

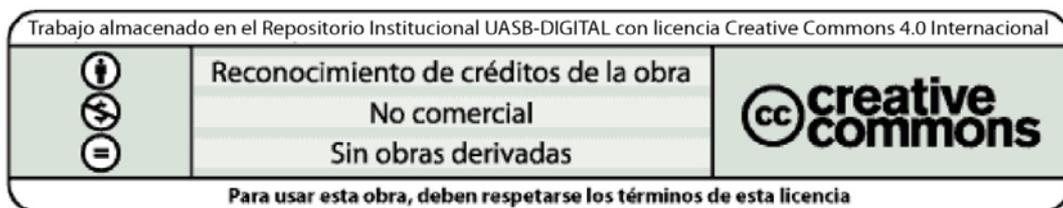
Universidad Andina Simón Bolívar
Sede Ecuador
Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría en Estudios de la Cultura
Mención en Políticas Culturales

“Pijaleña soy señores...”
Relatos de una comunera migrante

Diana Marilú Pijal De La Cruz
Tutor: Ariruma Kowii

Quito, 2018



Cláusula de cesión de derecho de publicación de tesis

Yo, **Diana Marilú Pijal De La Cruz**, autora de la tesis titulada **“Pijaleña soy señores...” Relatos de una comunera migrante**, 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 para la obtención del título de magíster en Estudios de la Cultura mención Políticas Culturales en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de la 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 la 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 reclamo por parte de terceros respecto a los derechos de autora de la obra antes referida, yo asumiré toda la 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.

20 de diciembre de 2018

Firma: _____

Resumen

El desarrollo del presente trabajo gira en torno a una serie de relatos, tanto personales como de familiares, amigos y conocidos de la comunidad de Pijal que dan cuenta de su historia, costumbres y tradiciones que han determinado la identidad de quienes somos parte de ella.

La identidad pijaleña se ve alterada por factores externos, pues la migración hacia la ciudad de Quito, genera cuestionamientos respecto al sentido de pertenencia con el territorio y con la urbe, a lo que se suma la constante añoranza por retornar a la comunidad.

En un esfuerzo por transcribir la memoria oral de los y las pijaleñas, busco también reflexionar mi experiencia personal como mujer indígena ante la migración a la ciudad de Quito en medio de una época de reivindicación de los pueblos y nacionalidades definido por el levantamiento indígena del año 1992, acontecimiento que marcó y de alguna forma definió la identidad de los indígenas ecuatorianos.

En un primer momento trataré de visibilizar la metodología utilizada para este trabajo donde los acercamientos y diálogos sostenidos con los mayores de la comunidad han resultado parte esencial en este reto, mismo que se complementa con definiciones de corte académicas que permitirán sustentar el objetivo central del trabajo.

En el segundo capítulo trataré de contrastar las versiones que hacen referencia al origen, ubicación, actividades productivas y principales manifestaciones culturales expresadas por *los taytas y mamas*¹ pijaleños, con información bibliográfica de investigaciones preexistentes, resaltando diversas experiencias de vida que relacionan e involucran de forma directa la identidad y la migración.

Finalmente expondré las conclusiones y recomendaciones que ha generado esta experiencia apegada a la escritura de relatos y vivencias que aún perduran en la memoria de quienes somos parte de la comunidad.

Palabras clave: Pijal, identidad, migración, relatos, territorio, kayambi.

¹ Términos kichwas que hacen referencia a los abuelos y abuelas, personas sabias de la comunidad.

A mis abuelos y abuelas, quienes han sembrado en mí el sentido de pertenencia y orgullo de ser parte de la comunidad de Pijal.

A mis padres por contribuir y fortalecer mi identidad en la ciudad.

A mi hija Amarantha, la semillita que le dio vida a mi vida.

Mi sincero agradecimiento para toda la comunidad de Pijal, y en especial a quienes compartieron sus experiencias de vida para argumentar el presente trabajo.

Un sentido yupaichani a Ariruma Kowii por dirigir y motivar la culminación de este trabajo.

Gracias a Alicia Ortega y Melissa Moreano por sus acertadas observaciones y por la valoración de la memoria oral de mi comunidad.

Finalmente, gracias a la Universidad Andina Simón Bolívar, por haberme dado la oportunidad de ampliar mi formación académica y personal.

Tabla de Contenido

Introducción	13
Capítulo uno. Aspectos teóricos y metodológicos de la investigación	17
1. ¿Qué se comprende por comunidad?	18
2. Cultura	21
3. Identidad cultural	23
4. Los migrantes	24
5. La <i>llakta</i> / el territorio	25
Capítulo dos. La comunidad de Pijal y la migración	27
1. Datos históricos de la comunidad de Pijal	27
2. Proceso migratorio en la comunidad de Pijal	32
2.1 Migración en las década de 1950	33
2.2 Migración en las décadas de 1960 a 1970	33
2.3 Migración en la década de 1980 – 1990	35
3. Conflictos de identidad en torno a la migración	40
4. La participación de los migrantes en las celebraciones culturales	43
4.1 Pawkar Raymi / Pascua	44
4.2 Inti Raymi / San Juan	48
4.3 Aya Markay / Día de los difuntos	56
Conclusiones	60
Bibliografía	63
Tabla de ilustraciones	
Imagen 1 / Mapa de la comunidad de Pijal	30
Imagen 2 / Vestimenta kayambi	45
Imagen 3 / Anciana de la comunidad otorgando bendición de pascua	47
Imagen 4 / Nuevas generaciones continúan la tradición de la pascua	47
Imagen 5 / Entrega de rama de gallos	50
Imagen 6 / Invitados a la fiesta	50
Imagen 7 / Preparación de comida	54
Imagen 8 / Comida tradicional - Uchujaku	54
Imagen 9 / Priestes de rama de gallos	54
Imagen 10 / Elaboración de pan de finados	57
Imagen 11 / Intercambio de alimentos en el cementerio de Pijal	58

Introducción

Aquella tarde, una tarde de domingo, asumo que del mes de octubre, cuando emprendimos el viaje a Quito, quedó grabada en mi memoria. Tenía 7 años de edad y mis padres decidieron llevarme a vivir con ellos en la ciudad, tenían todo listo para que al siguiente día iniciara clases en mi nueva escuela.

Ese domingo, como todos los otros días, luego de *asegurar*² a los animales que teníamos en la casa, comenzamos a preparar las cosas que debíamos llevar a Quito. De forma anticipada, mi abuelita³ se había preocupado por recoger huevos de sus gallinas, había preparado diferentes tipos de harinas: *morocho*,⁴ *chuchuca*,⁵ *máchica*,⁶ *uchujaku*,⁷ e incluso tenía lista una poma con la leche del día.

Con mucha tristeza, la tarde de aquel día emprendimos el viaje, mi *papi*⁸ llevaba una maleta grande con víveres y ropa; mi *mami*,⁹ en cambio, cargaba a mi hermano de 3 años y llevaba la leche; mientras que yo llevaba una mochila con algunas cosas que estaban a mi cargo; y así, entre lamentos nos despedimos de mis abuelitos con el firme compromiso de regresar todos los fines de semana.

Desde que salí de la casa, sentí mucha tristeza, una mezcla de sentimientos, mucha confusión e impotencia, pero no podía hacer nada, simplemente agachar la cabeza y caminar mientras que en mi mente intentaba convencerme que los días pasarían rápido y pronto sería viernes.

Teníamos que caminar cerca de veinte minutos hacia la panamericana. El camino hacia el “*mirador*”¹⁰ es una ladera, desde la que se puede contemplar la comunidad, la

¹ Sacar la leche a las vacas, darles agua, cambiarles de puesto, etc.

² María Brígida Chicaiza Valle, abuela paterna, era conocida en la comunidad de Pijal como mama Brigidita y por sus nietos como mamita Chicaiza.

⁴ Variedad de maíz, se la usa para preparar comidas de dulce y de sal.

⁵ Granos de choclo o maíz tierno, una vez cocido, es secado al sol (deshidratado) de tal forma que puede conservarse hasta 1 año.

⁶ Harina producto de la mezcla de granos: morocho y cebada, tostados y molidos. Se usa para comerlo con panela o en coladas con leche, o con aguas aromáticas.

⁷ Harina producto de la mezcla de granos: cebada, habas, trigo, maíz, arveja, lenteja y fréjol. Se caracteriza porque los ingredientes son tostados y molidos con achiote, comino y ajo.

⁸ Segundo Pijal, 55 años, Licenciado en Ciencias de la Educación, docente en un Colegio de Cayambe. Actualmente radica en Quito.

⁹ Lucía De La Cruz, 54 años de edad. Ingeniera Comercial, Administradora en una revista informativa. Actualmente radica en la ciudad de Quito.

¹⁰ Sector ubicado en la panamericana norte donde solíamos esperar el bus hacia Quito.

casa, la escuela, las quebradas, los caminos, los *chaquiñanes*,¹¹ el *imbakucha*¹² y el *tayta* Imbabura. Cada elemento tenía un recuerdo y una historia que contar.

Cada paso que daba era incierto, difícil de asimilar, claro, en medio de esa confusión, debí ocultar un par de lágrimas. Tenía la plena conciencia de que no podía mostrarme débil ante mis padres y a la vez sentía mucho rencor por desprenderme de mi *llakta*.¹³

Al llegar a Quito, recuerdo claramente que una brisa fría chocó con mi rostro, un ambiente desolado, casas por donde miraba. El camino desde la parada del bus hacia el cuarto en el que viviríamos demoraba unos veinte minutos, durante todo el recorrido aparecieron pocas personas, pero como era de esperarse, todas desconocidas.

Finalmente llegamos, nuestra casa estaba dentro de un vecindario, un lugar con dos cuartos donde mis padres habían distribuido uno para el dormitorio y otro que usábamos para la cocina, comedor y estudio. El objetivo era claro para ellos, trabajar y estudiar.

Ya en la noche, mi madre preparaba los uniformes para el siguiente día, mientras lo hacía, con mucha firmeza hablaba de la importancia de mantener nuestra vestimenta (centro, camisa bordada a mano, mis walcas y mis alpargates),¹⁴ decía que todos somos iguales y que le avise si algún compañero, compañera o profesores me trataban mal. Ese temor me limitó mucho y solo esperaba regresar donde mis abuelos.

El reto fue grande, tuve que adaptarme a un mundo completamente diferente, a un mundo en el que el espacio era restringido, un mundo en el que los *runas*¹⁵ éramos vistos de manera muy despectiva por la ropa, por el colorcito de piel, por no hablar bien, etc. Todo esto complementado con el sistema educativo “conservador” de la escuela de monjas en la que me pusieron y donde a pesar de tantos choques con las autoridades de la institución, sobre todo por el uso del uniforme, concluí la escuela y terminé el tercer curso.

Más allá de los percances y las malas experiencias, fue una etapa decisoria en la reafirmación de mi identidad, y en eso tuvo mucho que ver mi madre, quien en varias ocasiones se enfrentó con las monjas de la escuela para que yo pudiera asistir a clases con

¹¹ Término kichwa que hace referencia a los atajos o senderos.

¹² Laguna de San Pablo, ubicada al pie del volcán Imbabura

¹³ En Kichwa hace referencia a la comunidad, a la tierra o terruño.

¹⁴ Ropa tradicional de la mujer kichwa Kayambi.

¹⁵ Runa en idioma Kichwa hace referencia al ser humano. Término que en la actualidad se usa para autodefinir a quienes pertenecen a un pueblo o nacionalidad.

mi propia ropa. Fue ella misma quien me enseñó poco a poco a ir “diferenciando espacios”, pues solía decir que en la comunidad se habla de una forma y en la ciudad se habla de otra manera, algo un tanto complejo de dominar, pero con el tiempo y ante la necesidad, se lo pudo lograr.

Posteriormente me cambiaron a un colegio femenino fiscal donde viví otra realidad, un espacio más sociable, un tanto más solidario y más cercano a la realidad. Para la universidad, y ya con la mayoría de edad, decidí regresar a mi provincia con la intención de quedarme ahí, sin embargo, el tema laboral me llevó nuevamente a regresar a la ciudad.

Quito, lugar en donde he vivido la mayor parte de mi vida, donde sigo viviendo y asumo que lo seguiré haciendo. Lugar donde pese a las dificultades, me he acoplado, pero que no logra suplantar toda la carga simbólica que contiene mi *llakta*, es precisamente lo que me ha llevado a cuestionarme en innumerables ocasiones sobre mi propia identidad, por lo que, la presente reflexión parte de mi propia experiencia de vida como mujer indígena migrante y con la suerte de tener contacto directo con quienes viven de forma permanente en la comunidad.

Es así que, mediante el uso de relatos, intentaré visibilizar la memoria oral que sigue vigente al interior de la comunidad, conjugada con las experiencias de vida de quienes hemos tenido que salir a la ciudad donde se han desarrollado estrategias de resistencia para preservar *los* rasgos y elementos simbólicos que configuran nuestra identidad. Para ello, se han establecido dos objetivos específicos que de alguna forma tratarán de ordenar el presente estudio.

El primer objetivo involucró la definición de una metodología para la recolección de información, misma que en parte ha sido relatada por los miembros de la comunidad y contrastada con información documentada. El segundo objetivo, por su parte, trató de evidenciar y registrar los datos históricos del origen de la comunidad, junto con las características productivas, sociales y culturales, mediante la combinación de relatos de los abuelos de la comunidad e investigaciones realizadas, donde además, se análisis de las estrategias de resistencia que se han generado tanto en la ciudad como en la comunidad para preservar la identidad cultural.

Capítulo primero

Aspectos teóricos y metodológicos de la investigación

Es necesario iniciar mencionando que el presente trabajo parte de una serie de relatos personales entorno a la experiencia de migrar del campo a la ciudad. Los diversos desafíos a los que me he visto sujeta, a partir de los cuales he podido construir y deconstruir imaginarios que giran en torno a los migrantes.

Dichos relatos han sido conjugados con información recabada a través de entrevistas semi estructuradas enfocadas especialmente en varios aspectos de la historia, las vivencias personales, la situación actual tanto dentro de la comunidad, como fuera de ella y las percepciones respecto a los sujetos migrantes.

Las entrevistas fueron implementadas a personas cercanas a la familia y al círculo social que involucra a los tres sectores de la comunidad: Pijal Bajo, Centro Pijal y Pijal Alto, profundizando el tema del trabajo productivo, donde se evidencia la agricultura familiar y el trabajo remunerado que deviene de la migración; es decir, la combinación o complementariedad de la agricultura familiar y el trabajo asalariado.

