

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría de Investigación en Estudios de la Cultura

Mención en Literatura Hispanoamericana

**Literatura oral como campo del conocimiento en los pueblos indígenas
y las comunidades de la parroquia Flores, cantón de Riobamba-
Chimborazo**

Raúl Illicachi Guzñay

Tutor: Vicente Eduardo Robalino Caicedo

Quito, 2019

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

	Reconocimiento de créditos de la obra No comercial Sin obras derivadas	
---	---	---

Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Raúl Illicachi Guzñay, autor de la tesis, "Literatura oral como campo del conocimiento en los pueblos indígenas y las comunidades de la parroquia Flores cantón Riobamba-Chimborazo", mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mí exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención de título de investigación en: Estudios culturales mención en Literatura hispanoamericana en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

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

25 de noviembre de 2019

Firma: -----

Resumen

La presente investigación analiza el discurso teórico sobre la importancia de *la palabra* frente a *la letra*, cómo la primera transmite conocimientos y cómo la segunda crea tensión constante al ser jerarquizada. Para este debate involucramos a los académicos que han teorizado sobre la tradición oral, fijadas en los conocimientos de las y los adultos/as mayores pertenecientes a la parroquia Flores, cantón Riobamba. Para lo cual se plantean tres aspectos fundamentales: 1) Análisis teórico de la palabra y la letra. El análisis se fundamenta en los estudios de expertos en conocer cómo funciona la palabra en la sociedad, con autores como: Walter Ong, Carlos Pacheco, Josef Estermann; 2) Experiencias de la vida en las comunidades indígenas de la parroquia Flores; 3) Recopilación y análisis de las narraciones de la cultura oral.

En este sentido, la presente investigación indaga sobre los conocimientos de las y los indígenas a través de los cantos: al matrimonio, a la cosecha de productos, poemas a la mujer Puruha, muerte, pawkar raymi; y diversos cuentos: “Hermano pobre y hermano rico”, “El cóndor enamorado”, “El pícaro duendecillo”, entre otros; Narrativas que conmocionan debido a su tonalidad y emocionalidad. En definitiva, esta tradición oral, tiene gran validez y es de vital importancia para las comunidades de origen kichwa, pues representa una continuidad en las tradiciones, las cuales en este caso se transmiten por los cuentos que abordaremos en esta tesis.

La metodología utilizada para esta investigación fue cualitativa, por lo cual, se realizaron diversas entrevistas a los ancianos de la Parroquia Flores y nos basamos en la observación participante en los diversos eventos rituales. El principal resultado que se observa es que la palabra en la cultura oral es considerada como un tejido que se trama o como algo que se cose. La palabra y la escritura no deben considerarse a uno superior al otro en una escala evolutiva, es decir, ambos tienen virtudes y limitaciones.

Palabras claves: Literatura oral; conocimientos; narraciones; adultos mayores, imaginarios, cultura, comunidad, cultura indígena, interculturalidad

Agradecimientos

Los proyectos de la vida son resultados del esfuerzo. En primera instancia quiero expresar mi profundo agradecimiento a la Universidad Andina Simón Bolívar y al cuerpo docente del área de Letras y Estudios Culturales por permitirme formar parte de la institución durante mis estudios: a mi asesor Dr. Vicente Robalino, por su disposición de tiempo y sabia orientación con respecto al contexto oral, sus valiosas recomendaciones y la paciencia revisión del manuscrito sin fijarse en los fines de semana o días festivos. Seguro que continuaré sirviendo a mí pueblo y comunidad.

Gracias a Dios, mis padres, por sus constantes esfuerzos y sabios consejos, útiles para la sociedad.

Tengo una deuda incalculable con mi esposa Patricia y mis hijos: Samy y David, quienes tuvieron paciencia y me impulsaron durante este trabajo.

Tabla de contenidos

Introducción.....	11
Capítulo primero: El valor de la palabra viva.....	15
1. La palabra hablada en la visión occidental.....	18
2. Poder de la palabra en la visión Andina.....	24
2.1. Diversos espacios en los que conviven las palabras y la escritura.....	26
2.2. El tejido y el telar como constructor de conocimiento.....	27
3. El papel de la memoria en el contexto oral.....	29
4. ¿La muerte de la palabra oral, fenómeno natural...?.....	31
Capítulo segundo La cultura oral: experiencias de la vida en las comunidades indígenas en la parroquia Flores.....	33
1. Pasado y presente en la parroquia Flores.....	33
1.1. Fundación de la parroquia Flores.....	34
1.2. Lugares históricos y de la memoria de la parroquia Flores.....	37
1.3. Sujetos históricos de la parroquia Flores.....	40
1.4. La experiencia histórica y literaria de los niños indígenas en la escuela.....	42
2. Los principios de las comunidades de la parroquia Flores.....	43
3. “Sembrar” un encargo de los ancestros.....	44
4. Vivir bien, <i>Sumak Kawsay</i>	46
Capítulo tercero Cultura oral en la construcción de saberes.....	49
1. Literatura oral desde el enfoque sociocultural.....	51
2. La lengua Kichwa “dulce y armónica”.....	54
4. <i>Chullalunku</i>	61
5. <i>Supay</i> /demonio.....	64
6. Canto a “barba de chivo”.....	67
7. El canto y llanto a la muerte.....	70
8. Tiempo de florecimiento en la Parroquia Flores.....	74
9. Canto: <i>Pawkar Raymi</i> :.....	75
10. <i>Sawari taki</i> / canto al matrimonio.....	77
Conclusiones.....	83
Bibliografía.....	89

Introducción

La palabra oral a nivel social ha adquirido históricamente vital importancia, sin embargo, en la visión occidental la palabra ha sido valorada en su capacidad de comunicar. Al otro lado de Occidente en la región Andina la palabra oral ha sido significada como poder, no solo es una forma y una herramienta para comunicarse, sino que es parte de la vivencia misma, de la experiencia vital con el entorno y no solo con otras personas, la palabra cobra una importancia trascendental en las comunidades indígenas, la expresión más genuina de las vivencias y la vida misma.

La presente investigación indagará sobre los conocimientos de las y los indígenas a través de los cantos y cuentos, tomados como formas de trasmisión de conocimientos y valores por varias generaciones, entrevistando en ellos algunas ideas y principios del pensamiento Andino indígena. Estas narrativas conmocionan por estar compuestas en su tonalidad y emocionalidad, las cuales expresan dolencias, duelos, tristezas, algarabías, interés. Quien narra esta emocionalidad y esta cosmovisión de vida, utiliza inminentemente los denominados recursos literarios; melodía, ritmo, y tono de voz.

Una de las prácticas cargadas de sabiduría de la vivencia indígena es el llamado *Sumak Kawsay*, el cual expresa conceptos y hábitos de la comunidad desde el lenguaje oral y el lenguaje escrito. Para quienes formamos parte de estas experiencias desde nuestra infancia, y pertenecemos a esta comunidad indígena, consideramos que todo este conjunto de saberes son una herramienta importantísima, es el poder y el conocimiento de las y los indígenas. Esto lo hemos adquirido desde las y los personajes indígenas héroes, de las y los adultos mayores, o *yuyakkunas*: “guardianes de la oralidad” quienes desarrollan la práctica de transmisión oral a través de la “lengua viva”, en ellos/as está la ciencia que rige las leyes naturales.

Precisamente las historias narradas por las y los adultos mayores en las comunidades indígenas aluden a la vida cotidiana, la vida conyugal, el cuidado de las hijas y de los hijos, estrategias organizativas, la integración comunitaria y el antiguo mundo violento de la hacienda –incluidas las relaciones sociales de explotación que vivían– son mensajes de dignidad y buen vivir. No obstante, debido al reflejo de sociedades jerarquizadas y de la cultura hegemónica occidental, se ha creído que los

adultos/as mayores viven de creencias o que “no tienen educación”, al respecto Víctor Vich menciona que:

[...] un discurso actual, generalmente etnocéntrico ha terminado por asociar al mito con las culturas primitivas y al pensamiento racional con aquellas occidentales. Se dice que ancladas en la mitología las sociedades tradicionales no tienen historia y viven sostenidas por el dogma, mientras que los pueblos modernos, fundados en la razón, insisten en la duda y consiguen desarrollarse.¹

Lastimosamente los relatos orales paulatinamente se han visto desvanecer por falta de un trabajo de memoria histórica seria y comprometida. Más preocupante es la poca presencia de los adultos mayores en las comunidades. Por lo tanto, este trabajo busca entre otras cosas, expresar en otro formato (en este caso el escrito) estas historias que son constitutivas de la memoria colectiva de las comunidades de la parroquia Flores de la provincia de Chimborazo.

En este afán de desarrollar esta investigación, fue necesario plantear una pregunta que dirigiera nuestro interés investigativo: ¿Qué papel desempeña el conocimiento oral en las comunidades indígenas de la parroquia Flores cantón Riobamba-Chimborazo? Esta pregunta, aunque parecería simple, está atravesada por diferentes cuestiones, por ejemplo, el devenir histórico de las comunidades indígenas dentro de la cultura letrada occidental, por lo tanto, al buscar comprender el papel del conocimiento oral, estamos hablando de entre ver la memoria de las comunidades de la parroquia Flores.

Para poder responder a esta pregunta fue necesario plantear el siguiente objetivo general: Identificar cómo el conocimiento oral es parte de la vivencia comunitaria en el caso de las comunidades indígenas de la parroquia Flores. A partir de este nos planteamos dos objetivos específicos: 1) Identificar el conocimiento oral como parte fundamental de la experiencia de vida cotidiana de las comunidades indígenas de la parroquia Flores. 2) Establecer un diálogo entre la reflexión teórica con los cuentos y cantos recopilados en las comunidades de la parroquia Flores.

En el cumplimiento de estos objetivos, reflexionamos sobre los conocimientos de los pueblos indígenas de parroquia Flores, los cuales expresan las nociones y los hábitos de la comunidad a través de la “lengua viva”. Pero, la sociedad jerarquizada y la cultura hegemónica muchas veces ha invisibilizado al territorio oral estigmatizándolo como mito, cuestión que permite plantear ciertas dudas sobre la legitimidad de estos conocimientos. En esta tesis, por el contrario, buscamos organizar este acervo cultural para tener un

¹ Víctor Vich, *Oralidad y Poder, Herramientas metodológicas*. (Bogotá-Colombia: Grupo Editorial Norma, 2004), 83.

acercamiento a algunas ideas que van estructurando o dando forma a las prácticas sociales de estas comunidades, pues los cuentos, cantos y otros formatos por los cuales se expresa un conocimiento del pasado tienen el objeto de construir un horizonte de sentido que permita transitar aquellas futuras generaciones sobre una experiencia acumulada por medio de estas historias en el tiempo.

Por otro lado, la metodología utilizada para esta investigación fue cualitativa; se realizaron una serie de entrevistas y la observación participante. El manejo de la lengua kichwa ha sido uno de los privilegios dentro de la investigación de campo y la experiencia vivida en la comunidad con mi abuelo durante mi niñez, por ello cada detalle, gestos, conversas con los adultos/as mayores fue valioso y posteriormente fueron analizadas de manera minuciosa. Pero a pesar de tener experiencias de vida en la cultura oral, los chaquiñanes de las comunidades y de las parroquias fueron experiencia extraordinaria, en ocasiones con algunas restricciones, en especial con el entrevistado decía: “solo vienen a entrevistar para lucros personales”, (obviamente algunas personas se lucraron de los conocimientos de los adultos mayores) sentarse a lado del fogón, conversar al filo de la carretera, comer juntos con ellos, en medio de las *chakras*, en las mingas.

En estos escenarios no solamente fuimos observadores, sino observadores participantes en las labores de los hogares de los adultos mayores para adquirir su confianza. También, se trabajó con hombres y mujeres llamados *yuyakkuna* y para complementar el trabajo de campo sumamos a la parroquia Cacha por ser una parroquia histórica y de personajes héroes como Fernando Daquilema. Las dos parroquias fueron escogidas por la accesibilidad ya que poseo amistades con las autoridades de los gobiernos parroquiales y gobiernos comunitarios, amigos y padres de familia.

La cercanía que tengo a dichas comunidades, se debe a mi pertenencia a la comunidad y a las diferentes funciones que desempeño, por ejemplo, soy vocal del Movimiento *Pachakutik* y llevo la función de la Secretaría de los Pueblos Indígenas de Pusetús Grande de la parroquia Flores (2017-2018), y como profesor bilingüe. Gracias a esto, he tenido la oportunidad de trabajar con los habitantes de las 27 comunidades de la parroquia. Durante el proceso de recopilación de fuentes por medio de entrevistas conversamos en idioma kichwa entrevistado y entrevistador.²

² En dicho trabajo de campo conversamos con los jóvenes, niño/as y autoridades de la parroquia como: presidente de Corporación de Organización y Comunidades Indígena de Flores COCIF; Tenencia Política y Gobierno Autónomo Descentralizado Flores GAD, opiniones y críticas que favorecieron para el análisis de la investigación.

El primer capítulo corresponde al debate entre la cultura oral, frente a la cultura letrada. Para entender esta disputa o tensiones entre las dos culturas partimos desde los estudios de Carlos Pacheco en el cual se reflexiona de manera general sobre la oralidad en los contextos actuales suscitados por la letra.

En el segundo capítulo se propone entender el contexto histórico y social de la Parroquia Flores, para lo cual utilizamos partes de las entrevistas realizadas, entreviendo las experiencias y partes de las historias de vida de los *yuyakkuna* / adultos mayores que dan sentido de vida en los pueblos indígenas. En este sentido, la cultura oral permite la trasmisión de la memoria que hace de los *yuyakkuna* libros abiertos de sabiduría

En el tercer capítulo buscamos transcribir, dar sentido y analizar las historias, cantos, poemas y cuentos de los adultos mayores. Estas narraciones muchas veces ocultas, cambiaron por primera vez su formato al escrito. Como resultado de los análisis de las diversas obras trabajadas es posible ver cómo transitan varias enseñanzas sobre los valores que deben ser fundamentales en la individualidad y las comunidades indígenas.

Capítulo primero

El valor de la palabra viva

En el presente capítulo analizaré el discurso teórico de la palabra hablada y su relación con la palabra escrita. En la cultura occidental se ha pensado que la escritura permite el desarrollo del conocimiento (teórico, administrativo, religioso, etc.), pero históricamente solo los grupos privilegiados han tenido la posibilidad de acceder a ella.

La cultura occidental se ha encargado de medir a los humanos a partir de su capacidad para leer y escribir, dándole a este ejercicio una inmediata aura de sacralidad, por medio de la cual se construye conocimiento. Lo anterior ha permitido que algunas culturas basadas en la transición de conocimientos por medio de la palabra hablada sean definidas como incultas.

Es de resaltar que solo hasta hace pocos años se dejó de considerar la “alta cultura” como única legítima portadora de *verdad*. De hecho, fue solo hasta hace unos años que se aceptaron, como legítimos, otros métodos de almacenamiento de la información como los Quipus en el caso andino.³

En este capítulo también explicaré, de manera corta y concisa (en algunos párrafos), como mi experiencia de vida en y con las comunidades ha definido la forma de abordar esta investigación. Así, dialogaré desde mi experiencia sobre el significado y la importancia de la palabra hablada como medio de conservación y transmisión de la memoria de los conocimientos ancestrales de la parroquia de Flores. Es relevante anotar esto, pues mi relación con el tema de investigación es directa y al mismo tiempo mi proceso de formación como maestrante me obliga a pensar mi experiencia desde otros lugares, es decir, intentar dejar mi sesgo, ideas y preconcepciones sobre la palabra hablada y abordarla desde la academia.

Para realizar un análisis sin sesgos sobre la cultura escrita y la cultura oral, es necesario precisar que los sujetos y las comunidades indígenas que utilizan la oralidad también producen y transmiten conocimientos. Esta mirada nos permite identificar cuál es el rol que cumple la palabra oral y la palabra escrita en el mundo indígena actualmente. Además, entender que estas dos formas de interpretar el mundo no deben convivir por

³ Sabine Mac Cormack, ‘En los tiempos muy antiguos...’ Como se recordaba el pasado en el Perú de la Colonia Temprana”. *Procesos revista ecuatoriana de historia*, N°7, (1995): 3-33.

separado en tanto actualmente es dependientes la una de la otra. Aquí dejamos claro que nuestra investigación no pretende satanizar a la cultura escrita.

La jerarquización de la escritura en los Andes inicia en Cajamarca en el año 1532,⁴ pues allí se da un proceso cultural de transición, en el cual la escritura es posicionada como la única forma de administración jurisdiccional y judicial de la época. Dicho proceso histórico significó la consolidación de la escritura como forma de administrar (el espacio, la justicia, la vida, etc.) esto a nivel continental y en contra de las diversas prácticas locales.

