

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Políticas Culturales

**Los ñawpa rimay como tejido social y cultural del pueblo kichwa
Cotacachi**

Estudio de caso Comunidad de Azaya

Paulina Alexandra Santillán Moreta

Tutor: Santiago Arboleda Quiñónez

Quito, 2019



Cláusula de cesión de derecho de publicación de tesis/monografía

Yo, Paulina Santillán Moreta, autora de la tesis intitulada “Los *ñawpa rimay* como tejido social y cultural del Pueblo Kichwa Cotacachi: estudio de caso Comunidad de Azaya”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de magíster en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

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

Quito, 30 de abril de 2019

Firma:

Resumen

Esta investigación se distancia de la llamada oralidad en cuyo camino se localizan los cuentos andinos; en un primer momento, la investigación se situó en esa línea de estudio, sin embargo, colocar tales nociones en un contexto comunitario resultó ser ajeno y desconocido en el mismo. La oralidad y los cuentos andinos tienen su origen en constructos occidentales, mismos que tienen límites en responder cuestionamientos de una lógica de base experimental y vivencial en una lengua como el kichwa. En ese punto, tales nociones son suspendidas temporalmente para desarrollar desde una nueva lógica, interpretaciones que confluyen en la comunidad y en armonía a un universo de sentidos y pensamiento propios del lugar.

Expuesto aquello, la investigación sitúa el *Shimi* (palabra) de cuya división sobresalen dos aspectos fundamentales como: el *Yachay Shimi* (palabra sabia) y el *Shimimantalla rimay* (solamente desde la palabra). En ello es posible analizar la estructura del *ñawpa rimay* (vivencias del tiempo pasado) y responder a la pregunta: ¿cuál es el rol del *ñawpa rimay* en el diseño del tejido social y cultural del pueblo kichwa?

Indagar en el *Shimi* visibiliza la convergencia entre el pasado y el *ñawpa rimay*, pues ambos son necesarios cuando se requiere transmitir valores y mantener el control social en la comunidad. No es casualidad que aquellos en compartir el *ñawpa rimay* asumen que los hechos suscitados anteceden a esta temporalidad y que inclusive los personajes inmersos en el *ñawpa rimay* existieron. Con ello, el *ñawpa rimay* coloca el pasado en el presente y viceversa. La figura del abuelo es otro elemento en acompañar el *ñawpa rimay* además de los mecanismos en los cuales transita y la formación del *rimak* en el contexto comunitario.

En la actualidad, el *ñawpa rimay* comienza por tener un declive en la comunidad y el entorno familiar, el acelerado cambio en la comunidad sumado al desinterés personal por compartirlo. Es frente a esto que el *ñawpa rimay* resiste en ser olvidado, y al anteceder a esta temporalidad expone su bagaje en constructos sociales, culturales y saberes inscritos en la comunidad.

Palabras claves: *Shimi*, *ñawpa rimay*, mecanismo de transmisión, comunidad, modernidad, Azaya, *Chificha*, *Chuzalongo* y *Atuk*.

A las y los abuelos que despiertan el pasado. En memoria de Andrés Bonilla, Rosa
Matango y Francisco Moreta.

Agradecimiento

Un sincero agradecimiento a la Comunidad de Azaya, en especial a Rosa Bonilla, Inés Lanchimba, Dolores Guandinango y Evelin Guandinango, por la apertura y confianza a compartir su sabiduría y experiencias. A Alberto Conejo y Gonzalo Díaz, por su compromiso en el proceso de revitalización de la lengua kichwa. A las y los docentes de la Universidad por su apoyo y orientación. A Santiago Arboleda, por la guía y paciencia. Y a mi familia, por su apoyo y confianza.

Tabla de contenidos

Introducción	13
Aspectos Metodológicos y Contexto geosocio-cultural.....	17
Capítulo primero	23
El <i>Shimi</i> a través del <i>Yachay Shimi</i> (La sabiduría de la palabra) y el <i>Shimimantalla rimay</i> (Solamente en el habla) en el tejido social de la comunidad	23
El <i>Yachay Shimi</i> :Sabiduría de la palabra.....	26
El <i>Shimimantalla rimay</i> y el <i>ñawpa rimay</i> en la comunidad	34
Capítulo segundo	45
El <i>ñawpa rimay</i> en el corazón y pensamiento de la comunidad	45
Los mecanismos de transmisión del <i>ñawpa rimay</i> : escuchar, memorizar, repetir y ver	47
Las voces del pasado en el <i>ñawpa rimay</i>	58
Fundamento Epistemológico de los <i>rimak</i>	66
Capítulo tercero	71
El escenario del <i>ñawpa rimay</i> , la vivencia en tiempos pasados.....	71
Del <i>ñawpa rimay Atuk</i> y sus valores comunitarios	85
Del <i>ñawpa rimay Chuzalongu</i> y el tejido social en la comunidad.....	90
Del <i>ñawpa rimay Chificha</i> y los valores comunitarios y control social en la comunidad	100
Consideración general del <i>ñawpa rimay Atuk, Chuzalongo y Chificha</i>	101
Conclusiones	103
Listado de Referencia.....	107
Anexos.....	111

Introducción

La sociedad dominante apenas comprendió las expresiones de los pueblos como *manifestaciones folclóricas* relacionados a los *pueblos indígenas y afros*. Occidente, que basa su superioridad en la escritura frente a los pueblos que no la poseen, califica al conocimiento de los pueblos, de no poseer una base científica. Es necesario asumir la existencia de una diversidad de pensamientos que forman parte de una ecología de saberes, pues “la primera lógica, la lógica de la monocultura del saber y el rigor científico tiene que ser cuestionada por la identificación de saberes y de otros criterios de rigor que operan creíblemente en las prácticas sociales” (De Soussa 2009, 114).

De las palabras del maestro Juan García es importante desaprender lo aprendido, y, aprender, casa adentro y casa afuera. Es decir, reconocer nuestros valores propios para a través de ese conocimiento sostener diálogos con los *otros*. En esta perspectiva, la investigación se construye con las nociones y puntos de vista cercanos a la *comuna*.¹ Según Ayala, este término ha existido por seis u ocho mil años hasta el presente. La comuna es un espacio donde se aglomeran, prácticas culturales, relaciones políticas, justicia, reciprocidad, educación, idioma y sabiduría.

El capítulo primero, coloca en escena las categorías oralidad y literatura; y se responde a la interrogante: ¿cómo se ha interpretado la oralidad en las culturas andinas? Lo expuesto se discute con aportes que hacen sus máximos exponentes dentro y fuera de la región. Entender que las categorías oralidad y literatura están direccionadas en la escritura y visibilizar sus limitaciones para responder interrogantes que la comunidad demanda en una lengua distinta al castellano, hace que se suspenda temporalmente la categoría de oralidad, y se posicione el *Shimi*,² *la palabra* y su división del cual surge el *Yachay Shimi*,³ sabiduría de la palabra, entendida como principio de saber que debe ser compartido a hijos y nietos dentro y fuera de la comunidad.

¹ A lo largo del documento utilizaré la palabra comunidad en vez de comuna, resulta más familiar y de mayor uso. En mi experiencia de vivir en una comunidad kichwa, la comunidad es un espacio habitado por familias e individuo, en el cual es posible aprender desde la practicar valores comunitarios y sabiduría en palabras que entregan los adultos y padres.

² *Shimi*, significa: idioma, lengua, lenguaje, habla y palabra

³ *Yachay* en kichwa significa: sabiduría, conocimiento y saber. *Yachay Shimi* tiene varias traducciones como: conocimiento a través de la palabra, palabra sabia, sabiduría de la palabra o sabiduría en el habla.

Posicionar el *Shimi* en la investigación permite exponer el conocimiento existente en la comunidad e indagar en el pensamiento y sabiduría de una lengua como el kichwa. Para ello es necesario *suspender temporalmente* la oralidad, sin que ello signifique desmerecer los aportes realizados por autores y autoras en el estudio de la misma. Sin embargo, a raíz de las discusiones generadas por antropólogos, lingüistas, investigadores, entre otros intelectuales durante décadas, es posible visibilizar que la oralidad no logra mirar hacia otro sitio que no sea la escritura; dicho sea de paso, herencia de varios años de colonización y evangelización en castellano.

Desde esta perspectiva, posicionar el *Shimi* y colocar en *suspensión* a la oralidad implica además un cuestionarse y preguntar: ¿cómo está escrita la historia, qué elementos se perdieron? ¿El pensamiento colonial prevalece en el imaginario social? Y, ¿es posible despejarse del propio yo para asumir una nueva identidad? Es así que, el *Shimi* es tan sólo un camino entre las diversas lenguas de todo el Abya Yala, que invita a reflexionar y abrir la mente hacia otras nociones existentes en el pensamiento de un pueblo.

Volviendo al *Shimi* y su división, el *Shimimantalla rimay*,⁴ solamente desde la palabra, es otro de los elementos en el cual yace la noción del *ñawpa rimay*,⁵ o vivencias del tiempo pasado. En el contexto comunitario nociones como: cuento, cuento folclórico o cuento andino son desconocidos y ajenos.

Que a través del *Shimi* se llegue hasta el *ñawpa rimay*, determina que la construcción de cada una de las nociones que se puntualiza más adelante contiene una fuerte carga de conocimiento expresado desde el *Yachay Shimi*. Si bien en la línea de la literatura oral existe una variedad de recopilación de registros orales realizado durante décadas en relación a la tradición oral de los pueblos con la debida interpretación y estructura gramatical en castellano. Aquello no representa la existencia de trabajos más allá de un proceso de recopilación, traducción y difusión de las obras pertenecientes a los distintos pueblos y mucho menos que responda a cuestionamientos como: ¿cuál es el significante de la noción *ñawpa rimay*? ¿qué valores conlleva el *ñawpa rimay* en la comunidad? Estas entre otras preguntas deberían tener respuestas asumiendo la categorización de la tradición oral de los pueblos dentro de la literatura oral. Sin embargo, es evidente ver los vacíos existentes en responder este tipo de interrogantes.

⁴*Shimimantalla rimay*: que significa en kichwa solamente desde la palabra o solamente desde el habla.

⁵*Ñawpa rimay*: vivencias del pasado, hablares del pasado, o, vivencias o hablares que acontecieron en el pasado (por traducirlo de forma más estética y literal).

Por otro lado, en la investigación no se indaga en la categoría oralitura, propuesta por el historiador africano Yoro Foll. Si bien, la oralitura es un neologismo africano “un calco de la palabra literatura, expresa de un modo igual frente a ésta, la estética de la oralidad. Ésta, a más de sus contenidos historiográficos, cabe dentro de géneros comparables, aquellos producidos en ámbitos de palabra escrita, para la literatura” (De Friedemann 1997,33).

Sin desmerecer el valioso trabajo de escritores y poetas indígenas en su lengua, acoger el término oralitura es continuar en el pensamiento Occidental, porque, importa más la estética, la estructura gramatical de las obras que indagar en los silencios de la palabra y la sabiduría guardada; en ese sentido, la oralitura es una categoría que mira los procesos de escritura ligados frecuentemente a la tradición oral.

En el capítulo segundo la discusión gira en el cuestionamiento: ¿cuáles son los mecanismos de transmisión del *ñawpa rimay* ¿cómo entender que el *ñawpa rimay* se transmitió y continúa transmitiéndose sin documentos escritos sólo a través del *Shimimantalla rimay*, solamente en el habla? Estas interrogantes se construyen a través de las experiencias y el aprendizaje que tuvieron las *mamakuna* dentro de la comunidad y con aportes de autores kichwas que exponen su percepción.

En este caso particular, quienes comparten el *ñawpa rimay* son mujeres con ello no se niega su paso en hombres y mujeres. Dentro del *ñawpa rimay* uno de los aspectos que sobresale en la investigación es la idea de que el corazón forma parte de los sentidos del ser humano, es decir, el corazón, escucha, piensa y guarda información. Aprender un *ñawpa rimay* es posible cuando se escucha y se guarda en el corazón. Por este lado, señalo, que colocar el corazón en la investigación, no es en la idea de un acercamiento a la reflexión del corazónar de Patricio Guerrero,⁶ el autor coloca al corazón desde lo afectivo y sentimental, y, en un conflicto con la razón. Esta deliberación es respetable; sin embargo, acoger tal postura en el desarrollo de la investigación sería continuar en el mismo esquema de pensamiento instaurado por Occidente en deliberaciones existentes, ya que desde el punto de vista de las entrevistadas no existe tal conflicto entre el corazón y la razón, de hecho, ambos operan en similar dinámica para guardar información, escuchar y pensar.

Otro de los aspectos es la existencia de tonos musicales que antecedió a un *ñawpa rimay*. No hace muchos años antes de compartirse, la musicalidad con la entonación de

⁶ Antropólogo ecuatoriano, docente y activista, con su noción de corazónar hacia un compromiso con la vida, cuyo pensamiento se vincula con la de sentipensar de Orlando Fals Borda, investigador y sociólogo colombiano. Vease en *Corazonar una antropología comprometida con la vida*, 2010.

flautas y tundas solía acompañar el *ñawpa rimay*. El *ñawpa rimay* solía concurrir espacios como: la familia y la comunidad cuando buscaba ser compartido y a diferencia de tener un autor específico, a esté sólo le interesa transitar en varias voces, mientras más personas lo conozcan, más será compartido.

La figura del abuelo es otro de los aspectos es sobresalir, volver al pasado trae al presente el pensamiento de aquellos seres que en algún momento entregaron el saber y que aún con el paso de los años la sabiduría espera ser compartida. Así mismo, es importante conocer los fundamentos epistemológicos del *rimak*,⁷ persona que comparte el *ñawpa rimay*. En ese sentido, las experiencias de las *mamakuna* y situaciones de formación, demuestran que no sólo la escuela es un lugar para aprender. La comunidad es el lugar que sustenta el conocimiento, pues no existe un manual o un escrito que enseñe a ser un *rimak*, la práctica y los mecanismos con los cuales se aprende el *ñawpa rimay* permitirá entender y valorar desde el corazón el saber entregado por abuelos y personas cercanas o lejanas a la familia.

El capítulo tercero, en función a lo desarrollado en el capítulo segundo, coloca en escena la estructura del *ñawpa rimay*, lo abstracto cobra significación a través de sus personajes, los animales tienen voz propia en la capacidad de relacionarse con el ser humano. Personajes como *Atuk*, *Chuzalongo* y *Chificha* responden a seres que interactuaron en un pasado no muy lejano con los sujetos de la comunidad. Nombrar a estos personajes despierta alegría, miedo, tristeza y añoranza de que, en algún tiempo, estos y otros seres de la naturaleza como plantas y montañas solían comunicarse con el ser humano.

Entrar en el tejido de historias de cada uno estos personajes deja lecciones de vida individual y en la comunidad, además permite fundamentar que seres como el *Chuzalongo* interactuaban con personas de la comunidad. En la comunidad este personaje era festejado con danza y música; de las *mamakuna* se supo que las personas de la comunidad acostumbraban disfrazarse de abago en esos días y de vivir en las montañas Cotacachi e Imbabura.

La *Chificha* es otro de los personajes inmersos en el *ñawpa rimay* de la comunidad, es temido por grandes y niños; más allá de su aspecto y género, la *Chificha* enseña a los padres el cuidado de los hijos y a los más pequeños a ser obedientes con los padres. *Atuk* es un personaje no buen modelo a seguir, es vago y ladrón, la ociosidad nunca llevará a la

⁷ Traducción: *Rimak*: persona que tiene la habilidad y capacidad de exponer al público narraciones. En las comunidades como en cualquier contexto existen personas hábiles para hacer música, cantar, curanderos, parteras entre otros oficios.

persona por un buen camino y robar no es la excepción, es un camino que conduce hacia la muerte. Los valores como antivalores que se encuentran en los personajes del *ñawpa rimay* responden a un tejido social y cultural inmerso en la comunidad; es a través de los mismos que los abuelos y padres formaron a individuos de la comunidad y al mismo tiempo los valores comunitarios se mantienen con el fin de tener un control social.

Por último, la traducción de los textos es colocada al pie de página, en los capítulos primero y segundo. La traducción conlleva la debida correspondencia gramatical, sin embargo, en el capítulo tercero, la transcripción de los *ñawpa rimay* no omite repeticiones y tampoco se realiza la edición de la misma porque la descripción en kichwa contiene elementos importantes, aunque suele parecer repetitivo. Con la transcripción, la gestualidad y la sonoridad del *ñawpa rimay* desaparecen, se usó signos gramaticales para separar párrafos aunque en kichwa no existen signos de puntuación porque es el tono de voz quien marca el final de una oración.

1. Aspectos Metodológicos y Contexto geosocio-cultural

En una de las primeras entrevistas a las *mamakuna*, pregunté: ¿podría contarme un cuento? En respuesta recibí un *no sé qué significa eso*. En ese momento comprendí que en el constructo castellano aquella palabra era entendible, sin embargo, en otra lengua como el kichwa este era lejano. El proceso de investigación en la comunidad de Azaya representó un trabajo de acercamiento hacia la comunidad. Localizar a los mejores *rimak* no fue tarea fácil. Sin embargo, en la búsqueda destacaron tres nombres: Rosa, Inés y Dolores. Mujeres que aprendieron el *ñawpa rimay* de sus abuelos, padres y agentes externos a la familia.

Visitar a las *mamakuna* generó confianza para compartir algunos *ñawpa rimay*, así como la historia de vida de los seres queridos de quienes aprendieron de pequeñas y en otros casos ya adolescentes.

Caminar por los alrededores de la comunidad permitió precisar ciertos lugares que las *mamakuna* asocian a los personajes del *ñawpa rimay*; chaquiñanes, ojos de agua y montañas, son sitios que los personajes frecuentaron no hace mucho tiempo. Hablar y comprender el kichwa facilitó la comunicación con las *mamakuna*. Ganarse la confianza no fue de un día para otro, antes de compartir los *ñawpa rimay*, expusieron que el *ñawpa rimay*

no es de uso comercial, pues, representa un valioso regalo entregado por los padres y abuelos, y sólo si es de uso educativo y para el aprendizaje es posible compartirlos.

Conocer el punto de vista de las *mamakuna* y de autores kichwas fue enriquecedor porque las nociones que surgían eran aclaradas. Al final de las entrevistas se decidió realizar un pequeño taller con los niños y niñas de la comunidad afuera de la casa comunal al cual asistieron niños y niñas de edades entre ocho, diez y catorce años.

Unos escucharon con atención y otros no tuvieron mucho interés. Para saber cuál *ñawpa rimay* llamó la atención de los niños y niñas se pidió realizar dibujos de los personajes que escucharon; así destacaron *Atuk* y *Chificha*.

En este camino se construye este trabajo, fundamentado en nuevas formas de pensar desde una lengua propia que demanda ser estudiada.

Cantón Cotacachi

Cotacachi es uno de los cantones más extensos de la Provincia de Imbabura ubicado en las faldas del volcán que lleva su mismo nombre. Tiene una población de 45.000 habitantes, una superficie de 1.809 km². Altitud: 2,418 msnm y una Temperatura 14°C. El idioma del cantón es el kichwa y castellano y conviven indígenas, mestizos y afroecuatorianos.

Limita al norte con el cantón Urcuquí, al sur con el Cantón Otavalo y la Provincia de Pichincha, al este con el Cantón Antonio Ante y al Oeste con la Provincia de Esmeraldas. Las características topográficas y climáticas del Cantón permiten diferenciar claramente la zona Andina, zona Subtropical y Tropical. La zona Andina está ubicada en las faldas orientales del volcán Cotacachi conformado por las parroquias urbanas: El Sagrario y San Francisco, las parroquias rurales: Quiroga, Imantag y la zona Subtropical conocida como Intag, se extiende desde la Cordillera Occidental de los Andes hasta el límite con la Provincia de Esmeraldas y Pichincha.

De sus primeros pobladores se sabe que fueron avanzando poco a poco desde la costa de Esmeraldas y después de muchos siglos:

[A]lgunas comenzaron a avanzar al interior hasta dar con la parte oriental del volcán Cotacachi, la que fue su meta, mientras tanto, ya estaba poblada la zona de Intag con los que habían ascendido por el Guayllabamba, y las cercanías de Piñan al costado contrario con los que ascendieron por el Santiago. Por un lado y otro costado iban llegando las migraciones a Cotacachi y estacionándose en las alturas del cerro, del que descendían paulatinamente hasta

dar con el extenso llano a los pies del volcán. [...] desde entonces, todos los aborígenes que habían ascendido por los ríos de Esmeraldas, formaron una sola comarca, muy extensa, por cierto, que constituyen una como federación, sujeta siempre a los Curacas que moraban en la sede al pie del Cotacachi (Moreno 1966, 64).

Con la organización social del cantón Cotacachi en los años 70, varios indígenas titulados entre ellos maestros, inician conversaciones con los cabildos al no tener autoridades e instituciones que se ocupen de las comunidades y sus requerimientos. De las primeras reuniones inicialmente se unen doce comunas conformando el 19 de abril de 1977 la “Federación de Comunas” y luego de dos años se legaliza ante el Ministerio de Agricultura-MAG, en “Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi-UNORCAC”.

La unión de la mayor parte de las comunidades se da en reacción a la muerte del compañero Rafael Perugachi⁸. Posteriormente, la UNORCAC se afilia a la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas FENOC, actualmente la FENOCIN.

La estructura organizativa de la UNORCAC agrupa a 43 comunidades, 2 organizaciones de base de la zona subtropical y los grupos organizados que existen a nivel comunitario e intercomunal quienes desarrollan diversas actividades. Las comunidades que conforman la UNORCAC son: Parroquia Quiroga: San Martín, Domingo Sabio, Guitarra Ucu, Cuicocha Pana, Cuicocha Centro, San Antonio del Punje, San José del Punje, Cumbas Conde, San Nicolás, Arrayanes, Ugshapungo. Parroquia Imantag: Piñan, Guanani, Pucalpa, Peribuela, Quitumba, Moran, Ambi Grande, Colimbuela, Perafán.

Parroquia El Sagrario: Alambuela, El Cercado, San Pedro, Tunibamba, Piava Chupa, Piava San Pedro, Pilchibuela, Ashambuela, Yambaburo, El Batán, Azaya, Topo Grande, Santa Bárbara, Itaqui. Parroquia San Francisco: Quitugo, La Calera, San Ignacio, Turuco, Anrabi, San Miguel, Chilcapamba, Morales Chupa, Morocho. Y la Zona de Intag: Nangulvi Bajo y Santa Rosa GM.

Comunidad de Azaya

La comunidad de Azaya se encuentra ubicada en la zona de Cotacachi, provincia de Imbabura, parroquia El sagrario, a 15 minutos de la ciudad de Cotacachi a las faldas de la montaña del mismo nombre. Limita con las comunidades, El Cercado, El Batán y la

⁸ Rafael Perugachi, líder de la Comunidad de Santa Barbara, encarcelado y torturado, el 3 de noviembre de 1977.

comunidad de San Pedro. Entre 1938 y 1962, se legalizaron 33 comunidades, en la parroquia El Sagrario 13 comunidades “El Cercado, Tunipamba Bellavista, Topo Grande, Alobuela, Asaya Santo Tomás [...] San Pedro y El Batán” (Tomado Ministerio de Agricultura MAG, archivo de Comunas, 1937-1962, Cotacachi Historia, Territorio e Identidad 2012, 65).

Durante el mes de mayo se realiza la fiesta de la novena y el *kuya Raymi* en septiembre; en el mes de junio, la comunidad baja a la ciudad de Cotacachi para bailar en la plaza central y festejar el San Juan, nombre con el cual se conoce a la celebración del *Inti Raymi*- celebración del sol.

En el mes de septiembre y octubre se siembra maíz, frejol, chochos y quinua. Producen tomate de árbol, habas, maíz, oca, papas, mora y uvillas para consumo diario y otros productos son comercializados en Ibarra y Cotacachi.

En Azaya, la religión católica y el pensamiento andino no tienen mayores conflictos en relacionarse, la espiritualidad y creencias son compartidas con santos junto al poder de la naturaleza y sus deidades. Una de las santas más respetadas en la comunidad es la mama Santa Ana, a quien evocan oraciones para el cuidado de la familia, siembra y salud. La comunidad cuenta con flauteros y un pequeño grupo de niña que aprendieron a entonar las flautas en la escuela de la comunidad San Pedro, cercana a Azaya. La comunidad cuenta con la casa comunal, un espacio para realizar asambleas comunitarias y trabajar actividades cerca de la capilla y casa comunal, existe una escuela y un centro infantil. La escuela dejó de funcionar en el año 2009; los niños y jóvenes de la comunidad salen a los centros educativos de la Ciudad de Cotacachi. En la comunidad, las mujeres se dedican a la elaboración de tejidos en telar, manillas hechas a mano, pastoreo de animales y sembrío en parcelas. Los hombres trabajan de jornalero en la ciudad de Cotacachi y algunas familias migran a Quito.

Origen del nombre Azaya Santo Tomas

El viento sopla y un pequeño remolino de polvo se levanta en el patio de la casa de Rosa Bonilla, sin prestarle importancia escucho con atención el final del *ñawpa rimay Atuk* (que más adelante se desarrollará). Ella rompe en carcajadas, yo, en una leve risa lamentó el trágico final de *Atuk*. Rosa entre risas menciona que *Atuk*, era un ladrón, no era una buena persona y robaba gallinas. Mientras hace una pausa, me dice ¡Recuerdo otro que me contó mi abuelo! Es relacionado a la Comunidad de Azaya, dicen que:

Citemos en extenso

Kay llaktata defendenkapa nishpamari kashka yarin chay tiempuka. Kay llaktaku gulpi shinakuchari karka shinallata ashalla llaktaku kashka yarin chay tiempullata. Chayka kawsashka yarin como nishpa racional racionalkukuna nipiwan na pantarishkakukuna alli kawsak gintikukunalla tiyashka yarin kay llaktapi. Chayka ña ladu llaktakunaka pantarishpa pantarishpa misharimushka misharimushka kashka yarin ña asha ashta watankaman watankamanmi parlarishka shamunakuyka tiyashkanka ninka punta tiempuka shina na allí kawsanakushkapi shuk yachachishpa shuk pakadru shina malta entendishpa yachakukkuna shuk warmikuna, shina paniwanllata prindirinatapash, shuk hermanowan prindirishpa tiyarinatapash, cumparikunawanllata tiyarinatapash ña shuk shuk asha ashta yachakushpa shamushpa waklishpa shamushka nin.

Chayka chaypa kawsa chay uras llakinina urapami kay llaktataka nima nima nimakuta mana charishkanka nin. Racionalpacha racionalpacha kashka kashkanka nin kay llaktakulla. Chayka shina kakpi urku warmi razupachamantapachacha kariyan ima maymantacha urkukucha tikramurka, Gulpi terremoto tikrashpaka ashtami illarikushkanka nin pero mana waykukunaka tiyashnka nin, llanu pampaku kashka nin, ari gukpi shina llanu pampaku kashka nin, na chay llanukunaka tiyashkankachu nin, shinapimi terremoto tikrashpami gulpi ginti pamparishpami kakpi Santa Ana mama nishkaku payka kuytsaracha kariyan mayoriyacha kariyan imacha, chay tiempuka shinaku kay loma hawanipika ashtami volakushkanka nin kispichipay kay llaktata kishpichipay kay llaktataka ima culpata charipanka.

Ñukamantallapash kispichipayari, kay llaktakuka racionalkumari kapan tayta diusituku nishpa. Solo por mí perdona, esta comunidad es de gente correcta Diosito. Ashta makita wichay churashkaku desnudarishkaku parakushkana nin wakashpa, chayshi chay terremoto tikrakushpaka como finduku likiriyariya, chayta kayta shina rishkanka nin wayku tukushpa wayku tukushpa kayka kidashka nin, shina kidashka kanka nin, chay shina kidaypa kawsami shinamantacharima alli gindi nishpachu, aseadapi churashpachu nishpachu azayataka shutichirka yuyani ñukalla, ñukalla shina yani. Imashaman chay shuti kidarkacha, chay puntatachari shina shuti kariyan imacha. Chayka shinami kashkanka nin. Chayka ña kaytaka Azaya Santo Tomaspi riksishpa ña kidashka yarin chay urapi, mashpacha chay Santo Tomaska nin kariyan yari, como llakta racional kashkapichari rikuchishpa o Santopi churarka nose, imashachi karka yani, Shinapashcha karka yani, chay santo tumas kidaska kashka. (Por Andrés Bonilla y contado por Rosa Bonilla, nieta)

Traducción

Hace mucho tiempo, en esta comunidad vivieron personas muy correctas a diferencia de las comunidades aledañas en que las personas no lo eran y durante años vivieron con malos pensamientos. Cada vez más las personas iban tomando el camino incorrecto, caían en infidelidades y más pecados.

En ese tiempo no había quebradas, todo era plano hasta que ocurrió un gran terremoto que hundi6 la tierra y a personas. En el gran terremoto, no se sabe si era una jovencita o adulta, cerca de esta Loma, la madre Santa Ana, intercedía y suplicaba perd6n para la comunidad mientras decía ¡esta comunidad no tiene culpa alguna! Desnuda e implorando con sus manos lloraba la madre Santa Ana. En el terremoto su ropa debió haber estado rasgada.

Después del gran terremoto quedaron grandes pendientes. No sé si por las pendientes, las personas correctas que vivían en la comunidad, o, por llevar una buena higiene (ser aseada) la comunidad tiene ese nombre. Personalmente, pienso que por llevar una buena higiene se dio el nombre de Azaya o tal vez ya hace mucho tiempo tenía ese nombre. De esa manera, la comunidad quedo como Azaya de Santo Tomás, en ese tiempo no sé porque le sabrían llamar Santo Tomas, tal vez por el santo, la comunidad debió tener ese nombre.

Capítulo primero

El *Shimi* (la palabra) a través del *Yachay Shimi* (La sabiduría de la palabra) y el *Shimimantalla rimay* (Solamente en el habla) en el tejido social de la comunidad

Un breve recorrido en la oralidad y escritura

El estudio de la oralidad inicia a principios de la década de los sesenta tras publicaciones de estudiosos al analizar el papel de la oralidad en las culturas humanas en relación con la literacidad⁹, sus exponentes: Jack Godoy, Erick Havelock y Walter Ong comienzan por marcar diferencias entre las sociedades letradas de las orales, valiéndose en “contar con registro escritos permanentes, las sociedades ágrafas cuentan únicamente con la memoria humana” (Tomado de Godoy, Vich y Zabala 2004, 24).

Ong postula su reflexión hacia la era de la actual tecnología, caracterizando la oralidad primaria y secundaria, denomina oralidad primaria a la “cultura que carece de todo conocimiento de la escritura o de la impresión, [...] y “oralidad secundaria” de la actual cultura de alta tecnología” (Ong 1982, 20).

Los autores tienen posturas claras con respecto a la oralidad, su construcción nace en la escritura, con ello, la reflexión surge de una lógica lineal y en primacía del etnocentrismo occidental moderno, es decir, la adquisición de la escritura en América fue un mecanismo del poder colonial cuya función fue someter, silenciar y ocultar la palabra de los pueblos.

Por otro parte, la construcción de lo oral por parte de la misma sociedad letrada, tuvo fricciones; es el caso de la postura de Milman Parry (1902-1935), investigador norteamericano, creador de la teoría de la composición oral. Parry colocó en discusión la integridad y autoría de los poemas homéricos con su obra, *The Making of the Homeric Verse* (1971) Para el autor, la obra homérica era un producto de la composición oral, viva en ritmos, temáticas, y prefabricada al momento de recitarse, es decir, los textos homéricos que se leen ahora serían la transcripción de una o varias interpretaciones registradas por la escritura.