Los análisis tanto de las entrevistas como de las conversaciones sostenidas son los argumentos centrales sobre los cuales se sustenta este trabajo, mismos que se contemplaron con los relatos de vida tanto de los migrantes temporales como de los residentes de la comunidad quienes expresaron sus versiones y sus percepciones respecto a quienes retornamos de forma esporádica o semanal.

Finalmente, cabe resaltar que las entrevistas fueron organizadas en tres partes:

- Datos sociodemográficos: lugar de nacimiento, edad, género, estado civil, ocupación, actividad productiva, lugar actual de residencia.
- Contexto socio estructural: la familia, educación, trabajo y aspectos relacionados con el consumo cultural.
- Contexto simbólico: participación en festividades de la comunidad y participación en actividades culturales en la ciudad.

Si bien el desarrollo se desenvuelve en un escenario empírico, vale aclarar que posee un diálogo teórico que intenta posicionar el testimonio como la principal evidencia de la problemática generada en cuanto al tema migratorio e identitario; es así que es indispensable partir por considerar ciertos términos y definiciones, como los que se analizan a continuación:

1. ¿Qué se comprende por comunidad?

Entre las diversas definiciones del término de comunidad, considero pertinente mencionar a Luis Macas¹⁶ quien sostiene que la *llakta*, *ayllu*, *jatun ayllu* o comuna, “es la organización nuclear de la sociedad indígena. Desde nuestra comprensión, la institución de la comuna constituye el eje fundamental que articula y da coherencia a la sociedad indígena.” (Macas 2000, 2)

Por lo tanto, la comunidad es una de las instituciones legales constituida con la finalidad de asegurar la continuidad histórica, política, social, cultural e ideológica de los pueblos originarios.

Mediante un análisis de la legislación ecuatoriana, Mateo Estrella, destacado jurista cuencano y catedrático, dentro del capítulo *La Incidencia Jurídica en el Turismo Comunitario en Ecuador* del libro *Turismo Comunitario del Ecuador*, afirma que el término comunidad tiene una connotación geográfica y administrativa que es relacionada a una determinada jurisdicción.

Dicha jurisdicción es lo que permite a las comunidades la obtención de una personería jurídica y con ello, “el ejercicio de derechos colectivos de los pueblos indígenas que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, de acuerdo con la Constitución Política del País.” (Estrella 2007, 49)

A su vez, Luciano Martínez sostiene que el concepto de comunidad ha sido asumido con un tinte romántico por lo que destaca la importancia de otorgar un rol más objetivo que de un salto a las idealizaciones sobre las comunidades andinas que permitan analizar y comprender la potencialidad económica y política. Martínez resalta el planteamiento de Nicolás Martínez donde destaca los elementos que caracterizan la comunidad, como son: el territorio comunal y la división entre parcelas en propiedad familiar y comunal. (Martínez 2002, 20)

Así, los elementos constitutivos de la comunidad son el espacio y territorio, mismos que se relacionan al ayllu o parcialidad, donde además prevalecen las relaciones sociales. Con la expedición de la Ley de Comunas en el año 1937, se genera una confusión entre comunidad y comuna. La comuna por su parte “se convierte en el instrumento jurídico por excelencia bajo el cual se pretendía agrupar a la población campesina principalmente indígena”; sin embargo, al carecer de la noción de “bienes

¹⁶ Líder indígena, pertenece al pueblo Kichwa Saraguro, licenciado en lingüística, antropología y doctor en Jurisprudencia.

comunales” surge la diferenciación con la categoría de comunidad económica, pues predominan los vínculos de parentesco entre las familias asociadas y no el vínculo de asociación (2002, 20)

En el caso específico de Pijal, el término “comunidad” fue acogido y dotado de significado con el registro y “legalización” del territorio en el año de 1950, con lo que queda claro que para sus habitantes se constituyó en un elemento trascendental que contribuyó en la definición de nuestra identidad.

Desde el enfoque académico, se puede hacer referencia al planteamiento de Augé (1996, 57) quien en su libro *“Los no lugares, espacios del anonimato”* habla del lugar antropológico relacionándolo con el espacio físico al cual una persona le denota un sentido de pertenencia, misma que es promovida desde el interior de esos lugares y que incitan a la construcción de la identidad individual y colectiva. Y continúa:

Estos lugares tienen por lo menos tres rasgos comunes. Se consideran [...] identificatorios, relacionales e históricos. [...] la delimitación del terruño corresponde para cada uno a un conjunto de posibilidades, de prescripciones y de prohibiciones cuyo contenido es a la vez espacial y social. Nacer es nacer en un lugar, tener destinado un sitio de residencia. En este sentido el lugar de nacimiento es constitutivo de la identidad [...].(1996, 58-9)

Dicho lugar antropológico, además de estar vinculado a un espacio físico, está relacionado con la cultura, lo que permite comprender la relación existente entre las personas y su entorno, lo cual resulta elemental para los estudios antropológicos y culturales. Por lo tanto, la comunidad es el territorio que deviene significados y que establece la esencia y el sentimiento de pertenencia, que es determinado por la marca social del suelo y que se mantiene vigente pese al tiempo. (1996, 50)

Al hablar de las características de las comunidades, Martínez (2002, 21-5) menciona:

Las características inmanentes de las comunidades: reciprocidad, complementariedad y redistribución, en tanto “precondiciones para lograr un aprovechamiento de los recursos” (Ramón 1981: 89). Se trataría de instituciones milenarias ya existentes en el mundo andino, en torno a las cuales se organiza no sólo la economía sino también el complejo mundo cultural andino. Esta visión milenarista estática, impide ver su transformación o el surgimiento de otras formas adaptadas a las nuevas condiciones en las cuales deben moverse los campesinos en relación con la sociedad capitalista.

En este contexto, la comunidad es el resultado de la dinámica familiar que adquiere una concreción institucional con la que se pretende ejercer una administración de los

recursos como tierra, mano de obra comunitaria y con especial énfasis en la distribución de agua, razón por la cual las “juntas de aguas” pasan a ocupar un rol trascendental dentro de la estructura comunitaria, sin lugar a dudas esta estructura organizacional ha sido asumida como tal por ser un instrumento flexible que permite la solución de conflictos tanto al interior de la comunidad, como al exterior de ella.

Sin lugar a dudas, la comunidad de Pijal como territorio radica permanentemente en la memoria de quienes somos sus comuneros; es un lugar que denota gran simbolismo y sustenta la identidad que se fundamenta en nuestras vivencias, las normas y las relaciones sociales que se establecen en su interior y se conjugan simultáneamente incluso cuando hemos tenido que vivir fuera de ella, hecho que se logra definir con el tiempo, pese a que la constante remembranza complejiza la forma en la que se concibe el presente. (Augé 1996, 58-9)

Las relaciones sociales y económicas que entrecruzan las familias de una comunidad, parecen escapar a las relaciones que se entablan en la sociedad capitalista. Las formas de cooperación en el trabajo (maquita-mañachi, randicpac, randimbo, prestamos, mingas, etc.) sea en la familia o entre familias, indican la presencia y permanencia de relaciones que no están atravesadas por el salario, pues son formas a veces bastante complicadas de intercambio de trabajo. Ciertamente que estas formas van cambiando y adoptando modalidades que incorporan ciertos elementos mercantiles, pero no alcanzan a definirse diáfananamente como relaciones de tipo mercantil. Pero existen también ciertas relaciones vinculadas con el intercambio de productos entre personas o unidades domésticas (“cambeo”, “uniguilla”, trueque, etc.). Estas relaciones han sido definidas como “interacción”, para diferenciarlas de las de cooperación (Mossbrucker, op. cit. 21). Además existen otras relaciones que escapan a esta clasificación y son las relaciones “al partir” sobre recursos como tierra y ganado, principalmente. Estas no son exclusivas de las comunidades indígenas y se encuentran difundidas masivamente entre el campesinado, pero requieren de acuerdos explícitos entre las personas en forma independiente del resto de familias y de la comunidad; normalmente se extienden desde el grupo familiar hacia el grupo de parentesco y hacia el resto de la comunidad. (Martínez 2002, 28)

Más allá de las definiciones teóricas del término “comunidad” aquí señaladas, es importante resaltar aquellos elementos que configuran y re-configuran constantemente la identidad de quienes nos consideramos pijaleños sobre todo, tomando en cuenta el sentido de reapropiación del espacio mediante el uso terminológico que así lo demuestran las expresiones: “*ñucanchik ayllu*” o “*ñucanchik llakta*”,¹⁷ que hacen referencia a la familia y a la comunidad.

¹⁷ En idioma Kichwa hace referencia a nuestra familia y nuestra tierra / comunidad, respectivamente.

En este sentido, como bien lo afirma el catedrático e investigador Kichwa Otavalo, Ariruma Kowi, (Kowii Maldonado, Ariruma 2017a, 1) la comunidad o *ayllu* es el “sistema comunitario que rigió a las comunidades andinas, [donde] existían, existen aún, prácticas y valores importantes que contribuyen al bienestar colectivo, familiar e individual de la población y de las personas”.

2. Cultura

Hablar de una sola definición de cultura resulta muy difícil por las distintas acepciones que la palabra encierra. Las corrientes sociológicas o antropológicas lo asumen desde un contexto social; por ejemplo, al hablar de “cultura indígena” o “cultura mestiza”, se enmarcan exclusivamente a las vivencias sociales que incluyen las tradiciones, la lengua original, creencias, vivienda, alimentación, vestimenta, etc.

Para el académico ecuatoriano Patricio Guerrero (2008a, 14) la cultura es “una construcción social específicamente humana que surge de su praxis transformadora mediante la cual se apropia de la naturaleza, la trasciende, la transforma y se transforma a sí mismo.”

Guerrero habla de una construcción simbólica donde se conjugan los comportamientos, las instituciones, los procesos sociales y los significados. Es una definición que trasciende las simples manifestaciones y expresiones como la danza y la música, ya que permite comprender la cultura como un todo, algo que es del día a día y que se encuentra en constante transformación y que es preciso para consolidar la identidad de una determinada comunidad.

Por lo tanto, la cultura es un producto netamente social, que no se la hereda de forma innata, puesto que es aprendido mediante el uso del lenguaje que se activa en cierta edad y dentro de la sociedad de tal forma que cada conocimiento es producto de la socialización que a su vez es transmitida de generación a generación y que se establece como un pilar sólido y estructurado del individuo y de los grupos sociales.

Gran parte de la relación del lenguaje con la cultura tiene que ver con los códigos lingüísticos que circulan, pues agiliza y de cierta manera facilitan las interacciones comunicacionales pertenecientes a una cultura determinada para difundir los conocimientos y valores culturales. (Tusón 1993, 62-4)

Esa permanente transformación, altera el desenvolvimiento de la cultura sobre todo cuando los actores nos vemos en la necesidad de trasladarnos a otros entornos. Hablo

del fenómeno de la migración, que de acuerdo a James Clifford, (1995, 3) en su texto, *Culturas Viajeras*, reflexiona sobre la compleja relación de la cultura con la identidad y a su vez, con el mercado que presiona a la sociedad a movilizarse constantemente por el mundo, sea por placer, por estudios o investigaciones.

En cualquiera de los casos, el hecho es que la movilidad humana establece constantes diálogos donde se entrecruzan diversas identidades que “no se desvanecen” y es precisamente el nexo que se genera lo que rebaza incluso la distancia y pone de manifiesto el sentimiento de añorar constantemente el retorno a la *llakta* (tierra/lugar de origen). Mi madre, o la *tía Lucy* como le conocen en la comunidad, con mucha nostalgia dice: “Extraño todo. El polvo, el agua, la hierba, mis arbolitos, mi familia, mis pajaritos y hasta a la gente mala. Tengo casa en Quito, pero no logro apropiarme por el hecho de que no está en mi tierrita”.¹⁸

El citado testimonio da cuenta de que la identidad y los nexos culturales rebasan la permanencia en el territorio, toda vez que se articula con la memoria histórica cultural de cada *ayllu*. Al respecto Kowii (2015, 20) manifiesta lo siguiente: “En la cotidianidad la población kichwa utiliza este concepto (*ayllu*) como comunidad y también como familia [...]. Un sistema que tiene como fundamento principal la organización comunitaria, desde cuya base se construyó el ser, el pensamiento, las formas de representación, de hacer y de decir de las comunidades andinas.”

El mismo autor identifica varios niveles de interrelación del concepto *ayllu*:

1. El nivel de articulación con el lugar: el cuidado que expresan los miembros de la comunidad por conocer, aprender y cuidar su entorno para garantizar que esté bien y, por lo tanto, asegurarse de su propio bienestar.
2. Con la comunidad: se deja ver que el sentido del bienestar del entorno proyecta el beneficio de todos los miembros de la comunidad y no de un grupo ni de un individuo.
3. Con la familia: reafirmación de la vida en comunidad o el principio del *aylluyarina*. Hace referencia a los vínculos consanguíneos, se rige por principios como el *makipurina*, ayudarse mutuamente; *yanaparina*, solidaridad; *paktachirina*, complemento.
4. Con el individuo: seguridad de estar custodiado por los niveles anteriores, de evitar romper los niveles de armonización de la comunidad. (2015, 21)

¹⁸ Pijaleña, 53 años, entrevista realizada, Quito, Noviembre 2017.

El referido autor también manifiesta que el ayllu se relaciona de manera directa con los lugares que rememoran la memoria histórica, su cultura y su espiritualidad, hecho que genera una relación de afecto hacia la comunidad en su totalidad. (Kowii 2012, 6)

3. Identidad cultural

El complejo concepto de la identidad cultural “acepta que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad [...], están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación.”(Hall y du Gay 2003, 16)

Como bien se menciona en el párrafo anterior, dichos autores sostienen que las identidades se van reconfigurando de acuerdo a la época y a cada uno de los eventos sociales, económicos y culturales.

Hablar de identidad cultural coloca a sus actores dentro de dos ámbitos; por un lado se destaca la importancia de su conservación, donde el rol que cumplen los adultos, y en especial, el rol de los “abuelos/yayas/sabios”, se convierte en la base sobre la cual se sustenta esa identidad y ese nexo con el territorio/comunidad.

Y por otro, se asumen los criterios externos, en especial, la mirada de académicos y teóricos, quienes desde una visión esencialista comprenden la identidad como una esencia espiritual única e inalterable de los pueblos, reduciéndolos a objetos de estudios y análisis desde la mirada dominante.

Para los pueblos indígenas, se evidencia la necesidad de conservar rasgos que definen su sentido de pertenencia que en múltiples ocasiones tiene mucha influencia externa, pues erróneamente se pretende que los pueblos caigan en una suerte de “congelamiento” y aseguren la conservación de la identidad, sin comprender que la riqueza cultural radica en la permanente transformación y adaptación al entorno y a los fenómenos actuales.