La cultura oral va perdiendo su importancia como fuente legítima de derecho, pues los testamentos, negocios y otras actividades relacionadas a la propiedad debían estar impresas en un documento, es decir, si bien la oralidad no pierde su función como forma de sellar pactos o negocios, esta tiene menos peso legal. Actualmente, por ejemplo, las obligaciones contractuales solo tienen legitimidad legal al estar escritas o grabadas en documentos que expresan los compromisos adquiridos por las partes. Es importante enfatizar que este proceso de legitimidad del documento en nuestras sociedades latinoamericanas tiene su origen histórico en el proceso de colonización.

La cultura oral expresa conocimientos mediante la palabra hablada y por esto los sujetos aprenden mediante el entrenamiento, en este caso, la cultura oral no se “estudia”, pero se practican los saberes en sus territorios. La narración en público se convierte en un formato con la cual los sujetos del pasado o los portadores de ese conocimiento pasado se conecta con los nuevos aprendices.

La práctica de la escritura y lectura es completamente diferente, pues en esta el autor, debido a la distancia temporal y el formato del texto se distancia del lector. En consecuencia, los sentidos de las palabras y la coherencia interna de las oraciones van cambiando con el pasar del tiempo. Además, debemos tener en cuenta que los formatos en los cuales se digita la escritura y los sentidos de los signos de puntuación van variando. Por otro lado, la palabra hablada se va adaptando a los nuevos sentidos al mismo tiempo que busca no perder la esencia de la historia o cuento.

Carlos Pacheco, en su libro titulado *La comarca oral*, explica que las culturas orales aún existen como fuerza, es decir, se han transmitido en diferentes formatos, entre ellos el escrito, por lo cual, la oralidad ha fortalecido el campo de la literatura Latinoamérica. Ejemplo de esto son las obras de Juan Rulfo, Guimraes Rosa, Augusto

⁴ Carlos Pacheco, *La comarca oral: la ficcionalización de la oralidad cultural en la narrativa latinoamericana contemporánea* (Caracas: EDS La casa de Bello, 1992), 13.

Roa Bastos, García Márquez, entre otros que tomaron las historias, cuentos y poemas que oralmente se transmitieron a su generación; en otras palabras, codificaron esta cultura oral en un nuevo formato, el texto escrito. Por otra parte, Josef Estermann, en *Filosofía Andina*,⁵ hace referencia a la manera en que los espacios de las letras y la ciencia fueron privilegiados como formas de expresión de pensamiento dominante, en consecuencia con ello Víctor Vich menciona: “Hoy en día sabemos que es un grave error creer que el significado se produce exclusivamente en el interior de los textos escritos”.⁶

Juan García y Catherine Walsh, en la obra *Pensar sembrando/ sembrar pensando con Abuelo Zenón*, anotan que la oralidad es un principio ontológico de identidad étnica. Así, los autores expresan que el conocimiento no solo existe en las letras o en la academia, sino también en las palabras o las prácticas rituales de los pueblos indígenas y afro. Por el contrario, la hegemonía de la escritura se caracteriza por sus valores de disgregación y superioridad, esto es, la vanidad de quienes usufructuaban de las letras, posicionándola como una práctica universal unívoca de civilización.

Es necesario hablar del periodo de colonización de América, proceso en el cual las culturas orales propias de los pueblos indígenas y la escrita traída por los españoles se enfrentaron como modos dominantes de articulación social, administración del Estado, transmisión de conocimientos (teóricos/prácticos) y enseñanza de valores éticos. Para Enrique Dussel no existió un encuentro de dos mundos, puesto que el encuentro con el otro se funda en el mito del nuevo mundo, el nuevo orden civilizatorio a partir de la violencia y el acto de conquistar a partir de la ruptura de los imaginarios europeos. El autor considera dicho proceso como un “[...] un choque devastador, genocida, absolutamente destructor del mundo indígena”.⁷ En el cual una nueva cultura, no sea el producto de la síntesis de dos culturas, sino que proviene del trauma de la violencia ejercida por la cultura occidental sobre las culturas indígenas americanas.

Dicha conquista se justificaba en un supuesto proceso civilizatorio, el cual se basaba en presionar a los nativos/as a rendir su creencia a otro Dios y a los conquistadores. La civilización como objetivo, sobre todo se basaba en legitimar a la escritura como la forma única de comunicarse y posteriormente fue usada como el medio a través del cual los conquistadores administraban los territorios. En dicho periodo la cultura oral indígena

⁵ Josef Estermann, *Filosofía Andina* (La Paz-Bolivia: Central Gráfica. S.R.I., 2009).

⁶ Víctor Vich, *Oralidad y Poder...*, 14.

⁷ Enrique Dussel, 1492: *el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. (La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación Plural Editores, 1994), <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>.

había cambiado debido a las imposiciones que había sufrido, pero por su parte, la cultura europea florecía por medio de la escritura, como vehículo dominante de transmisión de la información legítima. Sin embargo, la palabra oral ha resistido y se ha mantenido en el tiempo, mediante la memoria de los pueblos indígenas.

La escritura es una muestra más de la evolución del hombre occidental, sin embargo, se debe pensar esta evolución de manera crítica y reflexiva, con el debido cuidado, para no hacer de la oralidad algo inferior que se debe superar. El poder de la oralidad ha hecho que se reconozca los derechos de los pueblos indígenas y de otras poblaciones vulneradas históricamente por el sistema de dominación.

1. La palabra hablada en la visión occidental

El Estado moderno ha utilizado la escritura de manera directa con el objetivo de construir formas legítimas de preservar los hechos, la propiedad y los conocimientos, por lo cual ha fortalecido la idea del expediente escrito como formato veraz para custodiar la información. Este “prestigio” hace que la relación entre el Estado y la sociedad se sustente por medio de la escritura, la cual estuvo en las manos un grupo reducido de sociedad por mucho tiempo. Ángel Rama en su texto *La ciudad letrada*⁸ nos recuerda que son grupos “letrados” de la élite en ese caso religiosos, administradores, educadores, escritores y un número significativo de servidores intelectuales estrechamente conectados con el poder, criterio que hace poco legítimo los conocimientos transmitidos por la oralidad, por lo cual, esta es vista como una herramienta de poco valor.

Desde la visión letrada, la palabra se ha visto en su capacidad de comunicar de manera concreta con reglas, estilos y contenidos aceptados por una comunidad de expertos encargados del manejo o el estudio de campos como la gramática, la filología, etc. Así, los grafos han funcionado como formas legítimas de expresar la razón y la verdad; es gracias a estas valoraciones que la palabra escrita es exclusiva de algunos espacios, en los cuales el uso de la palabra está dirigido por el hombre culto, mestizo, rico y urbano quien a su vez define la lógica del funcionamiento de la palabra.

El observador moderno siempre rinde tributo a la escritura y utiliza su alfabeto para escribir, ya que esta es una forma de verse y hacerse civilizado. En los procesos civilizatorios se cree que el objetivo de escribir es adquirir palabras por medio de las

⁸ Ángel Rama, *La ciudad letrada*, (Montevideo: Arca S. R.L. Andes, 1998),126.

letras, de allí que se asevere que la escritura es el pilar fundamental para la civilización (a partir de ella nace la historia). También, se piensa que solo desde la escritura se adquieren las palabras, las ideas, la razón y la verdad. Sin embargo, se desconoce que el alfabeto fue generado a partir de los procesos orales, “[...] la creación de un alfabeto fue un proceso largo, penoso y enormemente complejo que se extendió a lo largo de muchos siglos”.⁹ La escritura fue un complemento de la lengua hablada, es decir, la función de la escritura es cedida por la palabra para la convivencia de la humanidad, pero la gramática y la filología han tomado posiciones muy prescriptivas.

Frente a este enfoque, Martín Natata menciona: “La gramática iniciada por los griegos y más tarde adoptada por los franceses, se orientaba hacia los elementos formales de una lengua y dependía en gran medida de la lógica de las reglas gramaticales. La filología, se orientaba hacia los textos escritos, más que hacia el lenguaje utilizados en los discursos cotidianos”.¹⁰ A partir de la práctica escritural se crearon textos de uso diario, casi siempre de uso legal, por otro lado la imprenta logró que de millones de habitantes hagan uso de la escritura, la cual se va desarrollando como una empresa negociadora de lo que es legítimo y verdadero, solo lo que se escribe existe, como manifiesta Serguéi Eisenstein “[...] la religión y la ciencia pasaron por alto”, la escritura, el medio por el cual los civilizados se expresaban, era el espacio también de disputa de las ideas, la política, la economía, quedando muchas de las veces la religión, por ejemplo el predicar la palabra divina quedaba en segundo plano, así empieza a generarse un proceso de hegemonización de la escritura.

Las letras empiezan a ser visibilizadas a través de la gramática y la filología, en dicho momento tienen en principio un objetivo concreto que es posicionar su razón, la verdad de las cosas, la realidad, su propósito inmediato es ubicar a la lengua oral como una experiencia traída desde la “ignorancia” en tanto no posee el código alfabético.

La población indígena en la época de conquista y de colonización era tratada como un grupo “salvaje”, “bárbaro”, por lo que la única manera de civilizarlo era a través de la enseñanza de la escritura, así mismo la educación o la enseñanza de la letra sólo podían impartirlo “el intelectual europeo”. El indígena era sometido a los escritos como el único medio para conocer el supuesto mundo eurocéntrico, el único existente y legítimo e

⁹ Harald Haarmann, *Historia Universal de la escritura*. (España: Gredos S.A., Sánchez Pacheco), 13.

¹⁰ Martín Nakata, *Disciplinar a los salvajes, violentar las disciplinas*. (Quito-Ecuador: Abya-Ayala, 2014), 77.

incluso entendía el progreso en término de civilización y barbarie, así se denominaba a la cultura oral del “salvajismo”. En esta línea de idea Mariano Minga menciona: Anteriormente los doctrineros católicos mencionaba que la sagrada escritura la Biblia es la única ciencia que nutre el conocimiento del ser humana, las prácticas de las comunidades no menciona nada, por lo tanto, olviden de las cosas que no dicen nada”.¹¹

Esta deslegitimación hace que el indígena sea incorporado a la cultura occidental de manera forzosa. Obviamente el objetivo de la misión evangelizadora era “rescatar almas perdidas” de su barbarie llevarlos hacia la luz del progreso a través de la palabra de Dios recogida en la Biblia y terminar con el “viejo hombre”: “En cuanto a la pasada manera de vivir, despojaos del viejo hombre, que está viciado conforme a los deseos engañosos” (Efesios 4: 22). Martín Lienhard en su texto *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina*, explica el proceso de adoctrinamiento a los indígenas ya en las comunidades, el cual aportó e incluso obligó a extirpar a la oralidad:

Con el alfabeto irrumpía la experiencia de un mundo más vasto del que conocían los autóctonos, pero, ante todo, una práctica de poder no solo administrativa y conservadora, sino prospectiva, exploradora y expansionista. Imbuidos de la universidad del cristianismo y de su escritura [...]. La escritura y sus apéndices (las elaboraciones teológico-filosóficas gramaticales) les otorgaban el derecho de seguir tal práctica expansionista.¹²

En esta lucha por la implementación de la escritura como medio civilizatorio de los pueblos indígenas desplazo las formas existentes de transmisión de conocimientos, obligándoles a los pueblos indígenas a no reconocer la palabra hablada y utilizar la escritura como una herramienta o medio para salvarlos de la barbarie.

Debido a esta experiencia histórica comentada anteriormente, los adultos mayores de las comunidades marcan límites con la escritura, pues consideran que entre esta forma de comunicar la experiencia acumulada de la comunidad (la experiencia histórica) es completamente ajena a la función de la palabra hablada.

Con la escritura los adultos mayores sienten que no cuenta con los elementos estéticos para enseñar dialogando. Pues en los textos encontramos expresadas ideas que los autores plasmaron en un momento específico e inmóvil. La escritura se encuentra estructurada para hablar por sí misma (pues es inmóvil una vez impresa en el formato que define el escritor), es decir, es un monologo entre quien escribe y otro monologo de

¹¹ Entrevista a Mariano Minga, entrevistado por Raúl Illicachi Pusetús Grande-Flores, 30 de enero, 2018.

¹² Martín Lienhard, *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina* (Habana: CASA DE LAS AMÉRICAS, 1990), 48.

aquella persona que interpreta, pues esta se encuentra sola a partir del texto inmóvil que no permite hilar las ideas entre las dos partes.

En consecuencia, estos adultos mayores expresan: *Mana rimaytukunichu pankakunawan, pankakunapask mana rimasha ninchu, ñuka yuyaykunataka yuyaypi, rimaypi charini*¹³/ Yo no puedo comunicar con los papeles, tampoco papeles quieren comunicar conmigo, mis saberes tengo en la memoria y en habla [...]. En esta cita, es claro ver cómo, estos adultos mayores como portadores de los conocimientos entienden que los “papeles”, es decir los textos escritos, no permiten un diálogo inmediato por medio del cual puedan “comunicar [se]” de manera directa las dos partes, por lo cual, los dos sujetos participantes del acto de habla no necesariamente pueden construir y deconstruir la misma idea a partir de las palabras escritas. Dicha reflexión me generó una pregunta. ¿Por qué los ancestros no pueden comunicar con los papeles, y el papel no quería comunicar con los ancestros? La cual fue un hilo conductor en nuestra investigación y amplió mi debate sobre el tema a partir del diálogo entre la academia y los pueblos indígenas.

Esta pregunta, en parte deseo abordarla a partir de mi experiencia, es decir, a partir de las diferentes etapas de formación en mi vida, pues esta idea y sensación de desconcierto, y en parte resistencia, ante la palabra escrita es cercana a mi experiencia, pues al haber participado (en mi infancia) de la cultura oral indígena y al haber estudiar en una institución educativa básica y superior logré entender cómo el aprender por medio del diálogo entre las personas (específicamente de los mayores portadores de los conocimientos ancestrales) tenía efectos distintos en la aprensión del conocimiento. Por citar algunos recuerdos de vivencia durante mi infancia con mi abuelo Juan Guzñay; Para acelerar los que hacer de la vida, la luna y el sol era el mejor aliado para él, yo como niño curioso preguntaba la hora y controlaba en mí reloj y él una mirada a *tayta inti* (sol) y *mama killa* (luna) como él llamaba, respondía exactamente la hora y los minutos, así, gozábamos los dos de las preguntas y las respuestas. Y no faltaban cuentos y cánticos en el momento de acostarse en la cama y al momento de amanecer me decía: “*Uyay ñawpa rimayta*”/escuche lo que voy a contar.

Mientras que la mecanización de los saberes en las escuelas no fue pensada para construir sujetos integrales, sino sujetos reproductores de ejercicios cognitivos que les permitieran entender el mundo a partir de un sentido lógico y científico, y no un diálogo

¹³ Entrevista a Mariano Illicachi, entrevista por Raúl Illicachi Pusetús Grande, 30 de enero, 2018.

entre quienes se encuentran en el aula. Es decir, que no existe un diálogo que permita construir las ideas y saberes desde la experiencia de docente y alumno.

La palabra habla y escrita parte de lógicas distintas que en mi caso me hicieron sentir entre dos aguas, dos vertientes distintas las cuales tuvieron un efecto en mi percepción de la vida. Es decir, mientras la escuela estaba dispuesta para formarme como un sujeto con diversos contenidos necesarios para integrarme al mercado laboral (es decir, el realizar operaciones matemáticas, escribir, etc.) las enseñanzas de mi abuelo resignificaron la forma como pensaba en la vida a partir de la relación con la naturaleza y mis antepasados. Dicha experiencia de vida, de hecho, fue una lucha constante entre una formación occidental-moderna y una formación indígena, pues sus dos lógicas establecían cierta inflexión las cuales generaron en mí una duda constante.

Esta duda logró resolverse gracias a la conexión constante con las enseñanzas de mi abuelo, quien me explicó por medio de las diversas historias cómo debía valorar mi crecimiento como persona, no a partir de la avaricia, egoísmo, competitividad e individualismo que me enseñaban en la escuela por medio de la lógica mecanicista, esto me llevo a comprender la importancia de otros valores. Por este motivo, la sabiduría de mis ancestros expresada por los adultos mayores de las comunidades indígenas es tan importante, pues no permite ver nuestra propia vida desde otros ángulos, lejanos al pensamiento imperante actual y confrontar los valores y la ética actual.