⁹ Los autores Vich y Zabala (Oralidad y Poder 2004) utilizan el término de literacidad para referirse a prácticas sociales situadas de lectura y escritura. Mientras que el término de escritura tiene la desventaja de excluir los procesos de lectura [...] El término literacidad ha empezado a ser usado crecientemente en la producción del castellano.

Argumento difícil de aceptar en ese entonces por los estudiosos clásicos. Era ilógico pensar que la obra de semejante monumento literario perteneciese a un analfabeto; por supuesto, las respuestas no se hicieron esperar avalando la fecha de invención del alfabeto griego posthómero.

Durante años, la escritura de forma gradual consiguió internalizarse en la psique griega entre los siglos VII y IV antes de Cristo. En esa dinámica, lo expuesto oralmente, años más tarde se convirtió en escritura. Es el caso de los poemas originalmente cantados “de la *Ilíada* y la *Odisea* fueron transvasados a escritura alfabética” (León Portilla 2000, 21). Es apreciable que la oralidad a la par de la escritura tiene su histórico transitar en la Grecia clásica, lugar que fundamenta sus inicios, su construcción y sus composiciones de superioridad desde la sociedad letrada.

En esta resonancia y mucho más cerca del contexto andino, las reflexiones de oralidad parecerían comenzar a pensarse en una nueva dinámica en el sentido de que “el estudioso de la oralidad necesita abandonar la seguridad de su ámbito disciplinario y encontrar nuevos instrumentos para trabajar esas otras realidades que son contextuales y extratextuales” (Pacheco 1997, 26). Sin embargo, cuesta desenfocar su mirar en lo ya establecido por Occidente al acoger nociones como oralidad y oral, pensadas en el mismo molde durante años aun cuando el desarrollo de la misma se realice en hechos suscitados y trabajos de campo *In situ*; la oralidad continúa lejos de pensarse sin las interferencias del sistema dominante de pensamiento.

Comencemos por Cornejo Polar, un pensador crítico literario, reconocido por su teoría sobre el concepto de heterogeneidad. El autor sitúa su reflexión en la crónica de Cajamarca, registrada por el Cronista Guamán Poma de Ayala. Polar denomina el “grado cero” a momento exacto de la ruptura entre oralidad y escritura, citando el acontecer de la tarde del sábado 16 de noviembre de 1532 en la plaza de Cajamarca. El Inca Atahualpa y el Fraile Vicente de Valverde tendrían su primer encuentro sin esperar que terminaría en una tragedia. Atahualpa es sentenciado a muerte por arrojar el libro de las sagradas escrituras, al no escuchar que este hable.

En esa premisa, el autor no consigue pensar la oralidad fuera de la escritura. Si bien, enfoca su análisis en el hecho de Poma de Ayala, claramente enfatiza su línea argumental en una sola que es dentro del pensamiento estructural del poder mientras el otro continúa inmóvil sin ser considerado.

Lienjard (1992,37) por su parte, se enfoca en los kipus y los códices mayas, asumen que las culturas orales también eran pueblos con escritura, pero, a su vez precisa que estos se utilizaron en la conservación y reproducción de discursos verbales. En la misma lógica de interpretación de discursos verbales, Carlos Pacheco (1992) suma su argumento de que los kipus y los códices mayas tuvieron la utilidad de “sumarios o aide memories, capaces de mejorar la realización del ejecutante en su reproducción de un discurso oral formalizado y colectivo” (Pacheco 1992, 28).

Mientras esto acontece y la oralidad y escritura exponen diferencias una frente a otra, llama la atención de estudiarlas juntas asumiendo que la oralidad y escritura “no se excluyen entre sí. Tienen características comunes, como también particularidades autónomas y específicas, funciones que la una y la otra asumen más eficazmente y que requieren herramientas específicas de interpretación” (Portelli 2016, 18). Portelli no tiene problema en estudiarlas juntas asume las características comunes y una autonomía, sin tomar en cuenta que “aunque la transmisión oral de los mensajes tiene la antigüedad del hombre, el concepto de oralidad [...], es reciente y está formado a partir del concepto de escritura” (Dorra 1997, 61).

Afirmación con la cual concuerdo, es lógico entender sus limitaciones porque es la escritura la estructura de la oralidad. Hablar de oralidad es hablar de escritura; en ese punto es posible estudiarlas juntas, es absurdo querer separar estas nociones cuando están constituidas en un solo cuerpo. Quien construye el concepto de oralidad es la sociedad letrada que después se encarga de colocar a su propia construcción diferencias atribuidas en otros y posterior hacer que los considerados inferiores se empoderen de sus nociones. Mediante la escritura el sistema dominante junto al establecimiento de un punto de conexión precisamente a través de la lengua dominante implanta su lógica, construida y validada por sí misma hacia las demás culturas.

La oralidad ciertamente se construye en la voz como experiencias de muchos y es posible continuar discutiendo en el mismo esquema de pensamiento durante décadas y siglos, desde comprender la oralidad “como dinámica, continua, acumulativa, sintética e integradora. En contraste con el mundo de la escritura, estático, analítico, aislacionista e individual. La oralidad, un acto comunitario; la escritura un acto solidario” (Alemán 1997, 141). O desde reflexiones basada en trabajo de campo que considera a la oralidad “una práctica, una experiencia que se realiza y un evento del que se participa. Situada siempre en

contextos sociales específicos, la oralidad produce un circuito comunicativo donde múltiples determinantes se disponen para constituirlos” (Vich y Zabala 2004, 11).

No obstante, la oralidad sigue camuflada en el discurso canónico europeo y eurocentrista, excusándose en reflexiones provenientes de un fenómeno cultural latinoamericano y de ser lejano al sistema dominante con la propuesta de manifestaciones alternativas. La oralidad en la región a pesar de colocar sucesos *In situ* y cuestionar al código dominante termina estableciéndose en el mismo patrón de pensamiento sin que de ella surjan nuevas propuestas en relación a otras culturas.

Ya, en el contexto ecuatoriano, Alba Moya considera a la “oralidad primaria la que necesariamente se refiere a la de los pueblos indígenas” (Moya 1994, 46). Y denomina oralidad secundaria a la poesía popular y poesía escrita. Su reflexión se une en la literatura que denomina literatura oral o arte oral, una construcción pensada en el mismo orden de la escritura. Hasta este punto, las reflexiones de oralidad mantienen la vigencia de estudiarse en las diferencias colocadas durante décadas y siglos pasados como si esta fuera única y no existieran otras formas de comprenderse en otros ámbitos.

Las nuevas reflexiones deberían enfocarse en el “grado cero” que enfatiza Polar, pero, a través de un giro total de desaprender lo aprendido, lejos de la herencia del sistema excluyente; esto sin considerarlo de menos valor por sus aportes. Simplemente es momento de permitir al otro caminar en su espacio propio del que alguna vez fue obligado a permanecer inmóvil inclusive en la lógica de ser incapaz de caminar y pensar.

Durante largos años, el otro (indígena) fue forzado a escuchar discursos sin derecho a contradecir lo expuesto. Entonces es un buen momento para escuchar lo que tiene que decir y conocerlo un poco más, eso sí, es importante dejar a un lado toda lógica de pensamiento en la cual uno se ha formado para conocer otro punto de vista con nociones que muchas veces no tendrán similitud inclusive de pensarse fuera de la lógica común.

El *Shimi* (la palabra) y el *Yachay Shimi* (Sabiduría de la palabra)

“En una ecología de los saberes, la búsqueda de credibilidad para los conocimientos no científicos no implica el descrédito del conocimiento científico. Implica simplemente, su utilización contrahegemónica [...] el promover la interdependencia entre los saberes científicos producidos por la modernidad occidental y otros saberes, no científicos” (Sousa 2009, 115).

Igual que aprender una lengua y convivir en una cultura distinta, en cuanto a concepción de tiempo, códigos lingüísticos, sociales, culturales y políticos, es el lugar donde se encuentra el *Shimi*, la palabra. Aprender una lengua no solo es cuestión gramatical, demanda comprender el contexto cultural del otro. En ocasiones será posible coincidir y en otros simplemente las lógicas serán distintas a las otras. En esa perspectiva, la comprensión del *Shimi* necesita que el otro se despoje de todo el aparataje de pensamiento estructural constituido durante años para abrirse a la comprensión de una nueva dimensión de saberes existentes, sin que ello signifique deslegitimar el conocimiento de Occidente.

En pleno respeto a formas de pensar y aportes realizados por renombrados autores acerca de la oralidad, planteo mi postura frente a la oralidad de ser una noción externa y lejana a la comunidad para lo cual realizo una suspensión temporal con el fin de desarrollar desde el *Shimi* nociones existentes en el pensamiento colectivo de la comunidad y sus actores internos y externos a este.

Sustento que el transitar del *Shimi* no surge a través del campo de los estudios literarios, la escritura, en las apasionadas discusiones académicas ni en los estudios posmodernos que se lleva adelante en América Latina. No pretendo asimilar el *Shimi* con la escritura como tampoco crear disputas entre ambas. Mi interés es manifestar su transitar en la comunidad, fuertemente ligado al pensamiento y las prácticas cotidianas de la comunidad y familia en su respectiva lengua.

Ahora, ¿qué está inscrito en el *Shimi* dentro de la comunidad? Comencemos por las interpretaciones de *Shimi* se refiere a “boca lenguaje, mandamiento, ley [...] la palabra y la respuesta” (Holguin 1608, 215). “Boca, apertura por donde se introduce las cosas en cualquier utensillo” (Cordero 1995,109). “Idioma, lenguaje articulado” (Ministerio de Educación 2009,128). Las definiciones de *Shimi*, entendidas como boca e idioma, no profundizan en la sabiduría que contiene esta palabra, apenas visibilizan una definición externa cercana al cuerpo humano y el lenguaje que posee el ser humano para comunicarse.

En mi apreciación, el *Shimi* es la raíz que sostiene el pensamiento de un pueblo expresado a través de la palabra, deviene de un tiempo y espacio, y es al mismo tiempo presente y pasado en razón a su formación de conocimiento del tiempo circular. En la comunidad el *Shimi* define a la persona en valores y respeto en el contexto que se encuentre. *Shimi* a su vez es sabiduría, conocimiento, palabra sabia, valores y respeto que el ser humano demanda compartir en la comunidad y fuera de ella.

El *Shimi* al contener el pensamiento de la lengua kichwa de temporalidad en espiral define muy bien su procedencia desde un tiempo pasado que aglomera una infinidad de experiencias vividas y sabiduría acumulada y compartida con el paso de los años. Para entender un poco más acerca del *Shimi* y su procedencia de un pensamiento instaurado en el pasado, se debe saber que en el constructo del hablante kichwa el pasado es presente y viceversa. La palabra ñawpa puede ayudar a definir el constructo en que se construye el *Shimi*; ñawpa significa adelante y atrás, por ejemplo, ñawpa pachapi significa hace mucho tiempo en relación al tiempo pasado o vivido.

Ahora, si menciono ñawpapi significa adelante, automáticamente en la lógica del hablante kichwa no existe confusión en comprender el pasado o presente en el mismo tiempo. Acoto, aquello sin generalizar esta lógica de pensamiento hacia todos los pueblos, específico su correspondencia al kichwa ecuatoriano de la Sierra y a la comunidad donde se desarrolla la investigación.

En esta construcción el *Shimi* es la raíz que sostiene el pensamiento de un pueblo y se divide de la siguiente manera “*Shimimanta o runa Shimimantaka [...] pichika sami rimay tiyan, rimaypika rakishpa shina*”,¹⁰ *shinami: Shimimanta Shimi*,¹¹ *Runakunapa rimay Shimi*,¹² *Yuyaykunapi Shimikuna*,¹³ *Runa yuyay Shimimanta*,¹⁴ y *Shimimanta rimaylla*,¹⁵ (Conejo, 2017, entrevista personal). Conejo,¹⁶ a través de esta división el *Shimi* da a conocer cinco elementos por estudiar. Por ahora, la investigación solo se enfocará en dos aspectos del *Shimi* que son: el *Yachay Shimi* o *Runa yuyay Shimi* y el *Shimimanta rimaylla*. Dentro

¹⁰ Traducción: De la palabra del ser humano, el *Shimi* se divide en cinco estados.

¹¹ Traducción: Se utiliza para comunicar, convertir la idea en un pensamiento uniendo varias palabras, es decir, hablar una palabra corta: casa, perro, mujer.

¹² Traducción: Variedad de lenguajes de los pueblos, en este caso, kichwa shimi, lengua kichwa Castellano shimi, lengua castellana, Shuar chicham lengua Shuar, entre otros.

¹³ Traducción: Lugar de origen de las palabras-pensamiento en las palabras: *Shimika imashina maymanta rimak shamuyumanta ña shimikunaka ña rin, shuk sami, shuk sami shimikuna rimakin*. El contexto hace que la persona hable y se relacione diferente, en el trabajo, la universidad, en el hogar y de persona a persona con amigos, padre, hijo y esposos.

¹⁴ Traducción: Un saber adscrito en el pensamiento andino además y lo que en castellano se diría la palabra empeñada o palabra comprometida. Antiguamente, lo prometido “shimi nishka paktachina” se tomaba en relación a un contrato firmado y una ley por acatar, sin documentos que acredite el cumplimiento. Además, de entenderse en un saber.

¹⁵ Traducción: Se encuentra solo en el habla y no está escrita. En el caso de los pueblos indígenas se encuentra en los cuentos, música, poesía y en la cotidianidad de la vida.

¹⁶ Alberto Conejo: Catedrático en la Universidad Politécnica Salesiana. Magister en Gerencia Educativa, Licenciado en Ciencias de la Educación en la especialización de Lingüista Andina y Educación Bilingüe.

del *Yachay Shimi* se conoce de su transmisión en dos formas: *yachay Shimi rimaypi*,¹⁷ y *yachay Shimi ruraypi*,¹⁸ una sabiduría transmitida a través de la palabra y el hacer.

Antes de conocer las dos formas de transmisión del *Yachay Shimi*, conozcamos su interpretación. El *Yachay Shimi* al igual que el *Shimi* surge en una variedad de interpretaciones, Cordero y el Ministerio de Educación definen a *Yachay* como “saber, jatun yachay, sabiduría. Noticia; conocimiento” (Cordero 1995,129). “Sabiduría, inteligencia, juicio, razonamiento” (Ministerio de Educación 2009,157). En el diccionario de Holguin no se encuentra la palabra *Yachay*, sin embargo, se encuentra la palabra *yachani* que significa “saber” (Holguin 1608,234). Los autores parecen concordar en la definición del *Yachay*, entendida en sabiduría y conocimiento. Con lo expuesto el *Yachay Shimi*, se entiende en la sabiduría de la palabra, ante ello, descarto la definición de sabiduría oral, porque, la oralidad y oral¹⁹ como tales son construcciones nacidas en la escritura.

El operar del *Yachay Shimi* no es algo reciente en las comunidades, este proceso sucede desde décadas, siglos atrás y en lo contemporáneo no es lejano. El *Yachay Shimi* en la comunidad cobra significación cuando los padres y abuelos transmiten a los hijos los hechos suscitados de temporalidades pasadas, valores y principios que rige a la comunidad y a la familia. El *Yachay Shimi* no está pensando hacer de la palabra un concepto abstracto, su estructura está constituida en experiencias originadas en sujetos, como en elementos suscitados que rodean a la comunidad y lugares aledaños. Su pensamiento acoge experiencias de la cotidianidad, convivencia con seres espirituales, espacio comunitario, y sobre todo, el pasado y presente, que se mira constantemente para recordar y enseñar.

Formas de transmisión del *Yachay Shimi*: *Yachay Shimi rimaypi* y *Yachay Shimi ruraypi*

***Yachay Shimi rimaypi* - La sabiduría de la palabra en el habla**

¹⁷ Traducción: *Yachay shimi rimaypi*: sabiduría de la palabra en el habla.

¹⁸ Traducción: *Yachay Shimi ruraypi*: sabiduría de la palabra en el hacer.

¹⁹ Oral: Omite este concepto por ser una construcción creada desde la escritura en diferenciación de la sociedad letrada y la sociedad oral.

Actualmente, en las comunidades, los acuerdos establecidos a través de la palabra en asambleas, mingas y en la familia deben ser cumplidos en su totalidad; que estos no estén escritos en un documento no es razón para no cumplirlos. En ese camino, el *Yachay Shimi* a través del *yachay Shimi rimaypi* viene compartiéndose en la comunidad a lo largo de los años desde el *Shimi nishkata paktachina* en relación al cumplimiento de la palabra que puede ser en actividades que la comunidad o sujeto se comprometió en ayudar o realizar.

La palabra entregada se guarda, se piensa y se practica constantemente en la familia y comunidad, en esa forma el *yachay Shimi rimaypi* deviene en un saber de genealogías formado por abuelos, padres y personas cercanas y lejanas a la familia y comunidad, y, compartido a edades tempranas como a lo largo de formación del ser humano. Son formas de percibir el mundo en relación al respeto a la vida, sus deidades y mantener el equilibrio en todo lo que le rodea.

Dentro del *yachay Shimi rimaypi* se encuentra el *Shimi nishkata paktachina*,²⁰ esta palabra goza de gran respeto en la comunidad. El *Shimi nishkata paktachina* está presente para hacer cumplir lo declarado por el individuo y comunidad. Occidente puede interpretar el *Shimi nishkata paktachina* en la palabra comprometida, una especie de contrato firmado y una ley que cumplir. Sin el *Shimi nishkata paktachina*, no sería posible llegar a acuerdos entre individuos y familia, la comunidad sería un caos. Por esa razón se otorga de ser una palabra viva y necesaria. Elena Moreta²¹ menciona:

*Ñukanchik Shimi yachanaka kay yachayka hatun ministirishka kashka kan, kay hatuntayta nishkakuna paykunaka imakuta tantarina kakpi, imata rurana kakpi paykunaka paykunapa “Shimi nishkata paktachik” taytakuna kak kariyan shinallata ñukanchikpa Shimika valortaka mana charinchu mishu Shimipimi kan valor, ñukanchikpa “yachay Shimi” kan, chayka ñukanchikpa yachay Shimi, ñukanchikpa yachaykunaka. Shinallata kay imashpami ñukanchikpa kay yachaykunaka tukurishkata rikurinchik. Imasha kay mishukuna kay pankakunawan kallarrirka paykuna, ña abogadokuna kanchik nishka,*²² (2017, entrevista personal).

El *Shimi nishkata paktachina* debe cumplirse a cabalidad, por ejemplo, cuando los padres de la pareja concuerdan la fecha de casamientos ambas partes deben cumplir con todo

²⁰ *Shimi nishkata paktachina* en kichwa significa palabra comprometida

²¹ Elena Moreta, oriunda de la comunidad de Quitugo-Cotacachi, artesana y una de las primeras mujeres indígenas de la zona de Cotacachi en coronar el volcán Cotopaxi de 5897msnm, el segundo volcán más alto del país.

²² Traducción: El *shimi nishkata paktachik* es necesario en la vida, un gran saber que los abuelos cumplían cuando entregaban su palabra comprometida en la realización de alguna cosa o actividad. Por ello, nuestra palabra no tiene valor como se lo conoce en castellano, para nosotros el *yachay shimi*, es un saber. Ahora ¿por qué está perdiéndose este saber? Debido a que los mestizos iniciaron con los papeles diciendo que son abogados.

lo acordado, cualquiera que incumpliera a su palabra entregada gozará de un irrespeto y vergüenza en la comunidad. Cumplir la palabra es hacerse respetar con los otros. Otro de los momentos de ejecución del mismo es en la delimitación de terrenos, repartición de animales, ser cabildo de la comunidad, entre otras actividades. La profundidad del *Shimi nishka paktachina* concibe códigos de convivencia pacífica que se manejan perfectamente en la vida comunitaria; no respetarlo ni cumplirlo refleja una falta grave hacia la persona, familia y ante la comunidad.

A más de mantener la convivencia armónica de los miembros de la comunidad, el *yachay Shimi rimaypi* se compone en: saberes respecto a la naturaleza y el equilibrio entre ser humano y naturaleza. La medición del tiempo es uno de esos saberes; con solo observar el sol, la luna, el viento y demás elementos naturales, es posible conocer el tiempo. Antes de la existencia de calendarios y relojes, los abuelos conocían el tiempo a través de los elementos naturales.

Por otra parte, el contenido del *yachay Shimi rimaypi* pensado en un equilibrio entre el ser humano y la naturaleza, se enmarca en el respeto a las deidades, soporte del pensamiento de los pueblos del Abya Yala. Antiguamente, en el caso de aparecer el arco iris, los padres y abuelos solían pedir a las jóvenes entrar en la casa. Según los abuelos, el arco iris solía embarazar a las jóvenes o también perseguía a las personas que visten alguno de sus colores. El arco iris era temido y respetado, en cualquiera de los dos casos.

De encontrarse lejos del hogar, cultivando la tierra o caminado para que el arco iris no lo persiga, rápidamente se debía tomar dos piedras y golpear fuerte, o de tener un perro de lado pellizcarlo en la oreja, con esto el arco iris desaparecía.

El *yachay Shimi rimaypi* resalta los procesos de comunicación entre la comunidad, la familia y sujeto, los espacios donde circula suceden dentro de la comunidad, en la familia y fuera de ella. Compartir los saberes del *yachay Shimi rimaypi* no tiene un momento exacto puede darse en cualquier tiempo y momento que la persona y comunidad requieran. El *yachay Shimi rimaypi* continuamente está recordando a la familia, sujeto y comunidad su compromiso y el valor ético de entregar la palabra a los otros.

***Yachay Shimi ruraypi*-La sabiduría de la palabra en el hacer**

*“Shinapash shuk yachaykunapi rikkushpaka taytakunaka rurashpapacha yachachin kashka imatapash, mamakunapash ruraywan yachachin, ña puchanata, ña sara ishkunataka rurashpamari shinami ishkurin nin nachu rikuchishpayari, yapunatapash ruraywanmari yachachin tayta mamakunaka yachachin”*²³ (Díaz 2017, entrevistas personal).

La sabiduría de la palabra en el hacer yace en el proceso práctico de enseñar, bajo una previa demostración, actividades como hilar, tejer, sembrar, preparar alimentos, entre otros. En la comunidad se enseña haciendo. Antes de la ejecución los padres enseñan a los más pequeños previa una demostración. Desgranar el maíz de manera correcta y escoger mazorcas es un saber necesario. No todas las mazorcas tendrán la misma utilidad porque o serán guardadas para sembrar, otras usadas en la alimentación y otras para alimentar a los animales.

La forma de aprender es observar y hacer. Sembrar es todo un conocimiento desde colocar la semilla en el surco; el espacio requerido de una semilla a otras, no es algo tan sencillo. Los padres y abuelos son quienes realizan la demostración para que el otro lo haga de la misma manera.

En esta enseñanza, el *yachay Shimi rimaypi* acompaña añadiendo información; mientras se habla se realiza la actividad, los sentidos despiertan en este proceso; tocar, observar, sentir y distinguir permite ejecutar de manera correcta la acción que se realiza. De esa manera el *yachay Shimi ruraypi* cumple su rol en la comunidad y su rol familiar.

El ahora del Yachay Shimi

El *Yachay Shimi* a través del *yachay Shimi rimaypi* y el *yachay Shimi ruraypi* son saberes que continúan conviviendo y compartiéndose en la comunidad, pero a su vez vienen sufriendo algunos cambios. En el caso puntual del *Shimi nishka paktachina* de existir problemas de límites territoriales entre dos comunidades, la palabra empeñada cumple su función, pero cuando las dos partes no llegan a un acuerdo, los mediadores del conflicto deben documentar por escrito y por ende la palabra empeñada pierde su operar. Antiguamente en las comunidades, la palabra tenía mucho más uso que en la actualidad, esto

²³ Traducción: Los padres enseñan a los hijos previa una demostración, las madres enseñan con la práctica sea a hilar, desgranar y arar la tierra.

se debe a que el tiempo de antes no es el mismo, el sujeto cambia e inclusive la misma comunidad.

Que el sujeto cambie no significa que la palabra y su valor cambien, por su misma constitución aquello no es posible. Hoy en día, depende mucho las acciones que tome la comunidad, la familia y el sujeto para que el *Yachay Shimi* continúe ocupando los espacios por los cuales circulo, y aprovechar este nuevo tiempo para expandirse hacia nuevos contextos donde los sujetos aprendan a aplicarlo en pequeñas actividades en el ámbito laboral, educativo y en la cotidianidad.

Por otro lado, las comunidades y sus individuos no están absueltas de entrar en el sistema de vida de Occidente, la tecnología, la televisión, el acceso a la información está disponible y al alcance de la comunidad. El problema no radica en convivir ni usar lo que presenta Occidente, frente a esto, el sujeto y la comunidad, en función del aprendizaje en el *Yachay Shimi* puede escoger: asumir lo ajeno como propio o reafirmar lo propio y convivir con los cambios.

Los modos de vida, las relaciones personales cambian, pero los saberes que se guardan en el corazón no se pierden. El *Yachay Shimi* se niega a desaparecer y es en su lugar, en el medio comunitario, donde se fortalece; los padres y abuelos continúan compartiendo el saber a los hijos:

*Ñukanchik umapimimi mana apanchik, kunapi, wamrakuna, mushu kuytsakuna wamrakunami ña chaytaka mana rikun mana, mana yuyan, mana yachan, Shinapash runa llaktakunapika chaykunaka tiyaktarami yuyani. Nishun ñukanchik tayta mamakunaka maymantami ninakun uyanki shinami kawsana, ama kayman rinkichu, ama chayman rinkichi, utkalla shamunki, utcha tikramunki, utkalla hatarinki, ama yapa puñunki chay yachaykuna. Chay rimaykunaka tiyanra nachu mana wañushkata yuyani,*²⁴ (Conejo 2017, entrevista personal)

En este plano, lo ideal es abrir nuevos caminos ante el acelerado cambio que van sufriendo las comunidades y buscar mecanismos en los cuales el *Yachay Shimi* pueda seguir compartiéndose en el interior de la comunidad, la familia, y en contextos lejanos a la comunidad. Con ello, no solo a través de los documentos escritos los sujetos aprenden a relacionarse y conocer al otro, es posible aprender desde la comunidad y compartir experiencias desde la palabra.

²⁴ Traducción: Ahora no lo llevamos en nuestro pensamiento. Los jóvenes no conocen, no miran, no recuerdan, no saben. Pienso que en las comunidades estos saberes se mantienen, los padres y madres continuamente nos recuerdan la manera de vivir las cosas por hacer. Los saberes aún viven no han muerto.

El *Shimimantalla rimay* y el *ñawpa rimay* en la comunidad

Un breve recorrido en el cuento y la literatura oral

En lo expuesto en relación a la oralidad, la discusión de los cuentos orales no es diferente a la construcción de la escritura, su proceder oral como lo llama Occidente le asigna su establecimiento en la línea de la literatura oral. En tal dinámica, la escritura será la que categorice y otorgue significados tales como: cuento popular, cuento folclórico, mito, leyendas, narraciones orales, tradición oral y cuento oral, a la expresión de los pueblos. La interpretación de cuento y cuento folclórico, responderá a constructos proporcionados desde la escritura en la diferenciación de lo letrado y oral. Parafraseando a Pinón el cuento es la fuente de la literatura llamada culta. En ese sentido, el cuento es “un relato puramente estético, sin localización en el tiempo o en el espacio” (Pinón 1965, 10).

En la diferenciación de letrados y orales, se añade a la noción cuento lo folclórico, este calificado como “una forma literaria primaria pero refinada, que tiene sus propias leyes, distinguiéndose de la literatura solo por el desconocimiento de su creador inicial, por su transmisión oral y por el estrato social al cual está destinado, es decir el pueblo” (Pinón 1965, 57). En esta dimensión aparece la categoría de cuento folclórico. El cuento y cuento folclórico son nociones establecidas en un prejuicio letrado propio del etnocentrismo occidental moderno. Claramente lo folclórico surge en relación a las culturas calificadas de “iletrados”, “analfabetos” o “ágrafos.

Es evidente que los pueblos originarios acuñen en su imaginario constructos otorgados por la sociedad letrada y en algunos casos acojan términos como cuento, cuento folclórico, tradición oral, entre otros, sin cuestionar la categorización de sus expresiones. En la región del Abya Yala, Bolivia es uno de los países en posición una importante búsqueda y recopilación de cuentos en comunidades. El THOA (Taller de Historia Oral) alegó un proceso de importantes quiebres en esquemas tradicionales de la investigación para contar una nueva historia en base a fuentes orales y no en fuentes escritas y adscritas a la historia oficial. Y es junto al THOA que se recogen cuentos en las comunidades de Bolivia.

En el año 1987, la Carrera de Literatura junto a docentes y estudiantes del “Taller de Cultura Popular” de la Carrera de Literatura de la gestión académica, trabajan en la recopilación de mitos y cuentos de la tradición oral boliviana” (Orihuela 2011, 12). Años más tarde, el equipo del THOA realiza el Primer Encuentro Andino Amazónico de narradores Orales (1992) resultado del taller fue un texto escrito contando en aymara y castellano. Ciertamente los trabajos de recopilación de registros orales, la transcripción y traducción se suman al proceso de difusión de las expresiones de los pueblos dirigido a un público letrado. La recopilación de los registros orales no es un proceso reciente; desde la época colonial agentes de la Iglesia Católica, lingüistas, docentes y antropólogos fueron liderando este proceso sin cuestionar la categorización de las expresiones de los pueblos.

En Ecuador, en la década de los setenta el pueblo shuar comienza a realizar publicaciones acerca de su cultura. Pero, no solo escritores indígenas y afro son los únicos en exponer obras en relación a su cultura, los escritores blanco- mestizos también produjeron obras en kichwa y castellano: Luis Cordero (Siglo XIX) con su poesía “rinimi llagta” (1884), Juan León Mera “Los cantares del pueblo ecuatoriano” (1892), entre otros nombres, y destacan posteriormente en la década de los cincuenta y sesenta nombres como Darío Guevara, Justino Cornejo, Isaac Barrera entre otros.

En el país, quien inicia la recopilación del cuento folclórico es Carvalho, antropólogo, ensayista brasileño, pionero en el estudio del folclore en América Latina. Entre sus aportes que hiciera al país se halla el libro “Cuentos Folclóricos del Ecuador 52 registros de tradición oral” (1962 -1966), “Historias a lo divino: 24 historias a lo divino, populares y tradiciones en el Ecuador colectadas y renarradas”, entre otros.

Los trabajos rápidamente proceden en el estudio de la construcción gramatical, comparación de narrativas y la clasificación estándar. Carvalho recopiló un total de 95 registros de narrativa oral ecuatoriana realizado en varios puntos del país. Dotados en una relevante clasificación internacional asumiendo que los cuentos folklóricos se relacionan, mucho, con las tradiciones europeas, pero aclimatadas en aquellos parajes de Ecuador.

A esto se suman aportes como de Coloma (1986) que posiciona su trabajo en relación a la literatura oral kichwa, llamada “una literatura histórica [...] producida por un pueblo particular, en un idioma particular” (Coloma 1986, 11). El trabajo de la autora recoge importantes relatos en la zona de Pastaza y distintas zonas de la Sierra, un trabajo en formar parte del proyecto de Educación Intercultural.

