y así establecen también los sentidos de la fiesta.

El análisis de la memoria histórica arroja que la pervivencia de la comuna Tola Chica ha consistido en una larga sucesión de luchas por el uso y posesión de la tierra, lo cual ha configurado su territorio. En este proceso se vislumbró que el ‘territorio’ es una noción multidimensional, puesto que adscribe parámetros formales de ordenamiento político estatal amparado a manera de comuna, pero que también integra una organicidad sociocultural campesina e indígena en la que se expresa sus prácticas culturales. En esa medida se han dado interrelaciones constantes que han establecido alianzas y rupturas con diversos agentes en torno a la organización comunal. Para la fundación de la comuna Tola Chica en el año 1944 se integraron mestizos, (los llamados “mishus”), junto a los campesinos (indígenas); la afinidad de intereses tejió una identificación grupal a manera de comuna que les permitió defenderse de los grupos de poder. Décadas después esta identificación grupal se rompió dado que la lógica urbanística y mercantil facilitó el desmembramiento del territorio comunal con la emisión de títulos individuales.

En la década de los años 90’s, la expoliación de tierras a manos de los “mishus” y de ex dirigentes comuneros campesinos llamados “mishu tukushkas”, pudo ser contenida mediante alianza con la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador — CONAIE. Básicamente se trató de un “giro cultural” adoptado por la comuna Tola Chica para dejar de lado los marcadores étnicos de campesinos y pasar a resignificarse o auto-identificarse dentro de lo indígena.

La fiesta de la comuna fue una de las principales prácticas en las que se enfatizaron los marcadores étnicos para legitimar la posesión sobre la tierra, aspecto que entra en lo que Olaf Kaltmeir (2007), conceptualiza como “politización de lo étnico”. Es de esta manera como se consolidó un modelo comunal tradicional agrícola, que mira la tierra para usufructo, y que hizo frente eficazmente a un modelo personalista blanco-mestizo, que valora a la tierra como propiedad privada. Sustrayéndonos al presente, se

pudo observar mediante un análisis sincrónico, que la fiesta del año 2017 ha ganado en magnitud pero su sesgo etnicista se mantiene igual. La “descripción densa” realizada arroja que la fiesta no se rige enteramente por marcadores étnicos tan explícitos dentro de “lo indígena”, más bien pululan otras expresiones culturales más apegados a lo que se considera “cultura popular” y que acercan a gran cantidad de espectadores. Con esta amalgama de expresiones encontradas, se ha podido afirmar que la fiesta tomada como campo de proceso ritual permite restablecer el balance social. Mediante los pasos “preliminal”, “liminoide” y “post-liminal”, la fiesta en sus tres días logra signar un nuevo tiempo en el que se consolida el o los sentidos que significan para el grupo comunal, configurando las *communitas*.

Este proceso ritual visto a la luz del campo de la Antropología Procesual facultó establecer el sentido o trama de significaciones que los comuneros construyen alrededor de su fiesta y de su organización social. Se trata de un ritual de paso que el autor Andrés Guerrero (1991) ya observaría en las fiestas de Imbabura, en las que se establecían una separación o una diferenciación entre un “nosotros y ellos”. Para ello, el recurso teórico metodológico de “drama social” es el que nos permitió abordar el proceso de recomposición social mediante las instancias de: ruptura, crisis, resarcimiento y reintegración. En definitiva, el último “drama social” presente en la fiesta se desarrolló a partir del “drama social” precedente que quedaría resuelto momentáneamente tras su proceso de reintegración, y que fue la ruptura de la comuna con los “mishus” y los “mishu tukushkas”, tema aún recurrente. A pesar que la comuna se libró de estos actores sociales, puede notarse que el modelo “blanco mestizo” continúa; desde afuera se mantiene por la iglesia, escuelas e instituciones estatales; y desde adentro con lo “mishu tukushka”, que es un término usado por la comuna para referirse a quien falsea ser mestizo o acontecerse mestizo, y se refleja en una autocorrección en no hablar kichwa, cambiar patrones de consumo, enrolarse a formas de producción o trabajo alejadas de la tierra y evitar cualquier anclaje a prácticas campesinas -indígenas.

La adhesión a la CONAIE en el año 1994, significó el resarcimiento al problema del modelo “blanco mestizo” y lo “mishu tukushka”; sin embargo, fue una decisión no del todo aceptada en el ámbito interno. Esta filiación requirió altos niveles de reflexión para que se apliquen cambios “conscientes” (en el sentido político) y sus prácticas culturales tradicionales sean instrumentalizadas mediante revoques de ancestralidad. Pero el problema es que existen reticencias hacia ciertos matices indígenas, a más de que persisten cambios “no conscientes” a partir de pugnas y rencillas. En esta medida el

cambio de nombre de la fiesta de San Pedro a San Pedro Inti Raymi resumen este devenir.

En concordancia con lo anterior, pero en otra escala, pudo determinarse también que la composición como grupo étnico no se gestó porque la comuna Tola Chica se sabía grupo sociocultural ancestral a la espera de adherirse a un movimiento mayor como la CONAIE. Para explicar lo anterior establecimos un parangón en clave culturalista de la tesis historicista de la formación de clases que propone Edward Thompson (1979), para quien las clases sociales no existen como entidades separadas a la espera de juntarse, sino que más bien en sus luchas frente a puntos antagónicos hace que se descubran como clase y lleguen a conocer este descubrimiento como conciencia de clase. Así, se deja de lado las categorías estáticas de clase y se opta por observar lo que antecedió al fenómeno a manera de proceso histórico. Entonces, siguiendo esta línea para el caso de la comuna, el carácter étnico no antecedió ni fundamentó el devenir de lucha de la comuna, más bien su adhesión posterior a la CONAIE hizo que adquieran conciencia étnica y con ello que sus prácticas culturales sean encumbradas hacia la autodeterminación como grupo étnicamente reconocible; se volvieron sujetos políticos visibles en la escena nacional, se empezaron a identificar ya no como campesinos comuneros sino como sujetos indígenas. En consecuencia sus prácticas culturales otrora valoradas por el clima de costumbre se reificaron (en tradición) y se revistieron de un discurso con sustrato ancestral, lo que hemos denominado como “ancestralización de la tradición”.

Ahora, a la luz de la Antropología del Performance, la diferente aprehensión de los tonos etnicistas indígenas se debe al tipo de *experiencia* que brinda la práctica festiva y que configura lo que hemos identificado como dos géneros de *performance* encontrados en la misma. Por un lado, para la facción de “comuneros antiguos” se destaca su inclinación por el “performance mágico-religioso”, y por otro lado, para la facción de “comuneros jóvenes” por el “performance legal”. El primero prestará atención al símbolo de fondo que es la preocupación por las fuentes de alimentos para la reproducción sociocultural, mientras que la segunda se fija en configuración del sujeto colectivo indígena. Esto quiere decir que los dos géneros de performance se presentan entreveradamente y de difícil discernimiento en la fiesta, por eso es que la misma no pierde su unidad pese a que en estricto sentido existen dos fiestas dentro de una. Con todo esto se ha podido determinar que el “performance legal” en la fiesta ha ganado primacía puesto que ha salvaguardado de mejor manera el territorio. En muchas

ocasiones se ha valido de códigos del “performance mágico-religioso” para nutrir su símbolo de fondo. Sin embargo, pese a que el “performance legal” ha “ancestralizado” muchas prácticas tradicionales, no necesariamente se ha desprendido por ello de otras expresiones que no entran actualmente en el canon de lo étnico indígena. Este es el caso de que la fiesta presenta a ciertos personajes novedosos, también variopintas danzas culturales, o el show en tarima de los grupos artísticos que son catalogados como “música chichera”, “tecnocumbia” o “música rockolera”. Este aspecto es importante puesto que demarca una aparente contradicción con lo que dictaminaría un “auténtica” fiesta de reivindicación étnica.