4. Los migrantes

De acuerdo a la Organización Internacional para las Migraciones, el término migrante se aplica a:

[...] cualquier persona que se desplaza o se ha desplazado a través de una frontera internacional o dentro de un país, fuera de su lugar habitual de residencia independientemente de: 1) su situación jurídica; 2) el carácter voluntario o involuntario del desplazamiento; 3) las causas del desplazamiento; o 4) la duración de su estancia. (Organización Internacional para las Migraciones 2016, párr. 1)

Más allá de ubicar una definición específica, quiero destacar la importancia determinante desde la que como indígena se asume esta noción, que de acuerdo a mi experiencia y criterio en principio se enmarca en la movilidad humana. Sostengo que en principio porque al trasladarse a espacios que no se asumen como propios, parte de un instinto de curiosidad.

Con el tiempo y la influencia de factores externos, la figura del migrante en ocasiones adquiere un tinte despectivo e incluso de rechazo que se relaciona a la creencia del acceso a la educación. Hasta hace no más de 10 años, los mayores de la comunidad tildaban a los migrantes como “leídos” o “estudiados”.

Esta adjetivación se convierte en un tema ambivalente que por una parte evidencia un grado de rechazo y resistencia al momento de reinsertarse en la comunidad, y por otra parte ocurre lo mismo en la ciudad. Es entonces en donde el migrante asume el “concepto de conciencia subalterna” desde donde experimentan la historia y posteriormente su cambio.

El tema de la migración, no solo permite aprender nuevas cosas, sino que también genera el proceso de “desculturación” que hace perder aspectos culturales en quienes ya no residen de forma permanente en la comunidad, mientras que para quienes se quedan, simplemente la vida sigue fluyendo, pese al contacto permanente (fines de semana).

El sentido de pertenencia territorial se prolonga sobre todo cuando se han definido las líneas que diferencian a los ciudadanos de los comuneros y se constituye en el elemento central de la identidad.

5. La llakta / el territorio

La definición de territorio se enmarca específicamente en la “porción de superficie terrestre que pertenece a un país una provincia, una región, etc. El término puede hacerse extensivo a la tierra o terreno que posee o controla una persona, una organización o una institución.” (Pérez y Merino 2011, párr. 1)

Profundizando en el concepto de territorio nos es muy útil el trabajo de Gilberto Giménez, donde plantea un acercamiento transdisciplinario en el que cabría la recuperación del sentido del contexto espacio-temporal geohistórico como matriz indisociable de los hechos sociales, es decir una perspectiva regional y geocultural, veamos:

La apropiación del espacio puede ser predominantemente utilitaria y funcional, o predominantemente simbólico-cultural. Por ejemplo, cuando se considera el territorio como mercancía generadora de renta (valor de cambio), como fuente de recursos, como medio de subsistencia, como ámbito de jurisdicción del poder, como área geopolítica de control militar, como abrigo y zona de refugio, etc., se está enfatizando el polo utilitario o funcional de la apropiación del espacio. En cambio, cuando se lo considera como lugar de inscripción de una historia o de una tradición, como la tierra de los antepasados, como recinto sagrado, como repertorio de geosímbolos, como reserva ecológica, como bien ambiental, como patrimonio valorizado, como solar nativo, como paisaje natural, como símbolo metonímico de la comunidad o como referente de la identidad de un grupo, se está enfatizando el polo simbólico-cultural de la apropiación del espacio”. (Giménez 2005, 9-0)

Con lo anotado, para el/la pijaleño/a, el territorio es el espacio físico con el que se genera un sentimiento de legado y por ende se crea una conciencia de pertenencia que trasciende la permanencia en él; es decir, los pijaleños que viven en la comunidad se identifican como tal, precisamente porque viven ahí. Pero quienes viven fuera de la comunidad, incluso quienes no nacieron ni crecieron ahí, pero sus ascendentes se adscriben a la comunidad, se identifican también como pijaleños/as.

Cuando los pueblos indígenas se refieren a su territorio lo hacen desde una visión integral, no hablan sólo del espacio que ocupan sino que lo reconocen como fuente de identidad, de sustento material y relación espiritual, de derechos y de vida. El concepto del territorio incluye los recursos naturales para los pueblos indígenas, y a su vez existe una prioridad para asumir la defensa del territorio.(Vitto 2007, párr. 6)

Evidentemente el territorio no se limita al espacio físico, pues las relaciones sociales amplían el espectro hacia una dimensión subjetiva. Tal es así que los retornos semanales implican el trabajo en las chacras, el cuidado de los animales y eventuales participaciones en las mingas comunitarias. A eso se suma el pago mensual del servicio

del agua que está a cargo de la Junta Administradora de Agua (pese a que no se usa constantemente), y las contribuciones económicas para financiar las celebraciones.

Las relaciones sociales dan paso a la colectivización de los imaginarios que se forman en torno al migrante; en palabras de Patiño, “se define a los imaginarios como construcciones sociales que parten de los registros visuales o discursivos de los hechos cotidianos y las interrelaciones sociales”. (2005, 379) Se destaca sobre todo, el imaginario de prosperidad económica de quienes viven en la ciudad y pese a que las realidades pueden ser distintas, el migrante pijaleño busca de alguna manera compensar su ausencia o a su vez, dar continuidad a ese imaginario. Ser “tomado en cuenta” o ser nombrado en público durante la celebración, pasa a ser un reconocimiento y otorga una posición social dentro de la comunidad.

Por otro lado, la dimensión subjetiva del territorio, también se hace presente en la cotidianidad en la ciudad. La familia pijaleña migrante usualmente viaja a la ciudad los días domingos o las madrugadas de los lunes, y lleva consigo lo que la tierra le provee: leche, papas, mellocos, maíz, choclos, harinas preparadas, huevos de gallina de campo, carne, etc. Productos que son la esencia de la alimentación y que no logran ser reemplazados por la cultura alimentaria de la ciudad.

Una constante resistencia, incluso en la forma de alimentarse que se ha ido reforzando con la corriente de “alimentación saludable” que los medios difunden, pero en el fondo denota una remembranza del territorio y la puesta en valor de la importancia de conservar los terrenos (aunque sea para consumo interno) que son fruto del esfuerzo de los abuelos y que difícilmente serán vendidos a extraños, pues más allá del valor económico, responden a valores afectivos y memorables.

Capítulo dos

La comunidad de Pijal y la migración

“Pijaleña soy señores,
De ese bonito lugar,
Donde lagos y montañas,
Son testigos de mi amor.”¹⁹

Para comprender este capítulo partiré por proporcionar información referente a la ubicación y datos históricos de la comunidad de Pijal. Como lo he venido mencionando en líneas anteriores, haré un contraste de las conversaciones mantenidas con los mayores de la comunidad, con información bibliográfica pertinente.

Luego, profundizaré sobre el proceso migratorio donde destaco tres momentos importantes: 1950, 1960 a 1970 y 1980 a 1990, todo esto en el contexto de la ciudad de Quito a partir de las experiencias familiares y de conocidos.

1. Datos históricos de la comunidad de Pijal

Desde muy pequeña tenía muchas inquietudes respecto al origen de la comunidad, creo que el llevar el apellido Pijal y el crecer escuchando que mi bis abuelo, tayta Fidel Pijal fue un reconocido *kuraka*²⁰ de la comunidad, iba alimentando aquellos cuestionamientos.

Como era de suponer, al interior de la comunidad, no existen escritos respecto a datos históricos, sin embargo, los relatos orales de los abuelos tienen muy presente una leyenda que cuenta parte de su origen.

- *Las serpientes encantadas*:²¹Contaba mi abuelo, José Pijal²² que existía una pareja de serpientes que vivían en el Valle (nunca especificó qué valle, pero asumía que era el valle del Chota que es el más cercano), dicha pareja debía cumplir una misión muy importante que consistía en expandir la zona productiva de tal forma que debían viajar toda la noche hasta llegar a la zona baja de la comunidad (lo que actualmente

¹⁹ Coplas, cánticos expresados en las fiestas del Inti Raymi – celebración por las cosechas. Hacen alusión al lugar de procedencia y las cotidianidades al interior de la comunidad.

²⁰ Líder de la comunidad.

²¹ Leyenda simbólica de la comunidad de Pijal.

²² Abuelo paterno, en la comunidad era conocido como tayta Josico. Falleció el 07 de julio de 1999 a la edad de 62 años, producto de una intoxicación alcohólica.

corresponde al sector de Pijal Bajo), donde debían depositar las semillas que traían consigo en sus estómagos.

Lamentablemente solo llegó la serpiente macho, mientras que la hembra fue sorprendida por la luz del día antes de cumplir con el objetivo. Las semillas de la serpiente macho fueron regadas en el sector de la *rinconada*,²³ donde afirmaba que existía un pequeño huerto con frutas diminutas de papayas, plátanos, naranjas, etc.

Contrastando estas versiones, con investigaciones de la época, resulta imprescindible enunciar a Caillavet, (2000, 31-3) quien en su libro, *Etnias del Norte: etnohistoria e historia del Ecuador*, señala que el origen de la comunidad se remonta a épocas prehispánicas, donde lo que actualmente se conoce como Pijal, era llamado “Pisalquí” que era parte de la Confederación Cayambi - Caranqui.

El asentamiento correspondiente a Pisalquí aparece en los escritos del siglo XVII, que por las transcripciones realizadas por los escribanos que eran los encargados de levantar las actas documentales de la época, sufre modificaciones que afectaron de forma directa a los nombres de lo que en lo posterior se denominarían como comunidades. (2000, 103-4)

En el referido texto, también se menciona a Pijal como un topónimo que significa “camellón”, o lo que por los comuneros era conocido como los “Inga Wachus” que “se trata de montículos artificiales de tierra, destinados a elevar ámbitos cultivables limitados por encima de la superficie natural del terreno, y permitir entonces un mejor drenaje en lugares donde la tierra es poco permeable y está sujeta a frecuentes inundaciones.” (Carpeta Pedagógica 2012, párr. 2)

Caillavet (2000, 114) recalca que en testimonios que datan del año 1650, se habla de los pijales o camellones como un sistema empleado en el uso y aprovechamiento del suelo, como una técnica de agricultura y cultivos donde se destacaba la producción de maíz y papas, pues eran “los dos cultivos aborígenes valorados dentro de la economía colonial [...] que se exigían en las tasas tributarias y se vendían en el mercado colonial” además de ser de consumo primario para los pijaleños.

Bajo la lógica española, los terrenos ubicados en las ciénagas o con alto contenido de agua, no eran productivos, razón por la que se procedió a desecar dichas zonas para la implementación de potreros y la crianza de ganado vacuno. Específicamente eso fue lo

²³ Es un sector ubicado en la zona baja de la comunidad. Un “semi-valle”, pues es una zona relativamente caliente y tierra muy fértil.

que ocurrió con los asentamientos históricos de la actual comunidad de Pijal, toda vez que la hacienda los desplazó y reagrupó a la población, ubicándolos en áreas poco productivas y convirtiéndolos en *huasipungeros*, *yanaperos* y *partidarios*.²⁴

Don Alberto Bautista²⁵ relata que:

En la loma de Cruz vivían cuatro huasipungueros, pero porque el patrón les prestó para que vivan, dos o tres hectaritas para que vivan sembrando. Como era prestado, ellos tenían que trabajar en la hacienda, así era. En esa loma vivía tayta Manuel Jesús (mi suegro), arriba vivía tayta Juan Manuel, abajo vivía tayta Sánchez y en la ladera vivía mama Rosalina. Cuando vino el IERAC (Instituto de Reforma Agraria y Colonización) y como esas laderas eran prestadas, les sacaron y vendieron facilito.

Yo desde niño viví en la hacienda porque éramos yanaperos, teníamos ganados en el cerro y por la yanapa decían que trabaje en la hacienda. A mi creo que me sabían ver medio vivo y me decía que vaya a Cayambe a servir, dos meses había que ir a pasar. Ahí tenían gallinas, ahí tenían tantas cosas, entonces ahí me fui a pasar dos meses, en Cayambe, en la casa del patrón Aníbal. Esa casa todavía está a ladito del mercado, con puntales, esa es casa de patrón Aníbal. Allá estuve.

Regresando de allá, de ovejero me ponen, 100 ovejas tenía el patrón Aníbal (bravos, bravos, mochos), esos 100 cuidaba yo [...].²⁶

De la misma forma, don Lucas Gonza²⁷ menciona que:

La yanapa era un trabajo que se debía cumplir con la hacienda. Porque los ganados comían en los rastros y por esa comida, nosotros debíamos desquitar trabajando. Siempre en la mente del patrón era tener trabajadores gratis, era un pretexto. No solo por la comida de los animales, sino también si yo pasaba por algún *chakiñan* de la hacienda también era como un daño.²⁸

Durante la época colonial, la comunidad pertenece política y administrativamente a la Parroquia de San Pablo (1582) y a partir de 1914 pasa a formar parte de la Parroquia de González Suárez. Más tarde, con la expedición de la Ley de Comunas de 1937, se desconoce la autoridad tradicional que era el Curaca y se acoge la conformación de los Cabildos, para luego legalizarla como comuna jurídica de Pijal el 14 de febrero de 1950, amparado en la Ley de Comunas del Ministerio de Agricultura. (Bautista 2003, 9)

Las autoridades del cabildo son electas en una asamblea general que “es la máxima autoridad de la comunidad y se integra con todos o la mayoría de comuneros asistentes, hombres y mujeres mayores de edad y cuyos nombres consten en el registro comunal”.²⁹

²⁴ Formas de explotación relacionado al trabajo directo en las haciendas, a cambio de ciertos beneficios (terreno para cultivo familiar, acceso a caminos o fuentes de agua y trabajo en los terrenos del hacendado).

²⁵ Pijaleño, 71 años de edad, radica en el sector alto de la comunidad – Pijal Alto.

²⁶ Conversación mantenida el 29 de octubre de 2017.

²⁷ Pijaleño, 60 años de edad, radica en el sector alto de la comunidad – Pijal Alto.

²⁸ Conversación mantenida el 29 de octubre de 2017.

²⁹ Estatutos de la Comunidad de Pijal, Capítulo II, Los Órganos Administrativos de la Comuna.

Para la elección del nuevo cabildo o directiva, la Asamblea General es convocada por el presidente de la comunidad que de forma ordinaria se reúne anualmente (de acuerdo al artículo 11 de la Ley de Comunas se lleva a cabo el mes de diciembre), donde se elige al presidente, vicepresidente, síndico, secretario, tesorero, tres vocales principales y tres suplentes.