A esto me gustaría añadir que durante todo el proceso histórico y político del país, el indígena y el afro siempre fueron vistos como una causa del subdesarrollo, un estancamiento hacia el anhelado progreso y ante la precaria situación de los indígenas en las regiones del Abya Yala, los organismos internacionales como la OIT, Naciones Unidas, FAO, UNICEF, entre otros, desplegaron programas de desarrollo a través de La Misión Andina (1956) la Dirección Nacional de Educación Intercultural Indígena Intercultural Bilingüe-DINEIB (1988) El Instituto Lingüístico de Verano(1970), que aplicó un programa de evangelización a los indígenas y vinculación a la religión cristiana con un modelo de transición del idioma materno al idioma oficial, relegando la lengua y cultura kichwa.

Y al final de los años setenta la Universidad Católica en Quito ofrecer cursos de kichwa; en 1981 organizó la campaña nacional de alfabetización. En todo ese proceso, las poblaciones indígenas y afros tienen incidencia directa en los distintos programas de desarrollo que implementan las organizaciones internacionales con el apoyo estatal en los campos de la educación y las políticas generadas. Insertados en un aparato de formación, los pueblos indígena y afro promueve cuestionamientos hacia conceptos relacionados al folclor, el arte popular y lo indígena. Promueve iniciativas hacia la literatura kichwa y el arte literario de las comunidades. En la zona de Otavalo, el Instituto Otavaleño de Antropología es uno de los primeros centros de investigación del país en realizar importantes investigaciones y cuestionamientos hacia los procesos de la época. Su influencia genera discusiones acerca de la revitalización de la lengua kichwa, celebraciones del calendario andino, la literatura kichwa entre otros temas.

La recopilación y publicación de trabajos transcurre por algunos años bajo el nombre de literatura oral kichwa y literatura oral, en una larga lista de autores kichwas hablantes y no hablantes de varios puntos del país, así tenemos a: Segundo Cabrera (1984) Fausto Jara y Ruth Moya (1982) Mercedes Cotacachi (1993) Cuentos Zaparas (2016). En la zona de Imbabura: “Cuentos, Leyendas y juegos tradicionales de Otavalo. Jugando con el Abuelo” (2006).

En esta búsqueda, llama la atención el trabajo que hiciera Elsi Clews Parson (1945), antropóloga norteamericana con su obra “Peguche cantón of Otavalo, province o Imbabura, Ecuador. A study of Andean Indian” (1945) libro interesante que gira alrededor de Cayambe,

Quito y especialmente en Peguche al describir vivencias, fiestas y cuentos. Rosa Lema,²⁵ es quien apoyará a la antropóloga en este trabajo.

En una de las páginas de la obra, se encuentra el nombre de *cuintu* en relación al cuento que relata Lema “*parlasha atupa kwintuta*”,²⁶ (Parson 1945, 148). La autora no realiza reflexión alguna en relación a la palabra *cuintu*, solo se encuentra la transcripción en inglés bajo el título: *briars for beans: a Stone for a goat* (trampa: plantas por fréjol, piedra por cabra)

Con lo expuesto, el trabajo de investigación no busca realizar una cronología en el campo literario ni profundizar en él, mucho mas cuando es evidente que la construcción de la noción de cuento y cuento folclórico yace en la diferenciación entre letrados y orales. A ningún momento se desacredita el proceso de recopilación de los registros orales a lo largo de los años, sin embargo, ante el posicionamiento del *Shimi* en la investigación y las nociones que convergen en la comunidad, las nociones de cuento y cuento folclórico como la recopilación de los registros orales no basta para responder cuestionamientos que surgen en la comunidad.

El *Shimimantalla rimay* (Solamente desde la palabra) y el *Ñawpa rimay* o *Punta ñawpa kawsay* y *Parlu* (Vivencias en tiempos pasados)

En la matriz *Shimi* y su división se encuentra el *Shimimantalla rimay*, solamente desde la palabra, ramificación en contener, la música, la poesía, y el *ñawpa rimay*. En relación a lo señalado anteriormente el *Shimi* es sabiduría, conocimiento, palabra sabia, valores y respeto que el ser humano demanda compartir en la comunidad y fuera de ella. La interpretación de *Shimi*-manta-lla; se realiza en partículas, *manta* “prep. Desde; por; por qué; a causa de” (Cordero 1992, 64)”. Y, *lla* “” partícula adverbial. Significa: no más” (Cordero 1992, 57).

Rimay “palabra, expresión” (Ministerio de Educación 2009, 120). “Habla; lengua o lenguaje; idioma; locución; palabra” (Cordero 1992, 98). En el diccionario de Holguín se encuentra la palabra *rimani* “hablar” (Holguín 1608, 210). De la conjugación en el tiempo

²⁵Rosa Lema, oriunda de Peguche, una de las primeras mujeres en haber viajado en la misión cultural indígena a los Estados Unidos durante el gobierno del ex presidente Galo Plaza.

²⁶Traducción: Voy hablar acerca del cuento del lobo.

presente del verbo *rimana*: hablar, en primera persona es *Ñuka rimani*: Yo hablo; pero si se coloca el imperativo (y) al verbo *rimana* el resultado es *rimay*. Diversas interpretaciones surgen de la palabra *rimay*, por lo cual en la investigación *rimay* es definida como: expresión de hablar u hablar.

De los términos generados el *Shimimantalla* significa solamente desde la palabra, es decir, la música, la poesía, y el *ñawpa rimay* es una sabiduría que se comparte a los otros solo a través de la palabra expresada, es decir, en función a lo que se habla. Ahora, mencionar el *Shimimantalla rimay* será referirse a compartir un saber solo por este medio, el *Shimimantalla rimay* no puede expresarse a través de un libro, pues tiene tanto por compartir que una recopilación no es suficiente, necesita de la cotidianidad para compartirse.

Expuesto el término *Shimimantalla rimay*, es momento de enfocarse en el término *ñawpa* que significa “adv. Antes; en otro tiempo” Y “prep. Delante; en presencia de” (Cordero 1992,77). “Antiguo, remoto, adelante” (Ministerio de Educación 2009, 106). “Antiguamente en tiempos pasados” (Holguín 1608, 178).

Antes de desarrollar la noción del *ñawpa rimay*, aclaro que el nombre de *cuintu* en la comunidad suele entenderse en relación a los chismes y mentiras inventadas por personas. Es común escuchar *paymi ñukata cuintuwashka*,²⁷. La palabra *cuintu* no tiene relación con el *ñawpa rimay*

En los términos relacionados al *ñawpa rimay* su significado es: vivencias en tiempos pasados, tal término también es acogido a raíz de que escritores, poetas y académicos kichwas utilizan esta noción para referirse a un saber que deviene del pasado, Mercedes Cotacachi (1993) inclusive el Ministerio de Educación (2009) utilizan el término *ñawpa rimay* en sus escritos.

En la comunidad el *ñawpa rimay* es llamado *punta ñawpa kawsay, parluku*, entre otros. Inés Lanchimba,²⁸ comenta:

Ñuka tayta parlashpaka, Abuelomi ñukamanka shina parlankarka punta tiempuka chasnami na alli llaki kawsaymi kashkana ninmi shina punta ñukanchik manara tiyak tiempukunapi ashtawan punta punta tiempokunapika shina kurukunapash rimanakashka ninmi shinami kadru kashka nishpa parlan kariya, pero no se pues imachari cuintu nishpaka mana

²⁷ Traducción: Esa persona ha inventado falsedades sobre mí.

²⁸ Inés Lanchimba, oriunda de la comunidad de Azaya cantón Cotacachi, artesana en tejido de pulseras y agricultor.

*parlanchu kariyan, kunanpi uyani cuintu nin. Puntakunaka, punta ñawpa kawsay nin,*²⁹ (2017, entrevista personal)

En la comunidad el *ñawpa rimay* será entendido en parluku, punta ñawpa kawsay, *ñawpa parlaykuna o punta*,³⁰ *tiempo parlukuna*. *Ñawpa*,³¹ significa adelante y pasado *Rimay*,³² significa hablar y *kawsay*,³³ significa vive o vida. El *ñawpa rimay* es interpretado en vivencias de tiempos pasados y hablares del pasado, es decir, quienes lo cuentan lo asumen como hechos y vivencias creíbles donde inclusive los animales podían comunicarse con el ser humano. Rosa Bonilla,³⁴ menciona “*punta tiempukunaka imalayashi kana karka yuyanika, kashna animalkunasha kashpata ginti persona rikurinn kashkanka ninka shina tiempuka kashkanka yarinka, ginti persona rikurikpimari, gintipurami yashapamari parijulla tiyariririanka*”,³⁵ (2017, entrevista personal).

Al parecer esta forma de pensamiento del *ñawpa rimay* surge en la lógica de la regresión del tiempo, el presente regresa al pasado y viceversa, la palabra, *punta* y *ñawpa* anteceden al *rimay* o *parlu*, de ello se realiza tal interpretación de su regresión al pasado y ese continuo viaje respondería al objetivo de mantener el control social y los valores en la comunidad.

El tiempo en los pueblos indígenas no responde a una lógica de tiempo lineal De Soussa, en su planteamiento de la ecología de las temporalidades expone que el tiempo lineal es una entre muchas concepciones del tiempo: “así diferentes culturas crean diferentes comunidades temporales; algunas controlan el tiempo, otras viven dentro del tiempo, algunas son monocrónicas, otras policrónicas [...], algunas valorizan la continuidad, otras, la

²⁹ Traducción: Mi padre decía que su abuelo le contó, que en los tiempos antiguos la vida no era muy buena, decía que cuando todavía no existíamos, hace mucho tiempo, hasta los animales hablaban, pero no sé pues que será el cuintu, ahora he escuchado que llaman cuintu. En el pasado se llamaba “punta ñawpa kawsay

³⁰ Punta: se pronuncia punda e indica tiempo pasado. En las comunidades se utiliza para volver al pasado más lejano del pasado.

³¹ Ñawpak: adelante, tiempo, en relación a ver el tiempo pasado al frente. “En el pensamiento del mundo indígena, el tiempo pasado es un tiempo que se adelantó en venir por ello se los llama en kichwa ñawpak lo que se adelantó; o algo que hemos visto o está en nuestro frente, es como que camináramos hacia adelante pero viendo todo lo que pasó [...] En cuanto al espacio lo que está atrás, se llama washá y lo que está al frente se dice ñawpa. Por ello ñawpak es utilizado para decir lo que pasó y lo que está adelante [...], el tiempo y el espacio van siempre juntos” (Conejo 2002, 104).

³² Rimay y parlay: tiene el mismo significado “hablar”, el morfema (y) es imperativo En las comunidades se utiliza mucho más la palabra parlana, los lingüistas mencionan parlana es incorrecta al derivarse del latín “parlar” por ende su manera correcta es decir rimana.

³³ Kawsay: vivir, existir, vivencia, historia, tiene muchos significados

³⁴ Rosa Bonilla, oriunda de la comunidad de Azaya- Cotacachi, agricultora.

³⁵ Traducción: En el pasado cómo sería la vida que los animales tomaban la forma de personas, la persona al creer que eran personas se casaban.

discontinuidad [...], algunas se incluyen en un progresión lineal, otras, en una progresión no lineal” (De Soussa 2009, 118).

En esa regresión, el *ñawpa rimay* activa constantemente al pasado y se fortalece como un saber vivo, que incluso de ser entendido como tal, tiene la facultad de rebelar acontecimientos a suceder y prevenidos. Estratégicamente, los padres compartían este saber a sus hijos en la idea de formarlos en valores y demostrar que el saber entregado antecede al tiempo y la persona que comparte. Gonzalo Díaz,³⁶ menciona:

*Shinapash ñawpa rimay nishpa taytakuna, mamakunaka nin kashka, hAtukukuna, hatunmama, hatuntayta ninchik nachu shinapash ñawpa rimay nishpalla rikshichin nachu. Ari wakinpipika ñawpa parlu nishpayman nin Shinapash mishu Shimiman tikrachinkapaka ashata sinchillakan kan chay Shimita nachu. Ñawpa rimay nishpaka ñukaka tikrachita ushani historia o leyenda nishpa nachu shinapash ña yachaymanpacha chayashpaka yalimi mitos y leyendas nishpa riksichik. Shinapash mana chaylla rikurin, ñawpa rimaykunawan ñawpa rimaykunawan wawakunaman, wamrakunaman, kuytsakunaman shuk yachayta chinpachin kashka nachu, shuk yachayta riksichin kashka, chay yachaywan ña wamrakashka kuytsakashpa mana kaspaka wawakunakashpapash ña chay yachayta rikushpa yaypi hapishpa hipamanpash wiñashpa katichun,*³⁷ (2017, entrevista personal)

Su exposición en valores para la persona y control social en la comunidad, fue sustancial para mantener el equilibrio y la armonía en la convivencia en miembros de la comunidad. Hablar del *ñawpa rimay* es también mencionar a seres de la naturaleza. En los planteamientos, era común escuchar que los seres de la naturaleza se comunicaban con las personas, incluso pudiendo tomar forma humana de hombre y mujer.

De esto, se puede deducir que los antepasados tenían una comunicación continua con los seres espirituales del *hawapacha*, *kaypacha* y *ukupacha* (el mundo de arriba, presente y abajo). En el pensamiento de los pueblos del Abya Yala, las montañas, los animales y toda la naturaleza, tiene vida. En relación a lo mencionado, en las comunidades, a vísperas de San Pedro en la celebración del Inti Raymi, el 28 de junio se quema un espíritu de nombre *aya*, espíritu representativo en guiar la celebración del sol. Simbólicamente antes de las cinco de la tarde, se colocan hojas secas de maíz en la entrada de la casa y se quema al espíritu con el fin de que, en el humo, regrese a la naturaleza. Regresar a la naturaleza a este espíritu es

³⁶ Gonzalo Díaz, profesor bilingüe del pueblo kichwa Otavalo. Miembro de la Asociación de Jóvenes Kichwas de Imbabura (Ajki), desde hace 13 años viene impulsando proyectos en la revitalización del kichwa en las comunidades kichwas del norte del país.

³⁷ Traducción: Los abuelos lo conocían con el nombre de *ñawpa rimay* o *ñawpa parlu*. Resulta compleja su traducción porque no se asemeja a una historia ni leyenda. Con el *ñawpa rimay* se transmite un saber y valores a los niños y jóvenes con el fin de que lo mantengan presente.

primordial, de no hacerlo este podría alterar el equilibrio como traer enfermedades a la familia.

La conexión espiritual que los abuelos tuvieron con estos seres y la naturaleza es verdadera, con esto quiero decir que el *ñawpa rimay* se origina en la vivencia de las personas y en algún momento de la vida alguien convivió o vio a los seres que se describe en el *ñawpa rimay*.

Chayka paykunapash ñawpa taytamamakunapash maymantami paykunawan rimarimanta kawsayta ña yachaytapash chaskiriyanka, chayka chay ushaytamari charirka ñawpa tayta mamakunaka tukuywan rimarita ushayta charirka. Imbabura urkuwanpash rimarincha karka chaykunaymantapash hampinata, yachaykunatapash ushaykunatapash chaskishka runakuna tiyan kashka ñawpa taytakunaka chayka chaymai ñakutin chinkanyarin kunanpika illarin chaykuna illarimantaka ña mishu kawsaypilla, mishukunapilla yachaypilla ashta wiñanakunchik kunan pachapi kawsakkunaka. Chayka mishukunapa rikuypi kawsaypi rikushpaka mishukunak mana chayta yuyan nima nimata na yuyan paykunaka shuk yura kan, yura kan nin shinallata shuk rumi chaypi tiyakun, rumilla kan nin, na kawsaktaka nin urkupash urku nin chaylla, Shinapash mana ñukanchikshnalla runakakta mana nin,³⁸ (Díaz 2017, entrevista personal).

Por otro lado, en el *ñawpa rimay* no se descartan que tenga una parte de realidad y otra de invención. Con el paso de los años se pudo ir añadiendo más elementos o cambiando parte de su constitución, sin que signifique el cambio de los valores y el control comunitario que desempeña.

Ñuka tayta parlashpaka na ninchu kariyan shuk yankata investashpami ñuka abueloka parlawashkata mana ninchu kariyan, punta kawsay chashna kashka nishpa parlay kariyan, punta ñawpa tiempokunapi tayta dius chayralla chay shina Jesucristo, chayra shamuna tiempokunapi punta ashtawan ñawpariyakunapimi shina diunavis animalkunapash rimanlla, imakunapash rimanlla kashka nin nishpa parlan kariyan. Ari kawsaypillata, asha ashaka inventarishkami kanka, shina nishpa parlan kariyan ñawpa tiempo shina kashka nishpa parlan kariyan kunanpika pero cuentota parlanka radiokunapika nishpaka cuento ninka, ari kunapika siempre ninakunata yachanka cuentomi ninka,³⁹ (Lanchimba 2017, entrevista personal).

Con el paso de los años, es inevitable que el *ñawpa rimay* colocó escenarios relacionados al cristianismo, pero ni ello significó fricciones. Lo que sí pudo suceder es el cambio de personajes cristianos como santos remplazando a deidades.

³⁸Traducción: En los tiempos de antes, los abuelos podían hablar con los espíritus de la naturaleza, de esa manera adquirían la sabiduría. Hablaban con el cerro Imbabura, recibían poder para sanar y sabiduría. Esta comunicación es la que se va perdiendo para quienes vivimos en este tiempo. En Occidente una planta es una planta, una piedra es lo que es, no se piensan en función de un ser vivo.

³⁹Traducción: Cuando mi padre me contaba no hablaba de una invención de su abuelo. Hace mucho tiempo cuando Jesucristo todavía no venía decía que los animales y cualquier otro ser hablaba. También, en la cotidianidad pueden haberse inventado algunas cosas, pero se contaba que en el tiempo de antes se vivió de esa manera. Ahora se escucha hablar de cuentos en las radios.

El *ñawpa rimay* y su clasificación

Las personas que se entrevistó y de quienes se escribe sus aportes, coinciden que antiguamente eran tiempos duros y la vida era precaria. En la comunidad existen situaciones duras; no todos se criaron con sus padres, otros enfrentaron la pérdida de seres queridos a temprana edad, inclusive algunos eran abandonados por los padres. Posiblemente algunos de los *ñawpa rimay* pudieron desarrollarse en esa vivencia, por la experiencia vivida.

Por ello, los padres que tuvieran la intención de abandonar a los hijos pudieron encontrarse con la *Chificha* (más adelante se hablara de este personaje). Esta idea, parte de mantener valores y el orden en la comunidad. El *ñawpa rimay* debió clasificarse para niños, jóvenes y adultos.

*Maymantama ña yali wawakunapa chay yali willaykuna ñawpa rimaykuna tiyan kashka, ña hipaman chay hatunkunapa, wamrakunapa rikushpaka yachaykunata yali rikshichin kashka nachu ashata ña yachayun runakuna kachun, allí sinchi runakuna kachun Shinapash imashna yachay wasikunapi shina nachu imatapash shukta shukta yachachirin shinallatamari wawakunapapash tiyan kashka, wamrakunaa, kuytsakunapa tiyan kashka, ña rukukunapaka shuk shinallata tiyan kashka. Shinapash kunanpika, mana chaykunata rikshimantaka, mana chaykunata yachaymantaka tukuyta tantachinchillaka ñawpa rimaykunatapash, chaykarinpash wawapa kachun, rukupa kachunpash, nishpa asichinchiklla, willachinchiklla, Shinapash ña shuk shuk ñawpa rimaykuna tiyashka kan nukanchik kawsaypika chaywan yachachisha katinkapa,*⁴⁰ (Díaz 2017, entrevista personal).

Los escogidos para los niños debieron tener contenidos divertidos referentes a animales; por ejemplo, el *ñawpa rimay kunu* (conejo), la carrera de *Atuk* (lobo), con el ánimo de que el aprendizaje sea entretenido. De manera similar para los jóvenes y adultos, a través del miedo y mantener el orden comunitario, los personajes presentes del *ñawpa rimay* estarían enfocados en que la persona se forme en valores y sean hombre y mujeres fuertes y correctas. Por ahora, el desconocimiento hace que el *ñawpa rimay* se cuente a todos sin distinción, aun así, que se continúe contado desde un saber y parte de una vivencia lo continúa enriqueciendo. En esta pequeña óptica se ha expuesto desde el *Shimi* y su

⁴⁰ Traducción: Existía más *ñawpa rimay* para los niños y cuando eran más adultos se daban a conocer otros para que sean hombres sabios. Este saber funcionó como en la escuela, existía para niños, jóvenes y adultos. Ahora, al desconocer aquello, se cuenta en conjunto sin diferenciación, existió muchos *ñawpa rimay* para la vida

clasificación, endentarla y colocarlo en el corazón corresponde a florecer el pensamiento de los abuelos y sus enseñanzas compartidas.

El ahora del *ñawpa rimay*

Aunque el *ñawpa rimay* continúa compartiéndose en la familia, existe un declive en el espacio comunitario. La tecnología, los productos que ofrece la televisión desde series animadas y superhéroes, hace que este saber no sea valorado como tal en la comunidad y la familia. Por otra parte, la radio, la televisión y medios tecnológicos, son mecanismos que lentamente han ido situando el término cuento en la comunidad asumido de a poco bajo el nombre de *cuintu* para referirse al *ñawpa rimay*.

En ese sentido, es importante que el *ñawpa rimay* circule en los espacios mencionados y con la ayuda de los mismos se comparta en otros espacios fuera de la comunidad; pero, debe conocerse bajo su nombre y significado. Si bien existe un declive en compartir el *ñawpa rimay* en el espacio comunitario, el espacio familiar es un lugar donde reside bajo el nombre de *punta ñawpa kawsay*, *ñawpa rimay o parlu*, en relación a la vivencia en tiempos pasados.

En lo expuesto, el *ñawpa rimay* no circula en la escritura y literatura, su caminar es en la vivencias y cotidianidad que rodea a la vida comunitaria, el pasado como eje siempre estará recordando la manera correcta de actuar y vivir en función de mantener el equilibrio de la vida y transmisión del mismo. Es así que el *ñawpa rimay* invita a indagar en nuevos códigos culturales, sociales y lingüísticos para desarrollar nuevas ideas a partir de pequeñas palabras pero que en el interior abarcan todo un universo de conocimiento a ser explorado, siempre con el debido respeto que cada cultura se merece.

Capítulo segundo

El *ñawpa rimay* en el corazón y pensamiento de la comunidad

Encontrarse en el proceso del *Shimimantalla rimay*, remite a indagar en los mecanismos que utilizó el *ñawpa rimay* en su transitar desde tiempos antiguos, esto, sin la necesidad de acudir a fuentes escritas o bajo la figura de un autor único. Por tal razón, enunciarse desde el *Shimimantalla rimay* visibiliza su transitar lejos de la escritura, y, lejos de encajarla en una discusión o análisis de si éste corresponde a una nueva forma de escritura, como el buscar diferenciaciones entre ellas.

En el *ñawpa rimay*, la relación con grafías es nula, por el contrario, se rodea de palabras, gestualidades y musicalidad, direccionada a mirarla y pensarla en una nueva óptica. El uso de signos gramaticales que se acompaña en este momento al exponer ideas escritas no debe confundirse con el transitar del *Shimimantalla rimay*, presente en la música, la poesía y el *ñawpa rimay*, un saber que recoge elementos sociales y culturales y rica en gestualidad y sonoridad.

Frente a esto, la interrogante es ¿cuáles son los mecanismos de transmisión del *ñawpa rimay*? Y de qué manera el receptor retiene la información sin un manuscrito que lo respalde y recuerde lo compartido después de años en ser contado. A partir estas incógnitas, el viaje en el *ñawpa rimay* aborda el explorar sus mecanismos de transmisión, entre ellos: escuchar, memorizar, repetir y ver. Se suman los tonos musicales, elementos que acompañan al *ñawpa rimay* antes de ser compartidos por el *rimak*,⁴¹ persona que narra.

Viajar en el *ñawpa rimay* hace posible la regresión al pasado, los saberes manifestados en otro tiempo retornan con el *ñawpa rimay* y de igual manera los abuelos vuelven para recordar. En esa regresión al pasado, aunque la memoria se sitúa en el camino del *ñawpa rimay*, por ahora, el interés no radica en comprender conceptos de la memoria o

⁴¹ *Rimak*: persona que habla, narrador. El verbo *rimana*: hablar. Cuando se coloca el morfema k el verbo se sustantiviza.

armar una discusión sobre las memoria colectiva e individual, las fracturas y olvidos que muy bien lo hacen autores como Jelin⁴², Ricoeur⁴³ y Halbwachs⁴⁴, entre otros.

Al *ñawpa rimay* no le interesa tener un solo autor, su interés es continuar viviendo en el corazón y pensamiento de la comunidad desde muchas voces. Vivir en el corazón de una persona adulta, en pequeños y jóvenes, representa un enraizar a la persona hacia su origen, es decir, quien aprende a escuchar con el corazón tendrá la necesidad de volver a sus orígenes y encontrar respuestas en el pasado. Quien guarda el *ñawpa rimay* en el corazón y pensamiento, aun cuando se relacione con otras lenguas, aprenda otros lenguajes, o, explore en dogmas ajenos a su cultura, escuchará el llamado que los y las abuelas hacen desde el pasado a ese continuar compartiendo la sabiduría colocada en el *ñawpa rimay*.

Además, permite, asimila que el contexto comunitario u otro espacio del que proviene el ser humano es un sitio privilegiado de las primeras experiencias donde se comparte, experimenta y aprende. Cada aspecto contiene sabiduría entregada por padres, abuelos y personas cercanas, durante largos años. Las primeras percepciones del mundo suceden durante la infancia, con el paso de los años se construye un camino poco a poco. En similar forma, el *ñawpa rimay* direcciona al joven, adulto y pequeño, a no perder su dirección y volver a sus orígenes en el caso de tomar otro camino, que también es respetable. No obstante, por la dimensión del *ñawpa rimay* es confortante regresar y descubrir más del origen de uno mismo.

El espacio donde vive el *ñawpa rimay* es en la familia y la comunidad, espacios en los que emerge en múltiples versiones. Que éste circule en la comunidad, tiene su razón de ser: formar al ser humano en valores y mantener el control social. Por último, indagar en el *ñawpa rimay* significa visibilizar el contexto donde los *rimak* aprenden y se forman, muchas veces en situaciones duras y al mismo tiempo privilegiadas al mantener un saber que antecede al tiempo presente.

En esta perspectiva, el *ñawpa rimay* abre su puerta a un universo de miradas y escenarios vivos, donde lo abstracto cobra significación en las voces de los *rimak* y lo que pareciera ser incoherente desde un punto de vista Occidental, en lo andino tiene su razón de ser al desarrollarse en medio de interacciones y pensamientos de constructo propio de una

⁴² Elizabeth Jelin: véase en (Los trabajos de la memoria) 2001

⁴³ Paul Ricoeur: véase en (Historia y Memoria: la escritura de la historia y la representación del pasado) 2000

⁴⁴ Maurice Halbwachs, véase en (Los marcos sociales de la memoria) 2004

cultura. El desarrollo del capítulo se realiza muy cerca al punto de vista de las *mamakuna*, la voz de abuelos y padres que aún sin su presencia física vuelven del pasado para expresarse en el presente. Antes de pasar al estudio de los mecanismos de transmisión del *ñawpa rimay*, se aclara que tanto hombres y mujeres están en la capacidad de compartir el *ñawpa rimay* en el espacio en que se encuentre. El *ñawpa rimay* no tiene problema en circular en el hombre o la mujer. En este caso particular, es oportuno señalar que, durante el proceso de búsqueda de los *rimak*, fueron las mismas personas de la comunidad en señalar a las tres mujeres con la habilidad para contar *ñawpa rimay* por la formación tan cercana con los padres y abuelos, reconocen a Rosa Bonilla en ser una de las mejores *rimak* de la comunidad.

Los mecanismos de transmisión del *ñawpa rimay*: escuchar, memorizar, repetir y ver

“Los quipucamayoc memorizaban los relatos y los enseñaban “por tradición” a los pueblos o provincias donde había ocurrido, “y allí se conservaban más que en otra parte”” (Varón 1990, 360).

El *ñawpa rimay* como todo proceso de aprendizaje posee elementos que le permiten continuar su paso hacia los otros y cuando de enseñar se trata recurre a activar los sentidos, en este caso, el oído. El oído es uno de los componentes esenciales que asegura el transitar del *ñawpa rimay* en la familia y comunidad. La persona demandará escuchar antes de almacenar la información entregada.

El saber entregado entra por el oído y las palabras se guardan en el corazón y pensamiento. La deducción se realiza a partir del aprendizaje que tuvieron las *mamakuna* “*ñukaka uyashpalla yachakushkani memoriapi, ñuka shunkuman hapishkani*”,⁴⁵ (Bonilla 2017, entrevista personal). Pero, ¿cómo entender que el corazón realiza tal trabajo cuando es el cerebro humano el único capaz en realizar aquello? Al parecer “para los andinos, la memoria de las palabras está en el corazón, centro de la verdad, depósito de los significantes fundamentales” (Jákfalvi Leiva 1993, 274). En lo andino, el corazón forma parte de los sentidos que posee el ser humano a través de la persona es capaz de escuchar, aprender y memorizar. En la comunidad, los abuelos hablan de *shunkuwan uyanki*, *shunkupi*

⁴⁵ Traducción: Yo aprendí escuchando en la memoria, yo lo tome en mi corazón.

allichinki,⁴⁶ bajo esta perspectiva, en el tejido andino es común hablar de seis sentidos incluido el corazón.

El corazón igual que el cerebro tiene la facultad de pensar, guardar información y memorizar, no solo, la capacidad de sentir. Pensar con el corazón no es negar la razón ni el pensamiento como tampoco significa entrar en conflicto entre la razón y el corazón, por lo menos en el pensamiento y vivencia de las *mamakuna* no existe tal conflicto.

Con esto realizo una dispersión del corazonar de Guerrero, por ser visto en “descolonizar el sentido perverso y dominador que la razón ha tenido, como instrumento necesario para la imposición del poder, el corazonar pretende [...] nutrir de afectividad a la inteligencia” (Guerrero 2010, 44). En total respeto al punto de vista del autor, situar el corazón desde lo afectivo y sentimental, como el colocarlo en conflicto con la razón, no concierne con el pensar y sentir de las *mamakuna* desvirtuándose a la comunidad y al contexto andino. Además, la construcción del corazonar, continúa articulándose sobre un planteamiento instaurado y existente, donde una vez más es el otro quien construye desde su mirada e ideología esta reflexión, aunque contenga aportes de sabios. Enfatizo en que el otro, en este caso el investigador y fuente sujeto, continúa lejos de plasmar su pensamiento desde un constructo cultural propio. El *ñawpa rimay* no pretende situar a la razón en algo perverso y dominador, su interés es realizar conexiones entre el corazón y pensamiento, ambos están en la capacidad de pensar, sentir y guardar saberes, mas no en demostrar cuál de ellas opera de mejor manera.

Escuchado el saber se recurrirá a memorizar. El *ñawpa rimay* requiere que el saber entregado sea memorizado por la persona “*uyashpalla yanka memoriyashpalla*”,⁴⁷ (Lanchimba 2017, entrevista personal). El proceso de memorizar el saber entregado no será un ejercicio de una sola vez, se acudirá a la repetición las veces que sea necesario hasta asegura la memorización en el corazón y pensamiento de la persona.

Memorizar implica un proceso de repetición en el espacio familiar y comunidad, a su vez, la persona que memoriza incluirá las gestualidades y sonoridad del lenguaje utilizado de ese momento. Aquello permitirá a la persona, recordar con exactitud el lugar, el espacio, el tiempo y los gestos en que fue expuesto el *ñawpa rimay*.

⁴⁶ Traducción: Escucha con el corazón, guarda en el corazón.

⁴⁷ Traducción: Solo escuchando y también memorizando.