Tomando en cuenta estos cambios sobrevenidos en la fiesta, el *performance* demuestra fehacientemente que aparte de los marcos histórico-culturales en los cuales se asienta la comuna y que demarcarían regularidades, la agencia del sujeto constituye un factor importante que interviene y moldea el constructo sociocultural, y lo hace en base al *performance* o *representacionalidad*. En otras palabras, bajo la *experiencia* del *performance* no solamente se acoge los cambios “conscientes” sino también los “no conscientes”, y que están dados en base a constantes pugnas y rencillas al interior de la comuna. Por otro lado, se puede ver que el performance actualmente utiliza códigos más abarcativos, muchos de los cuales paradójicamente cabrían dentro de lo “mishu tukushka”. Esto podría traducirse en que la ocupación de la tierra ya no es un tema en cuestión como lo fue antes, más bien el accionar de la comuna (mediante el *performance*) parece estar ampliando el espectro en lo que considera la construcción del sujeto indígena, y con ello enfocarse en la construcción del territorio desde la aplicación legal administrativa como parte del Pueblo Kitu Kara. Por esta razón es que la fiesta de San Pedro Inti Raymi sigue cobrando grandes dimensiones en cuanto a número de asistentes; autoridades presentes; despliegue de luces y sonido (incluyendo el castillo de juegos pirotécnicos); presentaciones artísticas (bailes tradicionales y “danzas culturales”); nuevas actividades como juegos deportivos, concursos y foros. Para esta creciente puesta en escena se han incorporado referentes de lo que se comprende dentro de la “cultura popular”, al hacerlo están poniendo en comunión un universo simbólico entre actores y espectadores, lo que da poder legitimante al acto festivo y por supuesto a los símbolos de los dos *performance* que se mueven de fondo.

El análisis de la fiesta también revela que la construcción étnica no se ha dado en solitud, más bien es relacional siendo que ha estado permeada e interpelada constantemente por otros agentes. En este sentido el “drama social” vivido en la comuna

por la ruptura entre campesinos y los “mishus” en primera instancia, y luego la tensión permanente entre indígenas y los “mishu tukushkas”, muestra el continuo y estrecho vínculo entre segmentos poblacionales para su configuración. Este “drama social” visto a la luz del *performance* legal determinó cómo en la puesta en escena de la fiesta de las últimas décadas se entretajan las subjetividades en base a su símbolo de fondo –la producción del sujeto colectivo indígena. Así, se reafirma que para la construcción del “sujeto indígena” partieron del interlocutor más próximo, el “mishu”, o el mestizo que portaba códigos de lo “blanco-mestizo” ciñéndonos a la categorización de Andrés Guerrero. En cambio, ya en la actualidad esta construcción del “sujeto indígena” ya no encuentra al mismo “mishu”, el interlocutor más próximo será “lo mestizo” devenido de los “mishu tukushkas”, que actualmente son sus propios vecinos coetáneos que se han transformado y adscrito mayoritariamente a la “cultura popular”. Son aspectos que se translucen en el *performance* con el cambio de personajes en la fiesta: antes el “ingeniero”, “el pagador”, “el contratista”, entre otros personajes “blanco-mestizos” eran representados por los comuneros (que dependían en mayor medida del agro y de ser obreros en la construcción), mientras que en la actualidad han disminuido y empiezan a aumentar los payasos y entre estos “el payaso t.v.”, también otros personajes novedosos como “el policía metropolitano” y hasta ambiguos como “el Chapulín Colorado” con máscara de “Anonimus” (que responden más bien a códigos de la cultura popular mundial). Con todo esto podemos afirmar que la construcción étnica mediante el *performance* se ha dado como “hecho social intersubjetivo”, que en la línea de Stuart Hall faculta a verlo dentro de su propio contexto histórico de apareamiento y de transformación.

Entonces, considerando la construcción étnica como un hecho social intersubjetivo, podemos colegir que si el interlocutor ha cambiado entonces el sujeto colectivo indígena también lo ha hecho. La fiesta permite procesos de subjetivización que a su vez posibilitan la producción del sujeto étnico y la identidad étnica pero solamente en su relación constitutiva de la diferencia, como demarca Stuart Hall. Esto quiere decir que no se trata de la misma identidad étnica indígena, ya no se puede concebir al mismo “indio” en términos formales. Siguiendo con lo anterior, podemos afirmar que para hablar de identidad étnica cabe despojarse de cualquier pretensión fáctica o esencialista. Lo “étnico”, “ancestral” o “auténtico” ha concentrado de por sí una mixtura de influencias que han ido de la mano de un proyecto cultural con horizonte político. Dentro de esa línea las expresiones de “lo popular” como constructo de



significaciones “no conscientes” estarán muy presente y no serán deslegitimadas en la fiesta; constituyen elementos que podrían aportar en cualquier momento para resolver el drama social del performance legal, lo que dice de una representación temporal que configura un sistema que está en permanente disputa, que toma la forma de una lucha por la representación. Con esto se vislumbra una “permeabilidad de las fronteras étnicas entre indios y mestizos”, como bien lo ha estudiado Cánepa (2002, 298), para el caso de la creación de diferencias étnicas y locales en la fiesta de la Virgen del Carmen en Perú.

En esa medida, se puede decir que el etnicismo (de)mostrado durante el performance legal en la fiesta se lo puede concebir como una representación o *performance* en el proceso ritual (en la línea de Turner 1985), o como *representacionalidad* que pasa del “mostrar que se hace” hacia el “explicar el mostrar haciendo” (en la línea de Schechner 2006). Cuando el llamado “animador cultural” toma el micrófono y narra lo que está sucediendo en las diferentes faces de la fiesta, se puede inferir claramente que existe un público al cual conviene explicar lo que observa; son discursos que tratan de enmarcan plenamente la representación festiva de la comuna Tola Chica. Particularmente se trata de discursos y prácticas con agenda política etnicista que contienen trazos de un “esencialismo estratégico” acuñado por Spivak (1988) (en Restrepo 2004, 32-33). Empero de ello no se puede afirmar que exista de fondo una configuración de identidad étnica netamente esencialista, puesto que de ser así año tras año no existiría la posibilidad de los cambios expuestos. Tampoco se puede afirmar que la representación que se ejerce en San Pedro Inti Raymi se trate de una respuesta neta a una condición subalternizada y que —por oposición binaria— cae dentro de los mismos cánones de hegemonía, como lo sostiene Rita Segato y Vadim Guerrero (Guerrero 2017, 119) cuando afirman una continuidad del proceso colonial moderno que racializa entre “lo blanco” y lo “no blanco” para la construcción de identidad étnica dentro de ciertos sectores del movimiento indígena.

Lo que se puede afirmar es que la representación en la fiesta para la construcción étnica se vuelve tan compleja que no conviene encerrarla en categorías puras o binarias. Hablar de esto nuevamente intenta enyesar o fijar categorías en el tiempo, cuando lo óptimo sería pensar categorías de análisis bajo una antropología procesual que se centra en conferir una noción temporal al estudio de los símbolos presentes en el “drama social”, que son posibles en tanto y en cuanto constituyen procesos sociales, y a las identidades como procesos en construcción y por lo tanto procesuales, porque como hemos visto la etnicidad más que “ser” es un “hacer” o un “acaecer”. En esta medida se

ve que la identidad “indígena” como tal es un constructo temporal abierto y demarcado por un sustrato histórico social pero también por la agencia subjetiva que se pone a prueba durante *performance* de la fiesta. Esta es la noción constructivista de la etnicidad, bajo la que se vuelve conveniente afirmar que la identidad étnica todo el tiempo está permeada de influencias, inclusive de códigos antagónicos. Por esta razón la fiesta constituye la arena privilegiada para plasmar los “dramas sociales” que el *performance* permite movilizarlos. Así, la fiesta ya no puede ser vista como objeto de análisis sino como “evento comunicativo que genera experiencia mientras crea significación y viceversa” como bien lo afirma Cánepa (2001, 12)

La apertura actual de la comuna frente a los influjos de “lo popular” en la fiesta, hace que su carácter de identidad étnica y cultural adquiera nuevos significados y potencialidades, “convirtiéndose en un espacio efectivo para la agencia política, así como en recurso económico.” (Cánepa 2002) Precisamente esta cuestión ha dinamizado y conferido fuerza a la comuna Tola Chica sin perder su horizonte político organizativo. No obstante, la autora Gisela Cánepa (2002), también nos alerta de los peligros de la aparición de nuevos agentes con los que rápidamente se puede perder el control sobre los propios repertorios culturales, dígame por ejemplo para este caso, el apareamiento de grupos independientes de danza, de los Payasos y de los Capariches, con los que se puede perder el halo del símbolo de fondo en el *performance*, y así quedar fuera de contexto con su consiguiente folklorización.