De acuerdo a los estatutos de la comunidad, Pijal “es una organización indígena campesina formada por los moradores del lugar pertenecientes a la Parroquia González Suárez del Cantón Otavalo, Provincia de Imbabura”, ubicada a 85 Kilómetros de la Capital del Ecuador, situada en la zona nor-andina del país, posee 1.132.03 ha que comprenden las parcelas familiares, un bosque primario, el río Itambi y los pajonales. Sus límites son:

- Al norte: Carretera vía San Pablo del Lago y Parroquia de González Suárez,
- Al sur: Comunidad de Eugenio Espejo,
- Al este: Río Itambi y Páramo de Ventanillas, y
- Al oeste: Panamericana Norte vía Otavalo y la comunidad San Agustín de Cajas.

Imagen 1
Mapa de la Comunidad de Pijal



Fuente: Plan de Desarrollo Local, UNOCIGS, 2015.
Elaboración: Unión de Comunidades Indígenas de González Suárez

Debido al tamaño territorial y poblacional, la comunidad se ha dividido en tres grandes sectores: alto, centro y bajo, con un total de aproximadamente 700 familias³⁰ que en su mayoría se identifican como pertenecientes al pueblo kichwa kayambi.

Pijal se destaca porque es una de las comunidades que ha contribuido de forma activa a los procesos de resistencia y luchas sociales por el acceso a las tierras y la educación, impulsados por el movimiento indígena del Ecuador.

Respecto a las tierras, el sector de Pijal Bajo se caracteriza porque las extensiones de sus terrenos únicamente abastecen la producción de consumo familiar y se limita la tenencia de animales, razón por la que alrededor del año de 1970 se ven tentados por la oferta del *Misho* Pasquel³¹ quien puso en venta propiedades en la zona llamada Curubí (Km. 7 vía a las lagunas de Mojanda).

La propuesta, tal como lo relata la señora Mercedes Chicaiza³², *mama Michico* como la llamamos de cariño, consistía en un total de 40 hectáreas donde se podía tener ganado lechero; sin embargo, luego de haber hecho el pago, se constató que la extensión era mucho menor, al punto de que las diez familias compradoras solo recibieron un promedio de cuatro cuadras.

En cambio, quienes viven en el sector de “Pijal Alto” se han esforzado por buscar y conseguir ingresos propios a través de la lucha para el acceso a la tierra mediante la compra realizada con los créditos otorgados por el Fondo Ecuatoriano Popolorum Progressio y el Ministerio de Bienestar, con lo que se procedió en el año de 1980 desintegración de las haciendas La Cruz de Cajas y Apangoras.

Las propiedades adquiridas de la desmembración de las referidas haciendas, fueron trabajadas de manera comunal en actividades agrícolas y ganaderas con la finalidad de sustentar las cuotas generadas por el concepto de la deuda asumida, pero ante los bajos rendimientos, optaron por lotizar las áreas productivas para que pasen a ser de uso individual o familiar.

Por tal motivo, las familias asentadas en el sector alto de la comunidad se han dedicado hasta la actualidad a la crianza de ganado lechero, animales menores y a

³⁰ Gobierno Autónomo Descentralizado de la Parroquia González Suárez, Administración 2014 – 2019. Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de la Parroquia González Suárez 2015 -2019.

³¹ Misho es un término kichwa que hace referencia al mestizo. El señor Pasquel, de acuerdo a la señora Mercedes Chicaiza, poseía grandes cantidades de terrenos en la zona conocida como Mojandita de Curibí – Otavalo. Las propiedades en su mayor parte eran bosques primarios (montaña nublada y de clima frío) que los “desmontó” y los sembró de pasto para ser comercializados con el objetivo de que sirva para la crianza de ganado lechero.

³² Pijaleña, 86 años de edad, radicada en el sector de Pijal Bajo. Conversación mantenida el 08 de octubre de 2017.

actividades agrícolas con lo que ha podido solventar los estudios de educación secundaria de quienes luego se han constituido en los primeros profesionales indígenas de Pijal.

En cuanto al sector Centro debo aclarar que tiene mayor afinidad con la administración del sector Bajo, toda vez que de forma interna, la comunidad tiene dos juntas administradoras de agua que organiza las actividades de cada uno de los sectores y desde donde se coordinan trabajos como mingas o reuniones.

2. Proceso migratorio en la comunidad de Pijal

Como se ha venido mencionando a lo largo de este trabajo, tradicionalmente los habitantes de la comunidad nos hemos dedicado más a actividades relacionadas con la agricultura y la ganadería doméstica. Entre los productos más cultivados se destacan el maíz, las papas, el trigo, la cebada y el fréjol.

La conformación de jurídica de la comunidad, la fragmentación de las haciendas, y posteriormente la lotización de las asociaciones y cooperativas agrícolas pone en evidencia que la disminución de las tierras comunales implicó un cambio en el sistema de producción.

Luciano Martínez (2002, 36) sostiene que la disminución de las tierras tanto para comunidades internas como externas de hacienda, debe ser analizada tomando en consideración dos aspectos:

a) la pérdida de los recursos tradicionales sobre los cuales las comunidades ejercían “derechos consuetudinarios” basados en los sistemas de reciprocidad-redistribución y,

b) la progresiva disminución de sus propios recursos ya sea por el incremento de población y por el uso agrícola de pisos ecológicos de altura, lo cual significó la desaparición lenta pero gradual del recurso propiamente comunal.

La reducción de las tierras y el alto costo que demanda su producción motivó que las actividades mercantiles (venta de mano de obra y venta de productos) empezaran a tomar ventaja sobre las actividades agropecuarias de subsistencia y sobre las artesanales. Para una mejor comprensión he creído conveniente resaltar tres momentos específicos que a mi criterio se tornan en hitos históricos en el tema migratorio de la comunidad.

2.1 Migración en la década de 1950

Mi abuelita contaba que alrededor de los años 50 muchos hombres de la comunidad viajaron hacia la Amazonía ecuatoriana, puesto que se requería de personal que trabajara en la “limpieza” de monte para la exploración y explotación de los primeros campos petroleros. Esta quizá fue la primera muestra de desplazamientos que irrumpieron la cotidianidad de la comunidad.

Según recuerdo aquellas ausencias dejaron huellas y vacíos a toda la familia, porque siempre que preguntaba sobre el tema, me contaba que mi abuelita tuvo que hacerse cargo de los terrenos, de los animales y de la familia. Decía que mi abuelo regresaba al mes o dos meses, que en efecto llegaba con dinero, pero que ese mismo dinero generó problemas porque a su regreso empezó a usarlo para beber con sus “compañeros”.

Revisando noticias de la época, se puede constatar que en los mismos años 50 también se consolida el proyecto de conectividad ferroviaria mediante el tercer tramo que involucró la apertura de cerca de 373 kilómetros en lo que conformó la Línea del Norte o Ferrocarril Norte correspondiente a Quito – Ibarra – San Lorenzo, obra que fue culminada en el año de 1957.

2.2 Migración en las décadas de 1960 a 1970

De acuerdo a la historia del país, los años 60 y 70 se constituyeron en una época de “bonanza” debido al auge bananero y petrolero, respectivamente, lo que propició la construcción de redes viales.

Mi abuelo materno, *papá Gonzalo*³³ relata:

Por el año de 1965 fuimos algunos pijaleños a trabajar para la empresa de ferrocarriles. Algunos trabajaban manteniendo las vías, limpiando los rieles, o dando mantenimientos a los vagones. Yo era “banderero” y de alguna forma coordinaba las tareas de algunos trabajadores. También yo y mi esposa cuidábamos la estación de Cajas y siempre estábamos pendientes de cualquier novedad que nos informaban por telegrama, porque había derrumbes o animales que se cruzaban en la vía.

Con el trabajo y el sueldo que ahí ganaba, compré unos terrenitos y logré hacer mi casita. También conocí algunas otras ciudades como Cuenca, Guayaquil, San Lorenzo³⁴.

³³ Su nombre real es Miguel De La Cruz, pero en la comunidad lo conocen como tayta Gonzalo. Actualmente tiene 80 años de edad y radica en el sector de Pijal Alto. Conversación mantenida en el mes de septiembre de 2017.

³⁴ Entrevista a tayta Miguel De La Cruz, Pijal Alto, 79 años, octubre de 2017.

En líneas generales, fue una época donde se desató un desplazamiento considerable de la mano de obra joven hacia las ciudades, principalmente para el trabajo en construcciones, como peones o albañiles en el caso de los hombres, y de empleadas domésticas o cuidado de niños en el caso de mujeres.

La ciudad de Quito se convirtió en el destino idóneo sobre todo de los flujos migratorios del centro y norte del país. En palabras de Juan Paz y Miño, historiador, citado por Evelin Jácome redactora: “fueron la reforma agraria, en el 64, y la industrialización, en los 70, las que consolidaron a la capital como el epicentro del desarrollo para el país”(Jácome 2014, párr. 4), por lo tanto, en un catálogo de “oportunidades” laborales que se cubrieron con la contratación de mano de obra campesina e indígena.

Para los pijaleños no fue la excepción, pues en el intervalo de los años 60 a 70, comienzan a salir de los primeros migrantes de la comunidad, con destino a la ciudad de Quito.

Trasladarse a la ciudad se convirtió en una tarea de resistencia y a medida de que se asumieron identidades, comportamientos y costumbres ajenas, se dio paso a un fuerte cuestionamiento respecto al “yo”, pues “las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella.”(Hall y du Gay 2003, 17)

El principal objetivo fue ahorrar y posteriormente adquirir propiedades en la comunidad para poder, a la mayor brevedad posible, retornar a trabajar, conformar su núcleo familiar y vivir en ella.

Para la época, la sociedad ecuatoriana apenas se encontraba asumiendo la disolución de la estructura de las haciendas, razón por la que el racismo y la discriminación se encontraban a flor de piel,

El objetivo implicó mucho sacrificio, largas jornadas de trabajo, mala alimentación, convivencia en espacios reducidos, muchas veces en las mismas construcciones, malos tratos, discriminación y el propio desprendimiento de la *llakta* y del *ayllu*.

Sobre esto, me pareció fundamental conversar con un tío de mi mami, el tío José³⁵ quien fue uno de los primeros pijaleños que muy jovencito salió de la comunidad y que a pesar de vivir la mayor parte de su vida en Quito, afirma ser un pijaleño más. A continuación transcribo su sentir:

³⁵ Su nombre completo es José Elías Inlago Pijal, nació y vivió en el sector de Pijal Alto. Actualmente tiene 68 años de edad y desde hace aproximadamente 50 años radica en Quito.

Soy indígena Pijaleño, tuve que salir a la ciudad de Quito porque en la comunidad no había trabajo y por tratar de tener días mejores.

Mi primer trabajo fue el servicio doméstico y el dinero que ganaba lo utilizaba para comprar vestimenta y para ayudar a mis padres. En principio, retornaba a la comunidad todos los fines de semana con el objetivo de visitar y ayudar en la labranza de la tierra de mi familia, pero en la actualidad solo voy de vez en cuando a visitar a mis hermanas y hermano.

La vida en la ciudad es estresante, sobre todo cuando no se tiene trabajo y cuando no se tiene un alto nivel de educación, razón por la que he sentido y vivido la discriminación.

Lo que más extraño de mi comunidad es la libertad de respirar el aire puro, pero lamentablemente no tengo propiedades para poder volver a la comunidad de forma definitiva.³⁶

Como el tío Elías, varias fueron las personas que optaron por salir de la comunidad en condiciones realmente sensibles ya que no tenía educación primaria y muchos incluso como analfabetos por lo que fueron presa fácil de la alienación cultural en la ciudad.

A pesar de ello, tal vez por el nivel de confianza en el que se dio la conversación, o incluso por los procesos de reivindicación que se han suscitado en el contexto nacional, el hecho de que afirme con convicción “soy indígena pijaleño” denota que la identidad es asumida como una construcción consciente relacionada al territorio.

Las experiencias en la ciudad; los maltratos, la explotación y la discriminación fomentaron de alguna manera, el impulso para que vieran a la educación como un puente que otorga conocimientos y oportunidades para las siguientes generaciones, lo que se constituyó en el argumento central para promover la culminación de la educación primaria y secundaria.

2.3 Migración en la década de 1980 - 1990

En general, toda la sociedad condicionó a los pueblos indígenas para que asuman los comportamientos y roles sujetos a una matriz capitalista y muy distante a las realidades de las comunidades. La actitud de los indígenas frente a los actos de discriminación se evidenció en la resistencia y en la necesidad de reafirmar la identidad.

Tanto mis padres, mis tíos maternos y paternos, y gran parte de los comuneros que culminaron la educación secundaria de los colegios de Otavalo o de la Parroquia de San Pablo, consideraron a la formación académica y profesional como un nuevo objetivo para sus familias y nuevamente trazan a Quito como destino.

³⁶ Conversación mantenida el 22 de octubre de 2017.

Muchos tuvieron que combinar el trabajo con los estudios. En el caso de las mujeres, iniciaron como empleadas domésticas, servicios de limpieza, cuidado de ancianos y niños, y mensajería en empresas privadas.

La migración femenina se vio y se sigue viendo enfrentada por una doble discriminación. El hecho de ser indígena y ser mujer, la convierte en sujeto más vulnerable que han tenido que someterse a condiciones informales por cuanto a temas laborales dentro de un sistema asimétrico y desigual respecto a su comunidad de origen, con lo que se pretende generar un “desmantelamiento de las formas de vida tradicionales [...] de población joven indígena” y donde finalmente no logran insertarse en la sociedad receptora donde prevalecen las jerarquías y estatus. (López 2012, 145)

Salir de la comunidad, abandonar la tierra, los animales, la familia, es un hecho que marca innegablemente la identidad de quienes nos hemos visto forzados a viajar principalmente porque se fortalece con la alteridad que afrontamos a diario.

A ello se suma la constante discriminación porque somos ajenos a la realidad urbana y sobre todo porque ponemos bajo permanentes controversias un problema del cual todos somos responsables.

Las expresiones de racismo varían de acuerdo con el contexto social en el que se desarrollan, se trata casi siempre de actitudes, sentimientos y apreciaciones que justifiquen o provoquen fenómenos de separación, segregación y explotación de un grupo por otro, legitimando en cualquier caso las relaciones de poder existentes. Este tipo de fenómenos son mucho más visibles cuando está de por medio la construcción de la nación, especialmente en países [...] que ha atravesado por duras etapas de consolidación identitaria en la cual el sentimiento de pertenencia comunitaria ha estado sujeta a no pocas presiones externas [...]. (Rivera 2001, 81)

La ciudad es entendida como un lugar necesario, un lugar que contiene oportunidades y opciones que incluyen el campo laboral y el campo académico. En una entrevista realizada a Normita Pijal³⁷ (prima en segundo o tercer grado) afirma lo siguiente:

Nací y crecí en la comunidad de Pijal. Me identifico como pijaleña del pueblo Kichwa Kayambi, mis estudios de primaria los realicé en la escuela de la comunidad y de la secundaria en la ciudad de Otavalo. La necesidad de mejorar las condiciones de vida me motivaron a buscar una beca con la que pude estudiar la Universidad en la ciudad de Quito. En lo posterior pude trabajar y conformar mi familia.³⁸

³⁷ Pijaleña, 40 años de edad. Actualmente radica en la ciudad de Quito, pero su familia es del sector de Pijal Bajo.