Ñuka tayta parlanata yachan kariyan [...], paypa abuelo parlashkata, wasi ukupi parlan kariyan, ñukanchik wasipi shina visitaku shamushpami parlanakariyan. Tutapi parlan kariyan chayka kutin chishi amsayashkakupika ñuka mamitaka shina kimichishka tiyarishkakupi chayta ña parlakun kariyan mamitawan ña shina parlakun kariyan, ña chayka uyakunkichu Maria nin kariyan ñukataka, ari nin kariyani chayka imatatak ashtawan parlashaya nikipika allikachishpaka conejuta parlay papitu kutin repetishpa parlakpi kuillutarin karkani,⁴⁸ (Lanchimba 2017, entrevista personal).

Sin repetición no existe memorización. Repetir no representa una dificultad. No hacerlo sería parte de un grave problema porque desencadenaría el olvido. Es fundamental fortalecer el proceso para continuar su transmisión. Cuando se habla de repetición en el *ñawpa rimay*, aquello debe entenderse en un transcurso natural, nada mecánico ni forzado. Si volvemos al enunciado de Lanchimba, es el padre quien repite una y otra vez el *ñawpa rimay* más no quien escucha. Hasta una cierta temporalidad, la repetición será exclusivo del *rimak*, y, ya posteriormente llegará el turno de compartir de quien lo haya escuchado. No existe una edad para que el *ñawpa rimay* sea compartido, es decir, un niño puedo compartirlo, también lo puede hacer un joven y un adulto, no necesariamente deberá llegar a la edad adulta para compartirlo.

De indagar en estos mecanismos, es posible considerar que los elementos señalados no son recientes en el aprendizaje del *ñawpa rimay*. Existe antecedentes del uso de los mismos en el incario: los quipucamayoc acudían a los procesos de memorización y repetición cuando aprendían canciones y poemas. Conocer canciones y poemas era parte de las exigencias de la sociedad. La música no estaba exenta del proceso de “repetición que se hacía de los *takis* en las diversas ceremonias del ritual inca formaba parte de las exigencias étnicas y estatales” (Varón 1990, 371).

En ese sentido, los elementos escuchar, repetir y memorizar acompañan al *Shimimantalla rimay*, presente en la música, la poesía y el *ñawpa rimay* desde hace mucho tiempo. Tener indicios de que el aprendizaje del *taki* era parte de la exigencia étnica y estatal en la época de los incas, hace suponer que el *ñawpa rimay* se desarrolla en la misma magnitud de representación, en una especie de control social y valores comunitarios, que la persona debe cumplir en una comunidad y la familia.

⁴⁸ Traducción: Mi padre se sentaba a lado del fogón para compartir. Mi papá contaba lo que su abuelo le había contado. Se narraba dentro de la casa y si alguien llegaba de visita. Se contaba en la noche. Ya cuando oscurecía mi mamita me acercaba y mi padre empezaba a contar, hablaba con mi mamá después preguntaba: ¿estás escuchando María? Respondía: ¡Sí! El preguntaba: ¿qué más te cuento? Yo decía ¡papito habla del conejo! y como repetía muchas veces se me iba el sueño.

La exposición del *ñawpa rimay* en la voz de las *mamakuna*, los gestos y corporeidad con los que se comparte, expresa la visualidad existente del proceso. A través de la observación, la persona es capaz de memorizar y recordar detalles como el espacio donde se cuenta, el tiempo, entre otros. Ver y escuchar permitirá al *ñawpa rimay* tomar la forma inicial en la cual fue expuesto después de muchos años o a su vez acoplarse a un nuevo estilo y forma que le dé el *rimak*.

*Urkuladulla kawsaymantaka punkukumanta rikushpa tiyan kariyanchik shina carru chay llukshimukta. Ñuka taytaka chaytaka Cajas Loma nin kariyan [...] Ñuka wawara kakpika luzpash illarkamari [...], carruta gustankapami nishami tiyakun kariyani ñukapa taytapa chanka ukupi shina taytaka ruwanaku churakushka ukllashkapi tiyakunkariyani, ñukataka chirikpi puñunayakpi payka kutin parlay [...], chay cada punku sikipi tiyarishpa ñuka tayta parlakun yachan kariyan,*⁴⁹ (Lanchimba 2017, entrevista personal).

No hay duda que la vista y el oído están pendientes de la gestualidad, musicalidad e intencionalidad del *ñawpa rimay*. En el caso de volver a contarse nuevamente, la persona describirá el espacio donde fue compartido. Una vez más, reitero que el *ñawpa rimay* transita a través de los elementos: escuchar, memorizar, repetir y ver, a través de mujeres y hombres, en distintas temporalidades. Para que el *ñawpa rimay* continúe su proceso en la comunidad, a más de los mecanismos de transmisión, la persona, es importante el proceso, pues este será el que determine el paso o estancamiento del *ñawpa rimay*.

Las *mamakuna* resaltan dos aspectos importantes en la persona para que se el *ñawpa rimay* continúe compartiéndose: el interés y compromiso. En el tiempo actual, el interés y compromiso están atravesados por factores sociales, educativos, económicos, culturales y tecnológicos. Hoy en día el *ñawpa rimay*, en todos sus mecanismos de transmisión, debe enfrentar no solo a los factores sociales sino el desinterés de la persona. Que este exista en la comunidad no garantiza su caminar a menos que exista interés y compromiso de la persona.

En este ámbito, el interés del sujeto se refleja en la continuidad del *ñawpa rimay* en la familia y comunidad. A pesar de los factores externos u otros existentes en la comunidad,

⁴⁹ Traducción: Por vivir cerca del cerro sentados cerca de la puerta veíamos salir el carro. Mi papá decía que esa era la loma de Cajas. Cuando era niña no había luz. Para mirar el carro me sentaba dentro de las piernas de mi papá. Mi papá puesto el ponchito me abrazaba, cuando tenía frío y sueño, él comenzaba a hablar (en relación al *ñawpa rimay*). Cada vez que mi padre se sentaba cerca de la puerta sabía contarme (en relación al *ñawpa rimay*).

de existir interés es posible aprender “*ñukamanpachaka mana parlawashkachu, paykunapa wawakunaman [...], parlakun kariyan [...], mirindana horas mikunkapa tiyakukpika abuelo parlakukpika ñuka parluta ninanta interesankariyani uyankapa*”⁵⁰ (Bonilla 2017, entrevista personal). En el caso de Bonilla, aunque el *ñawpa rimay* no fue dirigido a ella sino al hijo mayor de su abuelo, las circunstancias no represento un problema; gracias a escuchar con el corazón y pensamiento, el interés de Bonilla permitió el continuar del *ñawpa rimay* en la familia y con personas externas a la familia y comunidad.

Por otro lado, el compromiso en el sujeto no es puesto a discusión por ser una representación de un saber entregado de abuelos y padres, esto es suficiente para compartirse sin importar el espacio, comunidad, la familia en que se halle la persona. La palabra entregada por abuelos y padres tiene un fin, por ende, es una disposición por cumplirse: “*ñuka abuelo shina nina kariyan shina parlana kariyan: wawa kanpak wawakunaman kayakamanka compartinki wakin wawakunaka yachankapa munanka nishpa parlan kariyan*”⁵¹ (Lanchimba 2017, entrevista personal). En el enunciado anterior sobresale un interés individual por aprender el *ñawpa rimay* sin que una persona guie y demande compartir con los otros. Lanchimba asume este saber cómo una dimensión de ser acatado sin discusión alguna; lo compartido por el abuelo debe exponerse a los otros porque existe una anticipación y razón de su exponer en el tiempo actual.

Inquirir en aspectos como el interés y el compromiso, visibilizar la época donde se cuenta el *ñawpa rimay*. Lanchimba y Bonilla nos llevan a la niñez: el *ñawpa rimay* lo aprendieron de pequeñas con sus padres y abuelos, no obstante, esto puede cambiar, no siempre la persona tendrá su acercamiento en la niñez ni quien cuente el *ñawpa rimay* será el padre o abuelo.

La presencia de agentes externos es posible en el paso del *ñawpa rimay* “*ñukaka mana abuelota rikshishkani, haciendamanrikpi parlanakukta uyashkani kuytsakashpa Atukunata Chificakunata*”⁵² (Guandinango 2017, entrevista personal). El acercamiento de la mama no sucede por la madre, padre o abuelo, su contacto se da en la hacienda de la comunidad y lugar de trabajo. De ello se confirma que el *ñawpa rimay* no actúa bajo un

⁵⁰ Traducción: Exactamente a mí no me contaba, contaba a sus hijos a la hora de cenar, cuando me sentaba a comer, mi abuelo empezaba a contar, me interesaba mucho en el parlu (*ñawpa rimay*)

⁵¹ Traducción: Mi abuelo me decía: pequeña en los días por venir comparte con tus hijos, algunos niños van a querer saber.

⁵² Traducción: Yo no conocí a mi abuelo, en la hacienda escuché cuando era joven de los Atuk y Chifichas.

patrón establecido ni constante que se da sólo en la etapa de la niñez en presencia del padre y abuelo, espacio y tiempo determinado.

Guandinango tiene su acercamiento en la adolescencia, en otro contexto, tiempo y lugar. Así el hogar cambia por un lugar de trabajo, la noche en día y la presencia del fogón desaparece por las labores de trabajo en la hacienda. A diferencia de Bonilla y Lanchimba, Guandinango se enuncia desde otro contexto, además sin un previo direccionamiento de padres y abuelos. En la actualidad, ella menciona su compartir a hijos y nietos.

El *ñawpa rimay* y sus tonos musicales

Sin duda este viaje con el *ñawpa rimay* representa una caja de sorpresas. Entre más la memoria escudriña en los recuerdos aparecen elementos no esperados; uno de ellos es la música. Esta práctica acompañó al andino en todo momento de vida, en la comunidad, los *takik* (músicos) tienen momentos especiales para aparecer de existir celebraciones y eventos importantes.

En kichwa *taki* significa música y *takik* es la persona que hace música. Fuentes posteriores y cronistas en sus traducciones señalan “Domingo de Santo Tomás (1951:54,70 y 362) es muy claro al traducir: *taki*=canción, *taquicamayoc*=cantor y *taquini.gui taquicuni.gui*= el verbo cantar” (Varón 1990: 357) Y “Diego Gonzales de Holguín (1952:338 y 446) es aún más preciso en sus anotaciones. Si bien define el verbo cantar= *taquini taquicuni*” (Varón 1990,357)

Los cronistas relacionan de *taki* con la canción. Ahora la misma palabra puede cambiar de una geografía a otra. En la zona de Imbabura, especialmente en Cotacachi se habla de *tunu* en relación a los tonos musicales y la canción, poco se utiliza el denominativo *taki* en las comunidades. El uso de *taki* es más frecuente en medios de comunicación kichwa y en estudios lingüísticos.

En las comunidades se encuentra bajo el nombre de *tunu*, independientemente de utilizarse el nombre *taki* o *tuno*, interesa saber que la música continúa siendo “uno de los múltiples elementos propios de la cultura andina, que con distintos grados de sofisticación se podía encontrar a lo largo de los siglos en todos los niveles de la sociedad colonial indígena” (Varón 1990, 379)

En las historias que tejen las *mamakuna*, el *taki* está presente en la cotidianidad de la vida y celebraciones importantes. En la zona de Cotacachi instrumentos como: tamboriles, rondador, pakllas, flauta, tunda y pingullo, estuvieron presente en las celebraciones del Corpus Chisti, Inti Raymi y en la semana de las fiestas en posesión de la patrona de Cotacachi, Mama Santa Ana.

“En Corpus bailaban con pingullo y tamboril los correspondientes números de la danza denominados ahora “El abago”; en San Juan y San Pedro, bailaban sanjuanitos ejecutados en flautas de carrizo o de tunda; algunas veces, con violines y algunas otras en arpa. En la “semana de las fiestas” los yumbos bailan el correspondiente número, cada día de la composición denominada “El yumbo” Lo ejecutan con un pequeño rondador, de solo seis cañuelas y un tamborcillo de escaso diámetro y pingullo de seis agujeros y tamboril de tamaño mediano” (Moreno 1966,90)

Los instrumentos musicales y los *takik* son parte de la dinámica de vida de este pueblo. La flauta de carrizo tiene predominio en gran parte de las comunidades de Cotacachi, y es muy visible en la celebración del Inti Raymi. Bonilla menciona que su abuelo era flautero y capitán en las celebraciones del Inti Raymi, además fabricaba instrumentos como las *pakllas* y tambores muy utilizadas en el Corpus Christi antes de la celebración del Inti Raymi “*Ñuka abueloka bailan kariyan abago*⁵³ *tukushpa*”⁵⁴ (Bonilla 2017, entrevista personal). Actualmente, el personaje del abagó atraviesa por un proceso de revitalización en su danza y tonos musicales. En lo señalado, la música en el camino del *ñawpa rimay* aparece para entrever una cantidad de elementos de la comunidad desde festividades, prácticas, personajes, músicos y tonos musicales de la localidad.

La música y el canto acompañan al sujeto a lo largo de la vida y al momento de trabajar “*Ñuka taytaka na yapa riman kariyanka [...] payka yalin kariyan cantak silban tiyakun kariyanlla [...], chumpi awaytaka shaykushpa hatarishpaka flautakun flautakun kariyan [...] kanllakunapika sanja washakunata rishpa ashta flautakun flautakun*

⁵³ “Los abagos eran personajes que llevaban vestido de europeo, pero en harapos; máscaras grandes grotescas de cartón, pelucas de cerdas de caballo o estopas de cabuya y se presentan descalzos, portan en la mano derecha un bastón rústico con nudos naturales, medio curvos, con una como empuñadura, también natural y medio encorvada. En los intervalos entre baile y baile, cabalgan dicho bastón en franco remedo a los blancos que cabalgan sus caballos, y persiguen ahuyentan a los muchachos, a los cuales cuando son muy pequeños aterran con su presencia, porque, en realidad, los abagós no son sino mojigangas o espantapájaros de los más horribles” (Moreno 1966, 85)

⁵⁴ Traducción: Mi abuelo bailaba disfrazado de abagó.

kariyan”⁵⁵ (Lanchimba 2017, entrevista personal). Si el canto y la música son elementos presentes en la vida del sujeto con mayor razón reside en el *ñawpa rimay*. En este aspecto, el *taki* es otro elemento que forma parte del mecanismo de transmisión.

En ese espacio de música se recuerda los tonos musicales existentes y adheridos en el *ñawpa rimay*: *Atuk* y Conejo son personajes adheridos de haber contenido tonos musicales antes de ser compartidos. Recordar el *ñawpa rimay*, permite a Bonilla recrear el escenario donde escuchó los tonos de *Atuk* y Conejo, durante su niñez. Lo anecdótico de esto, sea llamarse destino o simplemente coincidencia fue que la persona que entonaba los tonos musicales era quien después de años sería su suegro.

El compartir del *ñawpa rimay* suscita en el contexto comunitario, en la terminación de la construcción de una casa nueva, ahí, Bonilla mira y escucha junto a su padre y vecinos de la comunidad tonos existentes del *ñawpa rimay*: *Atuk* y Conejo. Argumenta que después, el *rimak* tocó la flauta y empezó a silbar.

“*chaymari tunukunatapash silvachishpa uyachishpa, flautakunantiman purikushka, chay punta ñawpa flauta nishpa, tunda*⁵⁶
nishpa rima kashkayarin [...] Payka flautero kashka nin, tukuytapacha tukanata yachashka. Kashnami kay tunumi, kay tunupachami atupa tunu, conejopa tunu, chay nishpa tukashpa uyachin parlay kallariyan [...] chay tiyumanta atuta uyarkaki”⁵⁷ (Bonilla 2017, entrevista personal).

Sólo después de entonar los tonos musicales, el *ñawpa rimay* fue expuesto a los presentes. La alegría y las risas aparecen gracias al *rimak*, la gestualidad que pudiera haber realizado, las palabras. Lo dinámico y el estilo propio en contarse, es lo que llamó la atención e interés de los presentes con un público de todas las edades inclusive pequeños.

Los elementos utilizados por el *rimak* causaron impresión en Bonilla y la sensación de volver a escuchar nuevamente el *ñawpa rimay*. La mama cuenta que constantemente preguntó a su abuelo por aquel señor al cual denominó *Tiyu Atuk, el señor Atuk* “*Atuk tiyu nin kariyani, Atukta parlanlla tiyuka na shamunka, kunanka maypitak kawsan chay tiyuka, Atukta parlachun munan kani nikun kani uchilla kashpa. Kunanka no se chay tiyuka karu*

⁵⁵ Traducción: Mi papá no habla mucho pero le gustaba cantar y silbar, cuando se cansaba de tejer se levantaba a entonar la flauta, afuera o atrás de los matorrales entonaba la flauta.

⁵⁶ Tunda: instrumento parecido a la flauta de carrizo un poco más grande de 6 orificios.

⁵⁷ “Silbaba las melodías y hacía escuchar, andaba con las flautas con esa flauta que antes llamaban tunda. Dicen que él fue flautero y sabía entonar prácticamente todo, entonces decía: esta es la melodía del *Atuk* del conejo, después de la música comenzaba a contar. Así escuche hablar a ese señor”

karukunapima trabajashpa purín wawa niwanra abueloka”⁵⁸ (Bonilla 2017, entrevista personal).

La forma de contar y de más elementos que pudiera usar el *rimak* permitieron un aprendizaje tan significativo tanto que al ser contado nuevamente, proyecta alegría y se expone de forma extraordinaria. Escuchar el *ñawpa rimay Atuk* no es algo de cinco minutos, su tiempo aproximado es de 25 minutos un tiempo bastante rico donde se puede conocer detalles de su aprendizaje.

Escuchar, memorizar y mirar la exposición del *ñawpa rimay Atuk* en una musicalidad y gestos adoptados por el *rimak*, deviene en un importante valor para la mama. El espacio y los mecanismos utilizados por el *rimak* hace del *ñawpa rimay Atuk* un recuerdo tan especial. Con esto no quiero decir que otros tengan menos valor por el tiempo empleado o la forma cómo se cuenta. Igual que este *ñawpa rimay* existen otros de mayor duración. Independientemente del tiempo cada *ñawpa rimay* contiene ideas, escenarios, situaciones, enfoques distintos y personajes que aportan con una información valiosa.

Más adelante se mencionará la importancia de memorizar el *ñawpa rimay*. La memorización del tono musical es igual de importante “*silbashpa uyachishpa karuta uyachishpa purín kariyani, kunkashkani na yarinichu, música ima tunucha kariyan kunkashkani shina yariya purín kariyani kunkashkani*”⁵⁹ (Bonilla 2017, entrevista personal). En el proceso del *Shimimantalla rimay* exponer un poema, una canción, se dará bajo los mismos mecanismos de transmisión del *ñawpa rimay*, es decir, el tono musical se escucha y se memoriza, sin embargo, no repetirlo constantemente terminará en el olvido, que fue lo que sucedió con el tono musical de *Atuk*. Que se cuente una y otra vez el mismo *ñawpa rimay* facilita la memorización en el sujeto, puede ser un *ñawpa rimay* corto como extenso en contenido. La repetición mejora el proceso de memorizar, esto añadiendo la musicalidad en las palabras y la gestualidad que use el *rimak*.

La música es parte de un mecanismo de transmisión pero no debe pasar por alto que la lengua en su esencia marca su propia tonalidad, es decir, existe momentos donde tiende alargar palabra en otros cortar. La lengua en su misma estructura tiene flexibilidad para expresarse en una tonalidad y musicalidad de acuerdo al espacio donde se encuentra y el

⁵⁸Traducción: Lo llamaba el señor Atuk de pequeña decía: El señor que habla del Atuk, no viene, ¿dónde vive ese señor? Quiero que ese señor hable del Atuk. El abuelo respondía: pequeña, ese señor no sé cuándo vendrá, él trabaja muy lejos.

⁵⁹ Traducción: Hacía escuchar el silbido, ahora lo he olvidado no recuerdo. ¿Qué tono sería pues? Aunque andaba recordándolo ahora lo he olvidado.

saber que desea compartir. En la investigación quienes comparten el *ñawpa rimay* son mujeres, cuando comparten el *ñawpa rimay* la música a través de instrumentos musicales no está presente, sin embargo, la manera como se cuenta entre el alargamiento de las palabras, la gestualidad y la relación del contexto con el *ñawpa rimay*, hace que la lengua fluya en una musicalidad propia y estética que posee en cada palabra. Esto sin olvidar que la musicalidad de la lengua esta además ya marcada en algunos sujetos y la comunidad, la tonalidad y la musicalidad del hablante cambia de una comunidad a otra y de persona a persona, es así que al compartir el *ñawpa rimay* la musicalidad de la lengua se muestra viva y sabe cuándo actuar con rigor, serenidad y amor.

En el *ñawpa rimay*, elementos como: escuchar, memorizar, repetir, ver y el *taki* son parte fundamental del aprendizaje. Que el *ñawpa rimay* continúe compartiéndose en el presente, en los mecanismos expuestos, visibiliza la importancia de revitalizar este proceso, valorar estas otras formas de pensar existentes en los pueblos y en las comunidades.

Examinar en una temporalidad lejana al presente y traerlo nuevamente representa desnudar las memorias del pasado y todas aquellas vivencias que pudieran quedar impresas en un tiempo y espacio. *El ñawpa rimay* insiste en traer a las voces del pasado al presente, en el plan de acercar a su pueblo a su propio pensamiento y valorar todo su universo de conocimiento, en fin, de mantener el equilibrio de la vida y reflexionar sobre los mecanismos de aprendizaje a aplicar en el ahora. *El ñawpa rimay* nos enseña la posibilidad de encontrar en ese pasado respuestas y mirar quiénes somos para no perdernos en este presente.

El abuelo y el *ñawpa rimay*

Escuchar el *ñawpa rimay* hará que la memoria friccione en los recuerdos y coloque en contexto a seres queridos, padres, abuelos y personas externas que marcaron etapas de vida en el *rimak*. En lo andino, el constructo de abuelo deviene en una gran trascendencia de sabiduría y fuerza, su presencia se mantiene bajo un fuerte vínculo de experiencias y momentos compartidos con el hijo y nieto, además, de ser un importante canal transmisor de aprendizajes.

Más allá de ser un “héroe cultural” (Pacheco 1992,41) o parecerse a algo mítico y religioso en una cultura, el abuelo es todo un personaje activo no estático presto a compartir enseñanzas y exponer cierto orden social, leyes, en la familia y comunidad. En ese tejido el

abuelo es quien guía, enseña y comparte con otros el pensamiento de una cultura; y en el caso de los pueblos andinos, a pesar de fallecer, vuelve del pasado con sus saberes.

En el *ñawpa rimay*, las características y logros del abuelo serán resaltadas en toda temporalidad. Si retrocedamos un poco, seguro tendremos una mejor perspectiva del constructo del abuelo y su significación en lo andino. Y desde siglos atrás su transitar se viene forjando en los aspectos señalados.

En Centroamérica los náhuatl los llamaban “tlamatini, “el que sabe algo”, el sabio náhuatl, en la reconstrucción de los diálogos entre los sabios náhuatl y los doce frailes llegados a México en 1524 que mencionó Miguel León Portilla. Se dice que los frailes comenzaron su prédica reprochando a los náhuatl que no conocían al verdadero Dios, Estos respondieron confesando su ignorancia, pero agregaron que había otros, sus guías, que eran los poseedores de la sabiduría, describiendo a estos como los maestros de la palabra y de aquello que estaba registrado en sus libros:

“Y, aquí
Están los que aún son nuestros guías...
Los sacerdotes ofrendadores, los que ofrendan
El fuego...
Sabio de la palabra
Los que están mirando [leyendo]
los que cuentan [o refieren lo que leen]
los que se despliegan [las hojas de] los libros,
La tinta negra, la tinta roja,
los que tienen a su cargo las pinturas
Ellos nos llevan,
nos guían, dicen el camino.
Los que ordenan
Cómo cae el año,
cómo siguen su camino la cuenta de los destinos y los días, y cada
una de las veintenas (Tomado de Portilla”, Libro de los Coloquios, 1986,
140-141,27)

La significación del abuelo se desarrolla en una dimensión de sabiduría, autoridad, palabras de alta reflexión y saberes compartidos. En la voz de las *mamakuna* la figura del abuelo y padre persiste en un vínculo inquebrantable en el *ñawpa rimay* “*abuelota yarini, pay ashtawan parlashka uyashka kaymanta*”⁶⁰ (Bonilla 2017, entrevista personal). “*Ñawpa kawsaykunata parlashpaka ñukapak taytata yuyarini*”⁶¹ (Lanchimba 2017, entrevista personal).

⁶⁰ Traducción: Recuerdo al abuelo, el me contó algunos, de él escuche.

⁶¹ Traducción: Cuando cuento el *ñawpa kawsay* (*ñawpa rimay*) recuerdo a mi papá

Exponer el *ñawpa rimay* constituye recordar y presentar la vida del abuelo y padre. Antes de exponerse el *ñawpa rimay* el primero en ser expuesto es la vida del padre, abuelo u otra persona que lo haya contado. Recordar y volver a compartir el *ñawpa rimay* corresponde a un despertar de sentimientos y sensaciones en el *rimak*. Es inevitable no presentar la vida del abuelo sin resaltar logros, habilidades, personalidad y experiencias compartidas.

En el *ñawpa rimay*, el abuelo, padre u otro es nombrado al principio y final “*shinami parlan kariyan abueloka*”⁶² (Bonilla 2017, entrevista personal). “*Punku sikipi tiyarishpa ñuka tayta parlakun yachan kariyan*”⁶³ (Lanchimba 2017, entrevista personal). Repasar por nombres no sólo es ejercicio del *ñawpa rimay*, en las comunidades es común mencionar nombres al presentar historias de vida, experiencias u hechos importantes de quien se aprendió. El nombre de la persona se resalta aún si esta fallecida.

En la misma dimensión que el *ñawpa rimay* necesita del *rimak* en su paso a los otros, la voz del abuelo se inscribirse en él y siempre que se cuente, ambos tendrán protagonismo. En las comunidades si bien el abuelo es un sujeto activo de gran sabiduría y valores tampoco debe ocultarse la indiferencia hacia este por la misma comunidad. Actualmente existe un desconocer del valor e importancia del abuelo, ya no es sustancial escuchar las palabras mucho menos compartir un tiempo para aprender. Los intereses son otros y el tiempo va cambiando.

El abuelo puede pasar desapercibido, pero siempre que se necesite conocer algún hecho del pasado, la respuesta a las incógnitas como aclarar cierta información o vivencias en un tiempo dado se sustentará en él. Para las *mamakuna* entrevistadas, el abuelo y padre no son agentes extraños de poco valor, que pasan desapercibidos; son seres queridos de gran sabiduría y de quienes aprendieron valores personales y comunitarios.

Las voces del pasado en el *ñawpa rimay*

Llama la atención que en los términos del *ñawpa rimay* la idea de autor no sea importante; que se nombre a esa persona cuando se comparte el *ñawpa rimay* es distinto.

⁶²Traducción: Así me contaba el abuelo.

⁶³ Traducción: Sentado al filo de la puerta, mi padre me contaba.

Para el *ñawpa rimay*, el autor es una figura desconocida, le importa que varias personas lo expongan sean hombres o mujeres.

Para Occidente, tener un autor determinado y origen de surgimiento son esenciales en la acreditación, lo que en el caso del *ñawpa rimay*, no importa. En Ecuador, los primeros trabajos de recopilación de tradición oral donde se compila varios *ñawpa rimay* aparecen entre la década de los 40 (Elsi Clews Parson) y 60 (Carvalho); ahora, aseverar que el *ñawpa rimay* surge a partir de lo señalado no sería correcto. Posicionarse desde el *Shimimantalla rimay* y en el pasado no permite realizar tal afirmación.

De la voz de las *mamakuna* se puede precisar que el *ñawpa rimay* deviene en años y en distintas voces, mas no se detalla una fecha de su surgimiento “*punta puntakunamantallata tiyashpallatami shina asha asha makin makin maykan parlanata gustak taytakunaka ashakuta wawakunaman parlakpi yachakushpa shamun [...], yuyaypi kidarishkanka*”⁶⁴ (Lanchimba 2017, entrevista personal). En este escenario, en la trama del *ñawpa rimay* está la capacidad de guiar a quien desea conocer, a una parte de su temporalidad; sin embargo, mencionar su punto de partida, sin cambios en su devenir, resulta complejo de definir y dar por acentuado.

El camino del *ñawpa rimay* se establece desde tiempos antiguos no se detalla fecha o autor específico simplemente se expone en diferentes épocas y en varias voces “*nose picha shina parlariyan yari shina abuelo parlankarka nishpa chay wiñachi abuelokuna parlan kashka yarin paymanka [...], ña chay tayta tukushkakuna. Puntamantapacha shina kashka*”⁶⁵ (Bonilla 2017, entrevista personal). La autoría es incierta, importa su paso de voz en voz. El nombre de abuelos y padres puede cambiar, pero el tejido del *ñawpa rimay* no tendrá mayores modificaciones más allá de la geografía donde se cuente, por ejemplo, la entonación de las palabras cambia de un contexto geográfico a otro; de la misma manera, el *ñawpa rimay* produce cambios en otras localidades sin que esto signifique un cambio total en la estructura y mensaje.

⁶⁴ Traducción: debió haber existido desde hace mucho tiempo mismo, por eso circuló de mano en mano en los taytas que les gustó y así los hijos aprendieron al escuchar, debió quedar en la memoria.

⁶⁵ Traducción: No sé quién le sabría contar, decía el abuelo contó, supongo que los abuelos que le criaron le contaban, es decir, los padres adoptivos. Esto viene desde hace mucho tiempo.

De la riqueza de voces del *ñawpa rimay*, surgen las versiones, sobre caso puntual del *ñawpa rimay Chificha*⁶⁶ existen tres versiones en diferentes situaciones, sin embargo, la trama en cada uno no sufrirá cambios. La *Chificha* continuará siendo el personaje, en las tres versiones, pero cada una tendrá su propia trama, sin que esto signifique que el mensaje para el cual fue creado cambie. Las versiones del *ñawpa rimay* pueden tener particularidades y cambios de una comunidad a otra y la geografía donde se cuente.

Con o sin autor, el *ñawpa rimay* no deja de viajar en el pasado para recoger vivencias, experiencias y colocarla en el presente. No obstante, es propensa a olvidos. El corazón y pensamiento son frágiles con el paso de los años. La información guardada que no es constantemente expuesta desencadenará en el olvido; en las *mamakuna* se logró conocer una variedad de *ñawpa rimay* de los cuales en algunos no se recuerdan ciertos momentos de la trama y en otros simplemente no logran recordarlos. El paso de los años se olvida.

Formas de transmisión del *ñawpa rimay*: familiar y comunidad

El *ñawpa rimay* localiza dos canales de transmisión que son: la familia y comunidad. Su transitar en el *Shimimantalla rimay* viene efectuándose en la familia y comunidad, a pesar de los cambios sociales, continua su paso a otros. Actualmente, el *ñawpa rimay* en toda su resistencia tiene menor incidencia en el espacio comunitario a diferencia del espacio familiar.

La familia

Cuando se quiere escuchar versiones del *ñawpa rimay*, el contexto familiar es un sitio ideal para escuchar y ver el estilo propio del *rimak*. De una familia a otra, el *ñawpa rimay* irá incorporando ciertos detalles en su gestualidad y cambios leves en su trama. En la familia, el *ñawpa rimay* se concibe en un saber entregado y parte de un principio en guiar la vida de las *mamakuna*, además, de ser un valioso regalo al compartir con hijos y nietos, no todos saben ni han escuchado un *ñawpa rimay*, por ende, es un privilegio conocerlo.