Para concluir, podemos afirmar que mediante el *performance* es posible acercarnos a observar la inevitable mixtura o mestizaje que ha existido y existe en la fiesta. El influjo de la urbanidad en el sector y la complejidad acaecida ha hecho que las prácticas y tradiciones comunales hayan estado cruzadas por el influjo de la “ancestralidad” bajo un horizonte político, o bien por “lo popular” cobijado también por un horizonte de la cultura popular mundial. Cualquiera de estas dos vertientes se debate activa y corpóreamente en la fiesta; el *performance* es justamente la corporización ritual activa de la significación que se ejecuta.

En esta medida estamos hablando que en la actualidad la fiesta de San Pedro Inti Raymi de la Tola Chica abandera de fondo la construcción de identidad étnica pero que cada vez apunta hacia la reconfiguración de un “nuevo indio”. La composición cambiante de la comuna (que también incluye extranjeros), hace que en la actualidad ya no busquen la ancestralidad en prácticas heredadas puesto que algunos de sus comuneros provienen de otros sectores sociales que ya no tienen vínculos fuertes con lo

agrícola. Más bien la construcción de la identidad étnica está forjándose en interrelación con el ámbito de “lo popular”, lo cual podría sedimentar la imagen del “neo indio” genérico y exótico. Lo “neo indio” de la cultura popular mundial, en acepción de Galinier, se está filtrando y es ampliamente aceptado y entendido bajo un nuevo tipo de religión deslocalizada y despolitizada. De manera que este podría ser el nuevo elemento que se incorpore en el significado de fondo del drama social en el *performance* de la comuna. No obstante, solamente bajo un proceso social, en la performatización de la fiesta y de sus reuniones de organizaciones sociales, se podrá resolver el equilibrio social necesario. Quizás estemos asistiendo prontamente al cambio del símbolo de fondo del drama social en la comuna, y/o a la primacía nuevamente del *performance* mágico-religioso que acuda a la fiesta para resolver sus nuevas necesidades, sus nuevos “dramas sociales”.



## Obras citadas

- Alberro, Solange. 1998. “Imagen y fiesta barroca: Nueva España, siglos XVI-XVII”. En *Barrocos y modernos: Nuevos caminos en la investigación del Barroco Iberoamericano*, editado por Petra Schumm, 33-48. Madrid: Iberoamérica.
- Andrade, Gustavo. 2014. “El modelo de gestión del Régimen Jurídico de la Propiedad de la Tierra en las comunas del Distrito Metropolitano de Quito”. Tesis de maestría en Derecho, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.
- Agamben, Giorgio. 2016. *El fuego y el relato*. Sexto Piso: Madrid.
- Bajtin, Mijail. 2003. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bechara, Zamir. 1998. “Notas para una estética del barroco de Indias”. En *Barrocos y modernos: Nuevos caminos en la investigación del Barroco Iberoamericano*, editado por Petra Schumm, 141-162. Madrid: Iberoamérica.
- Bernal, Beatriz. 2015. “Tierras realengas”. *Enciclopedia del Derecho, Historia y las Ciencias Sociales Online Gratis: Española, Mexicana, Argentina, etc.* <https://leyderecho.org/tierras-realengas/>
- Bretón, Víctor (2010). “Reforma Agraria, desarrollo rural y etnicidad en los Andes Septentrionales (1960-2005)”. En *Estado, movimientos sociales y soberanía alimentaria en América Latina ¿Hacia un cambio de paradigma agrario?*, coordinado por Jordi Gascón y Xavier Montagut, 43-75. Quito: FLACSO / Icaria Editorial / Xarxa de Consumi Solidari.
- Bonilla Heráclito. 2007. “Clase etnicidad y política en el contexto de los Andes centrales” En *Etnicidad y Poder en los países andinos*, compilado por Christian Büschges, 37-42. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Universidad de Bielefeld.
- Botero, Luis Fernando. 1991 “La fiesta andina. Memoria y resistencia.” En Botero *Compadres y Priestes*. s/d
- Büschges, Christian. 2007. “La etnicidad como recurso político: Etnizaciones y des-etnizaciones de lo político en América Latina”. En *Etnicidad y Poder en los países andinos* compilado por Christian Büschges, 15-36. Quito: UASB – Universidad de Bielefeld.

- Cabezas, Julio. 2016. "Ilaló en transición: Experiencias de planificación y gestión territorial participativa (2013-2015)". Tesis de licenciatura en Gestión para el Desarrollo Local. Universidad Politécnica Salesiana.
- Cánepa, Gisela. 2001. "Introducción: Formas de cultura expresiva y la etnografía de 'lo local'". En *Identidades representadas. Performance, experiencia y memoria en los Andes*, editado por Gisela Cánepa, 11-36. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- . 2002. "Poéticas y políticas de identidad: el debate por la autenticidad y la creación de diferencias étnicas y locales." En *Interculturalidad y Política: desafíos y posibilidades*, editado por Norma Fuller, 273-300. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- . 2003. "'Autenticidad' y reproducción visual: la fiesta y las danzas andinas en el contexto de la globalización". En *Ritualidades Latinoamericanas. Un acercamiento interdisciplinario*, coordinado por Martín Lienhard, 137-152. Madrid: Iberoamericana
- . 2012. "Imagen y visualidad en la antropología peruana". En *No hay país más diverso*, editado por Carlos Iván Degregori, 330-356. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Cervone, Emma. 2000. "Tiempo de fiesta; larga vida a la fiesta: Ritual y conflicto étnico en los Andes". En *Etnicidades*, compilado por Andres Guerrero, 119-146. Quito: FLACSO.
- Dávila Andrade, César. 1976. "Cabeza de Gallo". En *Cuentos*. Cuenca: Núcleo del Azuay de la Casa de la Cultura Ecuatoriana. 97-105.
- Durango, Miguel. 2014. "Esos otros saberes: El conocimiento ecológico local en la producción agrícola campesina: un estudio de caso en la comuna indígena la Tola Chica en Tumbaco, Ecuador". Tesis de maestría en Estudios Socioambientales, FLACSO, sede Ecuador.
- Escobar, Ticio. 2009. "Introducción". En *La fiesta popular tradicional del Ecuador*, José Pereira Valarezo, 11-22. Quito: Ministerio de Cultura del Ecuador / IPANC.
- Estermann, Josef. 2015. *Filosofía Andina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Galinier, Jacques, Antoinette Molinié. 2013. *Los neo-indios: Una religión del tercer milenio*. Quito: Abya-Yala.

- Geertz, Clifford. 1997. "Ethos, visión del mundo y análisis de los símbolos sagrados". En *Cosmos, Hombre y Sacralidad*, recopilados por Marco V. Rueda y Segundo Moreno Yáñez, 91-112. Quito: Abya-Yala / Dpto. Antropología –PUCE.
- . 2006. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- González, Susana. 2009. *Tradición y Cambio en las fiestas religiosas del Azuay*. Cuenca: Universidad del Azuay.
- Guerrero, Andrés. 1991. *La semántica de la dominación: El concertaje de Indios*. Quito: Libri Mundi.
- . 1996. "El levantamiento indígena de 1994: Discurso y representación política en Ecuador." *Nueva Sociedad* 142: 32- 43.
- . 2000. "El proceso de identificación: Sentido común ciudadano, ventriloquía, y transescritura." En *Etnicidades*, compilado por Andrés Guerrero, 9-60. Quito: FLACSO.
- Guerrero, Vadim. 2017. "De la subalternidad a la ¿autodeterminación identitaria?: Disputas discursivas sobre el "ser indígena" en el Ecuador del siglo XX". *Antropología Cuadernos de Investigación* 18: 109- 123.
- Girard, René. 1998. "Del deseo mimético al doble monstruoso", en *La violencia y lo sagrado* [1972], 150-175. Barcelona: Anagrama.
- Kaltmeier, Olaf. 2007. "Politización de lo étnico y/o etnización de lo político?: El campo político en el Ecuador en los años noventa". En *Etnicidad y Poder en los países andinos*, compilado por Christian Büschges, 195-216. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Universidad de Bielefeld.
- Lafrance, Emmanuelle. 2003. "La danza-ritual de la diablada como práctica de resistencia en la época colonial andina". En *Ritualidades Latinoamericanas. Un acercamiento interdisciplinario*, coordinado por Martín Lienhard, 271-278. Madrid: Iberoamericana.
- Lienhard, Martín. 2003. "Los rituales, su observación y su (re)interpretación: perspectivas...". En *Ritualidades Latinoamericanas. Un acercamiento interdisciplinario*, coordinado por Martín Lienhard, 15-36. Madrid: Iberoamericana.
- Llumitaxi, Luis. 1995. "La fiesta de San Pedro". En *La fiesta religiosa indígena en el Ecuador*, coordinado por Luz del Alba Moya, 131-136. Quito: Abya-Yala / Pueblos indígenas y educación.