Históricamente, la cultura occidental destruye las raíces de los pueblos indígenas, pues la cultura letrada se basa en la “razón civilizatoria por sobre todas las cosas”.¹⁴ En consecuencia, se posicionan la escritura y los conocimientos occidentales como aquellos en donde reside la verdad definitiva. Josef Estermann concuerda con esta idea, pues menciona que la cultura letrada desconoció el pensamiento de la cultura oral indígena:

La racionalidad occidental ha dado a luz a una hija muy preciosa llamada ‘ciencia’ (episteme, scientia). En su juventud, todavía era una sabiduría integral, en armonía en saber mítico, la práctica religiosa y el orden ético. Poco apoco esta hija predilecta vino independizarse (emancipándose) tanto de la experiencia vivida, como también de las creencias religiosas. En la modernidad la ciencia (ahora adulta e ilustrada) se convertía en un saber instrumental.¹⁵

¹⁴ El concepto de la razón ha vivido una larga historia de transposición e incluso de transculturación. De origen mítico, la “razón” fue identificado por largo tiempo como algo divino y sobrehumano. Estermann Josef, *Filosofía Andina*, 198-99.

¹⁵ Estermann Josef, *Filosofía andina*, 112.

Lienhard manifiesta que “La escritura europea llegó a representar un poder imperial”, pues a partir de esta se desconocieron los conocimientos construidos y expresados por medio de la palabra hablada. En su texto *Lingüística y colonialismo*¹⁶ Louis-Jean Calvet estableció cierta visión de las comunidades lingüísticas y cómo se utilizó esa visión para justificar la empresa colonial. Calvet manifiesta que durante mucho tiempo la lingüística como ciencia fue utilizada para negar la lengua de los otros pueblos, esto le valió ser clasificado de denunciante de la “glotofagia”.¹⁷

Los problemas fundamentales de los que se ocupa *Lingüística y colonialismo* son los siguientes: ¿cuál es el estatuto de la lengua dentro de la opresión colonial y neocolonial? y ¿qué actuación hay que reservarle en la lucha por la liberación nacional? Calvet intenta demostrar que la lingüística ha estado al servicio del colonialismo, y su propuesta es que debería y podría luchar contra el neocolonialismo, es decir, por el derecho del hombre a una existencia en el centro de su cultura. Dicho esto, para Calvet “[...] la lengua es un instrumento del que se valen por igual todas las clases de la sociedad y manifiesta una completa indiferencia respecto de ellas; no hay lengua de clase, sino simplemente un uso de clase de la lengua”.¹⁸

Para Amandou Hampaté Bá¹⁹ hay caminos distintos para generar y transmitir conocimiento: el camino occidental está basado en la escritura, la revolución del libro y posteriormente las imágenes (fotografía y cine), más reciente la información digital. Hemos dejado de mirar el conocimiento mucho más antiguo y ancestral que está ubicado en la oralidad desde las comunidades indígenas.

Históricamente se consideraron que los conocimientos ancestrales fueron segregados y suprimidos pues se consideró a la cultura oral como carente de rigurosidad, quitándole toda legitimidad aquellos grupos humanos que transmitían su conocimiento por medio de este, por su parte el código alfabético se convirtió un instrumento de poder. Michel Foucault señala con respecto a la letra y la palabra, que la escritura fabrica subjetividades, construye un tipo de sujeto en este caso letrado. El poder no está separado

¹⁶ Louis-Jean Calvet, *Lingüística y Colonialismo*. (Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2005).

¹⁷ Para Louis-Jean Calvet la “glotofagia” tiene tres componentes: componente económico (conflicto entre países, colonización del pueblo dominado); componente jurídico (la escuela es obligatoria y se dicta en la lengua dominante); componente ideológico (son prejuicios lingüísticos-culturales).

¹⁸ Louis-Jean Calvet, *Lingüística y Colonialismo...*, 85.

¹⁹ Bá Hampaté Amandou, <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/amadou-hampate-ba-un-canto-al-pasado-articulo-673846>,

del saber, opera inter-relacionada-mente. Así la literatura, la filosofía, el lenguaje se ubica en la esfera del saber a la vez en el poder.²⁰

2. Poder de la palabra en la visión Andina

Los pueblos indígenas no solamente se preocupan por la expresión, más bien se han preocupado sobre los contenidos de los cuales se habla. Los pueblos indígenas históricamente le han dado sentido a la palabra, porque tras la voz está la esencia de la sabiduría, por lo que la palabra ha adquirido históricamente importancia como un acto sagrado, como un compromiso que se debe respetar y cumplir, sin embargo, en la visión de la cultura letrada la palabra ha sido valorada en su capacidad de comunicar.

En mi infancia vi en mi abuelo la sabiduría de nuestros antepasados, pues él no hablaba a partir solo desde sus conocimientos y subjetividades, sino a partir de la experiencia acumulada de nuestros antepasados. Él podía expresar la sabiduría ancestral de nuestras comunidades por medio de los cuentos, poemas, canciones, etc.

Mi educación no se basó en aprender conocimientos mecanizados y funcionales para el trabajo, sino por el contrario experiencia histórica que me permitió construir una ética y diversos conocimientos sobre la naturaleza, las relaciones interpersonales, los sentimientos, etc. En consecuencia, la palabra hablada es la expresión más genuina de la comunidad pues por medio de ella se tiene contacto con el pasado, con los valores y conocimiento que debemos utilizar.

La palabra es considerada y vivida en el mundo andino como una acción para la vida, es parte del sistema de actividades que producen la experiencia común, así lo señala Carlos Pacheco: “Los miembros de una sociedad oral no conciben la palabra como un instrumento de registro de conocimiento o como un signo mediador, sino como un evento, como una acción”.²¹ La cultura oral, en este sentido puede ser entendida como el conjunto experiencias y que representan la cosmovisión andina en toda su expresión de sentido, conocimiento y sabiduría, de hecho, los pueblos indígenas han construido su identidad política a partir de la oralidad.

²⁰ Michel Foucault, *Genealogía del Racismo*. (Argentina: Eds. Altamira, 1996), 220.

²¹ Carlos Pacheco, *La comarca oral*, 35.

1.1. La palabra en las comunidades indígenas del Ecuador: una aproximación a la oralidad

En esta investigación buscaremos analizar el pensamiento de los pueblos andinos a partir de los diferentes cuentos, poemas, canciones y otras formas de narrar la experiencia acumulada de nuestros ancestros. A partir de estos veremos diversas formas de construir sentido sobre el mundo por medio de la oralidad.²²

En las comunidades indígenas, los adultos mayores casi en su totalidad no reconocen los códigos alfabéticos, pero este hecho no impide que ellos manejen las sabidurías y el lenguaje sea transmitido como un “[...] vínculo al entendimiento y a la razón, ya que generan mecanismos en los cuales cada sujeto produce un conocimiento a través de la apropiación de prácticas y saberes”.²³

Históricamente la *palabra* oral ha ganado territorio a nivel nacional, desde los espacios de lucha, la palabra ha retomado su fuerza, ha hecho que el poder de hablar tenga valor y ocupe un espacio social; la palabra es una acción social por lo que posee poder, el poder de generar identidad, conocimiento, sabiduría y fortalecer los tejidos sociales. Francisco Chiodi menciona justamente que la palabra es poder, crea una realidad concreta, refleja lo que somos y cómo somos, “toda lengua refleja un poder”.²⁴

Así mismo, Walter Ong señala “que los pueblos orales generalmente, y probablemente de modo universal, consideran que la palabra tiene un poder. El sonido no puede estar sonando sin poder”.²⁵ El autor hace referencia a que toda una cultura no se hace escuchar mientras no ocupe un sitio social, pues sin ese lugar social –ganado desde disputas, tensiones y luchas– “no puede estar sonando”. Estos enfoques dan el sello de garantía y confidencial a la cultura oral. Por otro lado, la idea de Walter Ong advierte que la tecnología puede producir otro comportamiento de la sociedad, es decir los medios tecnológicos que se usan en las comunidades pueden empeñarse o depositar la fe en la escritura, mientras la palabra va perdiendo la credibilidad, cuestión que está sucediendo hoy en día en los grupos poblacionales más jóvenes, quienes tiene mucha más facilidad e

²² por ejemplo, existen palabras crono-típicas con las que se expresa el pensamiento dual indígena, por ejemplo, la palabra “pacha” se refiere al tiempo y al espacio, esta palabra manifiesta la visión cíclica y circular de la tierra del tiempo que están en permanente movimiento. El telégrafo, el 18 de octubre de 2015, Link: <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/buen/1/sabias-que-en-ecuador-se-hablan-14-lenguas-ancestrales>.

²³ Diana Chávez Rodríguez, *Narrativa transmedia educativa; implicaciones pedagógicas, comunicativas*, <http://repositorial.cuaed.unam.mx:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/4801/VE16.708.pdf?sequence=1>

²⁴ Francesco Chiodi, *Educación indígena en América Latina*. (Quito: Abya-Ayala, 1990), 366.

²⁵ *Ibíd.*, 91.

interés para acceder a los contenidos escritos en internet, mientras que la cultura oral va perdiendo relevancia en su cotidianidad.

2.1. Diversos espacios en los que conviven las palabras y la escritura

En las últimas décadas la letra ha ocupado un espacio amplio, sin embargo, en la formación de los seres humanos las letras y las palabras han sido y son fundamentales; están en el espacio rural y también en el urbano. El mundo indígena ha sumado las letras a su convivencia, porque la tecnología por un lado así lo ha exigido, pues el acceso a los avances tecnológicos occidentales se da a partir de la lecto—escritura. Actualmente vivimos en un mundo letrado en el que la mayor parte de la población es lectora en distintos niveles, al punto de existir ciertas particularidades.

Walter Ong señala desde este mismo enfoque que, “Los seres humanos se comunican de innumerables maneras valiéndose de todos sus sentidos”,²⁶ cuando se refiere a los sentidos del ser humano, el autor se refiere a la vista, al tacto, entre otros. Hay otras personas que conocen muy bien la correspondencia fonema-grafema, pero no tienen las ideas claras o no saben cómo expresarlas.

De acuerdo con el criterio de Judith Kalman la letra y la cultura oral deben ser consideradas como dependientes; ambas se nutren para la existencia y corresponde tomarlas con igualdad sin preferencia alguna, ya que ambas merecen el mismo valor: acciones de identificación y fundamentos de la existencia. La cultura oral debe hacer uso de la escritura como fuente de conocimiento para actuar eficientemente en el mundo social y de manera autónoma en el mundo moderno. Leer y escribir es saber utilizar estas competencias para usar el internet, un cajero automático, desarrollar proyectos, etc.,²⁷ pero la importancia de la cultura oral es que esta permite las partes del acto comunicativo construyan una identidad colectiva por medio de la interacción directa entre las partes.

²⁶ Walter J. Ong, John Hartley, *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*, traducción de Angélica Scherp. (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 7.

²⁷ Estos usos de competencias no son desarrollados solamente por las personas que conocen el código alfabético, sino también las personas que lo desconocen pero que en la experiencia del vivir en comunidad y en los procesos de modernización, han desarrollado su capacidad de comprensión, de lectura y escritura a través de sus propias herramientas. Así, Carlos Pacheco señala que todas las competencias son expresadas de manera oral: “A pesar de que la mayoría de ellas han entrado de una u otra forma en contacto con la tecnología escrituraria y con sus diversas implicaciones, su cultura sigue siendo eminentemente oral” (Carlos Pacheco, 1992, 20). De tal forma se puede confirmar que la escritura no es el único medio, y que no lo ha sido en siglos, para comunicarnos, y no es necesariamente la representación de la cultura y la civilización, Harald Harman, considera que la escritura no es el único medio que podemos informarnos y para generar y expresar el conocimiento. En la actualidad en las comunidades indígenas, no se requiere conocer los códigos, pues manejan sus propias formas de comunicarse.

2.2. El tejido y el telar como constructor de conocimiento.

Desde varios siglos los pueblos indígenas han desarrollado procesos de lectura y escritura desde distintas dinámicas, no se expresan solamente de forma oral, también los pueblos indígenas son privilegiados en expresar conocimientos, prácticas, tradiciones, costumbres y sentimientos desde la escultura, la música, la pintura. A partir de las figuras de los tejidos, de las prendas de vestir, se construye una forma de producción alfabética, frente a esto, Miguel Rocha Vivas en *Mingas de la palabra* señala:

En lo concreto, cuando se hace referencia a las textualidades oralitegráficas, se está hablando de una noción polisintética que expresa relaciones de sentido, así como vinculación [...] En síntesis, las textualidades oralitegráficas son intersecciones textuales entre diversos sistemas de comunicación oral, literaria y gráfica visual. [...], como el chumbe (faja tejido) en las que prevalecen códigos ideográficos, blusas bordadas, cuyas tejedoras [...] suelen privilegiar códigos pictográficos.²⁸

Roberto Viereck Salinas concuerda con el investigador Rocha Vivas pues afirma:

[...] en el caso de los pueblos indígenas, también debemos recordar que tuvieron un proceso de ir llegando a cuestiones muy simbólicas en la escritura. Entonces en el caso de los kichwas tenemos lo quipus o tenemos las imágenes de distintos símbolos que podemos encontrar en las cerámicas o en los tejidos también [...].²⁹

Según el análisis del autor, los indígenas no solamente expresaron sus pensamientos y sentimientos desde la oralidad, sino que buscaron su propia forma de registrar los acontecimientos, las ideas y las palabras por medio de diversos artefactos tecnológicos como el Quipus en cual sirvió como medio para registrar la historia de las comunidades indígenas. En los territorios rurales hasta ahora, hombres y mujeres de las comunidades desarrollan su labor de artesanía, en este proceso de tejer (*chumpi*, poncho, *shikra*, etc.) hacen uso de la escritura (a partir de gráficos o figuras), confeccionado manualmente, este tipo de artesanía que es considerada como un texto; se interpretan el paisaje, las vivencias comunitarias, los ciclos agrícolas entre otros, de tal forma que los y las indígenas no solamente son creadores de la literatura, sino de múltiples textualidades.

Como señalábamos en el párrafo anterior el arte de tejer no es solo una creación sensible, posee un mensaje en su contenido, los colores que utilizan en el tejido son claros ejemplos de símbolos de esperanzas, de paz y de liberación de la esclavitud. Varios son

²⁸ Miguel Rocha Vivas, *Mingas de la palabra* (Habana: Fondo editorial Casa de las Américas, 2016), 12.

²⁹ Roberto Viereck Salina, *La voz letrada Escritura y oralidad y traducción: Diálogos y con seis poetas amerindios contemporánea* (Quito: Abya-Yala, 2012), 196.

los estudios de la *expresión simbólica* que pueden muy bien ser empleados en el análisis simbólico, así lo menciona Josef Estermann:

Hay indicios de que la cultura incaica no fue del todo ágrafa, sino que poseía un sistema de grafológico muy sofisticada y altamente codificado, no solamente los quipus, sino también los takapu (símbolos e ideogramas simétricamente ordenados) en los ropajes de los nobles y en los qero (vasos de madera o arcilla decorados con pintura) ocultan probablemente una simbología lingüística aún no descodificada.³⁰

Cuando el autor menciona los símbolos está aludiendo a los trajes que se confeccionan actualmente en las comunidades, son herencias incaicas, en este caso la *shikra* traducido al español, es el bolso que portan las indígenas en la región andina. En este objeto las mujeres indígenas dibujaban el paisaje y representaban su forma de relacionarse con el medio ambiente, grafican corazones aduciendo que está enamorados de una pareja; dibujan la figura de los personajes heroicos como homenaje. Tejer en definitiva es urdir o ir narrando la historia vivida, el tejido cumple varias funciones: producto textual y contribuye a la economía de los pueblos indígenas. Quienes realizan los tejidos, muchos de ellos/ellas no conocen los códigos lingüísticos, pero naturalmente trabajan de forma rítmica y construyen su propia escritura en la vestimenta. La forma rítmica a través de la cual se realizan los tejidos, dan cuenta de diversas formas de pensar y hacer en comunidad, ante esto Fernando Ortiz señala que:

[...] las emociones sostenidas, para expresarse y transmitirse, adoptan naturalmente la forma rítmica. El llanto y la risa, la cólera y la alegría, así como toda vehemencia, buscan un canal rítmico cuando el ser humano trata de comunicar su sentimiento a otro.³¹

Para relacionar esta idea de tejer es preciso analizar la poesía *Ítaca: Tejer y esperar*³² de Blanca Wiethuchter, la autora habla, metafóricamente, de la relación entre escritura y forma de tejer de los pueblos andinos. Indubitablemente el poema está construido desde la interculturalidad. Tejer en el altiplano, desde luego, es escribir usando la fuerza de la poesía. Razón por la cual, el *awayu* (la manta de la mujer andina), es un texto misterioso que, más allá de su potencial, contiene un lenguaje simbólico.