⁶⁶La Chificha es una mujer mayor que tenía una enorme boca con filosos dientes debajo de sus cabellos en la nuca y se alimentaba de personas, en especial, de niños. Según las *mamakuna*, la Chificha puede tomar forma de hombre y mujer cuando la persona no actúa de manera correcta.

“shuk partemantaka gustu sentirin imakutapash parlashpa kushilla wawakunawan tiyakushpa [...] Wakintaka allita allikachin wakintaka, gustu allí uyarin nishpa contentan [...] kunanpika shina debereskunata mandan kashkaka colegiokunapika [...] escuelakunapi [...] chaypi ministirishka kashka chayka antiskarin wakinkuta umapi kidawashka nishpa parlani, Shinapash punta parlukuna nini, puntakuna shina abuelokunapuntatiempukuna imasha kana kashpa parlan kariyan nishpa nini”⁶⁷ (Bonilla 2017, entrevista personal).

Compartir un *ñawpa rimay* no es tan sencillo como parece, se necesita de una gran habilidad corporal, gestual y palabras que llamen la atención de los presentes. En la familia, el padre, madre o abuelo pueden tomar la posta en contar el *ñawpa rimay* a los más pequeños. Conocer el *ñawpa rimay* y compartir a hijos y nietos es tan significativo para las *mamakuna*, porque así se mantiene vivo el recuerdo del abuelo y el padre.

En el tiempo actual quienes escuchan y piden decir el *ñawpa rimay*, son los más pequeños, un público atento en escuchar, lo que no sucede con los más grandes *“ñukapash chaychu mala costumbreta yachakushka chaychu allí costumbreta yachanichu imachari uchillakuku karpika siempre shina parlan kashkani, shina parlashkata uyashpaka kutin wawakunapash mamita cuintuta parlay ninakun yachanshnaka chayka parlanika”*,⁶⁸ (Lanchimba 2017, entrevista personal).

El *ñawpa rimay* continúa compartiéndose en los mismos mecanismos que las *mamakuna* aprendieron de pequeñas, ahora, los más pequeños continúan interesándose en el *ñawpa rimay* y cómo en el tiempo de las *mamakuna*, este camina en el mismo mecanismo, a pesar de circular en otra temporalidad junto a factores externos como la televisión e internet. Los más pequeños gustan de escuchar el *ñawpa rimay* y pedir una y otra vez.

Por otro lado, en los niños de edades más grandes y jóvenes el *ñawpa rimay* no representa mayor interés por escucharse *“wakin interesakkunallami uyaniachin, na uyaniyachishpaka rinchama hatarishpa parlakukpipash, ña ñukashna tiyashpapacha uyanka (...) rinlla (...) wawakunaka na ñukashka kunanpika rikunika”*,⁶⁹ (Bonilla 2017, entrevista personal).

⁶⁷ Traducción: Por una parte es placentero y alegre contar a los niños. A algunos les encantan y les gusta escuchar. En los deberes que envían en el colegio y escuela estos son necesarios. Aun así yo les digo punta parlukuna (*ñawpa rimay*) porque así lo llamaban los abuelos desde hace mucho tiempo.

⁶⁸ Traducción: no sé si aprendí una buena costumbre o mala costumbre, no sé, pero cuando eran pequeños siempre les contaba cuando terminaba y los niños después de escuchar me decían: mamita cuéntanos el *cuitu*, entonces lo repetía nuevamente

⁶⁹ Traducción: Solo a quienes le interesa, escuchan. Si no quieren escuchar, se levantan y se van así uno este contando. Ahora no escuchan como yo, sentada, ahora se van no más. Los niños no son como era yo.

El interés del sujeto indudablemente determina el paso del *ñawpa rimay*, y en el caso de niños de edades más grandes y adultos parece estancarse, otros son los intereses, el estilo de vida del sistema actual termina por interferir “*kaypi ñukapak wawakunapi rikushpaka na uyanayachinka asitami paykunaka asinata yachan*”,⁷⁰ (Lanchimba 2017, entrevista personal).

El tiempo cambia, el tiempo en que las *mamakuna* crecieron ha cambiado. En este presente, otros son los intereses de los más jóvenes y adultos. Quien escuchó del padre, madre y abuelo tendría en sus manos la responsabilidad de compartir el *ñawpa rimay*, pero, en el caso de que algunas familias desconozcan no podría compartir aun cuando lo quisieran. Las *mamakuna* mencionan que en el tiempo actual muchos niños desconocen el *ñawpa rimay* “*kunan kashna parlukunaka wawakunaka wakinlla yachan wakin taytakuna parlakpillamari, kunanpika wawakunaka casi nimata yachanka*”,⁷¹ (Lanchimba 2017, entrevista personal). Las familias de hoy día al no conocer el *ñawpa rimay* tampoco podrán compartir con los hijos, pocos son los abuelos que saben el *ñawpa rimay* y lo exponen a sus hijos y nietos.

Se esperaría que todas las personas transmitan el *ñawpa rimay*, pero si este desconoce cómo lo hará. Las *mamakuna* aseguran que el *ñawpa rimay* se pierde lentamente junto a los *rimak*. Ante esta perspectiva considero que el *ñawpa rimay* por su habilidad y sin tener un momento concreto en su transitar desde tiempos pasados es fácil que circule en espacios y tiempos donde necesite revitalizar su paso. Y a través de los medios actuales como los audiovisuales, audios y teatro se puede continuar el paso del *ñawpa rimay*. Además, que tenga una contraparte fuerte como el pasado permite un constante reclamo en regresar al presente junto a todas sus voces.

La comunidad

En este espacio, el *ñawpa rimay* hace no pocos años, transitó en mayor predominio. Aquí, se descubría a los mejores *rimak* y era posible escuchar diversas versiones de las familias y presenciar grandes exposiciones. Quien mejor posee el don de la palabra tendría el cargo de dirigirse a los presentes.

⁷⁰ Traducción: Viendo en mis hijos mismos no quieren escuchar solamente saben reírse.

⁷¹ Traducción: El *ñawpa rimay* lo conocen pocos niños y muy pocos padres lo cuentan, los niños de este tiempo no saben nada

Na parlaktaymanka na uyanika, maypipash shina upiyaykuna tiyan imamantapash kan tantanakuypika ayki shinata parlakta uyashkani, pero kunanka ña ñuka ña casarashka tiyarishkakaman kaymanka maypi parlutapash na uyanipashka. Puntakunaka cada mushuwasita shinanchik nishka, cada ima misakkunata shinanchik nisnpa chaypi tantanakushpa shuk personaka, pakta tiyarishpaka imatami parlankapa tiyarikta uyashkani,⁷² (Bonilla 2017, entrevista personal).

Si comparamos la presencia del *ñawpa rimay* en el espacio familiar a la comunidad, la última atraviesa por una desventaja grande. El cambio en el proceso de vida de las comunidades evidencia aquello. En la comunidad de Azaya la presencia del *ñawpa rimay* es nula. Antes era posible escucharlo en reuniones, mingas y fiestas.

En este panorama, enfatizo que el sujeto tiene la capacidad de modificar y planificar espacios. Sorprende cuando las *mamakuna* hablan de una disposición de exponer el *ñawpa rimay* en la idea de buscar su revitalización “*tal vez chaytayman munashpa karpika, wakin panta panta uyashkataka parlarinmanmi, cabaltapachaka ñukapash ñana yuyarini kunkarinma unayta*”⁷³ (Bonilla 2017, entrevista personal). Constantemente se expone que la persona es quien determina el paso del *ñawpa rimay*, es decir, y frente a los cambios que se van dando, la persona de la comunidad puede crear espacios para que el *ñawpa rimay* vuelva a contarse. El forcejeo y la provocación pueden generar interés o totalmente provocar lo contrario.

Actualmente, el *ñawpa rimay* y específicamente en el contexto donde se realiza la investigación, la transmisión del *ñawpa rimay* ocupa un espacio privado, se comparte sólo dentro de *ñawpa rimay* dentro de la familia, con sus debidas excepciones como en este tipo de situaciones en que las *mamakuna* compartieron para este estudio.

Lo público que es la comunidad, lamentable es un espacio donde el *ñawpa rimay* no circula, sin embargo, aprovechando la interacción de los sujetos se podría provocar y hacer que el *ñawpa rimay* circule, aprovechando que el *rimak* se encuentre en el lugar. Como se viene mencionando, el tiempo cambia mas no los valores del *ñawpa rimay* por ende, las generaciones actuales deberían tomarlo en la dimensión del *Yachay Shimi*, un saber

⁷² Traducción: no escucho hablar en ninguna parte. Antes he escuchado en los compromisos familiares y reuniones, pero ahora, desde que me casé no escucho que alguien hable. Antes se escuchaba cuando había una casa nueva, cuando la gente hacía misas, ahí todos se reunían y una persona se sentaban hablar, entonces escuchaba.

⁷³ Traducción: tal vez si existe el interés en escuchar se lo haría aún con fallas, no se contaría con exactitud porque también me he olvidado.

entregado en la responsabilidad de transferir conocimiento y defender las raíces de una lengua que transmite sabiduría a través de los *ñawpa rimay*.

El *ñawpa rimay* control social y valores comunitarios

Todas las sociedades disponen de sistemas locales de gobierno y normas sociales a cumplirse. Se entiende por normas sociales a leyes y reglas que la persona sigue en pro de una buena convivencia. La sociedad, la comunidad, el ayllu ejerce un control sobre los sujetos a través de normas establecidas con el fin de mantener el orden y equilibrio. Efectuar control representa mantener toda una estructura de pensamientos y constructos desarrollados para guiar al sujeto a un comportamiento adecuado en valores que de no ser cumplidos desencadenaría conflictos en los miembros de la sociedad.

En esta directriz, el *ñawpa rimay* en la comunidad forma parte de un control social y valores comunitarios que la persona sigue y lleva consigo a lo largo de la vida. Buena parte del pensamiento de abuelos y padres son impresos en el *ñawpa rimay* y gracias a esto, los saberes son reunidos en un perfecto tejido de historias con personajes ubicados en un espacio geográfico y cultural en situaciones y vivencias. La persona puede sentirse identificada y antes de realizar una acción que atente a la buena convivencia y su imagen, tendrá presente lo enseñado antes de proceder.

El *ñawpa rimay*, en su acercamiento a la persona, lo hará a través de sus personajes, lugares cercanos a la comunidad y situaciones. Por el lado de valores comunitarios, el *ñawpa rimay Conejo, Atuk y Chificha* pasan a ser los más representativos para los niños. El padre y abuelos expondrán con la finalidad de que el pequeño diferencie lo bueno y malo, la consecuencia de si desobedecer además de inscribir valores de respeto a ciertas deidades presentes en el pensamiento cultural.

El *ñawpa rimay* en la figura de control social expone saberes, construcciones culturales, inclusive de ubicar un espacio concreto, es decir, lugares sagrados donde el pensamiento tiene un porqué de contarse de tal manera. Los abuelos fueron grandes maestros que utilizaron ciertas estrategias sea el infundir miedo con el fin de asegurarse de que el saber no sea olvidado.

Con esto no todos los *ñawpa rimay* se inscriben en la lógica del miedo cada una se inscriben en diferentes sensaciones, todas son distintas en su tramado. El personaje del

ñawpa rimay Chificha es uno de los más temidos por grandes y pequeños, “*Chipichata parlakpika manchanayan kariyan [...] Chay Cotama lomapika rayukpika Chificha llukshinlla ninmi nishpayman [...] parlan kariyan, chayka mayllaymantaka mana tapunchu kariyani chipichamanta*”,⁷⁴ (Lanchimba 2017, entrevista personal).

La aseveración de la mama deja en constancia el miedo colocado hacia el personaje *Chificha* y los valores presentes antes de actuar. Además, a través de este personaje se devela un retroceder al pasado y escudriñar un tanto lejos al sitio de estudio, que la mama ubique la Loma de Cotama en relación a la *Chificha*, sitúa a indagar un poco en la Comunidad de Cotama⁷⁵

En el interior de este, existen lugares sagrados entre los que llama la atención la *Chificha Haka*, una quebrada ubicada en la Loma de Cotama. En este lugar “pasado el terremoto la loma de Kotama seguía en pie, pero el temblor había abierto una tremenda quebrada en sus pies. Así mismo empezaba a amanecer y la *Chificha* viendo que todo clareaba, asustada, buscó dónde esconderse de Inti Yaya y al no encontrar nada se metió en la inmensa quebrada de Kotama Loma para esconderse del día”⁷⁶ No es coincidencia que se hable de la existencia de este ser en ese lugar y su aparición cada vez que cae un rayo.

El *ñawpa rimay* y sus personajes permiten identificar ciertos lugares y saberes asociados a una cultura. En este punto, la persona tiene un cierto privilegio de acceder a este conocimiento de hechos y situaciones, no al alcance y tampoco expuesto a todos, al menos que lo comparta.

El *ñawpa rimay* contiene toda una carga de pensamientos en que el sujeto es instruido. La mama desde el *ñawpa rimay* tendrá muy presente tres aspectos: primero, antes de actuar tendrá de referente, el personaje; segundo, el pensamiento de su cultura, y tercero, una gran sabiduría que aprendió de su padre a través del miedo o la alegría.

Los personajes del *ñawpa rimay* entre los que destacan: animales, plantas y espiritualidades desarrollarán diferentes situaciones de vida y en sus historias inquirirán en

⁷⁴ Traducción: Si hablaba de la Chificha tenía miedo. Contaba que al caer el rayo en la loma de Cotama salía la Chificha, entonces tenía miedo y no preguntaba nada sobre ella.

⁷⁵La Comunidad de Cotama pertenece a la parroquia urbana San Luis del Cantón Otavalo. La comunidad de Cotama está asentada en los pies de la loma del mismo nombre conjuntamente con las comunidades de La Bolsa y Guanansi. Esta elevación está asentada en el centro del valle de lo que hoy es Otavalo y según las tradiciones desde siempre fue el sitio escogido por los grandes sabios y sabias para conocer los misterios de los cielos observando las estrellas y fenómenos solares.

⁷⁶ José Antonio “Katsa” Cschiguango. Agricultor de 69 años de edad originario de la comunidad de Kotama, Otavalo. Diálogos y narraciones en kichwa escuchados desde la niñez hasta diciembre del 2005, fecha de su muerte.

hacer de la persona, mejor consigo mismo y con los otros: ser curioso, colaborar, no ser ocioso como el *Atuk*, serán parte de las enseñanzas y valores que el sujeto demanda en su vida dentro de la comunidad. En esta visión, el *ñawpa rimay* proyecta su enunciado de surgir en vivencias del pasado, hablarse del tiempo porque se cuenta a partir de la experiencia y en función de lo que se vivió sin descartar que parte de sí, incorpora algo de invención.

Fundamento epistemológico de los *rimak*

A través de la matriz *Shimi* y su división, surge el *Yachay Shimi* y el *Shimimantalla rimay*, presente con el *ñawpa rimay*. En base a esa lógica, se indaga en el *ñawpa rimay* que descubre el universo de sentidos del *rimak* y el entorno geográfico donde este se desarrolla. Es así que la producción del conocimiento del *rimak* se fundamenta en su contexto, los saberes, experiencia y una infinidad de valores comunitarios aprendidos e incorporados en su cotidianidad dentro de la comunidad.

Intentar encontrar en un manual o documentos escritos que hablen del aprendizaje y pensamiento del *rimak* no es posible. En la investigación, a través de los mecanismos de transmisión, se pudo escuchar y ver el *ñawpa rimay* en la voz de las *rimak* y su transitar hacia formas de pensar diversas en el medio donde viven.

Se creería que el *rimak* no tiene una base de pensamiento teórico al ubicarse en ese escenario. Sin embargo, su fundamento epistemológico deviene en una carga de conocimiento entregado por padres, abuelos u otros sujetos en un contexto cultural. En este viaje por el *ñawpa rimay* y escuchar de cerca la interpretación de las *mamakuna*, deja ver que la comunidad es un espacio de experiencias, sentidos e historias de vida que muchas veces están ocultas y al darles voz son capaces de remover toda una estructura de pensamiento existente para expresar su propio pensamiento.

La familia y la comunidad son parte de una escuela permanente en compartir, formar y dotar de ciertos mecanismos de aprendizaje al *rimak*. Las primeras impresiones en el lugar de origen, el aprendizaje recibido, los hechos vivenciados y las situaciones de vida permean constantemente en el *rimak* y en su forma de pensar y relacionarse.

Las *mamakuna* entrevistadas exponen situaciones difíciles enfrentadas a temprana edad, pareciera que el *ñawpa rimay* dota de cierto color y alegría a la vida y en ciertos *ñawpa rimay*, las *mamakuna* terminan identificándose en su trama.

Las primeras impresiones, recuerdo se dibujan en el camino de la niñez y en el caso de las *mamakuna*, la pérdida de un ser querido es compartida en ellas. Bonilla, a temprana edad enfrente dos pérdidas, la de su madre a los ocho años y su abuelo, a los once años. Tras la muerte de la madre fue a vivir con su abuelo “*Abueloka wañuska yarin casi 11 añosta charikpi [...] abuelo chinkarikpika wakashpa kidani, semana santa pakarishka pascua domingota chay domingota yalin, lunesta apenas chishan martespa tukurin, hospitalman apakpipash hampikmancha karka imachari pero chay ura tiempo hospitalka illariyan centro de salud nishpa rimarka*”,⁷⁷ (Bonilla 2017, entrevista personal). Sobrellevar a temprana edad la muerte de un ser querido no es fácil en ningún niño, más si es la madre.

Con la pérdida de la madre, el abuelo se convierte en una de las personas más importantes en su formación. No es casualidad que al contar el *ñawpa rimay*, el abuelo es recordado por su nieta con añoranza y alegría. En su descripción resalta a una persona muy inteligente y lo único en faltarle, es no saber leer y escribir, que no le quita mérito de ser un hombre sabio e inteligente. Enfatiza el amor hacia ella, el cuidado y los buenos consejos; a raíz del casamiento de su padre con otra mujer, Bonilla se queda a vivir con su abuelo que también era viudo porque su madrastra no la quería.

El poco acceso a la salud y la muerte de mujeres y hombres es evidente en las historias de vida de las *mamakuna*. El funcionamiento de una escuela en la comunidad facilitó que Bonilla, termine la primaria, aprendió a leer y escribir, sin embargo se le dificultaba realizar traducciones del castellano al kichwa. Con la muerte de su abuelo sale de la comunidad a trabajar en Cotacachi, después a Quito y retorna a la comunidad ya casada.

El escenario de Lanchimba se desarrolla en similar contexto; enfrenta la pérdida de su madre a los catorce años “*ñukaka taytakunawan wiñashka kani, taytawan wiñarkani ñuka mamami wawa kakpillata catorce añosta charikpi wañurka. Nose pues kunanpiman kashkaka cáncer unkuymán wañushkanka yuyani*”,⁷⁸ (Lanchimba 2017, entrevista

⁷⁷ Traducción: Mi abuelo creo que murió cuando tenía casi 11 años, cuando murió quedé llorando. En semana santa para amanecer el domingo de pascua estuvo mal. El lunes estuvo muy débil y el martes murió. Si le hubiéramos llevado al hospital no sé si le hubieran curado, aunque en ese tiempo no había hospital sino se llamaba centro de salud.

⁷⁸ Traducción: Yo he crecido con mis padres, crecí con papá, mi mamá murió cuando tenía 14 años, no pues capaz sabiendo ahora pienso que murió con cáncer.

personal). La historia de vida es diferente una de la otra. Lanchimba continúa viviendo con su padre y de él y su abuelo aprende el *ñawpa rimay*. Recuerda a su padre como una persona poco expresiva, pero muy sabía de quién aprendió mucho. En un mismo lugar es posible descubrir diferentes historias. Las primeras impresiones en el medio de las *mamakuna* suceden lejos de una interferencia de medios tecnológicos, el poco acceso a educación y salud

A diferencia de Lanchimba y Bonilla, Guandinango no habla mucho de su niñez ni de su juventud, sus recuerdos se direccionan a la época de hacienda, comparte un poco de los detalles del matrimonio a sus quince años con Antonio su esposo de treinta años. Dolores enfatiza su historia en el tiempo de las haciendas y lo difícil de la vida, el abuso por parte de trabajadores de la hacienda a la comunidad, la entregar, obligatoria de animales y cosechas al gañán de la hacienda y el obligado trabajo sin remuneración solo por el pastoreo animales cerca de la hacienda.

El contexto geográfico, en este caso la comunidad de Azaya, es el mismo espacio de formación de las *mamakuna*. Con esto resalto, la escuela no siempre es el lugar donde la persona aprende todo. En el caso de las *mamakuna* es en el medio familiar, la comunidad y el acompañamiento de abuelos y otras personas que determinan su pensamiento.

En las *mamakuna* se guarda una infinidad de historias, alegrías, tristezas que son aprendizaje por compartir con los otros cuando son necesarios. En este exponer de historias de vida se descubre la vida del taya Andrés Bonilla contada por su nieta Rosa Bonilla. Para algunos, la comunidad es su lugar de origen y en otros un sitio que acoge a sujetos procedentes de otro lugar y que al paso de los años se convierten importantes personajes en tejer historias y grandes aportes a la comunidad. En estos aportes, me gustaría enfatizar en el taya Bonilla, abuelo de Rosa Bonilla, que se encuentra en la otra vida. Andrés es oriundo de la Comunidad de Quitugo⁷⁹. Aproximadamente, a sus nueve años, por el constante maltrato que recibía de las personas con quienes su madre lo dejaba, huyen junto a su hermano pequeño y deciden salir en busca de su hermano mayor, ya casado, que vivía más arriba de la Comunidad de Azaya.

En una travesía de días, el taya Andrés y su hermano llegan a la comunidad de Azaya y es ahí donde los hermanos se quedan a vivir con padres adoptivos de quienes aprendieron

⁷⁹ Comunidad de Quitugo, situada a 3 kilómetros de la Ciudad de Cotacachi y aproximadamente a 5 kilómetros de de la ciudad de Otavalo.

valores y saberes. Posterior, estos saberes fueron entregados a su nieta Rosa Bonilla de quien se obtiene la mayor parte de los *ñawpa rimay*, tayta Andrés es uno de los tantos personajes que deben existir en el interior de las comunidades aledañas, en una sabiduría y actuar correcto. A pesar de las circunstancias de la vida nos muestra su valentía para vivir y evitar el pensamiento y continuar transmitiendo la sabiduría que algún día, los padres y abuelos le entregaron. Tanto Lanchimba y Guandinango acotan que una de las mejores *rimak* en la comunidad es Bonilla. El aprendizaje que tuvo de su abuelo y crecer junto a él, ratifican que Rosa Bonilla conoce muchos *ñawpa rimay* y es quien mejor los expone.

El lugar de formación del *rimak* cambia de una a otra como las situaciones. Las historias de vida no se escriben en una perfección ni en una disputa de mostrarse quién es mejor. Sin tanta interpretación el pensamiento de las *mamakuna* se expone de forma natural y en otras formas de mirar su aprendizaje. El paso que sigue la *rimak* hasta convertirse en uno se debe a los mecanismos de transmisión detallados a lo largo de esta discusión: la comunidad, la familia y sobre todo el interés individual y la significación dada permiten el transitar del *ñawpa rimay* a otros.

En esta dinámica el *ñawpa rimay* y *rimak* nos conducen por significados que encierran realidades, momentos importantes, seres queridos, un lugar para ver desde una perspectiva diferente y ver que no todo está escrito no todo está dicho pues son muchas voces levantándose, luchando y otras que aún apagadas continúan floreciendo en el presente. Lo andino es un mundo donde todo vuelve. El pasado no es sólo pasado, es un presente donde la vida es recordada en el *Shimipilla* mientras el *ñawpa rimay* se pasee en el oído y memoria de las nuevas generaciones.

Capítulo tercero

El escenario del *ñawpa rimay*, la vivencia en tiempos pasados

Aclaradas las nociones de *ñawpa rimay*, *Shimi* y *Yachay Shimi* y los mecanismos de transmisión, y de quiénes cuentan los *ñawpa rimay* que son las *mamakuna* denominadas *rimak*, es momento de exponer el tejido interno del *ñawpa rimay*. El *ñawpa rimay* en su interpretación al castellano deviene de vivencias de tiempos pasados y hablars del pasado. Cercano a ese pasado, el *ñawpa rimay* refleja el pensamiento de una cultura, en cuyo ser convive y concibe parte de la sabiduría compartida por los abuelos durante mucho tiempo.

Transitar en la estructura del *ñawpa rimay*, conocer sus escenarios de desarrollo y personajes, interactuar en actividades cotidianas con los seres humanos, es parte de la dinámica que se abordará en este capítulo. En este espacio es posible ver que animales y plantas surgen con voz propia e interactúan con el ser humano, dejando sus enseñanzas hacia lo que se debería acoger o tomar decisiones pensando en el bien colectivo.

Personajes como: *Atuk* (lobo de páramo), *Chuzalongo* y *Chificha*, se ven envueltos en una serie de situaciones de cotidianidad en convivencia con los seres humanos en el medio comunitario. Preferentemente concurren hacia la montaña, ojos de agua y el bosque; y por momentos interactúan con personas de la comunidad en festejos con música y danza. El medio familiar es aprovechado para ver parte de la personalidad de estos personajes ya que cuando vuelven a su espacio, su naturalidad no es puesta a prueba pues sólo se comportan como son.

El *ñawpa rimay* en correspondencia a una vivencia del tiempo, permite detectar su utilidad en la comunidad, la familia y sujeto y sostener que el *ñawpa rimay* forma parte del tejido social y cultural de una comunidad y es gracias a ese control social que ejerce en la comunidad equilibra la vida de sus interlocutores. En algunos *ñawpa rimay* es posible entrever, que el pensamiento andino, incorpora cuestiones de la religión y el proceso de hacienda, eso seguramente nos acerque hacia cierta temporalidad, problemas sociales de una época y la religión implícita que de a poco fue instaurada en el pensamiento de los sujetos y con los cuales se convive.

La existencia de varias versiones puede ayudar a corroborar la integración de nuevos elementos que son colocados y acogidos en el constructo de la comunidad y el sujeto que lo

cuenta comparable a su experiencia o la de quien lo compartió en el pasado. Los *ñawpa rimay* expuestos a continuación, son de interlocutores kichwas y mujeres en su totalidad, en este sentido, para la comprensión se realizó traducciones y sus debidas interpretaciones.

Por otra parte, la transcripción se la hizo tal como lo cuentan las *mamakuna* sin omitir repeticiones. Con la transcripción se pierde la gestualidad y entonaciones en que se contó el *ñawpa rimay*. Se añaden signos de puntuación en la transcripción y el lector al leerla sabe el inicio y fin de una oración. En el kichwa la sola entonación de las palabras da a entender que una idea termina y comienza otra; además de ser diálogos muy largos cuando se cuenta el *ñawpa rimay*.

Ñawpa rimay Atuk⁸⁰

“*Atuka Antonio kashka shutitaka, Antoniokunaka Atukuna kashka nin*”,⁸¹ (Bonilla 2017, entrevista personal).

*Punta tiempukunapash Atukpash ñukanchik personashna rikurina kashka kariyan yanika ima ukuchakunapash ñukanchik personashnalla rikurinlla karka yani ima rimanalla kashka kuytsa kashpapash rimashkalla yarin tiyarishkalla yarin ukuchakuna ima kashpara ukucha kani nishpa rishpaka rishkalla nin, urpipash urpimi kani nishpaka wawanti rishkalla,*⁸².

Atuk es uno de los personajes más conocidos en las comunidades y es catalogado de ser un ladrón. En algunas versiones *Atuk* aparece con conejo no toman forma humana, pero poseen lenguaje, *Atuk* siempre cae en las trampas de conejo. Esto hace suponer, mas no afirmar, que algunos *ñawpa rimay* durante la colonia pueden haber sido modificados o adaptados en relación a cuentos de Occidente e incluye cargados de cierto simbolismo erróneo a ciertos personajes: “los cuentos de animales, reunidos en ciclos alrededor de un animal, héroe central tal como el zorro en Europa occidental ha dado nacimientos a epopeyas animales [...] cada cultura posee un animal héroe” (Pinón 1965, 64) Por ahora no interesa

⁸⁰ *Atuk* significa lobo de páramo. La descripción del *Atuk* es de un animal parecido a un perro de cola larga, color café, dormilón y ladrón de gallinas. Antiguamente era posible verlo a los alrededores de la comunidad; actualmente existen muy pocos y solo se lo puede ver en partes altas de la montaña.

⁸¹ El nombre de *Atuk* es Antonio, por eso dicen que los Antonios son los *Atuk*

⁸² En los tiempos de antes el *Atuk*, los ratones aparecían como personas entonces la chica conversaba no más, llegaba a convivir y formar una familia después el ratón decía: ¡soy ratón! y se iba, la tortolita decía: ¡tortolita mismo soy! y se iba con su hija.

entrar en esa discusión, el *ñawpa rimay* a presentarse a continuación, es de *Atuk*, quien toma forma humana y pasa la mayor parte del tiempo en la montaña.

Citemos en extenso

*Atuk wamra kashkanka nin soltero wamra chayka warmika ñukanchikshna cristiano ginti*⁸³ *kashka chay kuytsakuka taytamakunawan kawsashka chayka kawsashpa kakpika wamraka rikurikpika wamrawanka kuystakupash rimashka kuytsawan rimashpa kakpika taytamamapan yaykushka wamraka, wamraka purishka yarin kimichi taytakuna sakikpi purishpa purishka kimikpi pero ashtaka tiempota purisha yarin ña shina purikushkapi yarin cada puncha wasipika mana paranchu kashka nin rinlla kashka nin. Ña chaypi yaykushkamantaka tayta tiyu chaypi kawsashka pero na haku ninchu kashka nin ña shina purishpa shina purishpaka chishi muyumushpakaya canashtupi nishka aparishka wakra imashtimi pullu uma llama uma hari llama cachuyukuna tiyankashkakuna chasnakuna paltashpa warkuchishpa wasimanka muyun kashka nin chayka shina aparishkami muyushpa purín kashka nin kayaka ñuka panipamanmi rikrini aydankapa taytiku, mamita kayaka ñuka panipam rikrini nikun kashka nin, pakarín pakarín pakarín shina nishpa purín kashka nin aydankapa rini nishpa, minkarka nishpa, chaypaman rini nishpa, kunanka wawkipaman rini chishani nishpa. Kunanka katik wawkipapi chishani nishka, pakarín purín kashka nin.*

Shina purikushpaka ña shuk urapika ña suegroka nishka cada uras rikunlla shina nishpa ñukatapash pushawayyari wawa masha wawa pushawayyari ñukatapash aydankapa rinayanmari ima acha achachu charin imata pani, wawkikunaka, mana pusankika kanlla rikunki, ñukatapash pushawayyari mana taytiku taytikuka shaykukuchunka na munanika ñuka warmiku shayhuhuchunka mana munanika, mamitakuna suegrakuna shayhuhuchunka ñukallata mashnatapash aydasha nishaka nin ñukallata mashnatapash shinasha nishka nin ama richu taytiku nishka nin shina nishpaka riwan riwan tukurinkashka nin cada puncha.