- Martínez, Luciano (1998). "Comunidades y Tierra en el Ecuador". *Ecuador Debate* 45: 173- 188.
- Martínez Abarca, Mateo. 2011. "Ajustes estructurales, conflictividad política y movilización social: La conaie y su actuación política durante el período neoliberal." En *El Cascabel del Gatopardo: La revolución ciudadana y su relación con el movimiento indígena*, 44 -74. Quito: Flacso.
- Marzal, Manuel. 1993. "Sincretismo y mundo andino: un puente con el otro." En *La formación del otro*, editado por Gary Gossen, 231-250. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Mauss, Marcel. 2009. *Ensayo sobre el don*. Tercera reimpresión 2012. Madrid: Katz Editores.
- Melis, Antonio. 2003. "Cequia aspiy: la fiesta del agua en Puquio entre tradición y modernización." En *Ritualidades Latinoamericanas. Un acercamiento interdisciplinario*, coordinado por Martín Lienhard, 95-106. Madrid: Iberoamericana
- Moreano, Melisa. 2017. "Tola Chica's forest, production of territory and nature". Chapter 7. En *The Political Ecology of Ecuadorian Environmentalism. Buen Vivir, Nature and Territory*, 191-234. Ph.D. thesis research. London: King's College London
- Moreno Yáñez, Segundo y José Figueroa. 1992. *El levantamiento indígena del inti raymi de 1990*. Quito: Fundación de Estudios Sociales FESO / Abya-Yala.
- Moreno Yáñez, Segundo. 2017. *Simbolismo y ritual en las sublevaciones indígenas*. Quito: Universidad Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional.
- Moscoso Cordero, Lucía. 2008. *El valle de Tumbaco: Acercamiento a su historia, memoria y cultura*". Quito: FONSAI.
- Moya, Luz del Alba. 1995. "Introducción" En *La fiesta religiosa indígena en el Ecuador*, coordinado por Luz del Alba Moya, 9-44. Quito: Abya-Yala / Pueblos indígenas y educación.
- Muteba Rahier, Jean. 2003. "Lugares de identidad y representaciones: lo negro en la fiesta afroesmeraldeña de los Reyes, Ecuador". En *Ritualidades Latinoamericanas. Un acercamiento interdisciplinario*, coordinado por Martín Lienhard, 169-194. Madrid: Iberoamericana
- Naranjo, Marcelo. (coord.) 2007. *La Cultura Popular en el Ecuador. Pichincha*, tomos XIII, XIV. Cuenca: CIDAP.



- Pacari, Nina. 2019. "Reflexiones sobre territorios indígenas interculturales en estados plurinacionales". En *Kitu Kara*, 151-173. Quito: Fundación Paradocs / Secretaría de Cultura del Municipio de Quito.
- Pereira Valarezo, José. 2009. *La fiesta popular tradicional del Ecuador*. Quito: Ministerio de Cultura del Ecuador / IPANC.
- Pico, Amaranta, Wilson Pico. 2011. "Los devotos de la Palla: Corpus Christi en Alangasí, Pichincha"; "El rito del Payaso: Fiesta de San Juan Bautista en Cumbayá, Pichincha. En *San En Cuerpo Festivo: Personajes escénicos en doce fiestas populares del Ecuador*, 101-125, 153-185. Quito: Ministerio de Cultural del Ecuador.
- Poloni-Simard, Jacques. 2006. *El mosaico indígena: movilidad, estratificación social y mestizaje en el corregimiento de Cuenca (Ecuador) del siglo XVI al XVIII*. Quito: Abya-Yala.
- Poole, Deborah. 2000. *Visión, raza y modernidad: una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Pueblo Kitu Kara. 2016. *Agenda Política del Pueblo Kitu Kara: Construcción de una agenda programática del Pueblo Kitu Kara para la defensa de los territorios y gobiernos comunitarios*. Quito: Pueblo Kitu Kara.
- Restrepo, Eduardo. 2004. *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Rueda, Marco Vinicio. 1979. *Fiesta religiosa campesina*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- . 1982 "Raíces históricas de la fiesta religiosa andina". En *La fiesta religiosa campesina (Andes ecuatorianos)*, dirigido por Marco Vinicio Rueda, 69-96. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Salazar, Ernesto. 1979. *El Hombre Temprano en la región del Ilaló, Sierra del Ecuador*. Cuenca: Universidad de Cuenca.
- Salomon, Frank. 1992. "La Yumabada: un drama ritual en Quito". En *Ciudades de los Andes, visión histórica y contemporánea*, compilado por Eduardo Kingman Garcés, 457- 480. Quito: Centros de Investigación CIUDAD.
- . 2011 . *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas, la economía política de los señoríos norandinos*. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio / Universidad Andina Simón Bolívar.

- Santillán, Verónica. 2014. “Presión urbana sobre áreas rurales. Transformación territorial en la parroquia de Tumbaco. Caso de estudio comunas Leopoldo N. Chávez y Tola Chica”. Tesis de maestría en Ciencias Sociales. FLACSO, sede Ecuador.
- Schechner, Richard. 2012. *Estudios de la representación*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Sigaut, Nelly. 2007. “La fiesta del Corpus Christi y la formación de sistemas visuales”. En *La fiesta: memoria del IV encuentro Internacional sobre el Barroco*, coordinado por Denise Aguilar, 123-134. La Paz: Unión Latina.
- Simbaña, Gerardo. 2016. “Análisis del potencial comunicativo de los signos, códigos y símbolos de la festividad del Inti Raymi de la Comuna Tola Chica, del Pueblo Kitu Kara de la Nacionalidad kichwa del Ecuador”. Tesis de maestría en Comunicación Intercultural. URACCAN, Nicaragua.
- Thompson, Edward P. 1979. “La sociedad Inglesa del siglo XVIII: ¿lucha de clases sin clase? En *Tradicción, revuelta y consciencia de clase*, 12-62. Barcelona: Editorial Crítica.
- Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols*. London: Cornell University.
- . 1985. “The Anthropology of Performance”; “Experience and Performance”, en: *On the edge of the bush*, 177-204, 205-226. U.S.A.: The University of Arizona press.
- . 2013. “La función políticamente integradora del ritual”. En *Cosmopolíticas: Perspectivas antropológicas*, editado por Monserrat Caicedo Rodríguez, 144-170. Madrid: Editorial Trotta.
- Urrea, Jesus, Joaquín Díaz y Luis Fernando Gonzalez. 1987 “Rituales arcaicos. Correr gallos”. En *Cuadernos Vallisoletanos. El Carnaval*, 11 – 14. Valladolid: Obra Cultural de la Caja de Ahorros Popular.
- Yépez Morocho, Pascual. 2015. *La cosmovisión de los pueblos y nacionalidades indígenas: Su permanencia en el Ecuador intercultural y plurinacional*. Quito: Ediciones Abya Yala.