³⁸ Entrevista realizada en octubre de 2017.

Con becas o con esfuerzos propios, lo cierto es que la comunidad de Pijal, obtuvo de ésta generación los primeros profesionales con títulos de tercer nivel. Sin embargo, más allá de los logros personales (académicos y laborales), se dio paso a un sin número de cuestionamientos producto de que el ejercicio profesional demandaba otro contexto que impidió el retorno definitivo a la comunidad.

Primaba el ideario de prosperidad que se podía conseguir para la familia y el sacrificio de desprenderse del territorio, de la familia y del círculo social; el estabilizarse de alguna forma y tratar de radicarse en la ciudad donde se reside desde el lunes en la mañana, hasta el viernes por la tarde, para retornar a la comunidad, de ser posible, el mismo viernes por la noche en un acto de retorno “desesperado” en tanto que se debían cumplir con las obligaciones que demanda la labranza de la tierra o el cuidado de los animales.

Así lo reitera Normita Pijal:

En principio regresaba a la comunidad todos los fines de semana, optaba por viajar el mismo viernes en la tarde y regresaba el lunes en la madrugada. Actualmente y debido a las responsabilidades que he asumido en el ámbito profesional y familiar, viajo a la comunidad en el mejor de los casos una vez al mes, o cuando hay algún compromiso o festividad, es decir, el retorno se basa solo en visitas y en muy raras ocasiones para trabajar en la agricultura.

Vivir en la ciudad resulta muy monótono, pero he considerado la posibilidad de regresar a vivir en la comunidad una vez que vea bien encaminado a mi hijo.³⁹

Como bien se menciona en el párrafo que antecede, los retornos a la comunidad se espaciaron, porque con el tiempo fueron conformando sus familias y de alguna manera estabilizaron su permanencia en Quito.

Incluso, algunos de los hijos de los migrantes de esta época nacieron en el seno de la ciudad, por lo que además de culminar los estudios en la universidad, se proyectaron a la compra de terrenos y casas en la ciudad.

En el caso particular de mi familia, por ejemplo, aproximadamente en el año de 1995 mis padres en su intento por construir algo propio, fueron víctimas de una estafa al entregar una suma de dinero por la supuesta compra de un terreno en el sector de San Isidro del Inca.

³⁹ Entrevista señora Norma Pijal, 40 años, octubre 2017

El fraude del cual fueron sujetos, afectó mucho la economía y la estabilidad emocional de la familia. Algunas noches vi y escuché que los dos se lamentaban y no comprendían cómo pueden existir personas que no tienen “palabra” y hacen daño de esa forma.

Fue una etapa difícil porque realmente se desmoronó la ilusión que teníamos de tener un lugar propio para vivir, pero a pesar de ello, mis padres optaron por seguir adelante.

Luego de vivir cerca de ocho años en unos cuartos de arriendo en el sector de El Inca, adquirieron un terreno en la zona de Calderón donde construyeron la casa en la que actualmente vivimos.

La adquisición de bienes y la estabilización en la ciudad logró que la categoría de migrantes con la que nos asentamos en Quito, trascendiera hacia la categoría de residentes, lo cual otorga mayor visibilización a nivel nacional y a nivel comunitario, nos convertimos en portadores de elementos identitarios y culturales.

Alicia Torres en su texto *De Punyaro a Sabadell... la emigración de los kichwa Otavalo a Cataluña*, hace una precisión respecto a los nuevos asentamientos que se producen en las ciudades:

“Si bien el espíritu de la comunidad indígena está basado en relaciones de parentesco (consanguíneo y ritual), [...] estas relaciones no necesariamente son igualitarias por definición. Están atravesadas por relaciones de poder. Por tanto, los principios fundacionales de la comunidad indígena –como la reciprocidad y la igualdad– pueden ocultar situaciones de inequidad”.(Torres 2005, 434)

La referida autora, al mismo tiempo habla del “*espejismo de igualación*” que es usado bajo un discurso político cuando se siente la necesidad de establecer diferencias que refuerzan la identidad que se evidencia en los nuevos estilos de vida que se van asumiendo sobre todo como producto de la inserción laboral, pues mejora el poder adquisitivo y la capacidad de endeudamiento con miras a brindar mayores comodidades a nosotros, sus hijos.

En cambio, al interior de la comunidad se presenta nueva alternativa de empleo relacionada a las plantaciones florícolas que generaron mucha expectativa en la población local (inclusión de mujeres y jóvenes) puesto que receptaban personal de forma continua y se constituye en un espacio en donde las mujeres y jóvenes pasan a ocupar un rol más

participativo, sobre todo porque comienzan a aportar de manera directa a la economía familiar.

En varias ocasiones, sobre todo cuando pasaba mi período de vacaciones en la comunidad, escuché pasar camionetas que perifoneaban las ofertas de trabajo. El anuncio contemplaba la oferta de facilidades para los empleados como: transporte (recorrido), descuentos y créditos directos en comisariatos y tiendas de electrodomésticos y pagos de horas extras.

Muchos comuneros, sobre todo jóvenes de entre 18 a 20 años optaron por los trabajos, con lo que lograron construir sus casas o en el mejor de los casos, montaron pequeños negocios.

De cierta forma, el trabajo en las empresas floricultoras frenó la migración y se retuvo la mano de obra joven de la comunidad, al punto de que optaron por construir sus propias casas y combinar el trabajo asalariado con la agricultura familiar, “De hecho, los migrantes temporales y estacionales dieron muchos dirigentes políticos a sus comunidades. Desilusionados con el trabajo migratorio, inseguro y mal pagado, muchos de ellos estaban dispuestos a insuflar un nuevo aliento en la agricultura familiar y en las instituciones comunitarias”. (Korovkin 2002, 54)

En el recorrido cronológico que proporciona la historia de la comunidad de Pijal, se ha ido definiendo el rol del “trabajo asalariado” que va muy de la mano con la migración que generó “una tendencia hacia el abandono de terrenos familiares menos fértiles,” (2002, 54) así como también la pérdida de las prácticas tradicionales que daban sentido a lo comunitario.

La principal causa para que se generen los desplazamientos, sean estos temporales o definitivos, ha sido la “desestructuración de las comunidades por el avance del capitalismo en el campo”(Martínez 2002, 7) a lo que se sumó la baja producción agrícola de las tierras que desencadenó la búsqueda de nuevas alternativas por incursionar en el ámbito productivo y laboral de la mano de obra campesina en el área urbana, mientras que las propiedades en la comunidad se ven más fraccionadas y en completa subutilización o desuso.

Martínez (2002, 8), habla del “costo social de la modernización” que por un lado impulsa el desarrollo del capitalismo sobre todo del sector empresarial, pero por otro, se tendió a que la clase campesina sea sujeta únicamente a la “supervivencia” pues la producción además de que no logra cubrir con la demanda del mercado, tampoco cubre las demandas básicas de los mismas familias.

Con esto se ratifica que la migración, si bien no a gran escala, ni definitiva, si propició conflictos culturales que interpelaron las identidades y roles de quienes se quedaron y de quienes retornamos de forma eventual.

3. Conflictos de identidad entorno a la migración

La dotación de vivienda propia y la estabilización en la ciudad nos colocó a los migrantes más jóvenes en un escenario diferente donde se generan cuestionamientos relacionados al lugar de pertenencia (Pijal o Quito / comunidad o ciudad) y de identidad.

Se pone en disputa la carga simbólica que nos relaciona de forma directa con la comunidad de la cual proceden nuestros padres, abuelos y demás familia. Pero por otro, la realidad de la cotidianidad nos conecta con la ciudad de tal forma que la escuela, el colegio, los amigos, los vecinos, etc., se constituyen en elementos que también son parte de nuestras vidas.

En cierta medida, somos quienes más distanciados estamos de las actividades sociales, productivas y culturales de la comunidad. Aquí cabe resaltar que las luchas sociales del movimiento indígena y de las organizaciones sociales en general, han contribuido a la visibilización de los pueblos y nacionalidades, razón por la que a pesar de vivir en la ciudad, siempre está presente el lugar de procedencia.

Aunque no retornemos de forma constante a la *llakta*, en la ciudad se crean espacios en los que se puede compartir de manera abierta con la gente que también ha migrado y donde se manifiestan elementos importantes como las raíces culturales, experiencias similares y una forma de ver y concebir el mundo que aunque puede variar en el contexto individual, tienen cimientos comunes.

El parque La Alameda⁴⁰, por ejemplo, era uno de los sitios más visitados los fines de semana y que sirvió como lugar de encuentro con los coterráneos, donde se intercambiaban experiencias en torno a las labores con lo que se creó presencia, identidad y expresión cultural que permitió formar lazos importantes con personas que viven condiciones similares.

En la actualidad, se han creado nuevos espacios de encuentro dentro de la misma “zona rosa” de la ciudad. Bares y restaurantes son los lugares al que podemos asistir jóvenes de los distintos pueblos y nacionalidades donde podemos divertirnos, escuchar

⁴⁰ Parque ubicado en la parroquia de San Blas en el centro de la ciudad de Quito.

música andina, bailar, y degustar comidas y bebidas que de alguna manera recuerdan la comunidad.

Lugares que, a la larga, se conforman en un nuevo espacio de pertenencia en el que cohesionan gustos musicales, estéticos y afectivos con personas de la misma edad, etnia y procedencia (López 2012, 140) que junto al desarrollo de las nuevas tecnologías ha permitido la adaptación de expresiones y manifestaciones culturales, adaptarse a la demanda de la modernidad y sus generaciones, que de alguna forma siguen buscando diferenciarse e identificarse con sus orígenes.

Indistintamente de los sitios, los lugares se han convertido en espacios que reúnen a jóvenes que han migrado en calidad de estudiantes, se han constituido en lugares con una gran carga representativa, espacios de encuentros y de socialización en el que se desplazan los complejos discriminatorios de otros bares de la ciudad al que solo pueden ingresar mestizos.

Los lugares de encuentro son espacios donde “también pueden llegar a relacionarse con personas de otros grupos étnicos, incluidos a migrantes mestizos [de otros cantones y provincias] con quienes pueden llegar a establecer lazos de amistad, cortejo, noviazgo y matrimonio, debido a que con ellos comparten la situación de migración y laboral, pues estos migrantes mestizos también provienen de zonas rurales que se insertan más o menos en los mismos tipos de empleo que las/los migrantes indígenas” (146) con quienes incluso han llegado a establecer relaciones afectivas que han terminado en matrimonios.

Pude ver el caso de Piedad Pijal,⁴¹ quien mientras cursaba sus estudios universitarios, tuvo la oportunidad de relacionarse con jóvenes de diferentes pueblos y nacionalidades, incluso con mestizos migrantes. En ese convivir, estableció una relación afectiva con su actual esposo, un joven indígena migrante del pueblo Natabuela con quien en la actualidad ha conformado su familia.

De este modo, López (154) menciona que la migración de cierta manera ha flexibilizado “las formas de concertar los matrimonios, permitiendo modificar las etapas y los rituales que permiten la consolidación de una pareja como matrimonio”, de tal forma que la migración, los estudios y el trabajo ha aumentado los casos de madres solas o parejas en unión libre que deciden formalizar la relación tras varios años de convivencia.

⁴¹ Pijaleña, 45 años. Actualmente radica en la ciudad de Quito junto a su familia. Entrevista realizada en octubre de 2017.

El retorno a la comunidad genera un nuevo choque, en esta ocasión, hacia la realidad local a donde resulta complejo adaptarse ya que se retorna con nuevos hábitos y costumbres distintas que resultan difícil de asimilar para quienes permanecieron ahí todo el tiempo.

Por ejemplo, mi abuelito José solía decir que cuando la gente regresa de la ciudad se hace más vaga porque no ayudan en las labores del campo, ni con el cuidado de los animales.

Sobre todo para los mayores de la comunidad, resultaba y resulta aún difícil comprender que el trabajo de la ciudad también es agotador, por lo que la lógica de los descansos semanales que en la lógica de la urbe conlleva a “no hacer nada”, no cabe en el mundo andino ya que es “una pausa activa, es decir, una actividad diferente a la principal, de tal suerte que al ejecutarla se sienta absorbido por la misma. El cambio de actividad permitía, permite ingresar en otro ambiente energético y al concluirlo se siente renovado, luego continúan con la actividad principal.” (Kowii 2017b, 2)

La percepción que al interior de la comunidad se genera respecto a la figura del migrante en ocasiones adquiere un tinte despectivo e incluso de rechazo que se relaciona a la creencia del acceso a la educación.

Hasta hace no más de 10 años, los mayores de la comunidad nos calificaban a los migrantes como “leídos” o “estudiados”. Esta adjetivación se convierte en un tema ambivalente que por una parte evidencia un grado de rechazo y resistencia al momento de intentar reinsertarnos en la comunidad, y por otra parte ocurre lo mismo en la ciudad.

El caso particular de quienes ya nacieron en la ciudad se enfrentan a una gran mezcla cultural, que ponen de manifiesto marcas de sincretismo e hibridación; en este contexto, López cita a Helena Wulff, quien en el artículo *Inter-racial friendship: consuming, youth styles, ethnicity and teenage femininity in South London* expresa: “las mezclas culturales y étnicas son particularmente obvias para la gente joven dentro de las áreas urbanas, y estos conceptos han contribuido a iluminar su conducta [...]”(Wulff citada en López 2012, 149) la afirmación de Wulff da cuenta de que se evidencian situaciones sociales comunes por los entornos sociales de los cuales provenimos.

En mi experiencia personal, por ejemplo, siento que ya no soy parte ni de aquí (ciudad/Quito), ni de allá (comunidad/Pijal); considero que soy el producto de una fusión de culturas que trata de encajarse en el lugar de origen, pero con la perspectiva de seguir trascendiendo esas barreras imaginarias que denotan la territorialidad y que han ido

reafirmando mi identidad, fruto de los procesos del movimiento y las organizaciones indígenas.

El sentido de pertenencia territorial se prolonga sobre todo cuando se han definido las líneas que diferencian a los ciudadanos de los comuneros y se constituye en el elemento central de la identidad.