Tutamanta canasta aparishka rikun kashka nin palata rikrashka rikun kashka nin machete aysashka rikun kashka nin imata personaka shina rikurikunlla kariyan ñawpapika chayka shina rikushpa shina purinlla kashka nin cada puncha ña tiempukunaka mashna punchacha yalirka mashna killacha yalirka shinapimi ña tayta suegroka ña pensarishka ima

⁸³ Cristiano ginti (persona): en esta expresión se evidencia parte del resago colonial y religioso presente en el pensamiento y la referencia a un ser humano.

maymantata pani kashpalla wawki kashpalla peon kashpalla sobrinokuna kashpalla mayta cada punchaka pullu wañushkakunataka hayka nikunkalla atallpa wañushkakunata llamakunataka hayka nikunkalla ñukamanka llullatami kayka nishka purín pushaway nikpi na pushawan napacha pushashpa rin ima maymantachi apamunpishi karan nishpa nikushpallatami kutin shuk ura punchaka nishka maypitak imashashpa purikunki wawa pushawayyari ñukatapash aydanka rinayanmari nikpika, mana taytiku, ñukallata mashnatapash purikunimi ukata tarpuna kakpi tullashpa purikuni, tarpunchik nisha nin, papata tarpuna kakpi tulanakunchik wachunakunchik tarpunchiklla nishka nin.

Millukuta tarpuna kakpi tarpunchiklla nishka nin sarata tarpuna kakpi tarpunchik wawkipapi kashpa ñukapa tiyamamapi kashpa, shina shuk puncha shuk punchaka shinami purikuni nishka nin chayka shina ahhhh pero pushayayyari maykapamanlla kashpa aydanka risha ñukapash mana aydashpa kaypi wawalla apamukushpa kakpi mantenekpi tiyakushpaka pinkanayawanmari ñukataka ña llakiñawanmari kichuspamari mikushpa tiyakuni apamuktalla chaskishpa mikukushpaka na allí yariwan ñukatapash aydankapa pushawayyari nishka nin pushawayyari wawa nikpika na taytiku na pushanichu ñukallata mashnatapash aydahushalla nishka purinlla kashka nin nakutin kutin urashka rishka nin rinimi kunanka panipamanmi rini nishka nin ari wakinpika shamunkashka nin rikushpa rikushpaka wakinpika illa shamun kashka nin canastu aparishka illa chayamushpaka nin kashka nin kunanka ñuka panipapika shuwaytamari shuwashka ashta tukuylla apashka yanunakukunapash illamari tiyakun chay kunaka nimakuta na karashpa kachamunka shinallami shamuni nishpami chayan kashka nin kunanka kayaka ñakutin ñuka tiyamamapaman rini nikun kashka nin chayman rishpa ñakutin karakpika apamushami nishka rikun kashka nin shina canastu aparishka rikun kashka chayka shina rishpaka ñakutin chay ñakutin llama umakunatami aparishpa shamushka chay papakuna chukllukunayman huntachishpa shina wasiman chayan kashka nin trabajashpa chishani nishpachari nachu sachakukunaka rupachishkakunashina kan picakpika ña machetewan picakpika makikunaka yana mankallanlla kashnakaman sudashpaka picharinchik yanallawan chay mapayashka chasna huyayashka sudashka shina chakishka tarallami wasimanka chayan kashkanka nin chishi shaykushka kani nishpa shina chayamushpaka shinami tiyakunka kashkanka nin mapa mapa makiku kayaka ñakutin shukmanmi rina kani taytiku nikun kashka.

Maypipash shina purikushpaka tulashpa tarpunamari kanki wawa ñukanchikpa allpakupash hawamanka pidasukuka tiyankamari wawa shukpamanlla shukpamanlla rikunki chayka granukukunataka ñukanchikpamari apamuna kanki wawa nikpika ari taytiku shuk pushtukutaka ña tulashkamari kani taytiku ña tarpushka wiñakunmari ukatami tarpurkani nishka nin kutin shuk pustupika tulakunirami chaypika ña tarpushami sarakuta nishka shina nishka purín kashka nin ñakutin shuk urapika kutin nishka nin halapacha rikunkilla aydankapa pusawayyari wawa nishka nin warmipash pushawayyari kanlla kanlla rikunkika riksichiwanami kanki maypi allpa maypi kanpak familiakunata ayllukunata riksichiwanami kanki na riksichinkapa apawanki nishpa mana hijita saykukuchun mana munanika hawa hawa urkukunatami rini nishka nin shina nishpa na pushaska nishka nin ni warmita ni suegrata shina purinlla kashka nin chayka shina purikukpillatami ñakutin shuk uraspika kutin pensarishpa ña rishka nin pala canastu aparisha rishka nin aydankapa nishpa aydani nishpa purikunllami mayta atallpakunata karakunkallachu nishpa yarin pensarishpa warmiwanlla parlarishpami ushimanka mana willashpa katishka.

Chayka katishpaka rishka ña warmika wawayuk kashka yarin wawallullukuta charishka yarin wawata llullukuta chayka shinapi rishka chapankapa wasa wasa katishka, nachari sintirkachayarin wasa wasalla katiktaka payta paypash panta canastu aparishpa rishka kashka nin triguta apankapa, maypipachata imata ruyashpa purín shina nishpa purinkunllaka yashpa katishpa rishka rishka ñanta katishpa rikukpika ña kaykunampi yashpaka kay loma bosqueman chayashpa willaypi laderata rikushkantashnalla yayta kuwan kinkushpa kinkushpa asha lomallakukunata rikushpaka ña kashkanichashpa (gestos) rishka kashna shinashpa, shinachishpa rikushka nin shinachishpa rikushpaka pataman medio pawashkalla aysarishka nin, shina lomalla laderamanlla pawashkalla rishka nin kayka imataya loco tukun yarin yashpa suegroka rikushka katishkalla washa washa carrerra carrera katishpa ña ashtawan lomalla laderallakukunata rikushpaka ña casi allkulaya pukllashpa rishka nin chapashpa kayta chayta rikushpa kasnachishpa (gestos) kashnachirishpa rikukpika canastuka maypi nin, palaka maypi nin paypak cuerpopi chinkakushka nin shina rikurikushkanka ninya chayka palaninchu chupa nin canastuchu maki rikra nin shina kashkanka nin shina tukushpa rishpa chapisirishpa chapisirishpa shina ña kayta chayta pawashpa rishpaka ña animalman tikrashka nin ña karullata rishpaka ña carrera rishka nin ña chayka allkulaya tikrashpa ashta auuu auuulla kaparishka kayta chayta zimrashpa kaytapash auuwuulla kaparishpa rishka nin.

Kay wamraka atuma kashka atutachu ginti kashka yashpami suegroka katishpa rishka rishka nin shina shina pukllashpa ñantaka hapishpaka rikushkalla nin kinkushpa kinkushpaña kay loma bosquetaka tukuchinkashkashna yata kuyan ña chayman ña urkuman kallarin kapa chay shuk waykupi chayman chayashka yayta kuwan shina wayku haka huchullaman washakushpa chinkashka nin chinkashpaka tikrashpa kallpamushpaka ashta gauu gauuu nikushka nin ashta pukllashka kallpariyakushka kallpariyakushka nin, allkulaya yarin chayka shina pukllashpa kallpariyakupika ña rishka nin ñakutin ñanta hapishpa, washa washa katikushkalla nin pakalla rikushpa shayashpa purishpa rikushpa sayashpa chayka kutin shuk wayku pakcha hatun pakchamanmi rishka nin chayka ashtwan hawa ukumanchari chayarka kay ladulla waykumanchari karka chayka shinami ña hatun wayku pakchamanka chayashpaka rishpaka chaypash ashta pawashka pukllakushka nin, ashta pawashka pukllakushka nin ashta paradakushka nin ashta saykushka nin shinashpa rishpaka kutinta shaykuchunka tikrashpaka tikramushka nin chaypika paypaka chay wasi kariyanka chayka ña huchumanchinkashpaka tikramushka nin atallpata apashpa shamushka nin ashta kashnashpa kashkapa chapisiyashka pukllakushka pukllashpa ashta paradashka nin ashta volakushka nin, shinashpaka kutin markariya rishpaka chinkashka nin kutin markariyashpaka kutinka galluta apamushka nin uma pitirishka illata ñakutin chaytapash ashta nanta chapisikushka nin ashta pilakshna sinakushka non ashta paradakushka nin, volakushka nin chaywanpash kutin tikrashpa rishka nin huchuman chinkashka nin chayka kutin tikramushpaka ñakutin kutin llama uma cachuyuta apamushka nin, chaytami paradachikushka warkuchishpa llukshimushka nin, ashta paradamukushka nin, ashta pukllashpa parashka nin ashta ashta parashka nin pukllakushka pukllakushka nin shina ñakutin chyawanpash chinkashka nin ukuman rishka chayka chullkuta ñakutin markamushka nin hatuluta chuklluta markamukun yakpika chayta pilakshna mikushanashinakushka nin ashta mikushna paradakushka nin ashta pukllashka pawakushka ashta atiyashka nin pukllashpa ñakutin chaywanpash chinkashka nin kutin huchumanllata rishpa chay tikrayka kutin llama umatallata warmi llama uma kashka nin chayta ñakutin apamushpa ñakutin kutin ashtaka pukllashpa shaykushpami chinkashka nin ña chay huchumanka chay chinkashpaka unaypimi llukshimushka nin, ñakutin ashta paradakushka nin ashta paradakushka nin shuk rumi planchunpi sirishkanka nin shina hatun rumipi mandashka chaypi shitarishpaka ashta diuna puñushka nin puñushka nin rinrikunapash kaspilla babaskunapash kallpakta sirikushka nin puñushpa.

Chaykaman shayashpami suegroka allilla chaki hawa yarkushka nin chay huchuman chapankapa rikpika llama umakuna atallpa uma illakuna chukllukuna mellocukuna papakuna ukakuna muntunarishkanka nin chay ukupika utukupika kashka nin, chaymi paypaka wasi tiyamapa wasikuna kashkanka yarin shina nin chayka chaymantaka payka allilla yarkushpaka canastopika huntachishka nin huntachishkata tukuy tiyashkata paktashkata aparishpa shamushka suegroka shina payka sirikuska kankakamanllata llukshishpaka ña shamushka chishashka wasimanka ña chayashka tikrashpa shamushpaka ushitaka nishka nin shamunimi wawa tikramunimi ima ninkita kaykutami tarishpami shamuni kanpak kusapak trabajumi yarin nishka nin. Imata taytiku nishka nin kayta apamunika kanpak kusaka kashnatami trabajan yarin wawa ñana ushanichu, pinkanayanmi wawa chaskishpa mikukunkapallaka ni aydankapa na pushan kaypi aydani nishpapash paylla rin, ñana ushanichu kunanka kaytaka apamunimi pero ama willankichu shamukpika kaytaka pakalla ukumanka charinakushun imatami nishpa shamun chayamun kutin chishika nishka.

Chayka katimushka nin chishipi katimushpaka ashta saykushka ñawikunaka sudashka ashta uchupalla shina chay rupashkapi taknarishka shina pantalon rishkakunapash mapa shina chayamushka nin uffff shaykuriwarkami nishka tiyakushka kunanka taytikulla mamitalla ñuka familiakunapash ñuka wawkipapi tukuyllami shuwachishka chay nimakuta na karakpi kunanka shinallami shamushkani taytiku nishka nin chaypash upalla kidashpa nimata na nishkachu ñakutin pakaritaka kutinmi rikrini aydankapa chayshupi minkawarkami taytiku kutin rikrini nishka nin pushawankiyari wawa nnishka nin taytaka ña taytiku ñukallata mashnatapash shinashka purikushallami ama shaykukunki taytiku ama pinarikuychu ñukallatami aydasha nishka, chaypi shina nishpa llukshishka.

Chay llukshikpimi ushitaka nishka kashka rikuy wawa ushikumi kanki kunanka kaytami ninkapa munani wawa nishka nin imatachi taytiku nishka nin, kunanmi warmiwan parlarinakunchik mamawan parlarinakunchik mas kunaka apartiku maski kankunaka ushahpa mikushpa kawsankchik wasikutami shinashpa kukrini pustukuta rikuchikrinimi nishka pay taytiku shinaka maski pay shamukpi payman willapay nishka nin tayta parlachipay payman willapay shinaka shamukpi payta nipanki taytiku nishka nin diusulpagui nishka chayka chaypimi hipalla chay apamushkakunata rikuchishka yarin ushimanka kaytaka kunaka yanushunllu imashashunta kayka hawa pakchapimi tiyashka

karka kanpak kusaka mana kusaka kashkachu mana gintika kashkachu mana cristiano gintika kashkachu wawa animalmari kashka payka shuwaytami shuwashpa puríshpa ñukanchikmanka mikuchishpa tiyanakushkanchik wawa pero ama imataka ninkichu kusataka ñuka nishkakunataka ama ninkichu pakta cuidado nishka nin animalmi kashka wawapash shinallatami kank tal vez na ñukanchim puraka kankachu shina nishpa nikipika bueno imatata shinarinka taytiku allí tiyashkamanta tiyakunimi taytiku nishka nin ari allimi tiyanakunchik ninimi pero allpakuta rikuchisha nikuni wasikuta shinankapa nishka ari shinaka shamukpi willapasha taytiku diusulpagui taytiku nishka shina nikipika ña chishika muyumushka nin muyumukpika chayka imatachari apashpa chayamushka nin chayamuwanmi nishka paygui wawa ña shaykunimi pinkañanmi chaskishkata mikukushpallapash wawa kaykutami ninkapa munarkani hiju wawa arininkicha imatachi taytiku niwaylla taytiku nishka nin niwaylla parlawaylla taytiku nishka nin chaypika mana animalka gindo rikurishkanka nin shina rikurishpa karpika wasikutami shinachun munani pustukutami rikuchisha kankunaman maski ima tarpushakuta tiyarishkakpi kanpak wawaku maski tranquiluku yanushpa mikunakun yashpami wasikuta rikuchisha nikuni nishka shinachun allpakuta shinachun nikuni nishka nin ashta kutinpash niway taytiku ashta kutinpash niway taytiku nishka nin imurakupa shinasha nikunki taytiku, kayata nikipipash maski ñuka familiaman willankapa ripashallami taytiku diusulpaki taytiku rikuchiway niwanki maykupita rikuchikriwanki maykupita wasikutaka shinasha nishka nin.

kutinpash willaway nishka nin wasikuta shinasha imaurakuta shinapashun nikipika taytiku nishkakupimi paktachipashunlla nishka nin shinaka kay ishkay semanakuwan wasikuta shinashun wawa, allpakuta rikuchikrinimi nishka nin pagui taytiku diusulpagi taytikukulla shinaka ñuka familiakukunaman willankapa ripashami chay urashikunapa ñuka familiaku, chayka shina nishpa nikipika shinaka ña wasikuta shinashun wawa nishpa nikipika ari diusulpagi taytiku diusulpagi nipanimi nishka nin pero ñuka familiakunawanka haykatami shinashun wasitka nishka nin ama pinarinkichu taytiku nishka nin, imaurakupaa kashpapash motekukunata sikurana kachik wawa masamura apikukunata karankapa gindikunamanka gindikukuna shamukpika caranama tukunka wawa mikuna illaka mana allichu kanka aswakuman aswanami kanchik wawa nishka nin taytaka, ari shinaka shinakuta siurashpa kapanki taytiku diusulpagi taytiku nishka nin ñuka familiaman willakrini ayllukukunaman willakrini ñuka ayllukunataka ama murmurapankichu taytiku nishka nin ñuka familiakukunaka suku kushma kashkakutami vistiripan nishka nin suku

kushita kashka churakunakutami charin ashtawan shuk colurtaka mana charipanchu nishka nin shinakukunawanllami chayka gulpi gindika cumu ñukanchik gindishnallata rikurishpa yanka suku vestiducha kariyan ya gindi kashka rikurishka nin chay personakunalla shina chayka chay ratu wasitaka shinanakuna urashka gulpi parlarishkall gulpimi shamushkanka nin atu gindilla kashkanka nin paypak familiaka chayka shina shamukpika ña taytaka ña yachaska yarin imasha kakta chayka shina kaywan wasitaka shinachishka, wasita shinankapaka ashta wakinka rishka nin chakllaman ankukunawan ukshakunaman wakinka llunlli pirkakunata shinan nishpa paykunaka tukuyta shinak ashta muspayayta muspayayta nin chayka muspayashpaka hayka ratumi wasitaka chishi chay puncha aysashka nin chayka ñakutin kutin aswatapash aswashkaka hatun hura nishpa riman shina hatun mati puruku kashkanka nin chasna chaypi wishishpa wasita shinashpa tukuchikpika masha nishkaka ashta kanchaman kanchaman purichikushkanka nin gindita rikuriyashka shina purikushpa kakpi suegroka nishka nin wasikuka ña tukurinmari wawa ña gindikukunataka ukuman uriyakuchinamari wawa karanamari gindikukunamanka wasimanka rinkami mikunakukunataka mana chaskishpallata wakin gindikukunaka rinllami gulpita ukuman churay wawa ukukumanmi samapay ni wawa nishpa mandashka nin punkukunapash gulpi listo kashka nin chayka shina wasitaka shinashka nin chayka mana pacha katikpi kanchaman mana llukshishpa ukuman tiyarikpimi ashtaka nishka wawakuta apamuy markashpa tiyari kanpak familiawanka kaypi gulpi parlashpa tiyakuy kayka aswaku nishpa aswata shinapi wisishpa churashpa ukuman tiyarishka nin.

Ukuman tiyachishpaka gulpi ña upiyashpa tiyarishpa gulpitacha ukuman churashpa tayta suegroka rishka punkutaka llavishpa punkutaka llavishpa churashpa mushu wasika gulpi huyalla wasiku shayarishka nishka kan, chayka shinapika ña ushitaka nishka imashashunt ushi kanka gindi wawakuta apariyakuni yankiman na gindi wawa kankachu taytallarukullatami kanka rikunki nishka nin wasipika gulpi muyunditami prindishka nin fufuruwan ninata churashka chayka paykunaka mushu wasipi upiyashkaka machashkakuna bailanapacha kariyan arpa kashkanka nin guitarrakunawan esquina kashna esquinapimi tiyarishkanka nin shuk raku raku tiyucha warmicha rikurika nose shina tiyakushkanka nin arpapi shina markachishka washapi shinapi tiyakukta shina rupachishka nin chayka ukupika ninata prindikpi wasi rupakukpika ashta bullami kaparikushkanka nin kishpichiwayyari kishpichiwayyari atu wawalla waiiii atu wawalla waiiii ninakushka nin shina bullayanakushkapimi chulunlla kidashka nin rupashpa wasipash tukurishka nin

chayka ña atu animal karpimari ña chay tiempuka tukuchisha yasahpama shinakushkanka chayka shina shinashka chayka atu wawalla nishpa kaparinakushkapi chulunyasha tukurishpaka karki chulunpacha karpimi tayta suegroka allilla punkutaka pakashpa rikushka yarin, masha imasha wawata markashka chashna chasna tiyakushka nin rinrikukunapash kaspilla chupakukunapash gardilla rupashka tiyakushka nin hallulla barasishka chayka gulpi familiakuna chashna kashka kashkanka nin chupayukunalla mana gindika mana rikurishka nimaykan animalkashka rikurin chayka shuklla suklla personami chay arpa washapi tiyakushka nin wiksayu warmi, raku raku warmi kashka nin chayka shina allilla chapahushka rikukunkakamanmi chay arpa washamantaka salvarsihpa kallashka nin rupashka kasparishka ashta hunta hunta kashka nin wachanalla chayka atu wawalla wayyyy atu wawalla waylla llukshishpa kallpashka nin chayshi mirashkanka kutin shuk llaktakunaman chaymanta kay tiempukamanka Atuka tiyan nishpa parlana abueloka. Rosa Bonilla willashka.

Traducción ñawpa rimay Atuk

Dicen que *Atuk* fue un joven soltero y su esposa una persona cristiana como nosotros, esa chica vivía con sus padres, cuando conoce al joven comienza a hablar y poco tiempo después se casan. Parece que al joven le abandonaron los padres adoptivos por eso era muy andariego nunca permanecía en la casa y así debió vivir por mucho tiempo. Cuando se casó le toco vivir en la casa del suegro, pero él nunca permanecía ahí, además nunca llevó al suegro al lugar de trabajo, nadie sabía con exactitud dónde trabajaba, pero a su retorno a casa llegaba cargando una canasta llena de cabezas de gallina y carnero. No había día que permanezca en el hogar decía a los suegros: mañana debo ir a ayudar a mi hermana, mañana a mi hermano ahora donde el otro hermano todos los días iba ayudar a otros siempre tenía muchos encargos.

Un día el suegro le dijo: yerno te vas todos los días ¿por qué no me llevas? Yo quiero ayudar ¿acaso tienes muchos hermanos? *Atuk* respondió: no papacito, no quiero que usted, mi esposita, suegrita se cansen, yo solito, yo mismo puedo hacer todo. En la mañana, cargando su canasto con la pala en el hombro y el machete en las manos salía de la casa. *Atuk* con aspecto de persona era desapercibido parece que después de meses, no sé exactamente, el suegro comenzó a dudar y se preguntó ¿no es posible que la hermana y

hermano le regale gallina, ovejas todos los días? Seguro miente, si le digo que me lleve no lo hace ¿de dónde será que trae la comida? ¿quién le regala? Un día nuevamente le dijo: hijo llévame contigo también quiero ayuda, pero él respondió: no papacito si es de sembrar oca desherbar yo mismo puedo, si es de sembrar papas nosotros mismo preparamos el terreno hacemos surcos sembramos no más mellocos. Si estoy en la casa de mi hermano siembro maíz voy a la casa de mi tía, así ando un día donde uno y el siguiente donde otro, el suegro insistió: pero llévame para ayudarte tengo vergüenza porque solo tu traes comida y yo no ayudo no me siento bien de quitar la comida, solo recibir, no está bien, no me siento bien, por eso quiero ayudar. Siempre que el suegro decía: hijo llévame, este respondía: no papacito, yo puedo hacer todo.

A veces *Atuk* llega con el canasto vacío, ahí decía: a mi hermana le han robado todo hasta los alimentos, no tiene nada que cocinar por eso no traigo comida, esta vez no pudo regalar ninguna cosita, pero al día siguiente cargado su canasto se iba diciendo: voy donde mi tía si alguito me regala traeré. A su retorno, llegaba con la canasta repleta de cabeza de ovejas, papas y choclos, era su manera de hacer creer que venía del trabajo desde la montaña. Cuando el monte es quemado si uno corta con el machete las manos quedan de ceniza negra, y claro, cuando uno camina sudar y si se limpia el rostro con la mano sucia, la cara se ensuciará de ceniza.

Ya en la tarde *Atuk* llegaba a su casa cubierto el rostro de ceniza y cansado. El suegro dijo: si estás yendo a otros lugares deberías sembrar en nuestro terreno más arriba de la casa hay un pedacito, tú vives yendo donde otras personas si haces eso traerías granitos hasta para nosotros, entonces él respondió; si papacito, en otro lugar he sembrado oca y está creciendo. En otro sitio ya preparé el terreno ahí sembraré maíz esa era la respuesta de *Atuk* para cambiar el tema

En otra ocasión el suegro, otra vez dijo: ¡Llévame!, y la esposa también le dijo: ¡Llévame! debo saber dónde queda el terreno quiero conocer a la familia no me llevas a conocerlos rápidamente respondió: no hijita, no quiero que estés cansándote al lugar que voy, es arriba de la montaña, hacia ese lugar me dirijo, con ese pretexto nunca llevó a la esposa, ni al suegro. En esa situación, un día el suegro después de pensar muy bien cargó la canasta, la pala y fue en búsqueda de su yerno con la idea de ayudarlo, pero antes conversó con su esposa de su duda y así siguió a *Atuk* sin comentar nada a su hija. La mujer de *Atuk* ya tenía un bebé. El suegro siguió a *Atuk* parece que él no se percató de que alguien lo

seguía, *Atuk* había salido de la casa diciendo que iba a traer trigo, el suegro quería saber ¿qué hacía? Y ¿al lugar donde iba?, siguió y siguió por el camino. Me da la impresión que al llegar al bosque de por acá por la ladera, *Atuk* comenzó a caminar en zigzag mientras realizaba movimientos raros ya llegando al filo entre saltos se estiraba, saltaba de un extremo a otro. El suegro al ver se preguntaba ¿Qué le pasa parece que se vuelve loco? Corría un poco para verlo y al llegar a la parte alta de la montaña, *Atuk* comenzó a jugar como un perro y veía a un lado y a otro. La pala, la canasta iba perdiéndose en el cuerpo dicen, que su cola es la pala y el canasto su brazo o algo así.

Sacudiéndose, saltando de un lado hacia otro, se convirtió en un animal en una parte más alejada comenzó a correr y semejante a un perro aullaba ¡Auuuuuu! ¡Auuuuuu! de un lado a otro ahí el suegro se dijo: este joven no es persona es *Atuk* y continuó mirándolo desde lejos. *Atuk* iba en zigzag, tengo la impresión de que fue en esa dirección pasando la loma para continuar hacia la montaña hasta llegar a una quebrada. Cuando llegó a la quebrada entró a un hueco después salió, corría mientras decía: ¡Gauuu! ¡Gauuuu!, corría, jugaba después volvió al camino, el suegro continuaba observando de lejos.

Atuk, llegó a una gran cascada, debió llegar hacia lo más alto pienso, cerca a una quebrada, ahí continuó jugueteando se cansó y antes de cansarse más, fue hacia el fondo de la cascada lo que sería su casa, se perdió un poco y nuevamente regresó trayendo una gallina, jugaba, sacudía a la gallina y nuevamente se perdió. Después trajo un gallo sin cabeza, sacudía y jugaba con este, volvió a su casa y se perdió otra vez, regresó, pero con una cabeza de carnero, jugueteó y otra vez entró en su casa, después, salió con choclos, jugueteó y nuevamente entró en su hueco. Otra vez salió, pero con la cabeza de una oveja hembra, *Atuk* jugueteaba, saltaba hasta que finalmente se cansó y entró al hueco. Después de un momento nuevamente salió y se acostó en una piedra grande y durmió. *Atuk* dormía con las orejas paradas, con la saliva regándose, en eso el suegro aprovechó y se acercó lentamente y al entrar a lo que sería su casa encontró amontonado, cabezas de oveja, gallinas algo de choclo, melloco, papas y ocas. ¡Eso debe haber sido la casa de su tía! recogió todo cuanto pudo en el canasto mientras *Atuk* dormía, cargó a su espalda la canasta y descendió de la montaña.

Al llegar a la casa el padre dijo a la hija: he llegado hija, qué te parece, me encontré esto parece que es el trabajo de tu esposo entonces la hija respondió: cuénteme papacito y el padre dijo: estoy trayendo el trabajo de tu esposo, hija no puedo más, tengo vergüenza de recibir la comida de tu esposo tampoco me quiere llevar para que lo ayude. Aunque siempre

dice que va ayudar en otros lugares, entonces, lo que ahora he traído no le cuente a tu esposo escondamos y veamos que nos dice al llegar. No después de mucho tiempo *Atuk* llegó cansado, sudoroso con el pantalón lleno de ceniza negra y al sentarse dijo: ¡Uf! Estoy cansado papacito, mamita ahora no he traído nada, a mi hermano le han robado todo, el suegro no dijo nada.

Al día siguiente, nuevamente salió de la casa con el pretexto de tener encargos, el suegro nuevamente pidió acompañarlo, pero él se negaba a llevarlo, después que salió, el padre dijo a su hija: tú eres mi hija hemos conversado con tu madre y decidimos hacer una casa para ustedes, ahí sabrán si comen o no, voy a regalarles un terrenito. La hija agradeció y dijo: cuando regrese mi esposo cuéntale, habla con él, muchas gracias, después de eso el padre mostró a su hija, lo recolectado de la cascada y le dijo: hija, ¿Qué hacemos con esto? lo encontré arriba en la cascada, tú esposo no es una persona es un animal. El roba de eso nos alimenta a todos, ahora no le cuentes nada a tu esposo cuidado en decir algo. Si es un animal el bebé debe ser igual, no como nosotros personas. Al escuchar la hija dijo: bueno papá qué se puede hacer, estoy bien con él, así es respondió el padre, sin embargo, voy a regalarles un pedazo de terreno para que hagan su casa, la hija agradecida con el padre pidió que el mismo le cuente a su esposo.

Atuk, regreso con algunas cosas y apenas llegó, el suegro le dijo: muchas gracias hijo ya me canso, tengo vergüenza de recibir y solo comer, no sé qué dirás o si o no. *Atuk* le dijo: cuéntame no más papacito, ahí, este se veía como una persona y no como un animal. El suegro dijo: quiero regalarles un pedazo de terreno para que construyan su casa y siembren cualquier cosita y tu hijo pueda comer, quiero que hagan una casita, *Atuk* contento pedía al suegro repetir lo dicho una y otra vez ¿para cuándo está diciendo? el día que desees podemos comenzar la construcción de la casa, el suegro mencionó en dos semanas. *Atuk* agradeció mucho y quedó en ir a pedir ayuda a su familia. El suegro dijo: para ese día debemos preparar mote un poco de colada de maíz, porque, se debe regalar comida a las personas que vienen, no se ve bien, no brindar comida y debemos hacer chicha. *Atuk* solo decía: si eso debemos hacer papacito ayudame, muchas gracias, voy a avisar a mi familia, pero, por favor no les verá con mala cara mi familia se viste solo de poncho café no tienen vestimentas de otro color.

Llegó el día de construir la casa y como lo había prometido, la *Atuk* de familia llegó con vestimentas de color café, eran personas no animales había mucha gente entonces

terminaron muy rápido la casa. Dicen que todos los *Atuk* deben haberse conversado para verse como personas ese día, pero el suegro conocía quiénes eran realmente. En la construcción de la casa algunos fueron por paja, palos, otros hacían la pared todos trabajaban y el mismo día, ya en la tarde terminaron la casa. Para esa ocasión especial habían preparado chica de Jora en un pondo grande, así el yerno andaba repartiendo chicha de un lado a otro. El suegro al ver eso dijo: hijo hemos terminado la casa ahora lleva a todas las personas adentro porque debemos regalar comida antes de que algunos se vayan muchos suelen irse sin recibir comida por favor lleva a todos adentro, diles vengan por favor, lo ordenado por el suegro, *Atuk* lo realizó sin ningún problema. La casa estaba lista hasta con puertas.

El suegro al ver que las personas no entraban en la casa dijo: entra con tu hijo para que la familia te acompañe y reparte chicha, cuando todos entraron, el suegro cerró la puerta con llave. Por fuera, la casa se veía hermosa y llamó a su hija y dijo: ¿Qué hacemos? tú piensas que el bebé es una persona, pero no lo es, es como el padre ya lo verás. Tomó un fósforo e incendió alrededor de la casa, los que bebían chicha adentro de la casa deben haber estado borrachos, supongo que el arpa y guitarra debe haber sido para después bailar; en la esquina de la casa justo al lado del arpa, dicen que una mujer gorda está arrimada en el arpa. Cuando la casa ardía en llama se escuchaba las voces de auxilio diciendo: ¡Perdóneme! Solamente *Atuk* niño waii ¡Perdóneme! Después, todo quedó en silencio, la casa se había quemado por completo. En ese tiempo, el padre con la idea de exterminar con los *Atuk* debió hacer eso.

El suegro lentamente abrió la puerta, vio al yerno y su nieto con las orejas quemadas, la cola parada en ese momento toda la familia se veía como animales, dicen que ninguno era persona, solo animales, en eso la mujer al fondo, cerca del arpa había estado embarazada y media quemada, pero ya a punto de dar a luz corrió cuando abrió la puerta mientras gritaba: ¡Solamente niño *Atuk* waii! ¡Solamente niño *Atuk* waii! Así corrió y por ella dicen que se multiplicó en otros sitios los *Atuk*, por eso, desde aquel tiempo los *Atuk* existen hasta ahora. Esto me contó mi abuelo. Contado por Rosa Bonilla

Del *ñawpa rimay Atuk* y sus valores comunitarios

Para, Bonilla este representa uno de los *ñawpa rimay* más importantes en marcar su niñez, aprendizaje y valores presentes por practicar y enseñar.