³⁰ *Ibíd.*, 102.

³¹ Ortiz Fernando, *Poesía y canto de los negros afros cubanos*, (Habana: Publicigraf, 1994), 5.

³² Blanca Wiethuchter, *Ítaca: Tejer y esperar*. (La Paz: El hombrecito sentado, 2000), 47.

3. El papel de la memoria en el contexto oral

Consideramos la memoria como un ejercicio en el cual un sujeto rememora una experiencia, por lo cual, son re-apropiadas las ideas que construyen el recuerdo a partir de una visión presente de quien cuenta, dicha experiencia ha encontrado en la palabra hablada el medio para ser expresada a través del narrador. Es decir, la memoria oral tiene la función de transmitir los conocimientos estructurantes que dan forma al pensamiento de los grupos sociales. Antonio Cornejo Polar en su texto *Escribir en el Aire*, menciona que la memoria oral es un proceso de producción más creíble y confiable sobre la vida, antes que la memoria escrita, y pone como ejemplo los textos escritos sobre la muerte de Atahualpa, según el autor:

Cabe preguntarse, entonces dónde y cómo funciona la memoria que garantiza –con todas las variantes del caso- la supervivencia de secular del *wanka* sobre la muerte de Atawallpa. A veces, pensando en que algunos manuscritos modernos consignan versiones muy alteradas y casi sin sentido, se tiene la tentación de suponer que en el mundo andino la memoria oral, que es la que protesta cuando no se reconoce en la representación, es mucho más fiel que la memoria de la letra, lo que permitiría a la condición de la cultura quechua.³³

Cornejo Polar expresa la fidelidad de los textos orales, resaltando la importancia de la memoria de los adultos mayores y como esta podría ser valorada como la expresión de la historia. En este sentido, la memoria de los ancianos debe ser entendida como el espacio donde se ha depositado el conjunto de acontecimientos y experiencias de una comunidad. Las y los adultos mayores, de las comunidades indígenas, en su gran mayoría no asimilan el código alfabético, por lo que la construcción de la expresión oral es valiosísima, pues da cuenta de los antiguos sentidos que las comunidades daban a diversos aspectos de la vida y nos permite compararlos con los nuevos sentidos que los receptores de los cuentos, cantos y poemas construyen a partir de su experiencia de vida.

En los adultos mayores se constituye una obligación ética al momento de transmitir sus conocimientos, esta obligación es dejar fuera todo interés individual o coyuntural. Aunque sus historias estén traspasadas por su subjetividad, esta última también está traspasada por una ética que les impide realizar relatos falseados sobre la experiencia indígena. Los ancianos son los máximos portadores (y protectores) de esta ética.

De esta misma forma, siento que es mi obligación transmitir los cuentos, poemas, etc., que hasta ahora he llegado a conocer gracias a los adultos mayores de Flores y Cacha

³³ Cornejo Polar, *Escribir en el aire*. (Lima: CELACP-Latinoamericana, 2003), 59.

de acuerdo a esta misma ética, es decir, traducir, transcribir y analizar dichos textos de manera honesta, dejando de lado cualquier sesgo que hasta el momento tenga, dejando de lado los juicios de valor y mi percepción particular de estos.

Debo anotar también, que estos textos hacen parte de mi identidad y de la identidad de las comunidades, por lo cual hablar de ella siempre fue un anhelo que perseguí, pues mi deseo desde hace mucho tiempo (desde mi niñez) fue transmitir estos conocimientos ancestrales a otros formatos más cercanos al pensamiento occidental (como lo es la tesis), con el objetivo de resignificar el sentido de la literatura oral indígena, por lo cual este texto es tan solo una de las primera semillas sembradas para que a futuro germinen otros estudios relacionados a la experiencia histórica-literaria indígena. De la misma forma que los adultos mayores, yo mantuve la idea de transmitir estos conocimientos, por lo cual procuré mantener el sentido a las oraciones, palabras y la tonalidad en el formato escrito, dando cuenta del trabajo de siglos de las comunidades por conservar nuestra historia.

La memoria es de vital importancia para la generación de identidad y la vida social, pues el mermar la memoria puede des-quebrantar los tejidos sociales, las relaciones sociales de cualquier comunidad, frente a esta amenaza Elizabeth Jellin señala que: “En el mundo occidental contemporáneo, el olvido es temido, su presencia amenaza la identidad”.³⁴ Los intentos de suprimir la memoria, son parte de las estrategias para ocultar y destruir pruebas de sucesos históricos. En nuestro caso, la memoria de los adultos mayores de las comunidades indígenas se ha conservado.

Gran parte de las experiencias, las luchas, las resistencias, y las estrategias políticas de las y los indígenas fueron suprimidas de la “Historia oficial”, pero la oralidad como práctica común de los pueblos ha permitido tener un referente de estos procesos. Lastimosamente esta memoria ancestral ha sido desvalorada, considerándola como una forma folclórica de contar o transmitir la historia, de generar prácticas sociales. Por el contrario en este texto queremos demostrar como la trasmisión oral de conocimientos y experiencias, es central en la construcción de la memoria de los pueblos indígenas, pero no una memoria individual, sino una memoria colectiva que se convierte en una experiencia histórica desde la cual nuestros antepasados nos transmitieron su visión del mundo, por lo cual, es un conocimiento que permite construir relatos históricos, dar cuenta de procesos sociales y de las formas de construir identidad ancestral.

³⁴ Elizabeth Jellin, “¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias?”. En *Los trabajos de la memoria*. (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998), 19.

4. ¿La muerte de la palabra oral, fenómeno natural...?

Quinientos años de dominación en los Andes han creado una actitud negativa hacia la lengua kichwa, sus propios hablantes han sufrido discriminación, burla por usar la lengua originaria tanto en espacios públicos como privados, en la modernización se deduce que la lengua dominante es mejor que la lengua subordinada, en este caso la indígena, la cual ha estado subordinada por siglos en toda Latinoamérica, particular que afecta la pérdida de la cultura de los pueblos indígenas, sus prácticas de relación con la naturaleza y el mundo y su incidencia en la concepción de educación.

Sin embargo, antes de que la memoria de los pueblos indígenas se escribiera, la cultura oral expresaba una visión propia de los hechos relevantes de las comunidades. La historia oral pone de manifiesto un cierto descrédito de las historias oficiales pues estas no han tenido en cuenta la experiencia histórica propia de los indígenas del Ecuador, sino que ha hablado por ellos, tomando su voz como la suya propia.

Teniendo en cuenta a Roy D. Iutzi-Mitchell podemos afirmar que el estudio de las lenguas originarias no es el simple el estudio de la gramática y conocer sobre los significado y sus significantes, sino entender el efecto que tiene están en el tejido social a partir de los usos sociales de la palabra, por lo cual no podemos ver un lenguaje solo como herramienta para comunicarnos, sino como medio de que da forma a las acciones y percepciones que tenemos sobre nuestros congéneres y la nuestro espacio vital (las ciudades, la naturaleza, etc.).

La penetración del estado y sus ideas occidentales en las comunidades indígenas ha puesto en riesgo al sostenimiento de la lengua para las futuras generaciones. La muerte de las prácticas construidas a partir de la palabra hablada no es natural, es y ha sido provocado por las prácticas letradas hegemónicas, que tienen como objetivo producir textos escritos que cuentan una realidad moldeada. De hecho, los textos históricos oficiales moldearon la historia del mundo indígena, construyendo una idea alternativa a la memoria histórica indígena, es decir, hechos como la explotación, el castigo, etc., son aspectos que perduran en la memoria indígena, pero fueron invisibilizadas por este relato histórico. Con el anterior ejemplo pudimos ver como en la práctica los grupos de poder mestizo lograron construir un nuevo sentido de la experiencia histórica indígena, para luego enseñársela a las comunidades por medio de la lectura de textos históricos oficiales que en ciertos casos sí asido un aportado positiva a la cultura oral, plan que no se realizó de manera efectiva pues las comunidades indígenas por medio de la memoria oral

preservaron su experiencia histórica colonial por generaciones, logrando tener claro como habían sido los procesos de explotación colonial y republicanos.³⁵

La desvaloración de la oralidad es producto de la desigualdad social, político o económico y el poder entre grupos lingüísticamente definidos. Por lo que existe una exclusión y falta de reconocimiento. “A partir de esto podemos concluir directamente que una lengua no se extingue, ni es abandonada por sus hablantes”.³⁶ Más bien, la oralidad permite construir por medio de la memoria de las comunidades, una imagen del pasado que va a contra pelo de las narrativas estatales y mestizas, lo cual generar una identidad cohesionada entre los sujetos de la comunidad, cuestión que transita a las practicas comunitarias como la minga.

En este capítulo nos propusimos analizar la palabra oral y su relación con la palabra escrita, esto a partir de la visión occidental y de los pueblos indígena, cuestión que nos permitió comprender la forma como la palabra hablada fue deslegitimada como forma de articular la vida, es decir, la palabra hablada fue desvirtuada como medio por el cual transmitir conocimientos, organizar a los grupos sociales y construir la historia, pues desde la época medieval europea la escritura fue vista por las élites como el único medio veraz para depositar la historia, la ciencia, las genealogías y otros documentos que permitieron reafirmar los pilares de la sociedad moderna occidental, por ejemplo las escrituras notariales por medio de las cuales se reafirmaba el uso de la propiedad privada, tan importante para el afincamiento del capitalismo. Por este motivo fue necesario reafirmar aquellas características que dan cuenta de la legitimidad a la palabra hablada, esto a partir de su funcionalidad dentro de las comunidades indígenas, quienes a partir de esta lograron construir puentes entre el pasado y el presente, lograron preservar la memoria histórica de dichas comunidades y de la experiencia indígena a partir de los cuentos, poemas, canciones, etc.

³⁵ De todas las lenguas del mundo, sólo se escribe un 13% aproximadamente, es decir, que la gran mayoría de lenguas individuales son ágrafas. Entre las lenguas escritas figuran todas las de rango mundial, cuyos habitantes suponen en conjunto más del 16% de la población del mundo; las comunidades lingüísticas del chino, inglés, español, ruso, hindí y alemán representan por sí solas cerca de la mitad de la población de la tierra. Harald Haarmann, *Historia Universal de la escritura...*,19.

³⁶ Jonathan David Bobaljik, *Pueblos indígenas educación*. (Quito: Abya-Yala, 2001), 47.

Capítulo segundo

La cultura oral: experiencias de la vida en las comunidades indígenas en la parroquia Flores

En el capítulo anterior se evidencia cómo la visión de la cultura letrada ha operado en los espacios del contexto oral uno de los hallazgos fue cómo la palabra escrita ha logrado quitarle veracidad a la cultura oral, quitándole su visibilidad y estigmatizándola, aludiendo a ella como una palabra carente de conocimiento. Para romper este estigma, en este capítulo vamos a dar sellos de “valor” a la palabra oral, además definiremos cómo funciona la palabra en los escenarios de los pueblos y comunidades indígenas de la parroquia Flores.

Para este estudio recorrimos varias comunidades indígenas, en las cuales se realizó trabajo de campo, compilando en estos espacios la información necesaria para el desarrollo de nuestra investigación. La cercanía que tengo a dichas comunidades, se debe a mi pertenencia a la comunidad y a las diferentes funciones que desempeño, por ejemplo, soy vocal del Movimiento Pachakutik y llevo la función de la Secretaría de los Pueblos Indígenas de Pusetús Grande de la parroquia Flores (2017-2018), y como profesor bilingüe. Gracias a esto, he tenido la oportunidad de trabajar con los habitantes de las 27 comunidades de la parroquia. Durante el proceso de recopilación de fuentes por medio de entrevistas conversamos en idioma kichwa entrevistado y entrevistador.³⁷

Este capítulo posee dos momentos, en el primero se da cuenta de la ubicación geográfica de las comunidades y su historia. En segundo momento, se estudian los principios y los conocimientos de los adultos mayores de diferentes comunidades pertenecientes de la parroquia Flores.

1. Pasado y presente en la parroquia Flores.

En este apartado se realizará un mapeo general de los antecedentes e historia de la parroquia, en el acápite titulado “Parroquia Flores: pasado y presente”, este se realiza con

³⁷ En dicho trabajo de campo conversamos con los jóvenes, niño/as y autoridades de la parroquia como: presidente de Corporación de Organización y Comunidades Indígena de Flores COCIF; Tenencia Política y Gobierno Autónomo Descentralizado parroquia Flores GADF, opiniones y críticas que favorecieron para el análisis de la investigación.

el objetivo de que los lectores ubiquen nuestro campo de investigación. Vale mencionar que en la parroquia no existen documentos o investigaciones que contengan información relacionada con la oralidad. Esta ausencia de investigaciones nos lleva a deducir que los profesionales de las ciencias humanas y sociales (antropólogos, historiadores, politólogos, sociólogos) no se han interesado en realizar investigaciones de la cultura oral en las comunidades de dicha parroquia.

Con el objetivo de llenar este vacío, el acápite mencionado busca recuperar la memoria de dicha parroquia, por medio de diálogos con los adultos mayores, esto gracias a los contenidos³⁸ que han quedado impregnados en la memoria de cada uno de los entrevistados, quienes en este caso fueron los adultos, pues ellos son poseedores de innumerables historias de vida de la parroquia. Esto nos permitirá comprender el funcionamiento de la cultura oral en estos espacios, viéndola a partir de las diferentes formas en que fueron cristalizándose y perdurando en la memoria de la comunidad y los individuos que la integran. Así, la oralidad se convierte en al objeto de estudio y al mismo tiempo en la herramienta que nos permite obtener información sobre ella.

1.1. Fundación de la parroquia Flores

A dieciocho kilómetros al norte de la ciudad de Riobamba, provincia de Chimborazo, se encuentra situada la parroquia Flores, conformada por veintisiete comunidades indígenas, actualmente cuenta 6.125 habitantes. Limitada por el Norte con la parroquia Punín, Sur Guamote y Cebadas, Este, parroquia de Licto, Oeste, parroquia de Columbe.³⁹ Según la investigación realizada por Hugo Burgos antes de la creación como parroquia Flores fue “[...] originalmente un extenso anejo de la parroquia de Licto. En cierta ocasión, los pequeños propietarios mestizos ahí asentados, además de los sacerdotes y otros mestizos interesados en ser autoridades de la parroquia, obtuvieron en Quito un decreto que creaba la parroquia de Flores, restando territorio y población de Licto”.⁴⁰ Finalmente se debe definir que la parroquia Flores fue creada en el año 1918.

³⁸ Estos forman parte del patrimonio inmaterial de las comunidades, entre ellos encontramos: cantos, populares, cuentos, leyendas, poesías, historias de vida. Esta forma de resistencia es el fruto de hombres y mujeres de la parroquia.

³⁹ Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial 2015-2019 Gobierno Autónomo de Descentralizado de la parroquia Flores.

⁴⁰ Hugo Burgos, *Relaciones interétnicas en Riobamba*. (México: Instituto Indigenistas Americana, 1877), 102.

Burgos menciona que las comunidades pertenecientes actualmente a la parroquia Flores pertenecían a la parroquia de Licto. Es decir, antes de ser creada la parroquia, la asistencia masiva de los indígenas, tanto en el comercio como en las festividades religiosas se efectuaba en la parroquia de Licto.