### **Entrevistas:**

- Anago Anago, Agustín. 2017. Comunero de la comuna Leopoldo Chávez.
- Azaña, Ramiro. 2017. Hijo y representante de comunero. Presidente del grupo Adulto Mayor de la comuna Tola Chica. Encargado del vivero comunal.

- Cabascango, Fernando. 2016. Comunero de la Tola Chica. Presidente del Pueblo KITU Kara.
- Guamán, Martha. 2017. Comunera de la Tola Chica.
- Guamán, Ángela. 2017. Comunera de la Tola Chica. Tercera vocal Cabildo.
- León, Marco. 2016 . Comunero de la Tola Chica. Presidente en aquel año del Cabildo.
- Manuel Simbaña. 2016. Ex dirigente y comunero de la Tola Chica.
- Moreano, Melisa. 2016. Investigadora que en su tesis doctoral planteó a la Comuna Tola Chica como una parte de su caso de estudio.
- Quinchimba, Antonio. 2017. Ex presidente y ex comunero de la Tola Chica
- Simbaña, Floresmilo. 2016. / 2017 Comunero de la Tola Chica. Director de Fortalecimiento Organizativo de la CONAIE.
- Simbaña, Gerardo. 2016. Comunero de la Tola Chica.
- Simbaña, Gerardo 2018. Comunero joven de la Tola Chica
- Simbaña, Rosario G. de Quinchimba 2017. Comunera de la Tola Chica.
- Simbaña, Rogelio. 2017. Comunero c. Tola Chica. Ex presidente de Cabildo.
- Simbaña, Rogelio. 2018. Comunero c. Tola Chica. Ex presidente de Cabildo.
- Soria, Victor. 2016. Comunero c. Tola Chica.
- Ulco, Angel. 2016. Director del grupo de Payasos de la Comuna Tola Grande.



## Anexos

### **Anexo 1: Relación Comuna Tola Chica – Municipio de Tumbaco**

La obtención de los títulos globales de 1997 significó tanto la declaración legal de su pertenencia territorial como el cumplimiento de ciertas normas implantadas por el Municipio. Los planes urbanísticos empezaban a querer interceder frente al manejo autónomo del territorio de la comuna. El reconocimiento de su título de tierra se daría a condición de la restricción de construcciones sobre los 2600 msnm. Además como comuna debía incluir un “Plan de Manejo o de explotación sustentable”, en el que se detalle una zonificación regida por pisos altitudinales y la obligatoriedad de conservación del bosque: 1) zonas bajas de cultivo. 2) zonas medias de pastizales. 3) zonas altas de recuperación del suelo y de conservación del bosque nativo.

Este plan de manejo condicionaría la capacidad de acción de la comuna, aspecto que bajo el apoyo y asesoría de la CONAIE pudieron sobrellevarlo. Con ellos lograron gestionar fondos para proyectos de carácter ambiental y agroecológico, con los que darían una vuelta cualitativa al plan de manejo solicitado por el Municipio: no solamente integraron sino que potenciaron radicalmente el componente ambiental local o ecologista, como lo fue con la acción del vivero y reforestación con árboles nativos, también los cultivos sustentables y naturalmente la conservación del bosque como originalmente puntualizaba el Municipio<sup>152</sup>.

Para los años 2007 y 2008, la comuna se encuentra con fondos provenientes de un gobierno local de Cataluña, España, con motivo de emprender proyectos de infraestructura para el fortalecimiento organizativo. En aquel entonces estaban construyendo un centro de interpretación con materiales ecológicos y con diseños ancestrales, cuando el Municipio prohibiría tajantemente las construcciones sobre los 2600 m.sn.m.

En este contexto, la comuna en plena realización de un proyecto con sesgo ambientalista, decide cambiar su plan de manejo para aumentar actividades no tradicionales como: ecoturismo, y agroecología. Así, la comuna da un paso más allá y decide sectorizar su territorio pensando ya en lugares de vivienda, como sigue. 1) zona

---

<sup>152</sup> Mayor referencia en Moreano. M.2017. Tesis doctoral. Capítulo 7: “Tola Chica’s forest, production of territory and nature”.

de urbanización. 2) Agroforestería y reforestación, y 3) Reforestación y conservación del bosque.

Ya para el año 2013, se puede percibir una clara distinción de visiones entre la comuna Tola Chica y la administración Municipal: “El Municipio quería emitir una ordenanza para regular las cuestiones del Ilaló pero obviamente desoía o no había hecho en el contexto, en la existencia misma de las comunas como autoridades territoriales”, refiere Fernando Cabascango<sup>153</sup> (2016, entrevista personal).

En principio muchas de las políticas municipales parecen haber estado plagadas de buenas intenciones; no obstante, los comuneros mencionan que no sintonizaban con la lógica o modelo del manejo territorial de la comuna. Esto pudo verse claramente en el año 2014, cuando el Municipio se lanzó a querer sumar dentro de sus áreas protegidas una parte de las tierras comunales, con la intención de control bajo la administración municipal<sup>154</sup>.

Este plan, que contemplaba, o quizás contempla, consolidar corredores biológicos en el territorio de varias comunas y privados, ha sido tajantemente desechada por la comuna Tola Chica por carecer de la debida consulta, consentimiento y participación real. Este plan, con todo su enfoque ambientalista, significó claramente un perjuicio siendo que no rescataba para nada el *modus vivendi* de las comunas locales. Como respuesta, la comuna innovó nuevamente su “Plan de Manejo” para darle un fuerte matiz cultural, que fue renombrado como “Plan de Vida”. Aquí por primera vez deciden incluir preceptos acordes a su autoidentificación indígena, lo cual puede verse en la aplicación o instrumentalización de lineamientos ecológicos bajo preceptos filosóficos de la cosmovisión andina.

Esto último es sumamente importante por el carácter reivindicativo que representa la negociación de la gestión de estos territorios frente a la visión y planes del Municipio. Es asimismo interesante ver la articulación que tuvo el discurso ambientalista con el discurso político étnico en la comuna. Es una postura que ha ido madurando a lo largo del tiempo, y que en la actualidad les ha llevado a tener reconocimiento y/o renombre frente a otras comunas y organizaciones.

Ahora último, el Municipio ha traído a palestra un espacio para la discusión de temas de ordenamiento territorial que topa intereses de la comuna. Para ello ha llamado

---

<sup>153</sup> Actual presidente del Pueblo Kitu Kara y comunero de la Tola Chica.

<sup>154</sup> Para mayor información en *Ilaló en transición. Experiencias de planificación y gestión territorial participativa (2013-2015)*. (Cabezas, 2016.)

mesas de diálogo intercultural, pero que en la práctica los comuneros, sobretodo los que han estado en la dirigencia, cuestionan el modelo por considerar que se trata de un membrete más que una metodología real. Fernando Cabascango (2016, entrevista personal), relata que a los personeros del Municipio se les hace realmente difícil aceptar que se trata solamente de mesas de diálogo, ya que piensan que por dar un tiempo de escucha se trata de un encuentro incluyente e intercultural. Además de que parten de situaciones asimétricas para el diálogo, añade Cabascango: los personeros municipales asalariados con prácticas culturales distintas y con habla en Español; los comuneros trabajando ad honorem, sin facilidades de gestión de trabajo, y en una lengua recientemente adquirida relativamente.



## Anexo 2: Afiches promocionales de la fiesta San Pedro Inti Raymi 2016 y 2017

**UBICACIÓN: San Pedro Inti Raymi - Comuna**

**Ruta Calle Ilalo - Sector 1, Comuna Tola Chica.**

**Ruta La Villavega - Casa Comunal Barrio Tola Chica 3**

**COMUNA TOLA CHICA**  
 Acuerdo Min. # 442 del 29 de diciembre de 1944  
**PUEBLO KITU - KARA** FILIAL: ECUARUNARI-CONAIE

Junio y Julio, Solsticio de Verano, tiempo de la cosecha de los granos secos, tiempo de agradecer a la Pacha Mama por los frutos recibidos, de celebrar la vida, el trabajo, de rehacer energías para la construcción de la nueva sociedad Intercultural y el Estado Plurinacional. En este contexto la Comuna Tola Chica del Pueblo Kitu Kara, tiene el agrado de invitarles a participar de la recuperación de una de las festividades más importantes del calendario andino.