Expuesto el *ñawpa rimay* se enfatiza en dos aspectos que considero importantes en relación a todo cuanto se ha venido construyendo desde el *Shimi*. Uno de ellos es cuando el suegro de *Atuk* descubre su condición no humana además de la holgazanería y robo. Ahora, ¿cómo entender que un animal hable y tome forma humana? De la interpretación del *Shimi* relacionado a saber de un pensamiento circular que deviene en el pasado, la respuesta de la mama aludiendo a que “*punta punta tiempokunapika shina kurukunapash rimanakashka ninmi shinami kadru kashka nishpa parlan kariyan*”,⁸⁴ (Lanchimba 2017, entrevista personal). La concepción de la vida es perceptible en el argumento de la mama, entender que todo está vivo en la naturaleza. Sin duda, no hace algunos años sostener una comunicación e interactúa con la naturaleza fue cercana.

Lo que caracteriza a *Atuk* es la holgazanería y ser ladrón. Las tres *mamakuna* concuerdan que *Atuk* es vago, duerme todo el día, no trabaja, miente y roba alimentos, pues “*Atuk usiulluka*⁸⁵, *nachu warmita engañashpa, suegrotapash engañashpaka na pushashpaka purikushkalla nin*”⁸⁶, (Bonilla 2017, entrevista personal). *Atuk* muestra perfectamente lo que el ser humano no debe ser. En la comunidad tales características no hablan bien de la persona y mucho menos de la familia. Los padres tienen la obligación de formar a los hijos en valores como el respeto, la honestidad, ser colaboradores y ser rápidos para trabajar.

Este *ñawpa rimay* instiga en la familia a la madre y padre la responsabilidad de dar a conocer que el robo, la mentira no conllevan a nada bueno en la vida. Es evidente que el *ñawpa rimay Atuk* representa un control social comunitario y valores fundamentados en la familia. El robo se reprocha, no es aceptado de ninguna manera. Lo malo es malo y lo bueno es bueno. La utilidad del *ñawpa rimay Atuk* en la comunidad, la familia y el individuo, es

⁸⁴ Traducción: Hace mucho tiempo los animales, plantas poseían lenguaje. Decía que hasta los gusanos podían hablar.

⁸⁵ Traducción: Usiullu significa ocioso, al parecer se toma la palabra del castellano para colocar en el kichwa.

⁸⁶ Traducción: El atuk ocioso sabía andar engañando a su esposa y suegro, no le gustaba llevar a sus labores”

formar seres humanos en valores y respeto hacia los demás. El *ñawpa rimay* al circular en la familia se vuelve una herramienta de enseñanza desde la palabra en distintos momentos de la cotidianidad o en la que se busque compartir.

El *ñawpa rimay* no lo relaciono en la dimensión de una moraleja, cuento o fábula que se halle dentro de la literatura. En todo lo expresado a lo largo del documento, una vez más manifiesto que el *ñawpa rimay* transita a través de la palabra, mas no a través de documentos escritos. Desde la palabra el *ñawpa rimay* considerado un saber es compartido al sujeto en la familia y mantiene un control social y comunitario. No está demás decir que el *ñawpa rimay* tiene una dimensión de armonía con la naturaleza y el ser humano. Ser humano y naturaleza son uno solo por lo mismo necesitan ser respetados y cuidados.

Otro de los aspectos a considerar sucede en la construcción de la casa. La familia de *Atuk* colabora en las actividades con los padres de su esposa, la familia de *Atuk* y su esposa se relacionan. Terminada la casa hay un momento para compartir alimentos; y la música está presente. El *ñawpa rimay Atuk*; describe perfectamente las prácticas comunitarias que mantienen las personas de la comunidad. La minga, el compartir y la ayuda a los otros es elemental en la convivencia de este medio. De ellos se asume que el *ñawpa rimay* es un saber en hechos suscitados en un pasado, es decir, alguien lo experimentó y posteriormente se compartió, lo que a su vez refleja las prácticas que se vienen manteniendo en las comunidades con el paso de los años.

Ñawpa rimay Chuzalongu

“Chuzalungukunaka pigashpa molestanlla kashka nin wakli runakunataka pero shina paykunapak charinakutaka largutachi charinkashka shina larguta pillushpaka como manguerakutashnalla mikllashpachi purin kashka chaykunaka shina kankashka nin”,⁸⁷(Bonilla 2017, entrevista personal)

Otro de los personajes que aparece en el *ñawpa rimay* es: *Chuzalongu*, un ser que vive en el *Tayta Imbabura* y *Mama Cotacachi*, cerros imponentes de la Provincia de Imbabura. Según las *mamakuna*, muchos de ellos viven en la *Mama Cotacachi*. El

⁸⁷ Traducción: Dicen que los Chuzalongu tiraban piedras a los hombres que no eran honestos y estaban en malos pasos (la mamá hace relación a los hombres que no son honestos y tienen muchas mujeres). Dicen que ellos tenían un pene muy largo, envolvían el pene como una manguera y lo cargaban.

Chuzalongo a diferencia de otros personajes, es uno de los personajes inmersos en una larga lista de interpretaciones e imaginarios creados a lo largo de los años.

Desde la época colonial, el *Chuzalongu* recibe varios calificativos, entre ellos ser considerado un violador:

“el *Chuzalongo* ha sido transformado en un “mishu” es decir en un blanco [...] su rostro es blanco, sus ojos verdes y grandes y su pelo es corto, rojizo, rubio y ralo. Estos atributos físicos se atribuyen al personaje, puesto que, en la zona, los mishus (blancos y mestizos) solían violar en los campos a las mujeres andinas [...] el personaje también es parte del imaginario mestizo, que lo relaciona con el duende europeo. Los mestizos consideran al *Chuzalongo* un ser maléfico cercano a la animalidad y el fruto de amores prohibidos e incestuosos entre padres y hermanos” (Gobierno Autónomo descentralizado Municipal de Santa Ana de Cotacachi 52: 2012)

Estigmatizar al *Chuzalongu* de ser un violador crea un fuerte estigma del mundo andino a través del mestizo y viceversa desde la colonia. En relación a la descripción de este personaje semejante a un hombre blanco, alto y de cabello largo, las *mamakuna* hacen una descripción contraria, en proyectarlo en un ser pequeño, trabajador que ayuda a pastorear animales y ayuda a cortar leña a las personas. En esta marcada construcción, las *mamakuna* exponen el *ñawpa rimay Chuzalongo* en una concepción distinta de la que se acaba de mencionar.

Citemos en extenso:

Ima hipachari kari kariyan nishpalla ñuka yuyaypika tuma ukumanlla kashka yuyayta, wasika kashnaman kashka yarin, shinallata llamakuta charishka nin, shuk persona, chayka shukka ushitachu churita charishkana nin, wamrakukunata chay kuytsaku primera ushi kana kashka yarin chayka llamataka punta timpukunapika wasimanta karu puestukunata charishpaka watashpa purín kashka yarin. Chayka ura tuma ukuman allpaka tiyana kashka yarin, chaypi purikun kashka yarin. Chay purikupika wamraka nanta molestashpa purinlla kashka nin na warkurin warkurin shina silvachishpalla shina yalishpa chay kuytsakutaka joden kashka nin chayka kuytsakupash yadriritami nin kashkanka nin : kanka imatatak charinki kanka imatatak mikllashka purikunkillayari karay yari kanka kukawita, kukawita charishpapash mana karankika mitsa nishka nin, shina nikpika payka imakutpash charinka yariyarkachari, chayka paypatami shina mikllashpa purinka kashkanka nin, chayka shina purishpa shina purishkalla nin shina purikushkapi kuytsakupash shina nikunlla kashkanka nin cada puncha shina, imatatak kukawita charinki

karayyari nin kashka nin kuytsaka, shina nikpi, kutin turi wamrakukunapash katinchari karka.

Chayka shina nishka purikushkapimi llamataka ciudankapa chishipika rina kashka kuytsakuka chaypi kidashka michinkapaka hawaman purín kashka yarin shinami llamawan uran muyumushpa pustupika watanakushka yarin ishtakapi watan karka yarin shinaka puntaka chashnallatami kariyanka chayka shina wataushka kadrukaymanmi kuytsakuna mandamushka katik wamrakutaka ri wasiman, wasimanta mirinta aysamushpa shamukri chaykamanka llamataka watakukrinimi nishpa nishka chayka shina nikpika turi wamrakuka wasiman mikunata apashpa huillu shamushka yarin, juillu shamushpaka mikunawanka tikray rishkalla, tikra risha kankakamanka chay wamraka engañashpa kuytsakupash yadrita nikukpichari misharkachari engañashpa chayka chayashpa karpika kuytsakutaka ña imashashka yarinka, chayka kuytsakuka wañushpa sirikushka kashka yarin, chayka tikray ñakutin wamrakuka wasiman taytamanka willankapa shamushka nin paniku wañushkamari chay wamrarukumi molestashkanka panika wañushkami shirikun nishpa tikrashpa wamrakuka rishka, chayka taytaka culirawan hachata hapishka rikrashpa rishkanka nin azilwan, azilwan llukshishpa rinkakamanka wamrakuka ni mayta rishka shayakupash na rikurishkachu nin, chayka chakita rikukpika shina chimpashka hawa ladu pampataka shina larka patataka shina rishkalla nin, pichapi wayku ninchik chay urataka kay tukuy ririyakta, chay pukyuuta chayka chay pukyu pata sikipi shuk planchunmi hatun rumimi mandariyan kashka yarin, chaypimi chakita katishpa rikushpa rikpika paypataka tukuylla kacharishka kuchita watanchik kapiya kacharishka shinacha rirka chayta rikurisha katishpaka pukyu esquinaman rikpika payka shaykushkachari kutin sirikurka chay rumi hawapi paypaktaka mandashka shina sunilla sirikushka nin chayka sina sirikupka tayta rishpaka hachawanka shuk gulpi kushkalla nin pitirikta, chayka ashta rikcharishpaka chuzalungulla way, chuzalungulla way, chuzalungulla waylla ashta zimbrakushkami wichay urkumanka tukurikta rishkanka nin chay chuzalunguka chaychari chayman wañurka, na wañurka, kawsanna kawsan shina urkumamapamanka chayashkanka ninshinami parlan kariyan abueloka. Contado por: Rosa Bonilla

Traducción ñawpa rimay Chuzalongo

Que sería pues, después de mucho tiempo no lo sé. Tengo la impresión de que la casa era cerca de este lugar. Dicen que un hombre tenía ovejitas, un hijo e hija, algo así, la hija era la mayor. Antes los animales se tenían alejados de la casa, por ello los hijos cuidaban los animales en un lugar lejano. El *Chuzalongo* al ver que la chica anda por esos lugares, le espiaba, no se acercaba a ella, solo le regalaba unos silbidos. En esta situación, la chica a propósito, siempre decía: ¿qué es lo que tienes? ¿qué andas amarcando? parece que tú tienes comida y no me regalas, mezquino, regálame a mí también. La chica debe haber pensado que andaba con comida, sin saber que el joven andaba amarcado el pene. Dicen que ese dilema anduvieron la chica y *Chuzalongo*.

La chica insistía en la misma pregunta todos los días ¿qué comida tienes? ¡Regálame! El hermano pequeño andaba con ella. Una tarde la chica fue a cuidar a los animales después de pastorear por la montaña |volvió y amarró a las ovejas en las estacas, mientras amarraba las ovejas pidió al hermano menor ir a casa y traer comida. El hermano obedeció y fue a casa en busca de comida y regresó tan pronto le fue posible, en ese momento supongo que *Chuzalongo* engañó a la chica y ante la insistencia de ella por saber que amarca debió haberla engañado y durmió con ella. Ya para cuando llegó su hermano la chica estaba muerta, entonces regresó a su casa y conto todo al padre: mi hermanita está muerta ese joven le andaba molestando ahora está muerta.

El padre muy molesto tomo un hacha, el asial y fue en busca de *Chuzalongo*, buscó en un lugar, pero no lo encontró, entonces siguió las huellas del pie que iban hacia arriba a una quebrada, nosotros le llamamos quebrada Fichabi. El padre fue en esa dirección ahí parece que había una piedra grande, siguiendo la huella de los pies, llegó al lugar donde estaba, ya en la esquina de la entrada del ojo de agua. *Chuzalongo* debió haber estado cansado, por eso estaba acostado en la piedra con su pene tendido que era muy largo, el padre al ver eso, rápidamente corto el pene, *Chuzalongo* despertó de un brinco, se levantó y decía: *Chuzalungulla way, chuzalungulla way* y corrió hacia la montaña, no sé si vivió o murió así debió haber llegado a la Mama Cotacachi. Así me contó mi abuelo. Por Rosa Bonilla

Del *ñawpa rimay Chuzalongo* y el tejido social en la comunidad

Complementando el *ñawpa rimay Chuzalongo*, coloco un pequeño párrafo en que Bonilla, menciona que los Chuzalongo tenían un día para descender de la mama Cotacachi, y danzar junto a la comunidad, y, convivir con los comuneros.

*Punta puntaka chuzalungukuna imachari shina chay nachu imashuti nin corpus cristi nishpa nachu riman shuk puncha paypa tiyan yarin, san juanpa ñawpariyalla, abakukuna puntakunaka bailankashka nin chayka chaypi ña chay uras punchapi, chayka ñuka abueloka shina bailadru kariyan abaku tukushpa, wakinpika abrilpi paktan wakinpika marzo tukurinakunata paktan chayka shinapichari kashkanka yarin. Chayka kaytaka paypak ñan kashka nin wayku ukukutaka. Chayka shina tamburta tukashpa, tambur aparishkakuna, silbay silbay, kantay cantay shina rinkuna kashka nin urakunata pukyupi armankapak chuzalungukunaka shina purik tiempu kariyanka nin,*⁸⁸ (Bonilla 2017, entrevista personal).

En el capítulo primero, Díaz, mencionaba que las deidades tomaban forma humana para comunicarse e interactuar con las personas, acogiendo lo expuesto es de suponerse que los *Chuzalongos* descendían de la *Mama Cotacachi* e interactuaban con las personas de la comunidad. Sin colocar en dudar su existencia, las *mamakuna* relacionan espacios de la comunidad a este ser; cuando descendía del cerro Cotacachi, el *Chuzalongo* solía ir a un ojo de agua donde acostumbra bañarse. Bonilla comenta que, en esta andanza, sin asegurarlo plenamente debió originarse el *ñawpa rimay Chuzalongo*.

Con lo manifestado en el *ñawpa rimay Chuzalongo* se enfatiza en el espacio de Chuzalongo, una piedra en la cual está acostado y un ojo de agua son los elementos en que se centra la reflexión. A diferencia de *Atuk*, *este ñawpa rimay* devela un viaje de un ser de la naturaleza que por su condición de protector del Cerro Cotacachi, desciende un día específico para tomar un baño. Casi al final del *ñawpa rimay*, Chuzalunku descansa encima de una piedra muy cerca a un ojo de agua.

El ojo de agua y la piedra son elementos sagrados de la naturaleza en el pensamiento de los pueblos, y en la comunidad representa un lugar de fuerte carga energética al cual Chuzalongo como otros seres de la naturaleza suelen visitar. De esta manera manifiesto que

⁸⁸ Traducción: Hace mucho tiempo los Chuzalongo, creo en el Corpus Cristi antes de las celebraciones de San Juan (Inti Raymi) existió un día para ellos. Hace algún tiempo bailaban los abagós, mi abuelo bailaba disfrazado de abagó. A veces creo que llega en abril o al terminar marzo, en esos días debe haber sido que bajaban. Este camino era de él he iba hasta el ojo de agua tocando el tambor, cargado el tambor, silbando, cantando para bañarse, debe haber sido el tiempo de ellos.

el *ñawpa rimay Chuzalungu* tiene un alcance hacia el cuidado y respeto de los seres de la naturaleza y de manera especial a los cerros, ojos de agua, cascadas y bosques. La utilidad de este *ñawpa rimay* está dirigida especialmente a la comunidad y sus sujetos en un cuidado de su entorno y mantener esa conexión y comunicación con los seres de la naturaleza.

Ñawpa rimay Chificha

*Nachu lecheru kirupashmi Chifichami ninka [...] Chifichami lecheru kiruman tikrashka ninka. Shina payka ayaruku kashpachari kirukunaman tikrarka yarin ama chinkankapa shinami nikunata yachan kariyan, shinam nin lecheruka Chificha ninmi chaykashpami payka nunca na wañun ninka Chificha kaymanta, chaytaka shuk Imantakmanta tiyaku shina parlawarka,*⁸⁹ (Lanchimba 2017, entrevista personal).

La *Chificha* es uno de los personajes más temidos por pequeños y grandes. Algunas personas suelen bajar la voz si hablan de ella, las *mamakuna* mencionan que *Chificha* puede tomar forma de hombre y mujer, atrás del cuello en el cabello esconde una boca con dientes filosos “*Chifichataka manchanayayrukutami parlan kariyan manchanayta washaman kunka tulluman kiruwan manchanayparukuta parlankariyan, chayka ciertuyman maypipash shayakunkashna yuyarina kariyan*”,⁹⁰ (Lachimba 2017, entrevista personal). *El ñawpa rimay Chificha* se extiende a lo largo de la zona de Cotacachi y en otras comunidades es posible conocer más versiones. Por ahora en la *Comunidad de Azaya* se sabe de la existencia de tres versiones cada una en una trama diferente. El aspecto de la *Chificha* tiende a ser una mujer indígena aproximadamente de 45 a 50 años, despeinada y vive sola en el bosque; se aclara que no es una bruja de nariz larga como es expuesta en algunas ilustraciones de textos.

Citemos en extenso

Shina shuk wawakutami lamama tayta propioka kawsashka mamaka illashka wawakukuna ishkay kidashka chay hari warmiku kusa warminti, chayka wawataka taytaka huyan kashka wawakunataka huyak kashpapash trabajumanta rin sakishpa katik warmiwan. Chayka katik warmika mana huyan kashka wawakunataka mikunakukunatapash na karan kashkani shinapira ña kusa muyukpika wawakunaman karaparkankichu nikpika ari ñukaka

⁸⁹ Traducción: Dicen que el árbol de Lechero es la Chificha. La Chificha se ha convertido en árbol de lechero, es una ya y al convertirse en árbol nunca morirá. Esto me contó una señora de Imantag.

⁹⁰ Traducción: Cuando hablaban de la Chificha daba miedo; es que tiene una boca con dientes atrás del cuello, entonces pensaba que de verdad la iba a encontrar en alguna parte.

kararkanimi ña mikurkami nin kashka nin. Yantaman kachan kashka nin wawakunataka wawakunaka yantaman rin kashka nin yantawan muyukpipash tudavia chayman richira nishpa mandan kashka nin ñakutin chaymanta muyukrichi ña chishakpika tayta shamuna urashka ñachu wawakunaka kaypichu kapan samurkachu ima wawakuna wawakuna nikunkillami wawakunamanka mikunata kararkanika nin kashka. Mikuchirkanika mana criishpapash rikukrilla Shimikunapash hapallami nin kashka nin, ñakutin chayta rikuchunka cibada haku imapash haku tiyan kashkanka nin chaytami hayka hayka kayta mikuy nin kashka nin mikuchishpaka chayrapash Shimipi amulinkapa shinakukwan paypak makiwan hapishpaka Shimi intiru shina kakuchik kashka nin. Chayka hapa hapaku karpika mikuchirkanimi, kararkanimi shinami mikushpa purinakun nin kashka nin.

Chayka chashna shinakushkapi wawakunaka ñukataka yarkanmari papitu taytiku yarkanmari, mikunakuta na karanka nikpika kararkani nin wawakuna nishpa nikpi mana karawanpashka yarkawanmari papitu imakutata mikusha yari warmi hariwawapash yarkanpachamari nishka. Chayka ñakutin wawakunamanka mana karankichun ninka chaymantami ñukaka sakirinkapa munani nishka nin, sakirinkapa munani ninki ñukaka na sakirinkapa munanichu ñukata gustashpa charinkapa munashpaka ñukawan ama sakirinkapa munashpaka kanpak wawakunataka maypi sakikri nishka nin. Maypi kashpapash karankapa kashpaka rilla nishka nin, sakikrilla nishka nin,

Shina nikpimi tayta tundupash karankapakman rinatapash kanacha karka, hichunkapa rik shayarishka nin hichunkapa ri nikpi. Chayka wawakunataka haku yandashun nikpika ari papitu nishpaka kuntintu pobrekukunaka katishpa yarkaykunallata karakpi shina katishpa rikpika karu karutachari rikurka wakin sachallakunamancha rikurka yari urkukunaman chayka shina rishka rinakushkanka nin rishpaka ña shuk pustupi sakishpa rishka wawakunataka kaypi shuyahunkichiklla shuyanakunkichiklla yantankapakmi rini raku kaspikunatami kuchukrini tac, tac nikunkami chaytaka uyashpa tiyanakunkichiklla yantakunrami yashpa tiyanakunkichiklla chay chuluyasha karpimi taytaka shamun yankichik nishka nin. Chayka shina nikpika ima zampu talutaka pakashpacha charirk wasimantallatacha pakalla ima apashpa rikurka imachari chayka shinashpaka tac tac nikpika chay zampu talurukutami chay kirupi waktarikukta warkuchishka kashkanka nin. Chayka yantakunmi waktakunmi yashpa wawakunaka chaypi tiyanakushpa chishashka nin. Tac. Tac nikun uyarikpika chayka pubrekukunaka tiyanakushkalla chishashpa karpika ñana rikurikpi ima taytaka yantakunllachu imata na

rikurinka maypi wawakukta rikushpaka katishunmi chapankapak nishpa rikallarishka wakakukta uyankapa chaymanpachaChayka zampu talurukulla waktarikushka waktariskushkanka nin, chayta papituka illanmari ñukanchiktaka hichushpamari rishka kunanka maytachi llukshishun nishpa chay rishkatallataka mana tikrashka yarin wawakunaka

Chayka shuk sachata alasarishpa shina aysarishpa kirukunama aysarishpa chapashpa rikushpa huyllupikuka rishka yarin, shukuka ukumanta shuyak kashka yarin, shina rikukusha kakpi na rikurinka maypipash imapash mana rikurinka turiku mayta imashashun yari chayta shina aysarishpa rinakushun maski alcabuka rikurinkallatami lugarkunaka nishpa paykunaka sachaman aysarin uriyakun sachaman aysarin layan shukta shinan aysarishka rinakushkapi shaykuypimi ladrarishpa rishpaka shukka rikuy avanzashka nin shuk mushuk wasi rikurishka nin. Limatu wasi, lijashka punchalla rikurishka nin hala urapi turiku, urapi rikurikunmarishuk wasi chaypi minkarinkapa rishunlla nishka ninShinaka hakulla paniku nishpa paykukunaka rimarishpa tsimpalukukunata tarishpa mikuy mikuyma aysarisha pilashpa mikuy pilashpa mikuymi sachamantaka chayka shina rishpaka rishka ña chay wasimanka chayakrishka,avanzakrishka chayka chay wasika mana cristiano gindipa wasika kashka Chifichapa wasi kashka nin. Chayka chayman chayashka wawakunaka na yachaymanta chayka minkachiwapay nishpa kaparikpika primeruka mana uyashka kati kaparikpi uyashka nin HAuuuu⁹¹ pitak purinkichiyari nishka nin, ñukanchikmari purinchik minkachiway⁹² nishpa nin, taytamari yantankapa nishpa sakishpa rishka, tiyanakurkanchik na rikurikpimi maskashpa shamunchik nishka nin.

Shinaka shamuylla wawakuna shamuylla wawakuna kaypika ñukakullami kawsani shamuy kunpawankichik nishpa kushikushpami Chificha payaka chaskinkanka nin gindi rikurikpika pay wawakuna mana yachaymantaka chayashka, chayashpaka wasimanka rishka wasipika yaykuchishka wasipika muti yanushkataka chaririyen chayka kaykuta mikuychik wawakuna hayka wawakuna yarkachishkami purinakunkichik nishpa nikpika pukrikukunaka yarkachishpantika kushikushpa mikushpaka muspayashkanka nin mutikuta canguilkukunayman, mikushpaka pay mamalla nishpa karashka chay kushikushpa trastekutaka intrigaska, intigakpika ña kuntintu kunanka ñukawan kawsashun ñukawanka

⁹¹ Traducción: En la cotidianidad hau (jau) es una expresión muy utilizada para responder cuando una persona grita desde afuera. En respuesta se dice shamupaylla- venga no más.

⁹² Traducción: Minkachiway es una palabra muy utilizada en las comunidades cuando uno va a otra casa y de mucho respeto desde afuera se grita ¡Minkachiway! En castellano significa: Estoy viniendo a visitar, vendre, vengo a visitar o puedo pasar.

allimi tiyankichik wawakuna nishka nin, chayka shina nishpaka ari kunpashpa tiyanakushunllami nishka wawakunapash kidashka,

chay kidashka shina tiyakukpika ñakutin shuk punchachari karka shuk puncha pakaritaka yakuman kachankashka nin, yantaman kachankashka shina ishkanti purinakushkapi partishka, shuk punchaka shukman kachashka shuk punchaka shukman kachashka wawakunataka partisha partishpa, shuktaka yakuman shuktaka yantaman kachashka, kachani nishpa mandashka chayka ña shina shinakushpallata kutin shuk punchapika usaway nishka nin, ushaway ushay usaka ninantami kaniwan umapika usatami ninanta charini usaway nishka nin, ari usashallami nishka nin warmikuka chayka usashpa chapakukpika pero cuidadus kay washamanka ama takariwanki ninanta nana nanami kani nishaka nin, kay wasamanka ama takariwankichu cuidadu nana nanapachami kani pakta takariwankiman nishka nin

chayka shina nishpa nikpika kasnakunatallami maskashpa usataka hapikurkachayari shinashpa kakpika warmika puñushka nin, shina maskakukpillata puñushpa ashta ashta sinkiushka nin sinkukupimi imashpatak shina niwan kaypika ama takariwaychu nikpika allillakutami kaykuta aysachishpa rikushka yarin chay rikukpika kiruka Shimika kaymanmi tiyashkanka nin aychakunata mikushka huntashka ampakushkanka, alalay⁹³ kayka mana ima gindika kashkachu yashpami kuytsakuka macharishka mancharishpaka chay ratumi kuytsakuka kallpashpa rishka yarin chay rishpa kakpi chayka turikutami mandashka kashkanka nin yantaman, yantaman rishka nishpaka mana shamupimi kuytsakuka usankapa tiyarikushka yarin, chayka turikutaka maymanta kachaparkanki yarin turikuka mana shamunka nishpa nikpi yantawan mana utcha rikurin yantaman kacharkani nishka nin, ama penarikuychu ñami shamunka nishka nin na rikurishka na rikurishka na rikurikpillatami kutin kuytsakutaka yakuman kachashka nin, chay yakuman kachakpika kutin rishka kutin rishpa tikrankamanka ñakutin turikuka ñachu shamuparka nikpikañakutin rimanallacha karka, timpukukpika turimi kani siuuu turimi kani siuu fatak falak (gestos y sonidos) nikushka nin timpushka, shina kuytsakuka chayta uyashka chayka tullukunaka shina ladupika muntunashka tiyakushkanka nin, kutin shuk laduta aysachikpika aychalla kashka nin chayta mancharishpaka kuytsakuka asta diunapista kallpashpa rishkanka nin llukshishpa ñuka turikutaka mikuytami mikuwasha yarin yuyashpa chay tullukutaka mikllashpa rishkanka nin ñuka turipa tulluku nishpa chayka mikllashpa kallpakushpa

⁹³ Traducción: Alalay es una expresión utilizada en asombro hacia algo, contado o visto.

rikukpi ñakutin imashaman lumakunachari planullachu karka imachari ima muyuririyarka imachari shinata rikushka yarin shinata rikukpi shuk pustu yaku kucha tiyashka yarin shinaman chayakrishka chayman chayakrishpa shayakukpi chay warmika katishka nin, katishpaka kuytsa maymanta rikunki shamuy maymantak kallpakunki nishpa kaparishka hatikushka hatikushka nin ña hapikrikrikushka yarin kuytsakuka yaku ladupi shayakushkanka chay shayakukpika ayy ña hapikriwanmari shamunmari yuyashpaka tullukutapash mikllariya kuytsakuka ñakutin shina kay laduta muyushpa kallpashkanka nin sachaman washakushka sachaman washakushpa kallpakpi ñakutin chayta katikushka nin Chayta katikukpi kutin shukta kinkashpa rikpika kuytsakuka pakakushkami sachaman suchurishpa chaykaman Chifichaka yalikta rishka chay yalikta rikpi cruzarishka kutin shuk laduta rishpa chay rikpimi ñakutin shuk ñanmanllata llukshishka yarin shuk allillata ñanman

Chayman llukshishpa rikukpmi shuk kuntur tuparishka , kuntur tuparishpa nishka maymantak kallpakunki kuytsaku nishka nin wasatamari katimuwakun kishpichiwayyari nishpa nikpika ahh kallpay kalpay wawa nishpaka paypa sinka utukuman satishka nin chay kunturka sinka utukuman satikuwanmi Chificha payaka Chasna isquinataka vulamukushkanka nin kallpamushpaka, chayka ñakutin chayashka kunturpaman chayashpa karpika tapushka nin kunturta nachu kayta shukkuytsa kallpakta rikupanki ñuka pachalinata shuwashpa kallpamun shuk pachalinata shuwashpa shamushkamantami katimukuni kichunkapak nishka nin, chayka llullashpayari payka, chayka shina nishpa nikpika na imatapash rikunichu imapash na kaytaka yalinchu pipash mana yalinchu ñukallami kaypi shayakuni nishka nin chayka nachu imapash satirishpa hanalla rimarin yarin chayka imashpatak hana hanaka rimakunkiyarin rasilla rimankika imata sinka taparishkanki yarinka nishak nin, na ñukataka rumas hapishkami shina hananlla rimachiwan nishka nin kunturka, shina nishka nin, shina nikpika kanrukullatami kaypi pakashpa chariwankunkiyarin chayllatami shina nikunki nishka nin, na ñukaka imakutapash rikunichu deganaka nukata niwakuychu maskakrilla katishpa nishka chayka yalishpa kallpakushka nin maskashpa ñakutin

chayka shuk ladutacha rirkayari ñakutin chay kuytsakuta kacharishka sinkamantaka llukshichishpa kayta rilla wichay rilla chaypik shukta tuparinkimi nishka nin chaypi ñakutin tuparinki nishka nin, tullukuwanllatacha yarkurkallacha sinkaman chayka shinashpa llukchishpa sakikpi kuytsakuka ñakutin kallpakushka yarin shina kallpakushkapimari yarin

mishuku tuparishka nin mishuku tuparishpami maymata rinkyari wawa nikpi kaykutamari shuk Chificharukumi katimuwakushka chaymari kallpashpa rikuni ñuka turikutamari mikushka ñukapa turipa tullukutami markariya shamukuni pipash favoresewankachari yashpa ñuka turikuta rikusha yashpa shamukuni nishka nin . shinaka chay hananipimi shuk verdella pintashka cruzkumi shayakunka chayman chayay hijita chayman chayakpika chaypika trabajashpa kunkallami nishka nin chay mishukuka, tal ves tayta dius kashkanka ninchik chay mishukuka chayka shina nishkanka nin chayman chayay chayman rugay chaypika kunkallami, chayka chayman kuytsakuka kallpashka rishka tullukuntika chayman chayakpika ima rikurirkallachari yari kunpunidrupash chayka chaypi rikuchikpika chaypimi allkukuta trabajashka yarin chaypi tullukutaka chay turimi kan nin allkukuka.