Ponemos en valor el trabajo comunitario (mingas), la dirigencia, el contacto con los abuelos, sus conocimientos y toda la transmisión oral. Pero no se puede ignorar el diferente trato, las miradas que nos colocan a los migrantes como personas “letradas”, que supuestamente sabemos más y que minimizan sus propios conocimientos o saberes.

4. La participación de los migrantes en las celebraciones culturales de la comunidad

El legado y el sentimiento de apego que genera la comunidad como tal, como territorio, como espacio, se ve complementada con la transmisión de conocimientos y prácticas festivas que se asumen como momentos precisos para que podamos vincularnos y afianzar esos lazos.

Es importante mencionar que el rol que tomaron en su momento la intromisión de sectas religiosas que en Pijal han estado muy de la mano de la cooperación internacional. En el año de 1970 se construyó la primera iglesia evangélica de la comunidad, llamada El Buen Pastor de Pijal, que en sus inicios estaba presidida por personal extranjero y que además de la predicación de la fe, promovió de alguna forma el trabajo organizativo y la participación activa en eventos culturales de música y danza.

Si bien la amplia extensión de la comunidad dio origen a la conformación de los tres sectores anteriormente mencionados, la construcción de la iglesia dio paso a una notable división entre el sector alto y el sector bajo (Pijal Alto y Bajo), los evangélicos y los católicos respectivamente.

Don Antonio Maldonado⁴² cuenta que:

“el conflicto y la división entre los de Pijal Alto y los de Pijal Bajo, también se generó porque los profesores de la escuela nos hacían pelear en clases. Si algún estudiante de *abajo* se equivocaba en algún ejercicio o si se llegaba atrasado, la profesora ordenaba a algún estudiante de *arriba* que le diera un *coschacho* o una *patada*. Todos esos choques

⁴² Pijaleño del sector bajo, aproximadamente 60 años de edad, conversación mantenida en febrero de 2018.

hacían que al terminar las clases, nos encontráramos a la salida de la escuela y nos peleábamos a puñetes o les hacíamos correr con piedras”.

La rivalidad que existía entre los dos sectores, ha ido disminuyendo con el paso de los años, precisamente gracias a las actividades culturales promovidas por grupos juveniles de la comuna, que de hecho han creado vínculos familiares porque se han concretado en matrimonios o uniones entre jóvenes de los dos sectores.

Ahora las relaciones sociales de la comunidad en general trascienden los compromisos familiares (matrimonios, bautizos, confirmaciones, etc.), y se destacan tres principales celebraciones: la pascua/pawkar raymi, el inti raymi / san juan y el día de los difuntos / aya markay.

4.1.Pawkar Raymi / Pascua

De acuerdo al calendario gregoriano la Pascua, o lo que se conoce en los pueblos andinos como Pawkar Raymi, se realiza a finales del mes de marzo o principios del mes de abril. Se destaca el día “viernes santo”, que como su nombre lo indica, es una celebración con mucho contenido religioso, sobre todo católico, donde las familias nos reunimos para elaborar la “fanescas” que es una sopa que contiene una diversidad de granos y productos propios de la fecha.

Se destacan las costumbres alrededor de esta tradición, pues el trueque o intercambio de productos (granos tiernos: arvejas, choclos, habas, mellocos, chochos, zapallo, zambo, etc.) entre las familias aún está vigente, es la fiesta del florecimiento.

Posterior al viernes santo, se destaca el “domingo de resurrección”, en esencia es el día donde el sincretismo se pone de manifiesto. Las actividades inician aproximadamente a las tres de la mañana, cuando los integrantes de las familias acudimos a los “pogyos” o vertientes naturales de agua, donde nos bañamos con plantas medicinales como la ortiga, sauco, ramos (del domingo de ramos). Retornamos a las casas para vestirnos con ropa nueva y en seguida acudimos a “pedir la bendición”, en primer lugar, a los mayores de la familia.

A propósito de las celebraciones religiosas, festividades y eventos ceremoniales, la vestimenta de los pijaleños, tiende a ser retomada como parte del fortalecimiento de identidad con el uso de ponchos, sombreros, chales, bayetas, walcas, hullcas, etc.

A nivel general, el tema de la vestimenta kayambi se ha visto vulnerada siendo más afectada la vestimenta propia del varón, que antes consistía en llevar puesto un pantalón blanco de liencillo, alpargates, camisa de bayeta, un poncho de lana color azul y sobre su cabeza un sombrero de paño. En la actualidad no tiene más ningún distintivo que lo resalte; más si se ha dado por posicionar el uso de un sombrero de paño con pluma de pavo real para eventos importantes.

En el caso de las mujeres, se destaca el atuendo completo conformado por un “centro” o falda plisada, una blusa bordada a mano, máquina o computarizada donde prevalecen los diseños de flores, hojas, aves e incluso el escudo nacional, ambos destacan por ser coloridos y muy bien combinados.

Como accesorios resaltan las walcas o collares dorados o de color rojo, junto con manillas y aretes grandes de oro o plata. En el pasado, el uso abundante de estos accesorios era considerado como un sinónimo de buen estatus económico dentro de la comunidad, sin embargo, en la actualidad son usados por mujeres de todas las edades y de acuerdo al gusto de cada persona.

El toque final y de elegancia lo pone el sombrero, el mismo que es de paño y es decorado con pluma de pavo real, es un elemento que genera distinción y respeto sobre todo cuando se lo exhibe en las fiestas de las entradas de las Ramas de Gallos o fiestas familiares.

Imagen 2
Vestimenta kayambi



Fuente: Álbum familiar
Elaboración: Diana Pijal, 2017.

Los/as jóvenes son quienes más propensos están a asumir cambios, pero el rol generacional no está marcado por “una determinada franja de edad, variable según las culturas y el momento, se le añade un sistema propio de valores y comportamientos”(Observatorio Vasco de la Cultura 2010, 4) que se consolidan por un mayor nivel de responsabilidades que se van asumiendo en la vida personal, en la vida familiar y en la vida comunitaria.

Las generaciones de los primeros profesionales indígenas de la comunidad promovieron el uso y valorización de la ropa al punto que ya no es usada por obligación, sino porque es parte del ser, como elementos que permiten visibilizar y hacer presencia en el contexto urbano.

El valor que demanda usar el atuendo tradicional representa una fuerte inversión, ya que una parada completa bordea los 300 dólares, por lo que en muchos casos se ha optado por usar la vestimenta mestiza; sea por temas económicos o por comodidad, lo cierto es que la vestimenta particularmente la femenina, se está convirtiendo en "ropa de gala" y que es utilizada únicamente en eventos que requieren cierta formalidad.

En la práctica de esta costumbre, se pueden destacar el pogyo Apangora o Gallo Pogyo como lugares que albergan la memoria pues son lugares que tienen connotaciones simbólicas que alimentan la imaginación y los recuerdos, y también son funcionales para el desarrollo de rituales o ceremonias propias de la época.

En la casa, los más jóvenes de la familia nos colocamos de rodillas ante los mayores, quienes emiten consejos respecto a los estudios, trabajo, quehaceres del hogar e incluso la vida personal. Una vez finalizada esta parte, aproximadamente a las 04H30 AM se procede a compartir un delicioso caldo de borrego o gallina criolla.

Inmediatamente después del desayuno, nos organizamos para visitar a las familias más cercanas o amistades más allegadas, donde también se pide la bendición y se intercambia la comida del día.

Imagen 3
**Anciana de la comunidad
 otorgando bendición de pascua**



Fuente y elaboración: Luis Fernando Tocagón,
 1997.

Imagen 4
**Nuevas generaciones continúan la
 tradición de la pascua**



Fuente y elaboración propias, 2017.

Aproximadamente a las 07H00 AM nos dirigimos a la iglesia de la parroquia para escuchar la misa, una vez concluida la ceremonia, las familias y conocidos nos reunimos para “pascuar”, es decir, para celebrar la pascua y compartir alguna bebida.

Es un espacio en el que se pone de manifiesto la memoria oral de los abuelos, pues exponen las historias de comunidad, algunas anécdotas, o se hace una remembranza de las tradiciones pasadas, donde se exalta sobre manera la tradición oral que se desarrolla en una lógica que irrumpe con los esquemas normativizados de la lógica occidental.

La oralidad se fundamenta en las experiencias del día a día, donde los abuelos ocupan un papel trascendental, son como los libros que albergan volúmenes de saberes fomentados en la práctica relacionada con el medio natural y es precisamente ahí donde las generaciones actuales acogemos los discursos simbólicos.

El simbolismo es lo que caracteriza y da contenido cada una de las festividades que se difunden incluso en otros contextos geográficos como la ciudad o como lo sostiene Sen (2008, 52) es lo que configura la identidad colectiva e individual de quienes lo transmiten y de quienes continúan haciendo historia.

Algo muy importante que se pone de manifiesto, es el retorno de las familias que ya no viven en la comunidad. Es una fecha que no pasa desapercibida, sobre todo porque se reúne la familia ampliada para elaborar la comida y para compartir toda la celebración. Comúnmente en esta fecha suelen realizarse fiestas familiares como bautizos o matrimonios.

La señora Piedad Pijal,⁴³ quien actualmente vive en la ciudad de Quito manifiesta que efectivamente sus retornos son en fechas especiales o cuando hay celebraciones, pero destaca que el hecho de no vivir de forma permanente en la comunidad la ha alejado de las relaciones sociales con los amigos y vecinos. Sin embargo no puede desvincularse totalmente porque considera que sus tradiciones están muy ligadas al territorio donde aún viven el resto de sus familiares. Expresa que le gusta reunirse con los familiares y amigos de su generación para conversar y recordar algunas anécdotas que son relatadas en formas de bromas.

Lo interesante de las conversaciones que suelen darse en esta fecha se relaciona con las experiencias de los mayores de la comunidad, muchos de esos relatos son comentados en Kichwa porque dicen que el idioma tiene mayor expresividad y es útil al momento de “hacer reír” a quienes las escuchan.

El proceso de aculturización y la cercanía a las áreas urbanas ha afectado de forma directa en la pérdida del idioma materno que es el Kichwa ya que del 100% de los moradores de la comunidad, creería que tan solo un 5% (tal vez menos) deben hablarlo de forma correcta, mientras que la otra parte, practica un español “Kichwizado”.

El español kichwizado, también se lo mantiene y se lo considera como un mecanismo de resistencia, se lo conoce como “media lengua” que es la mezcla del español con el kichwa y que lo practican sobre todo los mayores de la comunidad, mientras que los más jóvenes son monolingües, pese a que tienen un conocimiento “pasivo del kichwa”.

En su texto Jesse Stewart, además de hacer una descripción de la memoria oral de la comunidad, realiza un análisis sobre el uso del lenguaje.

“La media lengua es un idioma mixto hablado en la sierra Ecuatoriana. Lo que hace a la media lengua (y a otras lenguas mixtas) tan única es su génesis. La media lengua tiene una ascendencia dividida donde casi todas (90%) las raíces (sustantivos, verbos, adjetivos, adverbios, pronombres, demostrativos, etc.) del español han sustituido a sus contrapartes del kichwa, mientras que la media lengua mantiene los morfemas funcionales del kichwa sin la simplificación gramatical.”(Stewart 2013, ix)

⁴³ Pijaleña, 45 años. Actualmente radica en la ciudad de Quito junto a su familia. Entrevista realizada en octubre de 2017.

4.2. Inti Raymi / San Juan

La fiesta del sol es una celebración que en territorio kayambi se realiza en el mes de junio, julio y agosto. En la comunidad de Pijal tradicionalmente se realiza la *Rama de Gallos* que “es conocido como muchas de las festividades prehispánicas que se convirtieron en festividades religiosas católicas a través de la imposición de curas y encomenderos en el contexto de la evangelización del nuevo mundo.” (Cabay 1991, 21)

La celebración de las entradas de las ramas de gallos surge como un mecanismo más de explotación del sistema de las haciendas; su lógica consistía en recibir un gallo directamente del “patrón” de la hacienda y devolver doce gallos en el siguiente año.

Cuentan los abuelos que para financiar los costos de la celebración, el sacerdote necesariamente debía prestar su mano de obra en la hacienda, o solicitar apoyo de la misma, lo cual implicaba endeudarse y depender constantemente de ella. Dichas deudas, en muchos de los casos eran heredadas a sus descendientes, al punto de expropiar las pequeñas parcelas con las que lograban subsistir.

Con la implementación de la Reforma Agraria del año 1964 se procede a dividir las grandes haciendas y a eliminar los huasipungos, hecho que modificó las relaciones sociales y productivas que giraban alrededor de dicho sistema.

Las celebraciones de las fiestas de San Pedro durante mucho tiempo estuvieron relacionadas con la dinámica y las relaciones sociales impuestas en el agro ecuatoriano por el sistema de hacienda tradicional. La modernización de las haciendas del sector y los cambios operados durante las tres últimas décadas, transformaron el contexto en el que se desarrolla la fiesta. Sin embargo, [...] continúan siendo en el sector una manifestación cultural de enorme vitalidad; expresión permanente y local del conflictivo proceso de adaptación-resistencia que ha marcado el proceso vivido por las comunidades andinas desde la colonización española. (1991, 22)

Las fiestas que antes se hacían por disposición del hacendado y donde se rendía tributo al “patrón” se ven directamente alteradas y se traslada al cabildo de la comunidad, de tal forma que en la actualidad es la comunidad o la junta de agua, la que ofrece los gallos y de forma voluntaria son “arrancados”, asumiendo así toda su organización y financiación.

Es una fecha muy esperada y donde se pone de manifiesto toda la solidaridad, tanto de quienes radican permanentemente en la comunidad, como de quienes vivimos lejos de ella, “las expresiones festivas en el mundo andino están estrechamente ligadas con las relaciones sociales imperantes. Así, la fiesta se constituye en un espacio y tiempo en el que se afirman las lealtades, se manifiestan las relaciones de subordinación, se

refuerzan los lazos de solidaridad y reciprocidad, tanto en el contexto de relaciones de igualdad como diferenciales en función del poder y el prestigio.” (1991, 21)

Imagen 5
Entrega de rama de gallos



Fuente y elaboración: Galo Paguay, 2011.

Imagen 6
Invitados a la fiesta



Fuente y elaboración: Galo Paguay, 2011.

Cada año se elige una comisión específicamente para coordinar la logística del evento y son ellos quienes determinan la cantidad y los productos con los que se debe contribuir para la fiesta. Los moradores permanentes son convocados a una reunión de planificación donde se coordina y distribuyen las diversas actividades como la instalación de la tarima, la preparación de la comida (mote, chicha, sopa o colada, matar un ganado, cuyes, etc.), recolección de la leña, contratación de la música, instalación de iluminación, conformación de la comisión receptora de las ramas de gallos, atención a los sacerdotes, comisión de seguridad, entre otras actividades.