**SAN PEDRO – INTI RAYMI 2016**

!!!Por los 526 años de resistencia cultural y 71 años de vida institucional !!!

**PROGRAMACIÓN**

Sábado 25 Junio al 03 de Julio: **Segundo Campeonato Intercomunales de Indor fútbol "CHUNKASHUN ILALO 2016"**

**Participantes:** Comunas Pueblo Kitu Kara, Instituciones Educativas, familias, Organizaciones sociales y deportivas.

- Lugar y hora:** Canchas ubicadas detrás de la Iglesia del Barrio Tola Chica 3; 10h00 a 17h00. Inscripciones abiertas.

Sábado 18 Junio: Programa Adultos Mayores "60 y Piquito" – **I Encuentro Cultural de Rescate y Conservación de los Saberes Ancestrales del Pueblo Kitu Kara.**

- Lugar y hora:** Casa Comunal "Juan Guamán" - Barrio Tola Chica 3; 10h00.

Domingo 03 de Julio: **Primera Edición de la Carrera Atlética "Chaski Ilaló"**

- Participantes:** Comunas Pueblo Kitu Kara, Instituciones Educativas, familias, Organizaciones sociales y deportivas.
- Recorrido (Tambos):** Salida: **Tambo 1** - Capilla Comuna Central de Tumbaco; **Tambo 2** - Cancha de la Comuna Leopoldo N. Chávez; **Tambo 3** - Barrio Tola Chica No. 2; Llegada: **Tambo 4** - Capilla, Barrio Tola Chica No. 3. Salida: 9h00. Inscripciones abiertas.

Jueves 07 de Julio: **Foro San Pedro - Inti Raymi**

- Participantes:** Dirigentes, Historiadores, Educadores.
- Homenaje Póstumo:** Biografía de Juan Guamán, Declaratoria Comuna Tola Chica, Ubicación de placa.
- Lugar y hora:** Casa Comunal "Juan Guamán" – Barrio Tola Chica No. 3. 18h00.

**Viernes 08 de junio. Vísperas de Festividades:**

- 18h00: Recibimiento de la banda popular
- 18h30: Procesión con la imagen de San Pedro desde la Capilla Tola Grande hasta la Casa Comunal – Barrio Tola Chica No. 3
- 19h00: Quema de chamiza y juegos pirotécnicos
- 20h00: Programa artístico cultural

**Sábado 09 de julio: Fiesta Central**

- 08h00: Recibimiento de la banda popular
- 08h30: Concentración de comparsas, autoridades e instituciones educativas y culturales en la Casa Comunal "Juan Guamán" - Barrio Tola Chica #3.
- 9h00: Caravana cultural 2016
- 10h00: Feria Artística y Agroecológica
- 11h00: Misa en honor a San Pedro
- 12h00: Intervención de autoridades institucionales y organizativas
- 12h30: Comida comunitaria
- 14h00: Ritual del Gallo Kalpi
- 16h00: Programa artístico y cultural – Baile popular.

Atentamente,  
**EL GOBIERNO COMUNAL**

**Comunicaciones e Inscripciones:** E-mail: [comunatolachicailalo@gmail.com](mailto:comunatolachicailalo@gmail.com), Rogelio Simbaña 0993260488, Gerardo Simbaña 0997990788, 2052078; Marco León Siza - 0987370566  
<https://www.facebook.com/comuna.tolachica?fref=ts>



### San Pedro Inti Raymi Comuna Tola Chica

El Inti Raymi de la Comuna Tola es la continuidad histórica de una fiesta milenaria, celebrada por nuestros ancestros del Pueblo Kitu Kara, de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador. El Estado Plurinacional tiene como base a la Construcción de una Sociedad Intercultural en donde el respeto a las diferentes expresiones culturales, sociales, económicas, políticas, lingüísticas nos permita estar entre iguales. Por ello, año tras año, La Comuna Tola Chica, haciendo práctica de este principio junta la fiesta cristiana de San Pedro y la fiesta ancestral Inti Raymi. En una misma festividad se demuestra dos formas de celebración de la vida, que va mucho más allá de los eventos rituales o festivos. Si bien se cierra el ciclo agrícola de la cosecha, pero a la vez se prepara para el siguiente: la siembra. En este sentido, esta festividad es un tiempo para repensar, rehacer y energizar la vida.

ALLI SHAMUSHKANKICHIK  
BIENVENIDOS!!!!



### GOBIERNO DE LA COMUNA TOLA CHICA

Acuerdo Min. # 442 del 29 de diciembre del 2014

PUEBLO KITU - KARA  
Telef. 2052078

FILIAL: ECUARUNARI-CONAIE  
E-mail: comunatolachica@gmail.com



### SAN PEDRO – INTI RAYMI 2017

El Inti Raymi—fiesta del Sol, celebramos el tiempo de la cosecha de los granos secos; es la festividad mantenida como símbolo de la continuidad histórica de los pueblos originarios y nuestra presencia como pueblos vivos.



### PROGRAMACION 2017:

Sábado 1 -2 de julio: Tercer Campeonato Intercomunas de Indor fútbol "CHUNKASHUN ILALO 2017"

Participantes: Comunas Pueblo Kitu Kara, Instituciones Educativas, familias, Organizaciones sociales y deportivas.

Lugar y hora: Canchas ubicadas detrás de la Iglesia del Barrio Tola Chica 3; 8h00 a 18h00. Inscripciones abiertas.

Sábado 01 de Julio: Toma de Plaza – Iglesia de Santo Domingo – Quito. Plaza Sto. Domingo – 10h00.

Entrega de priestazgo 2018

Domingo 02 de Julio: Segunda Edición de la Carrera Atlética "Chaski Ilaló"

Participantes: Comunas Pueblo Kitu Kara, Instituciones Educativas, familias, Organizaciones sociales y deportivas.

Recorrido (Tambos): Salida: **Tambo 1** - Capilla Comuna Central de Tumbaco; **Tambo 2** - Cancha de la Comuna Leopoldo N. Chávez; **Tambo 3** - Barrio Tola Chica No. 2; Llegada: **Tambo 4** - Capilla, Barrio Tola Chica No. 3. Salida: 8h00. Inscripciones abiertas.

Jueves 06 de Julio: Foro San Pedro - Inti Raymi: La Lucha de las Mujeres en la Historia de las Comunas.

Participantes: Comuneras, Dirigentas, Historiadoras, Educadoras.

Pamba Mesa

Lugar y hora: Casa Comunal "Juan Guamán" – Barrio Tola Chica No. 3, 18h00.

### Viernes 07 de julio: Vísperas de Festividades:

18h00: Recibimiento de la banda popular

18h30: Procesión con la imagen de San Pedro desde la Capilla Tola Grande hasta la Casa Comunal – Barrio Tola Chica No. 3

20h00: Programa artístico cultural

22h00: Quema de chamiza y juegos pirotécnicos

### Sábado 08 de julio: Fiesta San Pedro Inti Raymi.

08h00: Recibimiento de la banda popular

08h30: Concentración de comparsas, autoridades e instituciones educativas y culturales en la Casa Comunal "Juan Guamán" - Barrio Tola Chica #3.

9h00: Caravana cultural 2017, desde la Escuela "Manuel Quiroga".

11h00: Misa en honor a San Pedro

12h00: Intervención de autoridades institucionales y organizativas

12h30: Comida comunitaria

14h00: Ritual del Gallo Kalpi

16h00: Programa artístico y cultural – Baile popular. Presentación especial del grupo JOKIWAS.

Atentamente,

EL GOBIERNO COMUNAL

Comunicaciones e Inscripciones: E-mail: [comunatolachicaillalo@gmail.com](mailto:comunatolachicaillalo@gmail.com), Marco León Siza - 0987370566, Jacqueline Tipantuña - 0987742931, Gerardo Simbaña 0997990788,2052078;

<https://www.facebook.com/comuna.tolachica?fref=ts>

### Anexo 3: Censos y composición social de la comuna Tola Chica

#### COMPOSICIÓN SOCIAL COMUNA TOLA CHICA, AÑO 1997

Los registros para comprobar el censo fueron destruidos por la gente del barrio en el período de disputa por ocupar el área comunal.  
Mediante afirmación de los actuales comuneros se llega a la conclusión de que la comuna en el año de 1990, cuando inician el juicio para obtener la escritura global, eran apenas 51 comuneros titulares, lo que reglamentariamente se necesitaba para presentar el pedido como Comuna Tola Chica. No obstante, años atrás serían más de 100 comuneros y se irían desmembrando como se ha mencionado en el capítulo 1.