Allkuku tikrashka allkukuta trabajashkata ñakutin kukpika kuytsakuka allkukuta markashkakumi ñuka turiku nishpa markashkaku kallpakushkanka yarin, ñakutin Chificharukuka kutinmi rikusrimukushka yarin chayka kutin kallpashpa rikukpika chaypi ñakutin shinllata anchuta mandarishka yakuka rikushka nin yaku rikun larka shinata chinpana urmashka yakuta, chayka chayta rikushpa urmankapa shinashpami chawpi yakupimi chay allkukutaka kacharishka chya kacharikpi kutin safarishpa allkukuka disvaratarishka nin Shinapash katikushpa kutin tullukutaka tantachishka pero na completo kashka nin faltashka nin shuk tulluku

Chay kacharimantachari nin llamakuta imakutachari kutin trabajashkaka trabajashka pero faltaku kashka nin ña. Allukukupash kintitapacha trabajankapaka shuk tulluku faltaymantami allkuku tikrashka nin shina nin tulluku faltashka nin shinallata maykan tullukuchari chyamanta allkuku tikrashka nin denoka ginigutallata trabajashpa kuna kashka nin. Chaymantami allukukuka ñukanchikshna gindi kuitakullata kan nin, mikunakutapash karana nin chayka ñakutin chay allukukumanchari mikunaykutaymanka kararka, imachari sakuymanka granukutaka kararka imachari yarin yani chayta na allí yarini parlariyan abuelo chayka allukuka sara granukutami ishpashkanka nin shuk pustupi chayka sara granukuta intirulla mikushkata ishpashka chay granukutami pallashpa apashpa shuk pustukupi pallashpa tarpushkanka nin chay paniku chaymi tarpushaka nin chay granuku pukushka nin chay granumantami mirachishpa kay tiempukamanka sarakuta charunchik nin allukukupa nin paymantak charinchik nin shina parlariyan, maychari imachari limushashka purikupki allukumanka sarakuta karashkanka nin shuk kaspakuta

chayta mikushpami allkukuka ishpashka sarata, sara granukuta intirulla lankashkata, limushankapa chayashka yarin. Contado por: Rosa Bonilla

Traducción ñawpa rimay Chificha

Así unos niños, la madrastra, el padre han vivido, la madre murió pero quedó su hija e hijo con el padre. El padre quería a sus hijos, pero por el trabajo, los dejaba en el cuidado de su nueva esposa. La mujer no quería a los pequeños tampoco los alimentaba, cuando el esposo llegaba del trabajo y preguntaba si comieron ella decía: ¡Ya les regalé comida! ¡Ya comieron! La madrastra enviaba a los pequeños a recoger leña, si volvían a la casa nuevamente los envía por más leña, así llegaba la tarde y el padre regresaba. El padre preguntó a la esposa: ¿aquí están los pequeños? Ella respondía: ¡A cada rato preguntas por tus hijos ya les di de comer! Si no me crees anda a verles tienen comida en toda la boca. La mujer solía embarrar con harina de cebada o la que encontrara en la boca de los niños, les decía: ¡Coman! De esa manera hacía creer al padre que los niños comían cuando ella nunca los alimentaba

En esa situación un día los pequeños dijeron al padre: papacito tengo hambre, no nos regala comida entonces el padre reclamó a la mujer y ella molesta respondió: Por eso quiero separarme, el esposo respondió: ¿te quieres separar? Yo no quiero separarme, la mujer dijo: Si quieres tenerme contenta y no quieres separarte de mí, ve a dejar a tus hijos en donde sea, en cualquier lugar ¡Ve y regalalos! Entonces el padre tonto, por lo menos debía regalar a los hijos a otras personas, pero este decidió abandonarlos. Con el pretexto de ir a recoger leña, el padre llevo a los pequeños a la montaña, los niños hambrientos pero felices siguieron al padre. Pienso que deben haber ido muy lejos por el bosque hacia la montaña, así caminaron hasta que pararon en un sitio, el padre los dejó en ese lugar y les dijo: esperen aquí, voy a cortar árboles, el sonido del tac, tac se va escuchar esperen sentados por el sonido sepan que continuó cortando árboles y solo cuando esté en silencio sepan que yo vengo a ustedes.

Parece que el padre llevó una calabaza de zambo antes de salir de la casa, no sé cómo sería, entonces debe haber colgado la calabaza de zambo en algún árbol para que se escuche ese sonido. Los niños sentados escuchaban el sonido y comenzó a atardecer, los pequeños se preguntaron: ¿Papá sigue cortando leña? ¿No viene? Si seguimos el sonido lo encontraremos y así deciden ir en buscar de padre, al llegar al lugar solo encontraron la calabaza colgado en el árbol ahí se dijeron: papá nos abandonó y ahora por dónde saldremos.

Los niños tomaron otro camino. Fueron por unos matorrales, el más grandecito subía a los árboles para ver dónde estaban, mientras el otro esperaba y preguntaba: ¿Se ve algo hermanita? y el más grande respondía: No se ve nada hermanito qué vamos hacer, pero si hemos de encontrar algún lugar.

Continuaron caminando por el bosque buscando lugares donde quedarse, ya cansados uno alcanza a ver una casa nueva, entonces dijo: hermanito mira, allá esta una casa ahí podremos quedarnos, la niña respondió: vamos no más hermanito. En concordancia y encontrando en el camino tzimbalos comieron y caminaron hasta la casa. Dicen que en esa casa no vivía una persona, la casa era de la *Chificha*, los niños llegaron a ese lugar sin saber nada, los pequeños gritaron y decían: ¡Vengo a visitar! de ver que nadie sale nuevamente gritaron y una voz de la casa dijo: ¡Qué! ¿Quiénes andan por ahí? Los pequeños respondieron: ¡Nosotros! mi papá nos ha ido dejando mientras cortaba leña, estábamos esperándolo y de ver que no llega estamos buscándolo. La *Chificha* dijo: vengan no más niños, yo vivo sola ¡vengan para que me acompañen! La vieja de la *Chificha* recibió feliz a los niños. Claro, como a los ojos de los niños parecía una persona normal, ellos no sabían y llegaron hacia ella, hizo entrar a los pequeños y debió tener mote cocinado apenas entraron les brindó comida, los pobrecitos niños al estar hambrientos debieron haber comido muy rápido. Después de comer los niños entregaron el plato agradecidos por la comida, entonces la mujer les dijo: vivan conmigo, conmigo estarán bien. Ellos respondieron: si, nosotros le acompañaremos. Los niños se quedaron en la casa de la *Chificha*.

En eso, un día por la mañana *Chificha* envió a uno a recoger leña y al otro traer agua era la primera vez que los enviaba por separado, aquel día la mujer dijo a la niña: sácame piojos, me da comezón toda la cabeza, tengo muchos piojos, la niña accedió, cuando comenzó, la mujer dijo: pero con mucho cuidado por esta parte no más, atrás no me toques estoy muy adolorida ¡cuidado con tocarme! La niña hizo conforme le pidió y en eso la mujer se quedó dormida mientras sacaba los piojos, entonces ella pensó ¿Por qué me dice eso? La niña con cuidado iba abriendo entre el cabello y vio que tenía una boca. En la boca debió haber carne que comía. Asustada se dijo: ella no es una persona, asustada corrió. Antes de eso la mujer debió haber enviado a la niña una y otra vez a traer agua mientras mentía que el hermano no llega, ella pensaba porque si el hermano siempre regresa pronto ella le decía aquello, se acercó a la olla para ver ahí, pienso que ahí estaba cocinado al hermano, como sería en ese tiempo, los objetos hablaban no más mientras de la olla que hervía decía ¡Soy

tu hermano! Siuu ¡Soy tu hermano! Siuu fatak falak, al escuchar y ver a lado de la olla huesos amontonados y de un lado carne, asustada recogió los huesos del hermano y salió corriendo mientras pensaba que *Chificha* comió a su hermano. Corría llevando en su anaco los huesos de su hermano. Por donde corría, parece que todo era plano debió estar cruzando por un riachuelo y justo cuando iba a llegar a la orilla, la mujer la seguía y gritaba: ¿jovencita a dónde vas? Ven ¿a dónde estás corriendo? Dicen que *Chificha* la perseguía justo cuando la iba a alcanzar, la niña parada pensando en que la mujer iba alcanzarla, la niña dio la vuela y corrió hacia el bosque ahí se escondió y la *Chificha* pasó sin verla hasta eso la niña salió a otro camino.

Dicen que en ese camino apareció un cóndor y le dijo: ¿niña a dónde corres? Ella respondió: Me está persiguiendo ¡Sálvame! El cóndor dijo: ¡Corre! ¡Corre! y la escondió en su nariz. La *Chificha* llegó corriendo hacia él y preguntó: ¿No has visto a una niña cruzar por aquí? Ella se robó mi rebose por eso la estoy buscando para quitarle. Ella mentía, entonces, el cóndor respondió: no he visto nada, nada ha cruzado, solito estoy parado aquí. Cuando uno tiene algo en la nariz o le estorba tiende a no hablar claro por ello la *Chificha* le dijo: ¿por qué estás hablando de esa manera? ¿qué tienes en tu nariz? Hablas tan feo. El cóndor respondió: no, es que estoy con gripe por eso hablo de esa manera, la *Chificha* dijo: tú mismo la debes tener escondida a eso el cóndor respondió: no, yo no he visto nada de gana me estás culpando, anda no más a buscarle, entonces *Chificha* fue corriendo en busca de la niña.

Cuando la *Chificha* se alejó el cóndor soltó a la niña de la nariz y dijo: anda por aquí ahí vas a encontrar a una persona, la niña corrió y se encontró con un mestizo que le dijo: ¿niña a dónde te vas? La niña respondió: me está persiguiendo la *Chificha* por eso corro le comió a mi hermano y ando llevando los huesitos para ver si alguien me ayuda viendo. Este le dijo: más allá vas a ver una crucecita pintado de color verde llega a ese lugar ahí te van a dar trabajando no más. Nosotros creemos que el hombre mestizo pudo haber sido Dios, le había dicho que llegue a ese lugar y ruega para que te ayude. En la dirección indicada por el hombre, la niña corrió y llegó. No sé qué mismo se asomaría en ese lugar por la persona que arregla. La niña mostró los huesitos y ahí, el hombre trabajo un perrito. Dicen que el perrito es el hermano de la niña.

La niña salió del lugar amarcando al perrito diciendo es mi hermanito mientras corría. La *Chificha*, nuevamente apareció y la niña corrió pero esta vez debía cruzar el río mientras

cruzaba ya en la mitad soltó al perrito y este se deshizo pero ella recogía los huesitos y dicen que le faltó uno. Otra vez fue donde esta persona que arregla, pero este hizo una ovejita. Por haber faltado un huesito, el hombre ya no pudo trabajar a una persona por eso el niño se convirtió en un perrito. Dicen que el perrito es como nosotros por eso debemos regalar comidita, a ese perrito le deben haber dado maíz, eso no recuerdo bien, entonces, lo defecado creció en algún lugar y es la hermana que siembra la plantita de maíz y cuida, de ese granito, el maíz se multiplicó hasta estos días, por el perrito tenemos el maíz. Eso me contaba, el maíz es del perrito.

Del *ñawpa rimay Chificha* y los valores comunitarios y control social en la comunidad

El personaje *Chificha* es uno de los *ñawpa rimay* más conocidos en la comunidad y comunidades aledañas, en varias versiones. Por su condición natural, *Chificha* puede tomar forma de hombre y mujer, los seres de la naturaleza no poseen sexo, más si poseen una condición de dualidad y paridad según el pensamiento de los pueblos. A continuación se enfatizará en tres aspectos relacionados a la condición natural del ser, la interacción de la niña con el cóndor y el hombre que a través de sus manos vuelve a dar vida.

En primer plano, la niña descubre que la mujer amable, es la *Chificha* que tomó forma humana. *Chificha* por su condición no humana vive en ese espacio rodeada de vegetación y a los pies de una montaña. A diferencia de *Atuk* y *Chuzalungu*, *Chificha* es un ser que no interactúa mucho con las personas vive en el bosque y; por su condición muchos desearán nunca encontrarse con este ser.

El personaje *Chificha* desde su condición, tiene una representación implacable para instaurar miedo en las personas, no distingue edades, grandes y pequeños le temen por igual. Pronunciar su nombre provoca miedo y asegura la obediencia de los hijos hacia los padres; en relación a la obediencia y disciplina a más de la *Chificha*, la planta de ortiga es otro agente en establecer la obediencia en pequeños y grandes dentro de la comunidad.

Al exponer el *ñawpa rimay Chificha*, las *mamakuna* solían bajar su voz por el temor de que aparecería en cualquier lugar. En el imaginario comunitario, la *Chificha* provoca miedo en hombres, mujeres, niños y adultos, entonces, no se piensa dos veces para desobedecer a los padres, sólo resta ser obediente.

La utilidad de este *ñawpa rimay* opera en la familia y en la comunidad. Enseña a la persona a formarse en valores y en un debido respeto hacia padres y los seres de la naturaleza.

Como un segundo aspecto, la comunicación de la niña con el cóndor. En la simbología de los pueblos el cóndor es un ave sagrada que tiene la capacidad de hablar con el sol. Se sabe también que el cóndor no canta como las otras aves, sin embargo en el *ñawpa rimay*, el cóndor habla con la niña y la protege de la *Chificha*. Es importante el uso que le da a la palabra para compartir, brindar ayuda y crear esperanza en la niña. El *ñawpa rimay Chificha* expresa que la palabra es un instrumento de poder y de sabiduría que debe ser compartida a otros dentro y fuera de la comunidad. El aprendizaje y las enseñanzas suceden desde la palabra y son las mismas en generar cambios dentro y fuera de la misma.

Por último, el tercer aspecto, está relacionado en el misterioso hombre que genera vida. Por parte de Bonilla, el misterioso hombre en aparecer en el *ñawpa rimay* sería Dios. En el imaginario y constructo de la comunidad y las *mamakuna*, la religión católica tiene su incidencia. Si expresamos que el *ñawpa rimay* está concedido en la idea de vivencias de un pasado, también es posible; que en el transcurso del tiempo, este tipo de *ñawpa rimay* sufra cambios, como también se añada, se introduzca o se elimine personajes. El *ñawpa rimay Chificha* demuestra que es posible una interacción entre dos formas de pensar, valorar su conocimiento sin presumir que una está por encima de la otra.

Respecto a la utilidad del *ñawpa rimay* en la comunidad esta encaminada hacia la obediencia, la palabra al ser expuesta debe ser obedecida, respetada y valorada por el individuo en el lugar donde se encuentre y dentro de la comunidad. La obediencia facilitará la convivencia armónica en la comunidad y en el espacio familiar. Por otra parte, el *ñawpa rimay Chificha*, invita a pensar en la comunidad y sus espacios como sitios marcados por la palabra, el aprendizaje se presencia y se presenta en diversas formas, la palabra es una de ellas expresada en el *ñawpa rimay*. La escritura y la escuela no son los únicos mecanismos de aprendizaje, el *ñawpa rimay* también es un mecanismo para pensar, aprender y compartir.

Consideración general del *ñawpa rimay*, *Atuk*, *Chuzalongo* y *Chificha*

Se considera que el *ñawpa rimay Atuk*, *Chuzalongo* y *Chificha* pertenecen a constructos que nacen de la cotidianidad y experiencias de las personas de la comunidad. En algún momento los y las abuelas mantuvieron contacto con estos seres, por ello la existencia

de los personajes señalados. El *ñawpa rimay* en toda su sabiduría requirió ser escuchada con el corazón y la razón, de esa manera fue posible mantener esa conexión y sensibilidad para escuchar a la naturaleza y a uno mismo.

Con el paso de los años mucho hemos ido perdiendo esa sensibilidad y conexión con la naturaleza. Si bien es cierto, ahora son otros tiempos pero la sabiduría antecede a este tiempo y a través de las *mamakuna* y los y las abuelas, estos resisten en la comunidad.

La comunidad es el espacio del *ñawpa rimay* y sus personajes como: *Atuk*, *Chificha* y *Chuzalongo*, visibilizan que la naturaleza está viva y que el pasado es tan sólo el ejercicio de vivir conforme se ha enseñado, equilibrar la vida y recordar los valores personales y comunitarios entregados.

El *ñawpa rimay* puede aparecer en cualquier momento de la vida, en cualquier lugar, en la familia, dentro o fuera de ella, en la comunidad u en otro espacio, nunca se sabe dónde se la escuchará, será acaso en el día, noche, tarde, de pequeños, en la juventud de adulto. Lo que importa es que el *ñawpa rimay* contiene toda una sabiduría expresada a través de la palabra en el espacio familiar y comunitario.

A lo largo de los años, las y los abuelos fueron cuidadosos en colocar su sabiduría y experiencia en los *ñawpa rimay* y sus personajes. *Atuk*, *Chificha* y *Chuzalongo*, personifican a seres de la naturaleza en estrecha relación con la comunidad y el ser humano, su misión es formar seres humanos en valores y respeto a la naturaleza en una búsqueda del bienestar de los miembros de la comunidad y fuera de ella.

Conclusiones

En esta investigación, posicionar el *Shimi* visibiliza la existencia de una diversidad de pensamientos que tienen los pueblos en distintas formas de aprender e interpretar su universo desde una lógica de pensamiento circular más no lineal. El *Shimi* comprendida como sabiduría expresada a través de la palabra busca crear nuevas dinámicas de pensar y cuestionar el lugar que habitamos, despojarnos de nuestro imaginario colonizado y entender al otro para de esa manera afirmar que es posible pensar y construir conocimiento a través de la palabra.

Transitar en el *Shimi* y su división, arrojo la noción de *ñawpa rimay*, un término bastante ligada a un pensamiento que se sostiene en el pasado. El *ñawpa rimay* desde su interpretación en vivencias en tiempos pasados, se cimenta en un saber entregado por abuelos y padres. Constituida en base a la experiencia y la convivencia con los seres de la naturaleza y que incita a continuar compartiendo este saber en el contexto comunitario, familiar y fuera de la misma.

Crear que el corazón sólo tiene la capacidad de sentir es un engaño. A través de los mecanismos de transmisión del *ñawpa rimay* el aprendizaje es posible cuando se escucha con el corazón y la razón. En la comunidad y las *mamakuna* se sostiene que el corazón tiene la capacidad de escuchar, amar y guardar información, por ende, el corazón y la razón no tienen problema en operar juntas al momento de compartir un *ñawpa rimay*.

En el indagar del *ñawpa rimay* se sabe que no sólo la escuela es un lugar de formación y aprendizaje del individuo, la comunidad también responde a un lugar de formación de las *mamakuna* a quienes se denomina *rimak*. Crecer en la comunidad, conocer el contexto, aprender de los otros, practicar y experimentar, es lo que hace del *rimak* una persona con la habilidad para transmitir el *ñawpa rimay* hacia los otros. Valorar la enseñanza de los padres y abuelos y sobre todo aprender con el corazón, es lo que caracteriza a un *rimak*. Hombres y mujeres pueden ser un *rimak*, los dos se encuentran en la capacidad de exponer un *ñawpa rimay* en el espacio familiar y comunitario.

Desde tiempos antiguos, los padres y abuelos sostuvieron que la naturaleza poseía lenguaje. Cuando requerían comunicarse con el ser humano, los seres de la naturaleza tomaban forma humana. Por lo tanto, se puede señalar que el *ñawpa rimay* es parte de la construcción de un tejido social de la comunidad expresado a través de la palabra de acuerdo

a la experiencia cotidiana del ser humano junto a la naturaleza en un medio localizado. No es coincidencia que en espacios de la comunidad personajes como *Atuk*, *Chificha* y *Chuzalongo*, desarrollan su argumento.

En el *ñawpa rimay Atuk*, este personaje no es un modelo a seguir. Sin embargo, parte de su comportamiento y actitud, permite que una persona tome decisiones correctas para su vida pensando en el bienestar de la colectividad. En la comunidad siempre se buscará tener una convivencia pacífica. Por esta razón, un *ñawpa rimay* es capaz de enseñar a una colectividad y a la persona, a valorar la enseñanza de los padres, ser íntegro con uno mismo y ser mejor cada día.

La presencia del *ñawpa rimay Chuzalongo*, permitió especificar lugares y elementos sagrados de la comunidad de *Azaya*. Además de cumplir su función de mantener el orden social y valores encaminadas al respeto de la naturaleza y protección. El *nawpa rimay Chificha*, apunta hacia mantener la obediencia y disciplina en el individuo dentro y fuera de la comunidad. En este *ñawpa rimay*, la palabra es fundamental para enseñar, valor, obedecer y mantener la convivencia familiar y comunitaria.

El *ñawpa rimay* representa un valioso mecanismo de enseñanza y aprendizaje propio de la comunidad expresada en la palabra; este saber contiene una riqueza de significados de pensamiento circular y comunitario expuesta en la lengua kichwa. Es necesario que este saber sea considerado como mecanismo de enseñanza y aprendizaje en el ámbito educativo, espacio comunitario y fuera del mismo. Los *ñawpa rimay* expuesto en la investigación por la afirmación de las *mamakuna* vienen compartiéndose durante mucho tiempo por padres y abuelos, con el fin de ejercer el control social y transmitir valores a los sujetos de la comunidad. Es importante señalar que el *ñawpa rimay* no es absuelto a posibles variaciones e introducción de elementos católicos en su construcción.

Con el paso de los años y el cambio que atraviesa la comunidad hace que los espacios para compartir el *ñawpa rimay* vaya reduciéndose, no hace mucho, el fogón fue un espacio de reunión familiar para escuchar un *ñawpa rimay*, esto sin descartar lugares de trabajo, reunión, entre otros. Actualmente, el simple hecho de no utilizar leña para cocinar; hace que los momentos y espacios para compartir el *ñawpa rimay* vayan cambiando y reduciendo el espacio de exposición. La televisión, el internet y personajes de series animadas se suman a la labor de reducir el espacio de exposición del *ñawpa rimay*, muchas veces los personajes de series animadas son más reconocidos que los personajes adscritos en el *ñawpa rimay*.

Es frente a estos que el *ñawpa rimay* continúa compartiéndose en el espacio familiar en la lucha constante de la voz de las *mamakuna*. Es necesario que el espacio comunitario y familiar sea fortalecido e innovado con herramientas tecnológicas que permita al *ñawpa rimay* continuar compartiéndose en su significado y razón de ser. Por ahora, la familia es el espacio donde el *ñawpa rimay* circula, lamentablemente en el espacio de la comunidad ya no se lo hace.

Señalo que el *ñawpa rimay* producto de la matriz *Shimi*, representa una herramienta de descolonización del pensamiento y prácticas de fortalecimiento cultural y comunitario frente a la homogeneización del conocimiento desde un discurso letrado que suprime otras formas de pensar, aprender, practicar e interpretar el mundo. El *ñawpa rimay* debe ser profundizado y estudiado en perspectiva de la palabra mas no desde la escritura, si bien para este trabajo las ideas han sido concretadas gracias a la escritura, se debe tener claro que el paso del *ñawpa rimay* sucede desde la palabra.

Por último y por el desarrollo del *Shimi* no concuerdo en colocar a los *ñawpa rimay* dentro de la categoría de la literatura oral o la oralitura. Los *ñawpa rimay* no son fruto de una recopilación, transcripción ni traducción; es un tejido de sabiduría construida en un pensamiento propio y lógicas de sentidos que el individuo desarrolla en la comunidad. En este caso el oído, la vista y el corazón son los elementos que prevalecen en la comunidad para aprender un *ñawpa rimay* por ende la escritura no es un mecanismo requerido ni por el cual atraviesa el *ñawpa rimay*. Así, el *ñawpa rimay* es tan sólo una de las formas por el cual los padres educan y continúan educando a sus hijos y nietos en la comunidad.

Listado de Referencias

- Abram, Mattias. 1992. *Lengua, cultura e identidad. El proyecto EIB 1985-1990*. Quito: Abya Yala.
- Alemán, Carmen Elena. 1997. "Oralidad: problemas y dificultades en la investigación de campo". *Memorias de Jalla Tucumán 1995*, editado por Ricardo Kaliman: 141. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Bravo, Kléver y Coba, Carlos. 2012. *Cotacachi: Historia, territorio e identidad*. Quito: Ecuador F.B.T.
- Cabrera Segundo. 1984. *El tío lobo y el sobrino Conejo. La Astucia vence la Fuerza*. Quito: Abya-Yala.
- Cachiguango, katsa. 2007. *Hatun Cotama: memorias comunitarias del pasado-futuro*. Inedito.
- Carvalho, Paulo. 1979. *Historia a lo divino: 24 historias a lo divino, populares y tradiciones en el Ecuador*. Guatemala: Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Carvalho, Paulo. 1994. *Cuentos folklóricos del Ecuador: Sierra y Costa*. Quito: Abya Yala.
- Coloma, León. 1986. *Curi Quindi. Ecuador llactamanta huiñai causai rimaykuna=El colibrí de Oro. Literatura oral kichwa del Ecuador*. Quito: CEDIME.
- Conejo, Alberto. 2002. *Kuri Shimi: Kichwa funcional activo para hispano y Kichwa hablantes*. Quito: Facultad de Artes U. Central, Escuela de Diseño.
- Cornejo Polar, Antonio. 1994. *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Horizonte.
- Corona, Sarah y Kaltmeier, Olaf. 2012. *En dialogo metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Cultura*. México: Gedisa.
- Cotacachi Mercedes. 1993. *Huaca pachamanta causashca rimai: Los cuentos de cuando las huacas vivían*. Quito: Abya Yala.
- Duche, Carlos. 2007. *Mitos: oralidad indígena del río Rotuno, Amazonía ecuatoriana, Puyo – Pastaza*.
- Friedeman, Nina. 1997. "Las dos orillas del río". Universidad Javeriana, Bogota. Accedido 27 de diciembre 2018. http://www.lacult.unesco.org/docc/oralidad_11_30-39-las-dos-orillas-del-río.pdf
- García, Juan. 2003. *Cuentos de animales en la tradición oral: Valle del Chota*. En. Universidad Andina Simón Bolívar. Fondo Documental Afro- Andino. Comp. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Gemio Gonzales, Lucy. 2011. *Mitos y cuentos de Norte Potosí*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.

- Gemio, Lucy. 1993. *Acaso no aprendiste de los cuentos orales: cuentos orales andinos*. La Paz: Universidad Mayor de San Andrés.
- Godenzzi, Carlos. 1997. "Comentarios a la exposición de Martin Lienhard sobre oralidad". *Memorias de Jalla Tucumán 1995*, editado por Ricardo Kaliman. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Godenzzi, Juan Carlos. 1999. *Tradición Oral y Amazónica: Métodos de Análisis e interpretación de textos*. Cochabamba: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de las Casas.
- Guerrero, Patricio. 2010. *Corazonar una Antropología comprometida con la vida: Miradas otras desde el Abya Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*. Quito: Abya Yala
- Jara Fausto y Moya Ruth. 1982. *Taruca: Ecuador Kichwacunapac Rimashca Rimaykuna: La Venada: Literatura oral kichwa del Ecuador*. Quito: Consejo Provincial de Pichincha.
- Jelin, Elizabeth. 2002. *¿De qué hablamos cuando hablamos de memoria?*. En *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Kaliman, Ricardo. Edic. *Memorias de Jalla Tucumán 1995*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Leiva, Susana. 1993. "De La voz de la escritura: la relación de Titu Cusi (1570). Lima: Centro de estudios literarios Antonio Cornejo Polar. Accedido 27 de diciembre 2018. https://www.jstor.org/stable/4530650?seq=16#metadata_info_tab_contents
- León Portilla, Miguel. 2000. *El destio de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. México: El Colegio Nacional Y Fondo de Cultura Económica.
- Libro de cuentos y juegos tradicionales 6-11: Jugando con el Abuelo. 2006*. Otavalo: Proyecto Educativo Cultural Jugando con el Abuelo.
- Lienhard, Martín. 1992. *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico –cultural en América Latina*. Lima: Horizonte.
- Lienhard, Martín. 1989. *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina*. La Habana: Casa de las Américas.
- Ministerio de cultura del Ecuador. *Jugando con el abuelo y la abuela. Leyendas, cuentos y mitos de Carchi, Esmeraldas e Imbabura*. Derechos concedidos por la Fundación Mirarte y el Municipio de Otavalo: Empresdane Gráficas Cia.
- Ministerio de Educación. 2009. *Kichwa yachakukkunapa Shimiyuk kamu 3*. Colección Runakay, Diccionario Escolar intercultural Bilingüe de las lenguas ancestrales, No 3. Quito.
- Moreno, Segundo. 1966. *Cotacachi y su comarca*. Quito: Don Bosco.
- Moya, Alba. 2006. *Literatura oral y popular de Ecuador*. Quito: Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultura.
- Moya, Alba. 2009. *Arte oral del Ecuador*. Quito: Ministerio de Cultura.

- Moya, Ruth. 1980. *Literaturas orales, literaturas oprimidas arte y cultura*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Ong, Walter. 1996. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pacheco, Carlos. 1992. *La comarca oral: la ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea*. Caracas: La Casa de Bello.
- Parsons, Elsie. 1945. *Peguche Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador: A Study of Andean Indians*. Chicago: The University of Chicago.
- Pinon, Roger. 1965. *El Cuento Folklórico. Como tema de estudio*. Argentina: Universitaria de Buenos Aires.
- Portelli, Alessandro. 2016. *Sobre la diferencia de la historia oral*. En Prohistoria ediciones-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Universidad de la Plata.
- Proop, Vladimir. 1972. *Las transformaciones del Cuento Maravilloso*. Buenos Aires: Rodolfo Alfonso Editor.
- Rama, Angel. 1998. *La ciudad Letrada*. Montevideo: Arca.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2006. *Revista de Historia Oral: El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. No 21*. Buenos Aires: Voces Recobradas.
- Sánchez, José. 1988. *Aprendizaje conocimiento y comunicación en la comunidad andina*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del Sur: La reivindicación del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Clacso.
- Thoa. 1994. *Encuentro Andino Amazónico de narradores Orales. Aymara siwa saminka: memoria*. La Paz: Aruwiyiri.
- Urbano, Enrique. 1993. *La figura y la palabra: introducción al estudio del espacio simbólico andino*. Cusco: Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las casas.
- Ushigua, Alberto. 2016. *Cuentos Sáparas: Nación Sápara del Ecuador*. Quito: Abya Yala. NASE Wildlife Conservation Society – Ecuador.
- Varón, Rafael. 1990. *El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial. El retorno de las huacas*. Perú: IEP ediciones.
- Vich, Victor y Zabala, Virginia. 2004. *Oralidad y poder: herramientas metodológicas*. Bogotá: Norma.

Anexos

Gráfico 1

Ubicación del cantón Cotacachi



Fuente y elaboración: INEC - Censo de Población y Vivienda 2010

Gráfico 2

Mamá Rosa Bonilla (lado izquierdo) Mama Dolores Guandinango (lado derecho)



Fuente y elaboración: Comunidad de Azaya

Gráfico 3

Taller de dibujo en la comunidad de Azaya despues de escuchar varios *ñawpa rimay*



Fuentey elaboración: Comunidad de Azaya

Gráfico 4

Mama Rosa Bonilla comparte el *ñawpa rimay* Atuk



Fuente y Elaboraciòn: Comunidad de Azaya

Gráfico 6
Camino del Chuzalongo



Fuente y elaboración: Comunidad de Azaya