El incremento de población indígena y las comunidades fue acelerada, cuestión que aprovecharon los mestizos (hacendados) para captar la mano de obra indígena, esto por medio de la residencia en las comunidades pertenecientes a su jurisdicción. Estos hacendados se aliaron con las autoridades eclesiásticas y del Estado para obtener el poder político y económico a nivel parroquial, ante esto Fernando Llásag menciona:

[...] los únicos que tenían al acceso al poder fueron los mestizos, y eran quienes controlaban tanto a nivel del Estado, como a nivel interno de la hacienda. La iglesia jugaba un papel fundamental como una de las grandes terratenientes Baldeón y Chiriboga, era la encargada del adoctrinamiento y la monopolización del control de la educación, registro civil y matrimonio.⁴¹

Los motivos de fundación de dicha parroquia fue someter a los población indígena a las denominadas cantinas o “chicherías”⁴² instaladas en las parroquias en donde se atendía a la población indígena las 24 horas del día. Relacionado con esto se puede citar a Polonia Ilvis quien comenta:

Antes el comercio era en la parroquia de Licto, allí llevábamos a los animales, y los granos secos a lomo de burro. Cuando era pequeña, mi mami hacía cargar cebadas y trigo en un costalillo vendíamos en dos sueres y comprábamos: harina para hacer “empanaditas”, las “tripitas” o carne de res, guineo, es decir hacíamos un intercambio de productos, pero la caminata era agotadora salíamos a la madrugada y regresábamos por la tarde, a veces mis padres bebían dos hasta tres días hasta una semana en las chicherías de la parroquia. Escuché a los “cholos” de la parroquia que decían “que ya no debemos ir a realizar comercio en la parroquia Licto, porque la población indígena ha incrementado muchísimo y la parroquia que denominará será parroquia Flores, es con la finalidad de incrementar empleo para los indios, vamos a incrementar abastos parroquiales y todo tipos de trámites legales, actos religiosos que celebre los indios será en nuestra parroquia.”⁴³

En este contexto los caciques y las comunidades ocupaban un lugar relegado o nulo en las instituciones de esa época, por lo cual, estaban apartados de los espacios de

⁴¹ Llásag Fernando, *Movimiento indígena del Ecuador a partir del siglo XX: visibilizando el surgir, sus avances y retrocesos*. (Quito: Fundación Rosa Luxemburgo Abya-Yala, 2013), 92.

⁴² Literalmente, la chichería es el establecimiento donde se expende la chicha, una especie de cerveza de maíz, elaboradas en las más rudimentarias condiciones. El origen andino de esta bebida penetra en los tiempos de prehispánicos, como un estimulante destinado a las élites. Hugo Burgos, *Relaciones Interétnicas...*, 118.

⁴³ Polonia Ilvis, entrevistado por Raúl Illicachi, comunidad Pusetús Grande-Flores, 20 de diciembre, 2017.

poder, lo cual afectó la forma como se organizaban territorial y jurisdiccional las comunidades, dejando la voz y las necesidades de los indígenas segregados a los deseos de los tenedores de tierras.

Los trabajos de las haciendas y la mayoría de las propiedades pasaron a ser parte de los territorios comunales, posteriormente divididos a cada familia de la comunidad. Los terrenos denominados haciendas se destinaron al cultivo de: maíz, papa, trigo, quinua. No obstante en estos últimos años son escasos algunos productos como la *mashwa*, *oca* y trigo,⁴⁴ de abundancia en esa época. En la actualidad el panorama de la parroquia Flores es diferente, las autoridades que administran a la parroquia son indígenas que pertenecen a las diferentes comunidades.

La parroquia Flores está rodeada de páramos turísticos, los cuales son propiedades comunitarias (Basquitay, Pusetús Grande y Guantul) a las que se les denomina comunidades “de parte alta”. En estos lugares el sustento de la vida se da a través de la agricultura y la ganadería. Mientras que las comunidades denominadas “de parte baja” viven de la agricultura y cuentan con agua de regadío, la siembra de maíz es de mayor cantidad, así como la lechuga, zanahoria, papas y fréjol.

En estas dos “partes” son visibles los abandonos de las tierras por parte de los sujetos de la comunidad. Generalmente, el deterioro de la calidad de suelo sumado al ingreso de máquinas de arado en los terrenos, genera que las lluvias erosionen los terrenos de manera fácil, o el huracán en tiempos de sequía. Actualmente no existe un tratamiento de las tierras o suelo por parte del Estado ecuatoriano, tampoco se han hecho cargo de tratamiento las autoridades provinciales y parroquiales, tal como cuenta Segundo Guamán, habitante del lugar: “[...] solo viven engañando a los pobres con proyectitos de pollos, cuy, bono solidario. Nosotros queremos proyectos para regadío, pero es difícil, cuántos años hemos luchado en las puertas de la prefectura y los municipios [...]”,⁴⁵ razón por la cual los habitantes de estas zonas han decidido abandonar sus comunidades para dedicarse a otras actividades y trabajos.

⁴⁴ *Ñuka yaya wañushkamanta murukuna tukurishpa rin, pay yayakunami murukunata tantachik karka, kay pacha wambrakunaka ña mana yachanchikchu imalaya tarpunakunata*/Con la muerte de nuestros ancestros desaparecen los productos, los productos son celosos, si no cuidas como los ancestros sencillamente los productos se desaparecen. Margarita Guznay, entrevistado por Raúl Illicachi, comunidad Pusetús Grande- Flores, 20 de diciembre, 2017.

⁴⁵ Segundo Guamán, entrevistado por Raúl Illicachi, comunidad Pusetús Grande-Flores, 30 de agosto, 2017.

1.2. Lugares históricos y de la memoria de la parroquia Flores

Algunos de los relatos analizados en la presente tesis se inspiran en espacios geográficos de la parroquia Flores, por lo cual, debemos nombrar y analizar algunos lugares representativos de la parroquia, ya que están cargados de significado para los habitantes de dicha parroquia, esto le permitirá al lector tener una idea de la relación que tienen estos lugares con las historias de los sujetos entrevistados.

Uno de ellos es la iglesia del Santo Cristo en la comunidad Lliushi, construida en el año 1850 por los jesuitas; recinto religioso patrimonial que es testigo de las grandes celebraciones rituales por parte de las comunidades indígenas: el *Pawkar Raymi*, fiestas de Pascuas, pase del Niño, fiestas de Cruz Bilay. Templo que actualmente permanece inhabitado, pocas veces visitado por los turistas o estudiantes de las instituciones educativas cercanas denominada como patrimonio, es decir, hay poca importancia por parte de las autoridades locales y provinciales para promocionar como lugar apropiado para el turismo o retomar las ritualidades con las comunidades aledañas. Frente a esta realidad conversamos con un miembro de la comunidad, quien nos comentó:

Para la construcción de la iglesia me conversaron que nuestros *tayta* y *mamas* cargaban piedras desde distintos lugares lejanas, antes los blancos solo ordenaban en las construcciones, más no trabajaron, como es una iglesia tenía que trabajar gratis, sino, castigaba Diosito. Yo, sí recuerdo como en un sueño que nuestros padres fueron partícipes y sacerdotes en la iglesia realizaron varias fiestas, me decían que la iglesia era milagroso, por ello los feligreses llegaban desde distintos lugares, pero, al llegar los primeros misioneros evangélica norteamericanos Unión Misionera Evangélica en el año 1902 a la comunidad indígena de Pompeya y desde que los americanos empezaron a predicar el Evangelio de manera paulatina se fue apagando las celebraciones y las creencias en la iglesia Santo Cristo.⁴⁶

Otro sitio es la iglesia de Pusetús Grande, denominado “Centro Pastoral monseñor Leónidas Proaño” y la Virgen Santa Getrudis. Esta capilla es más visitada por los feligreses, porque es una “iglesia viva” como llaman los dirigentes de esa capilla. Otro motivo para que sea visitada la capilla es porque desde el año 1960 hasta 1970 Monseñor Leónidas Proaño organizó reuniones religiosas y liderazgo con las comunidades. Desde estos espacios de enseñanzas toman fuerza los líderes de las comunidades. *Tayta* Rafael Guamán nos comenta lo siguiente sobre la capilla de la Iglesia:

La iglesia fue construida por las comunidades en el año 1945, la virgencita que hoy tenemos se llama *mama* Santa Getrudis, felizmente está en un lugar sagrado de la

⁴⁶ Juana Inlasaca, entrevistado por Raúl Illicachi, comunidad Lluishi-Flores, 10 de junio, 2019.

comunidad y viste de indígena con vestimenta propio de la comunidad así creemos que la Virgencita es parte de nuestra sangre indígena. No recuerdo exactamente, *yatya* Mos. Leonidas también llegó a esta iglesia para reunir con la gente indígenas de diferentes comunidades, porque en esa época a Monseñor todavía las iglesias de las parroquias no aceptaron para celebrar la eucaristía peor aún reuniones con los indígenas. Desde esos encuentros esta capilla es reconocida como la Iglesia Católica “Centro Pastoral Mos. Leonidas Proaño”, razón por la cual la iglesia tiene acogida, y esa acogida es porque la Virgencita está vestida de indígenas.⁴⁷

De acuerdo a la entrevista, el *puruha-kichwa* siempre buscará lugares que represente “área sagrada” (guacas) para construir una capilla. Por otro lado, la Virgen Santa Gertrudis actualmente utiliza vestimenta indígena⁴⁸ tal cual como recordó *tayta* Rafael.

La imagen Virgen Santa Getrudis es milagrosa, pues se reconoce que su intervención divina permite liberarse de las “agonías”, de hecho, ella es reconocida como un ser divino no dado a castigar, imagen católica-occidental alejada de otros referentes de esta cultura como lo son los curas o el hacendado “castigador”.

No se conocen documentos históricos o historias transmitidas oralmente que permitan entender los motivos de la vestimenta indígena en la imagen Santa Getrudis. Por otra parte, la fe que depositan en ella los indígenas no es una forma de reproducir la costumbre colonial católica, sino por como su vestimenta representa la identidad indígena y funciona como una referencia cultural para estos pueblos.

Las historias y las huellas de la parroquia son varias, pero no podemos finalizar sin antes mencionar cómo el cerro *Puchi Guallabin* o *chapana urku* / el cerro mirador (cerro que puede mirar casi toda la provincia de Chimborazo), servía en épocas antiguas a los incas para observar la llegada de los enemigos en busca de sus tesoros. Este cerro está en permanente diálogo con el *tayta* Chimborazo, una historia importante dentro de la comunidad, de esto nos habla el entrevistado Rasalino Pintag habitante del sector:

A la media noche en la cima del cerro de *Puchi* se evidencia una llama inmensa de candela y nadie hasta el momento se puede acercarse al cerro, si alguien se atreve acercarse en ese momento el cerro hará que desaparezca esa persona. Mi abuelito contaba que en ese lugar se evidencian las llamas todas las noches, ellos decían que se prende la llama es porque se queman las vasijas, el baúl de dinero y otros artículos más que enterraron los Incas cuando los españoles invadieron nuestro territorio. Yo personalmente evidencí esa experiencia cuando una vez a la media noche salí de mi casa vi las llamas en el cerro de *Puchi*, pero la curiosidad no me dejó esperar, al siguiente

⁴⁷ Rafael Guamán, entrevistado por Raúl Illicachi, comunidad Pusetús Grande-Flores, 15 de mayo, 2019.

⁴⁸ Sombrero blanco envuelto de cinta negra, collares, manilla, anaco, bayeta, alpargatas y carga una shigra/cartera.

día subí al cerro con ciertos temores a ver qué sucedió a noche, y no encontré nada, más bien hallé lleno de hiervas y pajonales.⁴⁹

Esta versión nos condujo a buscar otras versiones, en este caso conversamos con *tayta* Vicente Parco⁵⁰ otro de los personajes del sector, él menciona: “Mis padres mencionaban que es un lugar energético y hay que celebrar de una manera cauteloso, con fe”. Estas dos versiones nos llamaron la atención y decidimos escalar al cerro, para lo cual pedimos permiso a la madre tierra tal como nos enseñó *tayta* Vicente, llegamos sin ninguna dificultad, pudimos observar una piedra rocosa acompañada por una cruz. Esta “piedra madre”⁵¹ representa a la cultura andina, esta fue construida por los *ayllus* como lugar de re-energización, dicho lugar obliga a los hombres andinos a tomar descanso y realizar ceremonias rituales.

La cruz representa la conquista de las prácticas religiosas y culturales indígenas, esto por parte de los españoles y su religión. Este símbolo nos hace pensar que las últimas celebraciones de nuestros *ayllus* eran de acuerdo a la orientación de las autoridades religiosas, obviamente la intención de la iglesia católica fueron destruir las prácticas espirituales indígenas -su cultura-, esto por medio de la apropiación del cristianismo de los lugares sagrados. Aquí la versión de Pease: “Concilio Limense II promulgó en sus constituciones sobre los indios. [...] lo siguiente: destruyan las apachitas de los caminos, poniendo una cruz en lugar y destierren esta superaciones [...]”.⁵²

Estos tipos de lugares denominados “huacas” son las huellas que mantienen en la memoria de los adultos mayores, por lo cual, tener claridad de su importancia en el horizonte de estas comunidades indígenas es de vital importancia para el entendimiento de las historias, cuentos, poemas y canciones que analizaremos en el tercer capítulo.

⁴⁹ Rosalino Pintag, entrevistado por Raúl Illicachi Comunidad Puchi Guallabín-Flores, 09 de enero, 2018.

⁵⁰ Vicente Parco, entrevistado por Raúl Illicachi Comunidad Puchi Guallabín-Flores, 09 de julio, 2019.

⁵¹ En la apachita se simboliza la visión del sistema de organización del *ayllu*, en su formación la piedra madre que está en la base es la más ancha, la más fuerte, luego se sobreponen piedras de menor dimensión que van dando la forma de una pirámide, las piedras en diferentes dimensiones y posición, empezando desde la base, simbolizaban a la *allpamama*, a la comunidad, la familia y finalmente al individuo recordándonos con ello que la comunidad, familia, la persona sostiene en la naturaleza y en el universo; dándolo entender que en la organización social, la familia, el individuo [...] se preparan para responder al universo. Kowii, A., et al. *Sumak Kawsay, la palabra usurpada. Plan V.* (Quito, 2014,) 16.

⁵² Franklin Pease y Germán Carrera Damas. *Contribuidores. Historia General de América Latina: El primer contacto y la formación de nuevas sociedades.* Editado Rabiela, Frank Moya Pons. (UNESCO, Francia, 2000), 98-99.

1.3. Sujetos históricos de la parroquia Flores

Como manifesté, anteriormente, los documentos de archivos en esta parroquia son escasos, solamente dos investigadores trabajaron en la década de 70 y 80, estos son Alfredo Costales y Hugo Burgos, ellos recolectaron los relatos y posteriormente hicieron un análisis desde la perspectiva indigenista.⁵³ Por nuestra parte, realizamos un estudio minucioso basado en los relatos de los adultos mayores y autoridades de la parroquia a quienes integramos en nuestro trabajo.

Según la información oral, toda la maquinaria de poder político y económico (jefes políticos, la iglesia católica, los hacendados, etc.) fueron sujetos responsables de dificultar las condiciones de vida de los pueblos indígenas durante varios siglos. En este contexto de tensión, motivado por las injusticias cometidas por los parroquianos a las comunidades indígenas, aparece el “General” Alejo Sáez, y Manuel Guamán personajes históricos finales del siglo XIX quienes se dispusieron a luchar contra los hacendados para recuperar las tierras perdidas, educación para todos, un trato igualitario.

En este camino lleno de esperanza hacia la liberación, Sáez se convierte en el mejor aliado del presidente de ese entonces Eloy Alfaro. Alfaro considera a Alejo Sáez como el portavoz y *chapador/o* espía para el gobierno Liberal. Pero, todo el proceso de lucha y esfuerzo de Sáez huyó de la mano del gobierno liberal y nunca llegó la liberación a las manos de los pueblos indígenas especialmente en los pueblos indígenas de la parroquia Flores, provincia de Chimborazo; por eso Costales Samaniego en sus texto menciona que: “Pese a no ser un viejo, Alejo regresó a su tierra cansado y enfermo más del alma que del cuerpo, al constatar que ni la pobreza, ni el alfabetismo, desaparecerían para su gente por obra y gracia del liberalismo”.⁵⁴

De acuerdo con la idea del autor, se puede afirmar que el gobierno liberal utilizó las luchas de Alejo Sáez como un andamiaje político para tener una base social más amplia que lo apoyara el liberalismo. Sin embargo, el General Eloy Alfaro proclamó a Sáez como el “General” del Ecuador, mientras que el liberalismo sepultó a ese “General” debido a su olvido y degradación que sufrió posteriormente. Costales Samaniego manifiesta que: “[...] El indio (se refiere al libro de este título), con el cual Montalvo se

⁵³ Hugo Burgos Guevara, “Las hechicerías de Don Francisco Toapanta, en San Felipe de Latacunga, 1798: interpretación antropológica de un proceso”, en *Sociedad Amigos de la Genealogía*, (1980): 218-235.

⁵⁴ Costales Samaniego y Dolores Costales Peñaherrera, *El legendario general indio Alejo Sáez* (Quito-Ecuador: Aby Yala Editing, 2001), 120.

proponía hacer llorar a la humanidad y nunca llegó a escribir, equivale a lo que Alfaro decía que iba a hacer por los indios y que nunca llegó hacer [...]”.⁵⁵

Obviamente, en el periodo de Alfaro se gestaron cambios significativos para el país, por ejemplo, la revolución liberal fragmentó la hegemonía histórica de la iglesia católica, pero de acuerdo con los estudios de Costales poco o nada se hizo por los pueblos indígenas, porque la pobreza y la explotación continuaban sin piedad en el escenario rural, hasta la llegada de la teología liberal de Mons. Leónidas Proaño denominado “obispo de los indios” u “obispo rojo”.