Total por procedencia		
1	Tola Chica	61,00
2	Tumbaco	0,00
3	Provincias	0,00
4	Exterior	0,00



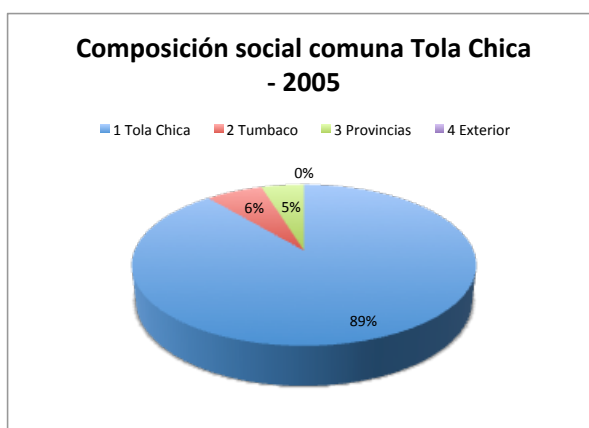
### COMPOSICIÓN SOCIAL COMUNA TOLA CHICA, AÑO 2005

FUENTE: \* Documento Llamadas a trabajo vivero 2005/ Comuna Tola Chica

No.	NOMINA	PRIMER LLAMADA
1	Azaña Espíritu	
2	Azaña Prudencio	
3	Azaña Virginia	
4	Cevallos María Elena	
5	Chincheru Angela	
6	Chincheru Segundo José	
7	Columba Pedro	
8	Columba Teresa	
9	Condor Francisca	
10	Condor Juan Manuel	
11	Condor Orlando	
12	Condor Rosa	
13	Condor Teodoro	
14	Condor Virginia	
15	Coronado Rosa	
16	De la Cruz José Rafael	
17	Endara Marcelo	
18	Farinango Angela	
19	Freile Juan Fernando	
20	Guamán Columba Antonio	
21	Guamán Noemí	
22	Guamán Alejandro	
23	Guamán Angela	
24	Guamán Carmen	
25	Guamán Condor Antonio	
26	Guamán Farinanfo Rosa	
27	Guamán Gualpa Antonio	
28	Guamán Juan	
29	Guamán Melchor	
30	Guamán Teresa	
31	Hidalgo Lucila	
32	Hidalgo Manuel	
33	Hidalgo Nicolás	

34	Lanquimba Alfonso	
35	Ortuño Pascuala	
36	Osorio Fernando	
37	Pérez Agustina	
38	Pérez Luis	
39	Pisufia María	
40	Quinchimba Antonio	
41	Quinchimba Blanca	
42	Quinchimba Fabiola	
43	Quinchimba Fausto	
44	Quinchimba María	
45	Sandoval Carlos	
46	Sandoval Jorge	
47	Sandoval Miriam	
48	Seis Pascuala	
49	Simbaña Elena	
50	Simbaña Fermín	
51	Simbaña Floresmilo	
52	Simbaña Gerardo	
53	Simbaña Jerónimo	
54	Simbaña Manuel	
55	Simbaña Miguel	
56	Simbaña Ortencia	
57	Simbaña Petrona	
58	Simbaña Rafaela	
59	Simbaña Rogelio	
60	Simbaña Rosario	
61	Soria Víctor	
62	Tirado Inés	
63	Ulco Vicente	

Total por procedencia		
1	Tola Chica	56
2	Tumbaco	4
3	Provincias	3
4	Exterior	0



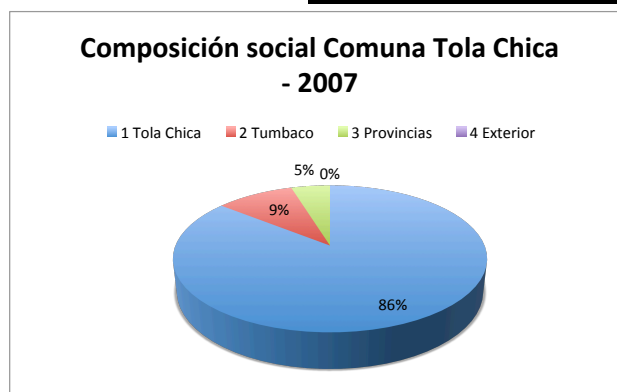
\* Elaborado por Gerardo Simbaña, 2018.

### COMPOSICIÓN SOCIAL COMUNA TOLA CHICA, AÑO 2007

FUENTE: \* Registro Censo 2007 / Comuna Tola Chica

No.	NOMINA	
1	Josefina (tractorista)	
2	Azaña Prudencio	
3	Azaña Virginia	
4	Cevallos María Elena	
5	Chincheru Angela	
6	Chincheru Segundo José	
7	Columba Pedro	
8	Columba Teresa	
9	Condor Francisca	
10	Condor Juan Manuel	
11	Condor Orlando	
12	Condor Rosa	
13	Rafael Pisuña	
14	Condor Virginia	
15	Coronado Rosa	
16	De la Cruz José Rafael	
17	Endara Marcelo	
18	Farinango Angela	
19	Freile Juan Fernando	
20	Guamán Columba Antonio	
21	Guamán Noemí	
22	Guamán Alejandro	
23	Guamán Angela	
24	Guamán Carmen	
25	Guamán Condor Antonio	
26	Guamán Farinanfo Rosa	
27	Guamán Gualpa Antonio	
28	Guamán Juan	
29	Guamán Melchor	
30	Guamán Teresa	
31	Hidalgo Lucila	
32	Hidalgo Manuel	
33	Hidalgo Nicolás	
34	Lanquimba Alfonso	
35	Ortuño Pascuala	
36	Osorio Fernando	
37	Pérez Agustina	
38	Pérez Luis	
39	Pisuña María	
40	Quinchimba Antonio	
41	Quinchimba Blanca	
42	Quinchimba Fabiola	
43	Quinchimba Fausto	
44	Quinchimba María	
45	Sandoval Carlos	
46	Sandoval Jorge	
47	Sandoval Miriam	
48	Seis Pascuala	
49	Simbaña Elena	
50	Simbaña Fermín	
51	Simbaña Floresmilo	
52	Simbaña Gerardo	
53	Simbaña Jerónimo	
54	Simbaña Manuel	
55	Simbaña Miguel	
56	Simbaña Ortencia	
57	Simbaña Petrona	
58	Simbaña Rafaela	
59	Simbaña Rogelio	
60	Simbaña Rosario	
61	Soria Víctor	
62	Tirado Inés	
63	Ulco Vicente	

Total por procedencia		
1	Tola Chica	54
2	Tumbaco	6
3	Provincias	3
4	Exterior	0



\* Elaborado por Gerardo Simbaña, 2018.