Con el objetivo de revitalizar las costumbres de la comunidad, en los últimos años se ha optado por organizar un encuentro previo, generalmente el día viernes anterior a la fiesta grande. Allí, mientras las diversas comisiones trabajan en los preparativos, son visitados por diversos grupos musicales de la comunidad.

El tema de la revitalización cultural en la comunidad de Pijal está asumida como una noción que se contrapone al mal llamado rescate cultural porque se limita a la exotización y folklorización de la cultura. La revitalización implica la apropiación y trabajo que surge de los propios actores que la construyen “allí ellos se constituyen en sujetos sociales, políticos e históricos; quien revitaliza la cultura lo hace desde sus horizontes de lucha por la vida, desde las dimensiones profundas de su memoria colectiva para acrecentar el acumulado social de su existencia, para afirmar los recursos que ha sido capaz de constituirse como pueblo.” (Guerrero 2008b, 16)

En la actualidad los grupos de música son integrados en su mayor parte por jóvenes de entre 17 a 30 años de edad, donde los hombres entonan instrumentos musicales como: guitarras, bandolines y violines, mientras que tanto hombres como mujeres cantamos coplas.

Dentro de esta festividad se destaca la presencia del *Ayahuma* que es un personaje que utiliza una máscara muy colorida con dos rostros y en su parte superior lleva doce “cachos” que representan los doce meses del año.

El *ayahuma* lidera y dirige el baile durante el trayecto que los grupos realizamos por las casas de la comunidad. Erróneamente se lo conocía como *diablohuma*, que en kichwa significa cabeza de diablo, dicha acepción proviene de la influencia que la iglesia católica ejercía en su tiempo, sin embargo, el aya es un espíritu, una fuerza que evoca el equilibrio de las fuerzas y energías de lo conocido y desconocido. “(...) Por eso (...) (el aya huma) no es negativo, [sino] una parte complementaria. Es como noche-día, hombre-mujer, caliente-frío... es parte de la dualidad, es una parte fundamental para que se dinamice la existencia”. (*El Diario* 2017, 1)

El diablo Huma, también conocido como 'diabluma', es un ser que según la tradición no fue inicialmente reconocido como diablo sino sólo como 'haya' (o 'aya'). Fue gracias al sincretismo con la tradición católica que recibió el nombre de diablo. Particularmente en las comunidades indígenas de la provincia de Pichincha y de Imbabura, el haya encarna el espíritu, la fuerza, la energía y poder tanto positivo como negativo de la naturaleza, el sol y la oscuridad del mundo subterráneo. Por su parte, el término huma significa "cabeza", en quechua. De allí que el nombre 'diablos huma' quiera decir 'cabeza de diablo', y está vinculado con la idea de dirección y gobierno. No en vano el diablo huma o haya huma es considerado como guía o consejero de la comunidad, y represente al líder y al guerrero poderoso, poseedor de energía vital de la naturaleza. Los diablos aunque nunca hablan, pues como figuras demoníacas les están prohibido. No obstante pueden tocar churos, flautas y rondines (pequeños instrumentos musicales de viento, hechos de madera con lengüetas metálicas). (Instituto Hemisférico de performance y Política, s. f., 1)

Hombres y mujeres elegimos como punto de encuentro la junta de agua o la casa comunal, donde inician los bailes para luego recorrer las casas de la comunidad. A este espacio de encuentro se lo conoce como *vísperas* y el objetivo es “cobrar diezmos” que consiste en una especie de tributo a cambio de hacer interpretaciones de los ritmos de la época donde los anfitriones brindan comida y bebida.

Las “*vísperas*” tienden a activar la memoria histórica y cultural de quienes escuchan cada una de las coplas, sobre todo porque aluden a las actividades cotidianas de las familias. Es común escuchar coplas que hacen referencia a los amores y desamores, a las ausencias de familiares, las aves, flores, vertientes, árboles como haciendo complicidad a cada una de las experiencias cantadas.

“El cerrito de Imbabura,
Si no llueve, está nevando,
Así estará mi amorcito,
Si no llora, suspirando”

“A la paloma del monte,
Le persigue la torcaza,
Así me persigue a mí,
La pobreza y la desgracia”

“Cantando bailando vine,
Así mismo he de volver,
Pero yo no vuelvo sola,
Vuelvo con otro querer.”

“Son la una, son las dos,
Son las tres de la mañana,
Que tristes cantan lo gallos,
Viendo a mi amor padecer.”

“Paga diezmo sinvergüenza,
Todos los años no pagas,
Ya te cargarán los diablos,
Ya no bailarás San Juan”⁴⁴

Se pone en evidencia la memoria histórica en función de la memoria vivida que se reconstruye de forma constante y que se manifiesta en el acoplamiento a una realidad o hechos particulares, incluso se acogen y apropian de términos que en el pasado tenían un contenido de explotación (diezmo), para relacionarlos con la festividad.

La *mama Michico*, a quien ya habíamos hecho referencia en inicio de este capítulo, cuenta que:

Antes sabían bailar San Juan desde la noche de domingo de Pascua, eso sabían decir *ensayo*, bailaban en el día o en la noche, no tenían hora fija. Mi *mamita* sabía hacer bastante chicha de jora y para junio pelaba mote y hasta cuyes asaba. Sabía colgar castillo

⁴⁴ Coplas interpretadas en las vísperas de la fiesta de ramas de gallos en la comunidad de Pijal.

también, ahí ponía pan, frutas y trago. A veces hacía champús y también sabía tener bastante chochos.

Mi taya (marido – Rafael Lechón), sabía bailar, él sabía tocar *tunda* (flauta) y juntando con otros de aquí mismo de Pijal, sabían ir a bailar en *Calluma* (San Pablo), allá sabía ir el 24 de junio. Ahí sabían estar bastantísima gente, de todos lados. Me acuerdo que los de San Rafael, eran encontrados con los de Compañía, ellos sabían pelear con piedras. Las propias mujeres andaban cargando piedras como naranjas y les pasaban a los maridos para que se peleen.

Los de Pijal si no, ellos sí muy aparte sabían bailar, solo con tundas y campanillas. Había otro grupo, esos que vivían por *Llantu uku*, ellos bailaban tocando guitarras y rondín, pero ese día si una sola sabían ir a bailar allá en Calluma.⁴⁵

Lo importante aquí es que surge el interés, sobre todo de las nuevas generaciones, por conocer el pasado histórico a través de la memoria ancestral que trata de aproximar a “dos sujetos que habitan dos tiempos diferentes, un espacio geográfico común y una organización social diferentes, aunque con conexiones culturales muy fuertes, especialmente en la cosmovisión que aún persiste [...] en un espacio sagrado que es propio de la cultura.”(Rodríguez 2010, 2)

La memoria, la que es transmitida por los mayores de la comunidad, es la que permite la sucesión de la memoria colectiva y la memoria histórica hasta que logra integrarse en la memoria viva.

El baile de vísperas o “ensayos” como también se lo conoce, finaliza alrededor de las tres o cuatro de la mañana, una vez que se hayan visitado la mayor cantidad posible de casas. Posteriormente, se procede a retornar y descansar para nuevamente integrarse a la fiesta grande que inicia aproximadamente a las cuatro de la tarde.

Mientras eso ocurre, las comisiones encargadas de la cocina y de la recepción de las ramas, son las más ajetreadas por la cantidad de visitantes que ese día acompañan la celebración. Se estima que el año 2017, solo en la fiesta realizada en el sector de “Pijal Bajo” se contó con aproximadamente mil quinientas personas, entre sacerdotes, invitados y comuneros. Y es precisamente por esa razón que la comunidad cuenta con tres celebraciones independientes.

⁴⁵ Conversación mantenida en noviembre de 2017.

Imagen 7
Preparación de comida



Fuente y elaboración: Galo Paguay, 2011.

Imagen 8
Comida tradicional - Uchujaku



Fuente y elaboración: Galo Paguay, 2011.

No cabe duda que la fiesta se constituye en una suerte de “imán” que convoca y atrae a quienes vivimos fuera y somos tomados en cuenta principalmente para que realicemos aportes económicos para solventar los gastos que demanda la contratación de una orquesta musical o equipos de sonido e iluminación.

Es común ver que quienes hemos migrado, retornamos uno o dos días antes para apoyar de forma directa en las tareas que la organización de la fiesta demanda, con ello, los migrantes participamos de una rememoración identitaria y tratamos de reforzar nuestro vínculo directo con las manifestaciones culturales y con el territorio.

Imagen 9
Priostes de rama de gallos



Fuente y elaboración: Galo Paguay, 2011.

Se puede destacar también que para el día de la fiesta, tanto hombres como mujeres estrenan trajes nuevos, muy coloridos y llamativos, y participan de forma activa en los grupos de bailes que se conforman:

Privilegian y ritualizan las relaciones sociales al interior de los grupos y comunidades, en donde se afirma el sentido de pertenencia al grupo, se refuerzan las relaciones de reciprocidad y se contraen una serie de compromisos y obligaciones mutuas que permiten a las familias asumir de mejor forma el gasto para el consumo abundante propio de la fiesta. Evidentemente, la revitalización de las relaciones de reciprocidad que provoca la fiesta, tiene su correspondencia y se enraíza en la vida cotidiana; en las estrategias de reproducción y subsistencia de las familias y economías campesinas del sector en las cuales la reciprocidad en las relaciones económicas aún constituye un componente básico. (Cabay 1991, 116)

La fiesta, al ser espacio de encuentro, denota un hito esencial en la identidad de los comuneros. El nivel de participación y aportes de quienes colaboran, son exaltados de forma pública durante el desarrollo del evento, hecho que de alguna manera, posiciona la presencia de quienes radicamos fuera.

El posicionamiento básicamente se debe a los imaginarios que se construyen en torno a la figura de los migrantes, que de acuerdo a la percepción de quienes no han salido de la comunidad, está relacionado con la prosperidad y desarrollo económico, como podemos ver en varios testimonios.

Por ejemplo, la señora Maira Tocagón⁴⁶ manifiesta lo siguiente:

Siempre pensé que por el hecho de que vivían en la capital y de que tengan otro tipo de educación y por estar rodeados por otro tipo de gente, pensaba que eran superiores a quienes vivimos en el campo, sentía que estaban más preparados y si creí que por trabajar en Quito de alguna manera tenían un poco más de ingresos. Por esa razón es que siempre se les tomaba en consideración para que den colaboraciones económicas para la comunidad.⁴⁷

Entonces, los imaginarios respecto a la figura del migrante se constituyen en la base sobre la cual se condiciona a un estrato social determinado ante todo por la capacidad de poder adquisitivo y por el nivel de conocimientos alcanzados.

Cada actitud o cada comportamiento, la forma de expresarse, de vestir, se constituyen en rasgos que generan cierta diferenciación en el entorno comunitario por lo que muchas veces los migrantes son excluidos de las relaciones sociales que se generan al interior de la comunidad.

⁴⁶ Pijaleña, 30 años de edad, radica en el sector de Pijal Bajo.

⁴⁷ Entrevista realizada el 30 de noviembre 2017.

En alguna ocasión mi madre comentaba que asistió a una reunión de la junta de agua y que quiso participar y proponer alguna estrategia para solucionar un problema, pero recibió el firme rechazo de algunos de los moradores de la comunidad. Expresó que un comunero tomó la palabra y le dijo que ella no vive ahí y que por lo tanto desconoce la realidad, que si quiere aportar, que lo haga de otra forma.

Si bien las negativas o resistencias no son generalizadas, genera cierta reserva por parte de quienes vivimos en la ciudad, tratamos de comprender y en efecto, de contribuir ya sea en mingas o tareas específicas.

Finalmente, es preciso mencionar que “si bien, la rama de gallos se continúa entregando y recibiendo en forma individual (...), debido a la crisis económica y a los altos costos que significa pasar la fiesta, hay una tendencia cada vez mayor a entregar y recibir la rama de forma colectiva o corporativa (por ejemplo: comunidades, organizaciones, instituciones, escuelas o equipos de futbol).” (1991, 27)

Para esto, actualmente se coordina con las comunidades vecinas para no coincidir en las fechas, pero generalmente se lo realiza en la segunda semana del mes de julio, es una estrategia que se utiliza “como un mecanismo para alargar la fiesta y posiblemente también como una manera de reemplazar las desaparecidas Uyanzas, festividades de las cosechas durante el tiempo de las haciendas.” (1991, 22)

4.3. Aya Markay / Día de los difuntos

El Aya Markay o día de los difuntos, es una tradición ancestral donde se recuerda a los muertos. La costumbre en la comunidad de Pijal inicia la noche previa al 02 de noviembre cuando se levanta un altar improvisado en medio de la casa con la imagen de la persona fallecida.

Al pie de la imagen se coloca el “responso” (ofrecimiento al espíritu), donde se enciende una vela, flores y alimentos en ofrenda a la persona que ya no está.

A veces se pone un platito de papas con cuy y mote; sino, se le pone unos pancitos con plátanos, huevitos de campo, o un buen pilche de chicha. Se le deja todo lo que le gustaba comer cuando estaba vivo.⁴⁸

Para los pijaleños, el cuerpo es solo el elemento que alberga momentáneamente a la esencia misma, al espíritu o al “almita” como dirían los abuelos; esa almita que sigue

⁴⁸ Conversación mantenida con mi abuelita Brígida Chicaiza n el año 2010 mientras preparábamos las cosas para visitar la tumba de mi abuelo José Pijal.

viva en otra realidad, donde al igual que una persona viva, necesita de alimentos, de vestido y de las cosas que le eran de gran significancia y utilidad.

La muerte se constituye en una conjugación de procesos y ritos que se reflejan en todas las manifestaciones de la comunidad, es una fecha cargada de simbolismos y que activa en la memoria los recuerdos.

A la par, también se elabora pan en horno de leña, se hace pan de maíz, pan de trigo de sal y de dulce, se hacen diversos diseños como caballitos, tórtolas, achupallas, trenzas y wawas de pan, etc.

Imagen 10
Elaboración de pan de finados



Fuente y elaboración propias, 2017.

El propio día, es decir, el 02 de noviembre, vamos muy temprano al cementerio a donde se lleva la comida favorita del difunto: champús, chuchuca mote, papas con pepa de zambo, papas con berros y pepa de zambo, ocas, cuajada, un sinfín de preparaciones que se intercambian con los familiares y conocidos.

Imagen 11

Intercambio de alimentos en el cementerio de Pijal

Fuente y elaboración propias, 2016.