Desde el año 1954 y como obispo de Riobamba se adentró en los páramos para una visión desde los territorios, desde ese espacio miró el sufrimiento de los indígenas frente a los caciques. Vista esta realidad Mos, Leonidas Proaño priorizó dos trabajo fundamentales y bien acertada: conformar líderes indígenas y alfabetizar mediante la teología liberal. La primera intención era enseñar a las comunidades a organizarse para tomar decisiones frente a la realidad de las comunidades y reclamar sus derechos frente al Estado, la segunda enseñar a leer y escribir para la liberación de la esclavitud, la alfabetización inició desde la emisora ERPE (Escuelas Radiofónicas Populares) como herramienta de lecto-escritura, proceso que logró alfabetizar en ese entonces a 20 mil personas.

Indígenas como Sáez, depositaron la fe y su esperanza en el futuro de los pueblos indígenas en los gobiernos de turno, pero los resultados fueron mínimos, pues los agentes de turno en el Estado no vieron en los indígenas un agente importante dentro del proceso de construcción del Estado. Parafraseando lo que manifiesta Costales Samaniego, Alejo Sáez luego de la lucha como soldado llegó a las comunidades en busca de los líderes y adultos mayores para sembrar la lucha y continuar en ese proceso de organización dentro de las comunidades. Sin embargo, Sáez ha dejado huellas a partir de su lucha, las cuales han servido como ejemplo en otros procesos de los pueblos indígena, específicamente quedaron en la memoria de las parroquias Cacha, Flores, Licto y Cebadas, de manera paulatina trataron de dibujar en las mentes la imagen y las enseñanzas de Alejo quien había dejado sembrado la semilla de libertad.

⁵⁵ *Ibíd.*, 121.

1.4. La experiencia histórica y literaria de los niños indígenas en la escuela

La discriminación educativa arranca desde las más altas esferas del gobierno y abarca todo el sistema social, desafortunadamente el sistema económico no permitiría estudiar a las personas sin recursos y esto les llevó a vivir en la pobreza. Además, se pensaba que el estudio era para las personas con mayor capacidad. Desde esta idea distorsionada, se hizo creer que los indígenas debían progresar solamente en la agricultura. Debido a esto la cultura oral fue comprendida como una forma de construir conocimientos para aquellos “menos pensantes” o de poco entendimiento, esto se puede ver en la entrevista de Rosalino Pintag:

A mis padres de ninguna manera se les ocurría enviarnos a la escuela, me decían que la escuela es solo para la gente mestiza. Además “dicen” que el estudio es dañino para el cerebro del ser humano, potencialidad que soportaría solamente a la gente mestiza. Tú tienes que aprender a trabajar en la agricultura. ¡Yo me doy cuenta ahora!, esta idea no creo que sea de mis padres, seguramente los mestizos metían esa cizaña para que los indígenas no estudien. Era muy común escuchar en esa época, que la escuela es “escuela de los blancos”. Si por casualidad el niño indígena ingresaba a la escuela a estudiar de forma inmediata los niños mestizos reaccionaban con el golpe y burla. ¡Claro...!, en ese entonces era difícil dirigir palabra o exigir al niño agresor que no vuelva ofender a sus compañeros de aula porque la reacción del niño agresor y de sus padres revolvía con ofensa, era tiempo de no quejar los prejuicios. ¡Así de triste era la vida de antes!⁵⁶

A finales del siglo XIX y primera década del siglo XX, los estudios indigenistas fueron cobrando cada vez más importancia en la producción intelectual latinoamericana, estos estudios construyeron desde la ciencia ideas que legitimaban la discriminación del mundo indígena, pues veían en sus prácticas culturales actos no correspondientes con las prácticas occidentales modernas, es decir vieron a las comunidades y a los sujetos indígenas como bárbaros e incivilizados, folclorizando en algunos casos la vida de los indígenas al punto de convertirlos en sujetos-objetos de exhibición en las exposiciones universales. Por otro lado, existía un indigenismo que como un movimiento literario y artístico buscaba profundizar en la situación de marginación del mundo andino, revalorar su herencia cultural y rescatar el olvido, la opresión social y económica.

Esta atención ha dado como resultado la vigilancia permanente al sujeto construido como indígena, quien de manera constante ha sido evaluado, controlado, castigado y guiado, desconociendo su cultura y convirtiéndolo en un sujeto el cual debe ser depositario de la *civitas* de los estados modernos. Esta cuestión permitió la

⁵⁶ Rosalino Pintag, entrevistado por Raúl Illicachi, Comunidad Puchi Guallabín-Flores, 10 de enero, 2018

segregación estructural por parte del Estado y social, por lo cual, la educación de los niños indígenas fue un proceso lleno de dificultades y desmanes en contra de esta población, lo cual atrajo la visión y el interés de diversos autores. Por ello la obra de Vallejo,⁵⁷ titulada “Fabla Salvaje el Tungsteno. Paco Yunque más allá de la vida y de la muerte”, se proyecta a analizar la injusticia que percibe durante la educación primaria.

Al recordar lo comentado por Rosalino Pintag, que el “[...] estudio es dañino para el cerebro del ser humano [...]”, podemos ver claramente cómo existieron concepciones de los terratenientes, a quienes les convenía tener más indios trabajando en sus haciendas antes que en la escuela y que el indígena fuera un sujeto de trabajo para toda la vida en las haciendas, convirtiéndose de manera progresiva en una propiedad más de la hacienda, coartándoles cualquier posibilidad de ascenso de su capital cultural y económico.

Esta exclusión afecta a la economía de las comunidades de la región andina, y los mantiene aún hoy en ciclos de pobreza. No obstante, esta exclusión desfigurada por parte del terrateniente no ha hecho que los pueblos de la parroquia Flores vivan en total ignorancia “sin educación”, las comunidades indígenas tienen su forma de vida, emplean estrategias para conservar su tradición oral.

2. Los principios de las comunidades de la parroquia Flores

La principal cualidad de nuestros pueblos indígenas es su espiritualidad y la reciprocidad. La espiritualidad se entiende como el impulso a unirnos con lo que nos rodea entre comunas y la familia, siendo esto parte de la vida de los pueblos de Flores. A este principio se suma la relación con Dios Pachakamak y con nuestra *Pacha Mama* Madre Tierra, aquellas relaciones se fundamentan en la palabra de vida, Esta idea es expuesta por Alberto Guzñay presidente de la GAD parroquial de Flores:

Los principios de las comunidades son varios y uno de ellos que me parece importante es la *integridad* entre *ayllus* y las comunidades. Todo tipo de actividad que se realice en la comunidad o la parroquia es obligación de cada familia de hacer una minga para la toma de decisiones. En esta decisión escrutamos la integridad desde los niños, niñas hasta los adultos mayores, hombres y mujeres quienes accionan en la minga y las reuniones. Para estas actividades siempre encomendamos a dios *Pachakamak* ya que él dará energía y fortaleza. Y yo como autoridad de la parroquia fortalezco esta idea de integridad, pero los mestizos de esta parroquia muchas veces se oponen practicar la integridad, todavía siente ajenos a las buenas costumbres de las comunidades Este comportamiento por parte de los mestizos me deduce que todavía existen los indicios de racismo, muchas veces ni asisten a las reuniones de la junta parroquial y se escucha las críticas frente a las acciones de las

⁵⁷ César Vallejo, *Fabla Salvaje el Tungsteno. Paco Yunque más allá de la vida y de la muerte*. (Lima: PEISA, 1931), 160-180.

comunidades. Pero estamos trabajando en esos principios de integridad y ser recíprocos entre nosotros mismos.⁵⁸

Desde este criterio de integración los indígenas de la parroquia Flores se mantienen unidos desde hace muchos años porque creen que es la única forma de convivir y estar unidos para cualquier acción, producto de vivir unidos son los levantamientos indígenas de los años 80 y 90 contra los gobiernos autoritarios que desconocían la integridad y el buen vivir de los pueblos indígenas. Cuando esta forma de integración está perfectamente unida nadie puede debilitarla fácilmente, como dijo *mama* Dolores Cacuango: “A natural unidos, como poncho tejidos, nadie podrá doblegar”.⁵⁹ Con este llamado los pueblos indígenas dieron cuenta de su convivencia en armonía, pues buscaron mantener una práctica por medio de la cual el colaborar no se constituyera como la entrega de un servicio, tal como se ve en las sociedades occidentales, pues todos juntos decidieron hacen por igual, fortaleciendo el trabajo comunitaria e inter familiar.

Otro de los principios que practicamos, dentro de las comunidades, es el llamado *ama llulla*, no mentir; *ama shua*, no robar; *ama killa*, no ser ocioso. Estos valores en los pueblos indígenas, especialmente los cabildos de las comunidades. Estos principios de valores se practican con la finalidad de servir a la comunidad con honestidad, así el hombre de la comunidad o personas que trabaja para el beneficio de ella y de la familia, no pueden caer fácilmente en codicia del dinero ajeno.

Desde esta visión, la integración es importante, todo tipo de problemas que se susciten se resuelve dentro de la comunidad como justicia ordinaria. Estos actos no hacen que los miembros de las comunidades se desintegren, es decir, no son actos excluyentes, al contrario, hace que los pueblos indígenas vivan de manera integral y tomen resoluciones “casa adentro”.

3. “Sembrar” un encargo de los ancestros

Cuando se habla de sembrar, estamos hablando básicamente de re-reproducir los conocimientos ancestrales de los pueblos indígenas de la parroquia Flores. Es decir, las exhortaciones de los adultos no pueden quedar rezagados peor aún abandonadas, para lo cual, la generación actual debe vigilar la “siembra” de los ancestros.

⁵⁸ Alberto Guznay, presidente de Gobierno Autónomo Descentralizado de parroquia Flores GAD. parroquia Flores, entrevistada por Raúl Illicachi, parroquia Flores, 10 de enero, 2018.

⁵⁹ Raquel Rodas, *Crónica de un sueño. Las escuelas indígenas de Dolores Cacuango*. (Quito: Proyecto EBI-GTZ, 1989), 13.

La concepción de sembrar dentro de la comunidad es vital importancia. Los adultos mayores se consideran “semilla” los conocimientos, ellos mantienen en su memoria y transmiten a la generación para “sembrar”. Desde luego la persona que recibe este mensaje debe practicar en la vida diaria y tiene el deber de transmitir a sus allegados. Para que sea clara esta idea de “sembrar” tomamos como ejemplo la vida de los pueblos afro esmeraldeños, donde Juan García y Walsh, quien es el encargado de “sembrar” a la generación esmeraldeña y mantener la voz del Abuelo Zenón, quien dijo en el tramo del camino “pensar sembrando / sembrar pensando”, cito:

En los espacios casa adentro donde todos y todas se pertenecen a la raíz ancestral del origen, hablen con sus propias voces, usen las palabras que son comunes a todos y todas, para que ninguna voz se quede afuera, para que toda palabra sea sembrada, eche raíces y vuelva hacer semilla.⁶⁰

Este enfoque es similar a los criterios o las prácticas de los pueblos indígenas de la serranía ecuatoriana. Cuando hablan de sembrar, no se refiere a un simple diálogo o conversaciones de los ancestros, sino a mantener y valorar el ejemplo de luchas y esfuerzo; a defender los territorios, la cultura, las vivencias de las comunidades y nuestra lengua, así, no dejan morir fácilmente las prácticas ancestrales.

Esta tradición de siembra, alimenta el saber humano, y se despliega de manera fácil en el hábito de la política y la academia. No obstante los adultos mayores suelen mencionar que “[...] nuestros pensamientos tienen que ser sembrados, si es así tendrán una vida digna [...]”.⁶¹ Esta idea pronostica la vida del individuo, si este mensaje, o “encargo” no fuera practicado con buena fe sería difícil llevar una tarea con responsabilidad y habría el riesgo de que los trabajos fracasen u oscurezcan como castigo. Este “encargo”, que es la encomendada de los ancestros no debe ser confundido con el criterio ajeno el pensamiento occidental. Así menciona Rosalino Pintag:

No quiero mencionar que la modernidad o la generación actual esté afectando las encomienda de los ancestro solo digo que hagan un equilibrio, con nuestros pensamientos y con los sembríos del occidente,... qué podemos hacer, hay que vivir en ese ambiente de modernidad, pero eso sí, primero tienen que llevar nuestras semillas y demostrar que existe conocimiento andino desde muchos años, criterio que debe permanecer en el escenarios urbanos o en cualquier parte del mundo, nunca olviden ustedes, serán los que producirán las encomiendas nuestras y de los ancestros.⁶²

⁶⁰ Juan García y Catherine Walsh, *Pensar sembrando/sembrar pensando con Abuelo Zenón* (Quito-Ecuador: Abya-Yala, 2017), 29.

⁶¹ Mariano Illicachi, entrevistado por Raúl Illicachi comunidad Pusetús Grande-Flores, 17 de enero, 2018.

⁶² Rosalino Pintag, entrevistado por Raúl Illicachi, comunidad Pulucsa-Flores, 12 de enero, 2018.

Sin embargo, las comunidades indígenas no se sujetan solamente a las vivencias del contexto oral, pues se evidencia que los adultos mayores se ambicionan o arriesgan a enfrentar a la vida moderna, muestra mayor interés, pero desean la existencia de un equilibrio entre la modernidad y las encomiendas de los ancestros.

4. Vivir bien, *Sumak Kawsay*

Estamos conscientes que el tema de *sumak kawsay* es muy amplio, pero creemos que es necesario partir desde lo general. Así, la oralidad, prácticas culturales y gestos de los pueblos indígenas conducen al *sumak kawsay*. Los compañeros entrevistados de mi parroquia mencionan que “cualquier cosa de acción del ser humano no es *sumak kawsay*”. De esta expresión se han adueñado los políticos actuales usándola como eslogan e integrándola cada vez más a su discurso y lenguaje, estos han tomado parte de la filosofía indígena a su conveniencia. Así menciona María Mercedes Lema:

La Constitución de 2008 rompe con la tradición constitucional al reconocer diversa composición nacional que configura nuestro país: la nacionalidad y pueblos y sus derechos colectivos significan un nuevo paradigma para superar la visión capitalista del desarrollo [...] el *Sumk Kawsay* es una convivencia y un ideal que viene del idioma kichwa o *runa shimiñ*. Sumak no significa bueno como se lo ha traducido en el texto constitucional, en kichwa existe un vocablo que es preciso que es *allí*, así decimos *allí puncha* buenas días entre otros [...].⁶³

Un ejemplo claro para demostrar cómo funciona el *sumak kawsay* es la casa de la organización Corporación de Organización y Comunidades Indígenas de la parroquia Flores COCIF. La organización es un punto de encuentro entre comunidades y los adultos mayores; en ella se reúnen miembros de distintas comunidades para intercambiar opiniones y se observaba a hombres y mujeres dialogando de la vida, entre risas y alborotero pronostican el futuro de la parroquia y de la patria. Sin embargo, actualmente la organización tiene poca acogida, en ella se observa mínima presencia de los adultos mayores, y si llegan a la parroquia es para cumplir con otras actividades que no sea el diálogo en la organización y retornan a sus hogares.

El vivir bien es la filosofía de los pueblos indígenas como sistema de vida totalmente opuesta al sistema occidental, que significa vida en plenitud, en armonía y equilibrio con la naturaleza y en la comunidad. Estos principios corresponden a las comunidades indígenas de: hablar la propia lengua, convivir con la madre tierra y con los

⁶³ Lema Mercedes, “Defensa y Justicia”, Revista Institucional de la Defensoría Pública del Ecuador, 28 de agosto, 2017.

ayllus, cuidar el medio ambiente. Así, las comunidades indígenas se convierten en una pequeña escuela, donde las personas aprenden a valorar toda la existencia que se encuentra a su alrededor, como parte de su vida. Aunque el tema de *sumak kawsay* es eminentemente amplio, partimos solamente de las vivencias de los pueblos indígenas de la parroquia Flores, que asumen una concepción holística de *vivir bien* sin excepción alguna. Este hecho hace que las personas tengan una vida digna.