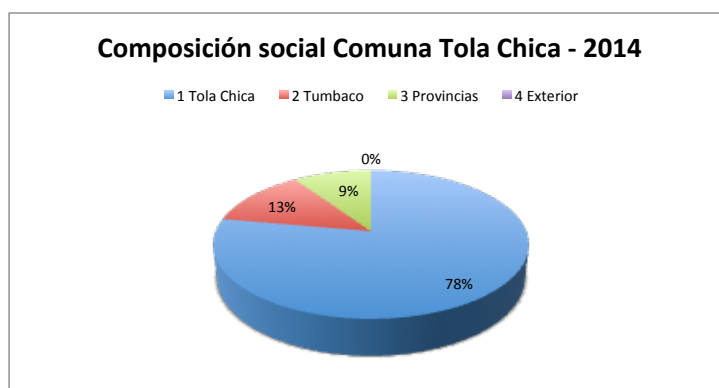
### COMPOSICIÓN SOCIAL COMUNA TOLA CHICA, AÑO 2014

FUENTE: \*Mingas de la comuna /Sindico Oswaldo Azaña- Comuna Tola Chica

1	Azaña Oswaldo		33	Mosquera Javier	
2	Azaña Prudencio		34	Moyon Margarita	
3	Azaña Virginia		35	Ortuño Pascuala	
4	Cevallos María Elena		36	Osorio Fernando	
5	Chichero Angela		37	Pérez Luis	
6	Columba Pedro		38	Pisuña María	
7	Condor Francisca		39	Pisuña Rafael	
8	Condor Juan Manuel		40	Quinchimba Blanca	
9	Condor Orlando		41	Quinchimba Fabiola	
10	Condor Rosa		42	Quinchimba María	
11	Condor Virginia		43	Quiranza Blanca	
12	Coronado Rosa		44	Rojas Mariana	
13	De la Cruz José Rafael		45	Sandoval Carlos	
14	Durán Verónica		46	Sandoval Jorge	
15	Endara Marcelo		47	Simbaña Elena	
16	Farinango Angela		48	Simbaña Fermín	
17	Freile Juan Fernando		49	Simbaña Floresmilo	
18	García Fernando		50	Simbaña Gerardo	
19	Gualango Luis		51	Simbaña Gerónimo	
20	Guamán Alejandro		52	Simbaña Manuel María	
21	Guamán Angela		53	Simbaña Miguel	
22	Guamán Carmen		54	Simbaña Ortencia	
23	Guamán Columba Antonio		55	Simbaña Petrona	
24	Guamán Cóndor Antonio		56	Simbaña Rafaela	
25	Guamán Farinango Rosa		57	Simbaña Rogelio	
26	Guamán Gualpa Antonio		58	Simbaña Rosario	
27	Guamán Juan		59	Soria Victor	
28	Guamán Melchor		60	Tirado Inés	
29	Guamán Noemí		61		2
30	Guamán Teresa		62	Vega Roselisa	
31	Hidalgo Manuel		63	Vinueza Josefina	
32	Hidalgo Nicolás				

#### Total por procedencia

1	Tola Chica	49	
2	Tumbaco	8	
3	Provincias	6	
4	Exterior	0	



\* Elaborado por Gerardo Simbaña, 2018.

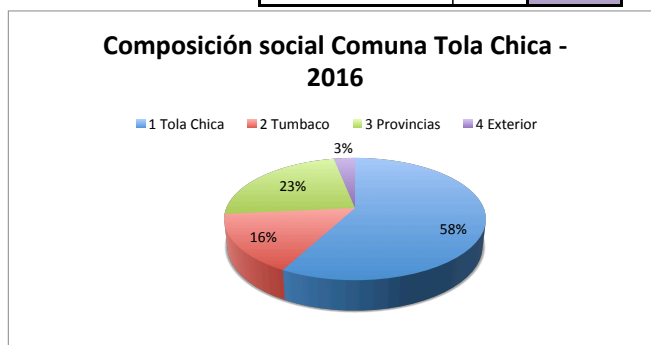


### COMPOSICIÓN SOCIAL COMUNA TOLA CHICA, AÑO 2016

FUENTE: \*Mingas de la comuna /Sindico Oswaldo Azaña- Comuna Tola Chica

1	Alqui Hugo		33	Lulluna Rodrigo	
2	Amaguaya María		34	Mosquera Xavier	
3	Azaña Oswaldo		35	Moyón Margarita	
4	Azaña Prudencio		36	Pailacho Rebeca	
5	Azaña Virginia		37	Paredes Wilson	
6	Calvopiña Gladys		38	Pérez Luis	
7	Candelejo Alfonso		39	Pienknaburo Miriam	
8	Candelejo Geovanny		40	Pilalumbo José	
9	Carlosama Polibio		41	Pizuña María	
10	Chincheru Angela		42	Pizuña Rafael	
11	Cóndor Francisca		43	Ponce Rosa	
12	Cóndor Orlando		44	Quinchimba Blanca	
13	Cóndor Rosa		45	Quinchimba Fabiola	
14	Conya Fanny		46	Quinchimba María	
15	Coronado Rosa		47	Rojas Mariana	
16	Cuzco Alfonso		48	Sandoval Jorge	
17	De la Cruz José		49	Simbaña Elena	
18	Espin Mónica		50	Simbaña Fermín	
19	Freile Juan		51	Simbaña Fernando	
20	García Fernando		52	Simbaña Floresmilo	
21	Gonzáles Christian		53	Simbaña Franklin	
22	Guagalango Luis		54	Simbaña Gerardo	
23	Guamán Alejandro		55	Simbaña Gerónimo	
24	Guamán Angela		56	Simbaña Manuel	
25	Guamán Antonio		57	Simbaña Miguel	
26	Guamán Carmita		58	Simbaña Petrona	
27	Guamán Juan		59	Simbaña Rogelio	
28	Guamán Noemi		60	Simbaña Rosario	
29	Guamán Teresa		61	Soria Victor	
30	Hesse Klaus		62	Tipantúña Jackeline	
31	Hill Dana		63	Tirado Inés	
32	León Siza Marco		64	Vinueza Josefina	

Total por procedencia	
1 Tola Chica	37
2 Tumbaco	10
3 Provincias	15
4 Exterior	2



\* Elaborado por Gerardo Simbaña, 2018.

### COMPOSICIÓN SOCIAL COMUNA TOLA CHICA, AÑO 2018

FUENTE: \*registro de rayas 2017- Comuna Tola Chica

N°	COMUNERO/A	
1	Alqui Hugo	
2	Amaguaya María	
3	Azaña Oswaldo	
4	Azaña Prudencio	
5	Azaña Virginia	
6	Cabezas Julio	
7	Candelejo Alfonso	
8	Candelejo Geovanny	
9	Carlosama Polibio	
10	Changoluisa Luis	
11	Chincheru Angela (hijo)	
12	Cóndor Francisca	
13	Cóndor Orlando	
14	Cóndor Rosa	
15	Conya Fanny	
16	Coronado Rosa	
17	Cuzco Alfonso	
18	De la Cruz José	
19	Espin Mónica	
20	García Fernando	
21	González Christian	
22	Guagalango Luis	
23	Guamán Alejandro	
24	Guamán Angela	
25	Guamán Antonio	
26	Guamán Carmita	
27	Guamán Martha	
28	Guamán Noemi	
29	Guamán Teresa	
30	Hesse Klaus	
31	Hill Dana	
32	León Siza Marco	

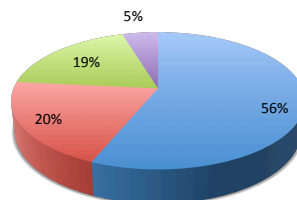
33	Llulluna Rodrigo	
34	Mosquera Xavier	
35	Moyón Margarita	
36	Ortuño Vicenta	
37	Pailacho Rebeca	
38	Paredes Wilson	
39	Pérez Luis	
40	Pienknaburo Miriam	
41	Pilalumbo José	
42	Pizuña María	
43	Pizuña Rafael	
44	Ponce Rosa	
45	Quinchimba Fabiola	
46	Quinchimba María	
47	Rojas Mariana	
48	Sandoval Jorge	
49	Simbaña Elena	
50	Simbaña Fermín	
51	Simbaña Fernando	
52	Simbaña Floresmilo	
53	Simbaña Franklin	
54	Simbaña Gerardo	
55	Simbaña Gerónimo	
56	Simbaña Manuel	
57	Simbaña Miguel	
58	Simbaña Petrona	
59	Simbaña Rogelio	
60	Simbaña Rosario	
61	Soria Victor	
62	Tipantuña Jackeline	
63	Tirado Inés	
64	Vinueza Josefina	

#### Total por procedencia

1	Tola Chica 3	36	
2	Tumbaco	13	
3	Provincias	12	
4	Exterior	3	

#### Composición social Comuna Tola Chica - 2018

■ 1 Tola Chica 3 ■ 2 Tumbaco ■ 3 Provincias ■ 4 Exterior



\* Elaborado por Gerardo Simbaña, 2018.