Durante estas visitas, se puede ver cómo el recuerdo de la persona ausente activa la memoria que es “ejercida” en el llanto de los parientes y, ésta a la vez, relacionada con el acto del recuerdo. En ese permanente ir y venir de recuerdos, de lo “bueno” que es lo que finalmente perdura y que es lo que tranquiliza a la memoria para lograr alcanzar lo que Ricoeur llama un “olvido feliz”. (2004, 531)

La muerte es vista como hecho de transición, es lo que permite a los vivos, rememorar constantemente a través de las huellas que hayan dejado a lo largo de la vida física.

El dolor, el sufrimientos, el duelo como complemento a la felicidad y a los momentos de alegrías; las lágrimas que por momentos logra callar las risas, la soledad que extingue la compañía, la muerte como parte de la vida, como parte de un todo que se ve en la necesidad de regresar a un equilibrio con el entorno natural; el hombre que tiene que volver a ser parte de la tierra.

Y es precisamente en ese espacio y tiempo, que resulta común ver la presencia de quienes residen permanentemente en la comunidad y nuevamente nosotros, los migrantes, quienes año tras año retornamos en esta fecha para hacernos presentes ante los muertos en un acto de devolvernos a nuestro lugar de origen.

Las festividades y celebraciones, se constituyen en lugares de encuentros y reencuentros, son espacios de suma importancia en la identidad de los pijaleños, pues son fechas en las que la comunidad se reúne para bailar, cantar las “coplas”, compartir y recordar. Se activa la memoria histórica que se basa en la transmisión oral sobre la cual se construye la identidad de los comuneros.

Conclusiones

“Imbabura de mi vida,
Si no llueve, está nevando,
Así estará mi amorcito,
Si no llora, suspirando.”

Hacer un relato que parte de mi experiencia personal, relacionarla con la memoria de mis abuelos, padres y conocidos, y a su vez combinarla con algo de teoría, estudios e investigaciones académicas, ha sido una tarea desafiante sobre todo porque vengo de una comunidad donde aún predomina la oralidad.

De cada relato podría deslindarse en una serie de historias que se relacionan con diversas etapas que nos relacionan con la historia del movimiento indígena, pues en la memoria viva de los mayores de Pijal está presente el sistema de explotación de las haciendas y todo el proceso de lucha y resistencia que nos permitió acceder a nuevos espacios que contribuyó a nuestra visibilización en la ciudad y en el país.

La migración se ha constituido en una plataforma para ir redefiniendo y consolidando nuestra identidad como runas, como kayambis y como pijaleños que tenemos un alto sentido de pertenencia relacionado a nuestro territorio, lo cual demuestra que a pesar de que hay debilitamiento especialmente por la pérdida de la lengua, está latente una consciencia por su recuperación, por conocer la historia y reafirmar los elementos que nos identifica, incluso fomentando en las generaciones que nos siguen.

El fortalecimiento de las celebraciones, también son ejemplos claros donde se puede constatar el compromiso que se ratifica al momento de nuestro retorno, con nuestra presencia y con nuestra colaboración en cada una de las actividades que se desarrollan al interior de la comunidad como tal y de las familias que permanecen ahí.

Sin duda, la migración y la identidad han sido temas que me han generado muchos cuestionamientos. En mi infancia creía que era algo muy personal y pensaba que era normal sentir esa inestabilidad emocional, pero en el camino he ido comprendiendo que es un tema común, un sentimiento compartido con otros migrantes y que a partir de ello, se han logrado consolidar los nexos tanto en la comunidad como en la ciudad.

La vida en la ciudad, nos ha permitido conocer otras realidades que nos ha permitido tener experiencias entorno a la diversidad e interculturalidad, superando de esta manera las brechas entre la lógica individualista y comunitaria, de manera que el efecto aculturador se ha transformado en “neoculturador”, es decir, en generador de nuevos

fenómenos culturales que pueden ser adaptados a las vivencias propias, de tal manera que se consolida la identidad personal y colectiva, con plena consciencia de no permitir ser exotizados y folklorizados.

Es verdad que hoy en día resulta muy complejo recuperar la cosmovisión de los pueblos ancestrales, luego de que la educación convencional ha usado la homogenización de actividades como la aplicación de un idioma único a nivel nacional (español), con ello la desvalorización de los idiomas locales, la pérdida de valores como el respeto a los conocimientos y sabidurías ancestrales y la explotación del entorno natural; incluso la desvalorización de los modos tradicionales de vida; sin embargo considero indispensable que se debe volver la mirada a las comunidades donde se alberga las expresiones culturales que dotan de identidad a cada uno de sus habitantes.

Para efecto, en su texto *Corazonar* (Guerrero 2010, 264) menciona que la interculturalidad traspasa las barreras étnicas; la sociedad constituida por jóvenes, adultos niños hombres y mujeres pertenecientes a distintas clases sociales, con distintas creencias religiosas, diversos intereses, comparten el mismo espacio que implica su necesaria interacción y por ende, el reconocimiento de sus diferencias; “la identidad se construye en una situación relacional, en una continua dialéctica de la alteridad”. (2008a, 20)

Tal vez sea visto como un tema un tanto irrelevante, y es como lo sentí a mi llegada a Quito, pese a que tomar la decisión de abandonar la comunidad que a mi criterio, fue un acto de pura valentía porque de por medio estaban incertidumbres, temores e ilusiones. Más allá del tema económico relacionado al trabajo, o a los estudios, se genera una necesidad por ser aceptados, por sentirnos parte de un colectivo que legitime nuestra presencia y nuestros actos en la ciudad. A la vez, surgen permanentes cuestionamientos respecto a si conviene negarse y adaptarse.

En parte este trabajo se ha constituido en una forma de visibilizar los esfuerzos que como comunidad definida como parte pueblo kayambi se han hecho por mantener y reafirmar la identidad reconociendo el valor histórico que perdura en la memoria colectiva de los pijaleños.

Cada relato puede ser el inicio de una nueva investigación y este trabajo ha intentado hacer una aproximación a partir de las experiencias y relatos, a temas relacionados con la identidad, el territorio, la migración, con lo que se espera activar las voces de los pijañelos para generar un reconocimiento y disminuir las diferenciaciones al interior de la comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, Marc. 1992. *Los <<no lugares>> espacios del anonimato: Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Bautista, Carlos. 2003. "Manejo asociado de tierras: Una experiencia de las asociaciones agrícolas Atahualpa y Rumiñahui de la Comunidad de Pijal". Tesis de maestría. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
<http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/500/5/TFLACSO-01-2003CB.pdf>.
- Cabay, Irene; et al. 1991. "Año por año". *Las Fiestas de San Pedro en Ayora_Cayambe*. Cayambe: Abya Yala / Proyecto Integral Ayora.
<https://dspace.ups.edu.ec/.../LAS%20FIESTAS%20DE%20SAN%20PEDRO%20EN%20...>
- Caillavet, Chantal. 2000. *Etnias del Norte: Etnohistoria e historia de Ecuador*. Quito: Abya Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos.
https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1243&context=abya_yala.
- Carpeta Pedagógica. 2012. «Los Camellones o Huachos». Accedido 10 de octubre de 2018. <http://incasdeltahuantinsuyo.carpetapedagogica.com/2012/12/los-camellones-o-huachos.html>.
- Clifford, James. 1995. "Las culturas del viaje". *Revista de Occidente*, 170-171, 1995, pp. 45-74. University of California, Santa Cruz.
https://www.researchgate.net/publication/265158037_Las_culturas_del_viaje
- El Diario*. 2017. "Diablohuma una leyenda indígena". 6 de febrero.
<http://www.eldiario.ec/noticias-manabi-ecuador/421931-diablo-huma-una-leyenda-indigena/>.
- Estrella, Mateo. 2007. "La Incidencia Jurídica en el Turismo Comunitario". En *Turismo Comunitario en Ecuador: desarrollo y sostenibilidad social*, editado por E. L. Ballesteros y D. Solís, 49-76. Quito: Abya Yala.
- Giménez, Gilberto. 2005. "Territorio e identidad: Breve introducción a la geografía cultural". *Trayectorias*, VII, (17): 8-24. enero-abril. (Monterrey, Nuevo León, México).
- Guerrero, Patricio. 2008a. *Guía teórica y metodológica sobre cultura, identidad, interculturalidad, patrimonio y turismo comunitario*. Quito: FEPTCE.
- . 2008b. *Manual de calidad para la gestión del Turismo Comunitario del Ecuador*. Quito: FEPTCE.
- . 2010. *Corazonar, una Antropología comprometida con la vida: Miradas otras desde Abya Yala para la decolonización del poder, del saber y del ser*. Quito: Abya Yala / Universidad Politécnica Salesiana.
<https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/11433/1/Corazonar%20una%20a%20antropologia%20comprometida.pdf>.
- Hall, Stuart y Paul du Gay, comp. 2003. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Instituto Hemisférico de performance y Política. 2011. «Northern Ecuador Haya Huma». *Diablos de las Américas. Un estudio comparativo sobre los diablos en las fiestas populares y manifestaciones religiosas de las Américas* (blog).
<http://www.diablosfestivos.org/diablos/index.php/es/diablosprofiles/humadevils1/>.

- Jácome, Evelyn. 2014. "Los migrantes llegaron a Quito en los años 60 y 70". *El Comercio*, 29 de noviembre. <https://www.elcomercio.com/actualidad/migrantes-llegaron-quito-anos-60.html>.
- Korovkin, Tanya. 2002. *Comunidades Indígenas, Economía del Mercado y Democracia en los Andes Ecuatorianos*. Quito: CEDIME/ IFEA/ Abya Yala. https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=1036&context=abya_yala.
- Kowii Maldonado, Ariruma. 2012. "Literatura e interculturalidad: la expresión creativa y crítica de las voces de las nacionalidades y pueblos del Abya-Yala y sus retos en los Estados Nacionales de América Latina – el caso ecuatoriano". En: XVIII Congreso Internacional de la Sociedad Chilena de Estudios Literarios: Procesos de Transdisciplinariedad e Interculturalidad en la Construcción de Identidades Culturales y Literarias. 07, 08 y 09 de noviembre. Osorno, Chile. www.uasb.edu.ec/UserFiles/372/File/pdfs/PAPER%20UNIVERSITARIO/Ariruma%20Kowii%20%5BLiteratura%20e%20interculturalidad%5D.pdf.
- . 2015. "Visión cultural del mundo andino: el caso del pueblo kichwa". En: *Filosofía y sabiduría Ancestral*, 531. Editado y compilado por Rafael G. Angarita C. Cátedra Low Maus. Universidad Industrial de Santander.
- . 2017a. "La prevención y la autonomía kichwa". *El Universo*, 24 de enero, sec. Columnistas. <https://www.eluniverso.com/opinion/2017/01/24/nota/6013423/prevencion-autonomia-kichwa>.
- . 2017b. "El arte del descanso en la cultura kichwa". *El Universo*, 12 de diciembre, sec. Columnistas. <https://www.eluniverso.com/opinion/2017/12/12/nota/6523024/arte-descanso-cultura-kichwa>.
- López Guerrero, Jahel. 2012. «Relaciones de género e interétnicas entre jóvenes indígenas migrantes en la Ciudad de México». *Géneros. Revista de investigación y divulgación sobre los estudios de género*, 139-60. Número 12 / Época 2 / Año 19 / Septiembre de 2012 • Febrero de 2013
- Macas, Luis. 2000. "Instituciones indígenas: La comuna como eje". Boletín ICCI "RIMAY" Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas. 2 de agosto. <http://icci.nativeweb.org/boletin/17/macas.html>.
- Martínez Valle, Luciano. 2002. *Economía Política de las comunidades indígenas*. 2 ed. Quito: Abya-Yala.
- Observatorio Vasco de la cultura. 2010. "Jóvenes, cultura y nuevas tecnología". En: *IV Jornadas Internacionales de Trabajo con los Observatorios de Cultura*. Septiembre. Turín. http://www.kultura.ejgv.euskadi.eus/contenidos/informacion/keb_argit_gazteak_kultutra_ikt/es_def/adjuntos/jovenes_cultura_nuevas_tecnologias_2010.pdf.
- Organización Internacional para las Migraciones. 2018. "¿Quién es un migrante?" Organización Internacional para las Migraciones. <https://www.iom.int/es/quien-es-un-migrante>.
- Patiño, Marysol. 2005. "Representaciones sociales, imaginarios y prácticas cotidianas de jóvenes ecuatorianos inmigrantes en España y Francia". En: *La migración ecuatoriana transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: FLACSO.
- Pérez Porto, Julián y María Merino. 2011. «Definición de territorio nacional». Definición.de. 2011. <https://definicion.de/territorio-nacional/>.
- Ricoeur, Paul. 2004. *La memoria, la historia, el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Rivera Vélez, Fredy. 2001. "De naciones y racismos: Breve lectura del caso ecuatoriano". En *Diversidad ¿Sinónimo de discriminación?* Serie Investigación 4. Quito: Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos. INREDH. <http://www.inredh.org/archivos/pdf/diversidad.pdf>.
- Rodríguez, Santiago y Juan Rodríguez. 2010. "Memoria Ancestral: Fundamentación". Indaga sobre la memoria ancestral, la memoria antigua de nuestros pueblos originarios. *Memoria Ancestral. El arte del noreste argentino en su relación pasado-presente* (blog) 28 de abril. <https://memoriaancestral.wordpress.com/2008/12/27/memoria-ancestral-fundamentacion/>.
- Sen, Amartya. 2008. *Identidad y violencia La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz.
- Stewart, Jesse ; Prado, Gabriela: Compiladoras. 2013. *Este Libropika Cuentokuna Tradicionkuna Pijalmanta Chaupishimipi. /Cuentos y Tradiciones de Pijal: Relatos en Media Lengua./ Stories and Traditions from Pijal: Told in Media Lengua*. Editado por / Edited by: Media lengua: Lucía Gonza; Mercedes Tabango. https://www.researchgate.net/publication/267631897_Stories_and_Traditions_from_Pijal_Told_in_Media_Lengua/link/586aab6d08ae329d62111a22/download.
- Torres, Alicia. 2005. "De Punyaro a Sabadell... la emigración de los kichwa Otavalo a Cataluña". En: *La migración ecuatoriana transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: FLACSO. https://www.flacso.org.ec/biblio/shared/exist_view.php?bibid=17875©id=14399&tab=opac.
- Tusón, Jesús. 1993. *El lujo del lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- Vitto, Luis. 2007. "Pueblos Indígenas, territorio y recursos naturales": *Minga Informativa*. 28 de marzo. <https://movimientos.org/node/9590?key=9590>.