El habitante de la parroquia Flores no puede concebir una vida plena para el ser humano, sin asegurar la armonía entre la colectividad y la naturaleza. Esta lucha no es individual por lo que su mensaje aboga por el trabajo global y la unidad. Pero la situación es otra cuando el capitalismo dependiente y el colonialismo interno cambian las formas de pensar en las comunidades del lugar. Tomamos como ejemplo cuando el capitalismo hace que las tierras abunden a partir de materiales químicos que finalmente son dañinos para el cuerpo humano; cuando el ser humano no practica las vivencias ancestrales, cuando la lengua materna es disipada surge la siguiente pregunta: ¿será que viven en plenitud nuestras comunidades indígenas de la parroquia Flores? Desde este enfoque, las personas están cada vez más insatisfechas, y estresadas. Así menciona *tayta* José Lema:

Para nosotros la palabra *vivir bien* es sagrada, quien *vive mal* no deben mencionar esa palabra, vivir bien es <<el horizonte y camino de vida>>, por eso enseño a mis hijos a respetar a la comunidad, a la madre tierra, respetar nuestra cultura; si respetan a todos ellos que acabo de nombrar, nuestros hijos donde quiera que vivan (campo o ciudad) vivirán felices, tendrán comida para la familia, llegarán a tener su casita. ¿Por qué digo eso? Cuando uno está en ese camino del buen vivir, la energía positiva acompaña a esa persona y todo saldrá bien, pero, lamentablemente el pensamiento de “otro mundo” hace que viva sin practicar la visión ancestral, a no vivir bien entre *ayllus*. Por otro lado, qué va ser ‘buen vivir’, si desde el Estado mismo no respetan la flora y la fauna de los pueblos indígenas.⁶⁴

En esta entrevista *tayta* José está mencionando que vivir bien es el ideal del hombre y la mujer andinos, traducido como la plenitud de la vida. Otro de los aspectos importantes que menciona el entrevistado es la práctica de buen vivir con la familia en sus hogares, y confía en la generación actual para que ellos sean quienes practiquen la convivencia de las comunidades y pueblos indígenas de la parroquia. Finalmente, la parroquia Flores y sus comunidades tienen historias y valores que responden al patrimonio ancestral, razón por la cual no viven aislados, sino en cordialidades y practican la minga comunitaria entre los *ayllus*.

⁶⁴ José Lema, entrevistado por Raúl Illicachi, comunidad Pulucsa-Flores, 12 de enero, 2018

Capítulo tercero

Cultura oral en la construcción de saberes

En el capítulo anterior hablamos sobre la calidad de vida de los pueblos indígenas que tejen la palabra desde sus propios recursos culturales, los cuales tiene un valor literario. El presente capítulo tiene el objetivo analizar y dar a conocer algunos relatos que hacen parte de la literatura oral de las comunidades indígenas de la parroquia flores. Esto conlleva realizar un ejercicio de construcción de sentido de las narraciones seleccionadas, ya que, no existen formas de traducir textualmente la lengua kichwa al español. Este capítulo por ende quiere dar a conocer la importancia de los relatos indígenas como parte de la tradición literaria ecuatoriana por descubrir.

Se debe resaltar que estos relatos contienen la memoria colectiva de las comunidades de la parroquia, por ello, es necesario tener en cuenta las anotaciones realizadas sobre los principios del pensamiento de esta comunidad. Por esto, estos fragmentos de la literatura oral que he seleccionado son parte viva de la comunidad, es decir, conocimientos que transitan en la vida y los espacios. De manera más clara lo menciona Aymé Quijia de la siguiente forma:

La memoria fundamentada en la oralidad refleja la historia no escrita, un cúmulo de conocimientos mantenido en la sabiduría de los propios actores, personajes que determinan un sinnúmero de elementos como el compartir comunitario a través del diálogo, las asambleas, los encuentros, festivales, entierros y las mingas, entre otros factores, que enriquecen a nuestras comunidades definiendo su identidad.

Lo fundamental a través de estos conocimientos cotidianos validados por su propia comunidad es que ellos construyen espacios de representación cultural con referentes simbólicos e imaginarios identitarios, que fortalecen la cultura tradicional de las localidades que inciden en procesos de integración social y un mejor nivel de vida.⁶⁵

En la tesis, se evidencia que el conocimiento no se edifica solamente en el campo de la academia, sino también en el contexto social, político y cultural, en los lugares comunitarios, las *chakras*, los pajonales y la tulpa; todo esto apunta a las ciencias de saberes. La ciencia que registramos en la memoria de los pueblos indígenas de la parroquia Flores no tiene autoría personal, es colectiva. Este hecho fragmenta el esquema colonialista de propiedad de los saberes a partir de la idea de autoría.

⁶⁵ Aymé Quijia, “Los saberes de la ruralidad” (2018), *Shushik*, <https://atuplan.com/2018/05/23/los-saberes-de-la-ruralidad/revista>.

Históricamente los saberes y conocimientos ancestrales no han formado parte de la academia, por el contrario, desde aquí se ha considerado como superstición o en mucho de los casos como mero folklore. Desde esta perspectiva se ha reducido la producción prolija de saberes a una parodia, convirtiéndose en víctimas del menoscabo cultural que se ha dado como parte de las estrategias hegemónicas.

En el año 2001 la Unesco, en la declaración sobre la diversidad cultural,⁶⁶ establece que los conocimientos conforman patrimonios cuyo valor no se encierra simplemente en las comunidades originarias, valores que enriquecen el mutuo diálogo y construyen un importante recurso para la humanidad.

Seguramente, muchos han escuchado la frase “los ancianos de las comunidades han quedado rezagados”, por lo cual se presupone que estas personas adultas “no aportan nada a la sociedad moderna” pero este canon se rompe cuando los adultos mayores cantan a la vida, expresando por medio de sus bocas las historias que marcan su existencia. Estas historias son fundamentales dentro de la reproducción del pasado de la comunidad, gracias a ellas es posible acceder a las experiencias acumuladas del grupo social. Sus memorias aportan a la comunidad y a la academia, por lo cual, tiene una importancia fundamental en la actualidad.

Cuando recorremos por los surcos y las comunidades de los pueblos indígenas de la parroquia Flores nos encontramos con varios *prójimos* (niños, jóvenes, adultos mayores) y todos ellos forman parte de nuestra investigación, en especial los adultos mayores como parte de la médula de nuestro estudio, razón por la cual el diálogo directo fue con Tayta Nicolás Allayca (85 años), Mariano Minga (74 años), Alejandro Llangarí (65 años), José Llangarí (76 años) y Mariano Illicachi (92 años). Por sus edades avanzadas se encuentran recorriendo por las *chakiñanes* de forma pausada y descalzos con la ansiedad de encontrarse con alguien y “pasar la vida” conversando sobre la historia de la comunidad y de sus tiempos como wasipunguero. Otras veces nos encontramos recorriendo las *chakras* y terrenos abandonados, siempre alegres cantando a la vida, conversando con las *chakras*, con los mismos animales de los montes y los silbos con los cuales deseamos imitaba los cantos de los pájaros de monte.

Este comportamiento y los gestos de los adultos mayores me hicieron pensar y recordar a mi abuelo materno, quien a pesar de su edad vivía en permanente contacto con

⁶⁶ Unesco, “Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural: una visión, una plataforma conceptual, un semillero de ideas, un paradigma nuevo”, United Nations Educational Scientific and Cultural Organization, https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000127162_spa.

la madre naturaleza; al amanecer hacía algunos recorridos breves por la *chakras*, realizaba cantos de picardía para enamorarse (*kinik illayka nina wañuymi / tú ausencia apaga el juego y una voz para la vida; yuyaywan kawsanki/viva atento*).

Se debe resaltar que las entrevistas que recopilamos, desde las comunidades indígenas, rompen las ideas asociadas por dogmas o mitos, para lo cual seguimos cada paso, los rasgos, las voces, los gestos y los comportamientos de los adultos mayores para interpretar de manera cuidadosa y con seriedad. Trabajado desde este criterio, por lo cual, no pienso hacer un trabajo de “transculturadores”.⁶⁷

1. Literatura oral desde el enfoque sociocultural

Se debe tener en cuenta que nuestro objetivo no es construir una imagen negativa de la literatura oficial frente a la cultura oral, si seguir reproduciendo la división cartesiana entre una y otra. Así como sucede con el estudio de la *Ilíada* y la *Odisea*, la obra literaria oral indígena debe estar al servicio de la sociedad y analizada en el mundo académico. Algunas de las obras más significativas dentro del mundo literario de la antigüedad que han trascendido hasta nuestros días, se expresaron de maneras orales hasta que algunas fueron manuscritas, estos textos recogieron un sinnúmero de tradiciones, mitos y fábulas que trascurrieron por generaciones y las cuales fueron dando forma al imaginario de estas culturas; de hecho estas obras hicieron parte de acervos orales que se impregnaron en la memoria del hombre occidental, pasando luego a formatos escritos, de hecho “[...] comúnmente ha sido consideradas como los poemas seculares más inspirados, más puros y más ejemplares de la herencia occidental”.⁶⁸

La comunidad indígena se construye en su funcionalidad a partir una serie de saberes propios, autores como Alberto Tuaza, menciona que: “[...] los saberes están expresados en los cuentos, las narraciones metafóricas que los adultos mayores transmiten a los nietos y a los demás miembros de la comunidad [...]”, cuestión que permite la circulación de diversos saberes, los cuales tienen el objetivo de enseñar a los miembros

⁶⁷ Tales funciones comunicacionales solo pueden ser ejercidas por los miembros de las comunidades rurales respectivamente y efectivamente lo son, a través de sus propios recursos culturales: el discurso, el relato oral tradicional, la canción los ritos comunitarios. El trabajo de los “transculturadores” va por otro camino: el de explorar las potencialidades del idioma y de las estructuras y procedimientos narrativas- llegando en ocasiones a rupturas drásticas con normas y códigos hegemónicos-para ficcionalizar ese universo rural popular. En este intento, ellos han llegado a alejarse bastante en ocasiones de las convenciones narrativas. (Pacheco: 1992), 61.

⁶⁸ Walter J. Ong, John Hartley, *Oralidad y escritura: Tecnologías de la palabra*, traducción de Angélica Scherp. (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), 26.

de la comunidad los valores que configuran la forma de vida indígena.⁶⁹ El autor Uzendoski, explica que: “los pueblos originarios se definen por principios sociales y pragmáticos implícitos, principios que demuestran que los cuentos también son «textuales». En estas textualidades los contadores de historias crean narrativas que entretejen personas, tierra, y ecología”.⁷⁰ En ese sentido, la oralidad funciona como medio de transmisión de conocimiento ético que permiten el funcionamiento pragmático de las relaciones sociales dentro de la comunidad indígena, es decir, nos enseñan sobre la vida. A continuación, daremos diversos ejemplos de composiciones de narraciones que tiene la capacidad de hablar de la “historia de vida” a partir de narraciones que buscan expresar la “memoria acumulada” de una comunidad (religiosa, cultural, etc.), con estos ejemplos se busca dar cuenta de la existencia de una práctica cultural del expresar la experiencia de vida como forma de enseñar un tipo de ética.

Pese al papel abrumador de la religión en la historia, es necesario resaltar que las iglesias evangélicas y católicas en las comunidades han sido promotoras de contar historias, esto al momento de ejecutar eventos religiosos. Estos espacios permitieron la transmisión de conocimiento pues en ellos construyeron cantos de la vida o la tierra, para “adorar” a Dios (como ellos lo denominan).

Muchas de estas letras suelen ser creadas en kichwa y la forma en que componen dan cuenta de varios ejercicios en donde se traslada la experiencia de vida de forma individual por los sujetos pertenecientes a la comunidad, construyendo macro-textos que buscan cohesionar la experiencia histórica común de los feligreses.

Así, la construcción del texto o canción nombrada por ellos como “alabanzas” se realiza en *minka*, aun cuando algunas personas dentro de este no saben escribir. En el ejercicio de componer canciones para alabar a Dios se integra las ideas de múltiples personas a partir de su “experiencia de la vida”, en dicha composición se expresa aquello que han vivido, es decir su historia. Posteriormente es coreado en los escenarios de los conciertos a los cuales llaman “campañas” evangélicas o “convivencias” católicas, momento en el cual expresan su “historia” a los demás feligreses. Es de resaltar que este es un ejercicio muy reciente. Por su parte Joaquín Pintag catequista de la iglesia Santa Rosa nos comenta en relación a ello:

⁶⁹Alberto Tuaza, “Salvaguardia y Preservación del Patrimonio Cultural”, (ponencia, Congreso Internacional Universidad Nacional de Chimborazo-Riobamba, 26 de octubre de 2015).

⁷⁰Michael Uzendoski, *La textualidad oral. Napo y las paradojas de educación bilingüe intercultural en la Amazonía. Pensando los movimientos indígenas*. (Quito: FLACSO Sede Ecuador, 2009), 148.

Nosotros como católicos alabamos a Dios todo poderoso, pero más aún cantamos a la *Pachamama* y cantamos a nuestros ancestros que dieron toda su vida para que siga reviviendo en las generaciones futuras. Por eso hoy nuestras mujeres que pertenecen al coro crearon el canto *kay ukshakunamanta* traducido al español “Estos pajonales”. En esta canción está narrando de un indígena que sufrió maltratos en las haciendas en las épocas de la colonia. Este canto vamos a preparar para el concurso que nos aproxima en la parroquia de Flores.⁷¹

Otro de los saberes que se construye entre *ayllus* son las letras para celebrar el carnaval o *Pawkar Raymi*, donde hombres y mujeres crean sus cantos, loas, poesías inéditas apegadas en el marco del proyecto histórico de *ayllu kawsay*, vida de las comunidades indígenas. Es evidente señalar que la literatura nace desde el lenguaje social que es lo mismo que creación social. Esta idea es compartida con el texto de Hans Bertens:

La literatura no refleja simplemente las relaciones de poder, sino que participa activamente en la consolidación y/o construcción de discurso e ideologías como, también funciona como instrumento en la construcción de identidades, no solamente en el nivel individual –el del sujeto- sino, también, en el nivel del grupo, o hasta en el del Estado. La literatura no es simplemente producto de la historia, sino que también lo producen.⁷²

El enfoque de Hans Bertens hace relación con la idea de Manuel Corrales Pascual, quien expresa: la literatura como una expresión de la sociedad (paráfrasis).⁷³ Ya señalamos en los párrafos anteriores que la literatura oral en las comunidades indígenas se construye de manera conjunta entre hombres y mujeres, letrados y no letrados, pero todos arman una canción o poesía desde su experiencia de vida y al mismo tiempo esta canción expresa una experiencia compartida entre los diferentes autores y feligreses de las comunidades religiosas.

Tal como vimos en el anterior ejemplo, yo pretendo dar voz a los que permanentemente están construyendo la historia, quienes encarnaron a los *yuyakkuna*, que son narradores populares que crean escenarios y personajes, pero esto desde una visión individual la cual parte de mi experiencia y una visión colectiva, es decir desde aquellos que cuentan. Las narraciones que presentamos a continuación son composiciones literarias que serán trasladadas por primera vez a un formato escrito, por lo cual de la misma manera que una siembra necesita “tratamiento y cuidados”, así estos cuentos necesitan ser valorados, entendidos (no desde una visión occidental) y cuidados por los lectores monolingües y bilingües.

⁷¹ Joaquín Pintag, entrevistado por Raúl Illicachi, Santa Rosa-Flores, 12 de enero, 2018

⁷² Hans Bertens, *Literary Theory (The Basics)*. (London, Routledge, 2001)

⁷³ Manuel Corrales Pascual, *Estética de la recepción y ciencia literaria*. (Quito: EC. Asociación de Profesores de la PUCE, 1980).

2. La lengua Kichwa “dulce y armónica”

Antes de iniciar con los relatos y análisis quisiera mencionar que los textos escritos en kichwa se les dio un sentido en español, ya que no existe una traducción tácita entre los dos lenguajes, “lo que les permitirá descubrir la fuerza de la palabra oral y saborear los rasgos del estilo”,⁷⁴ respecto a esto Juan León Mera (citado por Anita Krainer) menciona:

La lengua quichua es una de las más ricas, expresivas, armoniosas, dulces de las conocidas en América; se adapta a la maravilla a la expresión de todas las pasiones, y a veces su concisión y nervio es intraducible a otros idiomas. Merced sus buenas cualidades, no hay objeto material o abstracto que no se anime con vivísimos colores e imágenes hermosas y variadas. A veces un solo nombre compuesta encierra tantas ideas, que en español, por ejemplo, hay necesidades de muchas palabras para expresarlas...La carencias de los artículos y de las preposiciones dan al quichua tal rapidez y vigor, redondean de tal modo la oración, que la imagen da de lleno en la mente y deja satisfecha la comprensión.⁷⁵

Además, se debe anotar que los textos orales que vamos a estudiar son textos trabajados por el narrador (adultos mayores) y el editor, por lo cual, el proceso de escritura y de construcción narrativa se realizó entre ambos sujetos (entrevistado/interprete y entrevistador/traductor). Vale recalcar la transcripción fue un trabajo en el cual mi persona como editor y conocedor de la lengua (kichwa), en dicho ejercicio debía darle sentido en español a las frases y textos del kichwa, trabajo con un cierto grado de dificultad.⁷⁶ Así, en relación a mi trabajo de traducción y construcción de sentido los autores Víctor Vich y Virginia Zavala explican que:

[L]a producción del testimonio manifiesta la necesidad de volver a subjetivarse mediante la construcción de un relato que siempre está dirigido al otro. En efecto, en el testimonio el narrador se convierte en el observador de su propio procedimiento y la narración es el momento de evaluación de todo lo sucedido. Luego de haber pasado por una “experiencia límite”, el testimonio tiene como objetivo la necesidad de constituirse nuevamente en un sujeto frente a un lector con quien establece alianzas y diferencias.⁷⁷

⁷⁴ Colombres, Adolfo, *Literatura oral y popular de nuestra América* (Quito-Ecuador: Instituto Iberoamericano del Patrimonio Natural y Cultural-IPANC; 2006), 23.

⁷⁵ Eugenio Espejo, *El castellano y quichua*” (Quito, 1972), 36, citado por Anita Krainer, *Educación Bilingüe intercultural en el Ecuador*, (Quito-Ecuador: Abya-Yala, 1996): 22.

⁷⁶ Primero, varios textos orales fueron recopilados en las comunidades, posteriormente se procedió a seleccionar textos más relevantes; segundo, dar sentido a la lengua castellano llevó horas y horas de trabajo, tercero, transcribir la lengua kichwa de forma gramatical.

⁷⁷ Vich, Víctor y Zavala Virginia, *Oralidad y Poder, Herramientas Metodológicas*, (Bogotá-Colombia: 2004), 110.

Debo resaltar que el único objetivo de este ejercicio es dar voz a los que no tuvieron la oportunidad de que alguien les escuche y esa voz será inscrita en este capítulo. Por ende, les daremos sentido a todas las narraciones orales de la lengua española, seguido a eso analizaremos cada uno de los textos entrevistados cuál es la importancia o enseñanza del escrito dentro del pensamiento de las comunidades indígenas, ya que los textos expresan la cosmovisión de estas comunidades, dando cuenta de diversos conocimientos sobre las relaciones que se tejen dentro del cuerpo social en el pasado y los cuales tienen una continuidad hoy. También, se trata de recuperar la memoria oral y ponerla a disposición de la academia.

Así, al realizar este ejercicio conversamos con el *tayta* Mariano Illicachi⁷⁸ de 92 años de edad quien es “sembrador” de conocimientos, por ello la comunidad conoce por *yuyaysapa runa*/personaje sabio, e incluso él tiene su arte de tejedor. Debo anotar que al *tayta* Mariano le conozco desde hace muchos años, incluso cuando yo era niño llegaba a casa de *tayta* Mariano a encomendar para que nos dé tejiendo un poncho para cobijarme del frío y del páramo. Recuerdo que el personaje era solicitado por diferentes comunidades, pues este utilizaba *minkaykuna*/obras, es decir diferentes prendas de vestir como ponchos, fajas, cintas y camisones, mencionó que en todos esos tejidos ingeniaba imágenes: geométricas, corazones, paisajes, animales, y entre otros. Estas jergas de comunicación estaban mencionando que sabía leer y escribir a través de sus prendas.

Actualmente el lugar de su trabajo de tejedor se había convertido en *kawitu*/cama. Cuando ingresamos a la casa de *tayta* Mariano pese a su edad no había perdido mi trasto, entre risas me dijo, *wambra ashku maymanta rikurinki, manarakchu llaktataka hichunki*/de donde asomas perro, ya parece que has abandonado a la comunidad, y me dijo; “Yo conocía a tu papá, era sereno y humilde y tú debes vivir con el mismo carácter”.⁷⁹ Estos consejos me llamaron la atención, puse mucho cuidado a sus gestos y comportamiento.

Con este diálogo aumentó la confianza y me invitó a cocinar; en la conversación que entablamos le dije a que me dedicaba, en ese momento él inspiró de manera profunda a la vez con el gesto de desesperación: *ñawpa kawsay ña tukurin*/la vida de antes ya no existe, con tanto dolor dijo *imata rurashun kawsana kanchik*/que vamos hacer hay que aceptar. Esto me recordó la frase de Nella Nelson: “Me duele el corazón/ ¡oh, gran

⁷⁸ Mariano Illicachi, entrevistado por Raúl Illicachi, Pusetús Grande-Flores, 30 de enero, 2018.

⁷⁹ Mariano Illicachi, entrevistado por Raúl Illicachi, Pusetús Grande-Flores, 30 de enero, 2018.

espíritu!/ Devuelve el valor de los antiguos jefes”.⁸⁰ Esta idea de resignación del *tayta* Mariano quería descifrar en cada una de las palabras.

La conversa de *tayta* Mariano por su edad era cada vez más apagada. Cuando dije que conversemos sobre los cuentos que él conoce, se lamentó mucho por no recordar todas y me dijo: “sabía varios, pero como nadie me hace acuerdo ya me olvido” y empezó a contarme a lado de la tulpa y la fogata que remplazó a las velas con una introducción: *Ñawpa pachaka shinami kashka*/Así manifiestan en los tiempos de antes. Desde este comentario aduzco que este cuento permanece varios siglos sin que nadie escuche la voz y no se incluye en la escritura. Por lo tanto, todas las narraciones que vamos a encontrar en este capítulo, primero transcribimos en la lengua kichwa, segundo damos sentido a la lengua español y tercero análisis de cada narración.

3. *Charik wawki, wakcha wawki*

Ñawpa pachapimi tiyashkanin; shuk mamita charishka ishkay churita, chay churikunamantaka, shuk churika ashka wiwakuna, kushkitami chariska. Kayshuk churika wakllirishkami kashka; churana mikuna mana charishkachu, chay hawapi paypak aychaka unkushka kawsahka. Shina ishkay wawkintik mana apanakushachu.

Shinaka, paykunapak mamitaka sapallami kawsashka, ashka pachakunata sapalla kawsashpaka, shuk punllami yuyarisha, shuk churita katishpa kawsanata, shina yuyarishpaka charik churiwanmi kawsanata munashka.

Charik churika ashka kushillami kawsarka, raymikunata tukuy pachakunata rurakkashka. Chay raymikunapika ashka wiwakunatami wañuchishpa mikushka; paypak warmi, wawakuna, paypak mamawampash. Chay sumak mikuykunata rurashpaka mana wakcha waykiman karanata ushashkachu.

Wakcha wawkika shuk punllami wasipi unkushka tiyakurka, chay tiyaypimi rikushka paypak charik wawki shuk kuchita wañuchikta paypak wasi ukupi kawsakkunawan mikunkapak; asinakuy, pukllanakuy, parlanakuymi kuchi chunllullikunata mikurka, shinaka, kuchitaka wasikaspi hatun warkuchirka. Shinaka mana karashkachu chay wakcha wawkiman.

Chay charik wawkika kayantik pakaripimi paypak ayllukunawan pushashpa allpapi llankanamanmi rishka. Wakcha wawkika tukuytami charin wawkitaka

⁸⁰ Nella Nelson, *Educación de las naciones originarias en el distrito de Greater. Victoria en la Columbia Británica*. (Quito-Ecuador: Abya-Yala, 2010), 65.

chapakkashka, shina rikushpaka pakalla rishka kuchi aychata shuwanaman, shinaka paypak wawakuwanmi mikurka.

Charik wawkika llankashpa wasiman tikrapika mana kuchi aycha rikurirkachu. shuashkata rikushpaka charik runaka wakcha wawkitami huchachirka, shinami wakchapa wasiman chayashka; chayashpaka kashmani tapurca: “wawki manachu ñuka wasiman mayhan yaykukta rikurkanki”. Chay tapuytika wakcha wawkika nishkami; “imata mana yachanichu, ima mana rikushkanichu, ñukataka ama huchachinki”. Chay shimikunata uyashpaka charik wawkika paypak wasiman tikrashpaka paypak mamawan parlanakurka.

Shinami paypak mamwan rimarirkakuna: “mamita wawkika mana willanchu ñuka kuchitaka paytakmi mikurka. “Shinaka, mamita churana wakaychika ukupi kikinta churasha, shina minkasha wawkipak wasipi, tukuwtuta uyasha pakarinki.” Bawilpi churashpami paypak mamata aparishpa rirka, wakcha wawkiman minkanaman. Chay mamitaka uyashkallami chay wakcha churi parlarikta, “kay kuchika mishki mikuymikashka”. Chay rimay uyashpami paypak mamitaka bawilukumantaka rimarishka; “kanmari ñuka kuyashka wawapak kuchitaka shuwamushkanki”. Shina rimashpa uyariptika, chay wakcha wawkika chay minkay bawilta hatarichiptika, paypak mamitaka tasin mashkawan y yakuwan tiyakushka nin. Chayta hapishpami chay wakcha churika kuyukta mashkata amullichiska chaypak washaka ashka yakuta upiachishka kashna nish; kanka churindiktukushpa ñukataka piñankichik, kankunaka mishukunawan tantanakushpa chariktukunkichik, jchaypimi chay mamaka wañushka maskata amullishpa. Mamita wañukpimi charik wawkiman willashka, willakpika kashnami nishka: “ñuka mamitaka allitami minkarkani kanmi wañuchishkanki, kunanka, ashka kushkitami ñukaman kunakanki. Chayta uyashpaka wakcha runaka, jyuyarishkallami!: misata uyachinaman pushasha ñuka mamitata, misata uyakunaka kushkita kunkakunallami, chay kushkita ñuka wawkimanka kushallami. Shinaka, mamata aparishpa iglesia ukupika tiyachishkallami. Chay wañushaka mamaka tiyachiptika kawsakukyalla, tukuy misa tukuriptika tayta kuraka nishkallami; jdoña, india levante!, shina rimashpaka waktashpami urmachishka. Chayta rikushpaka, wakcha runaka kuchuyarishpa tayta kurataka nishkallami ashkata wakasha, “kikinmi ñuka mamitataka wañuchishkanki, kunanami ashka kullkita ñukaman kunki”. Chayta rimakpika tayta kuraka nishkallami; “ama piman willay, ñuka kikin nishka kuskita kusha”, chay kushkiwanmi chay wakcha wawkika ashka charik tukushka, ashpakunata ,wiwakunata randirka.

Shinami wakcha wawki charikta tukushka, shina ashkata charikta rikushpa charik wawkika tapunaman rishka; “imamantatik tutayla punllala chariktukunki, ñukaman willay imatatak ushana kani”: chay wawkika nishkami; mamitatami misata uyachinaman rirkaki, misa tukurikpika tayta kuritaka mamitataka haytashpa shitanllami. Shina haytakupimi uri urman, chaymi tayta kurataka ninillami, “ñuka mamitataka kikinki haytashpa wañuchinki”, chaymi tayta kuritaka ñukamanka allka kushkita kurka.

Chayta uyashpaka chay charik wawkika wasiman chayaywan rishanirka paypak ushushitami wañuchishpa apashparishka iglesia rishka. shina chayakpika awkakunami hapishka, chaymantami chay wawkitaka shuwakunawan wishkashpa rishka.

“Hermano pobre y “hermano rico”

En aquel tiempo antiguo. Una madre tenía dos hijos, de lo cual uno gozaba de buena salud, dinero y tenía sus animales; mientras el otro era de bajos recursos económicos y no gozaba de buena salud. Desde esta diferencia, los hermanos nunca tuvieron una buena relación.

La madre viuda vivía mucho tiempo sola y lejos de sus dos hijos, sin embargo, por su edad resistió vivir sola, finalmente, decide quedarse bajo el cuidado de su hijo adinerado. Esta relación entre madre y su hijo “rico” hace que el hijo “pobre” se alejara de su madre. Mientras el hijo “rico”, por el poder de dinero, acostumbró a realizar festividades con toda su familia de manera periódica, a excepción de su hermano “pobre”.

Un día, el hermano “rico”, como de costumbre, organizó con su familia una fiesta, para esta celebración decide matar un cerdo, pero en ese evento solo sirvieron la mitad de carne de cerdo, el resto se recogía, como era costumbre en las comunidades guindar en el pilar de su casa para servir lentamente. Mientras el hermano “pobre”, desde su casa observó la celebración realizada por su hermano “rico”. La pobreza del hermano pobre no se hizo esperar, el mismo día se decide substraer la res, ya que en esa casa no tenía nada que comer la familia.

El hermano “rico” regresó a su casa, luego de trabajar en la agricultura con su familia. Al regreso ya no estaba la carne de res. Pero el hermano “rico”, de manera violenta sospechaba que el robo lo había realizado su hermano “pobre”. Aceleradamente el hermano “rico” se trasladó a la casa de su hermano para realizar una serie de preguntas capciosas como estas: ¿hermano tú que pasas en la casa, no has visto quién entró a mi casa? Él respondió, ¡jamás he visto a nadie, además estoy enfermo! Desesperadamente regresa a su casa para comunicar a la familia y a su madre que no hay respuesta alguna

del hurto, y finalmente toma la decisión de embaular a su madre, llevarla en baúl a la casa del hermano “pobre” para encargarle supuestamente, pero dentro del baúl se iba su mami para escuchar la conversa de noche del hijo “pobre”. El hermano “rico” llega a la casa de su hermano y dice: ¡hermano, por favor quiero que se encargue este baúl!; mientras el hermano “pobre” sin sospecha alguna acepta la encomienda.

Al caer la noche con toda confianza con su familia el hermano “pobre” inicia el relato sobre el almuerzo, y menciona que “la comida del día estaba muy deliciosa, estaba muy rica ¡sabroso el chanchito...!; cuando se escuchó la voz de la madre (baúl) decir; ¡tú eres la persona que ha robado la carne de res de mi hijito, en este momento devuélveme! Con cierto temor el hijo “pobre” se levantó la tapa del baúl que encomendó su hermano, sorprendió al encontrar dentro del baúl a su madre junto con un tazón de machica y una tasa de agua, el hijo sin ninguna piedad cogió puñadas de machica e introduce en la boca de su madre y hace hurtar taza de agua, mencionando: “tú no eres mi madre, todo el tiempo me has olvidado”, en ese mismo instante fallece la madre. Con desesperación y angustia el hermano “pobre” esperó que amanezca para que su hermano llevara la encomienda. Amaneció y el hijo “rico” llegó a llevar el baúl encargado, retorna cargado en su espalda y con mucha curiosidad preguntó a su madre: ¡mami esta noche escuchó algo! y su madre nunca respondió, el hijo deduce que la madre está amanecida por escuchar la conversa de la noche. Llega a la casa para hacerle despertar a su madre y es sorprendido con la muerte de su madre. Este destino cruel no se hizo esperar para llevarle de vuelta donde el hermano “pobre” y decir que devuelva a la madre con vida. El hermano “pobre” aceptó esa devolución de la difunta.

No contar con el dinero para el funeral decide llevar a su espalda a la difunta a una capilla cercana para que pueda hacer subvenciones, por lo tanto, hace que arrodille y estire la mano a la difunta como si fuese viva. Cuando ya terminó la misa como es de costumbre salen los feligreses excepción la madre que estaba de “rodillas”. Se acerca el sumo sacerdote y expresa “india levante, ya es hora” y da empujón y cae y no reacciona la madre. Al ver ese trato por parte del sacerdote el hijo se acerca entre llantos y gritos; “Diosito has matado a mi madre”, “ahora debes pagarme”. El sacerdote acepta la culpa y ofrece funerales gratuitamente y cantidad de dinero por “lapidar” a la mujer. Ese dinero hace que el hermano “pobre” se convierta en el hombre adinerado mucho mejor que el hermano “rico”. Al ver esta transformación acelerada por su hermano hace que el hermano “rico” caiga en la ambición, y con cierta ansiedad y envidia se atreve a dialogar con su hermano “pobre”. El hermano “pobre” confiesa todo lo que ocurrió con su madre

y sacerdote en la puerta de la iglesia. Luego de escuchar la confesión la ambición del hermano “rico” era hacer lo que ha había su hermano “pobre” con su madre y tener mucho dinero, regresó a su casa y asesinó a su hija, posteriormente, lleva en su espalda a su hija con destino a la iglesia, pero lamentablemente al llegar a la iglesia fue aprehendido por la policía y autoridades de la parroquia. Luego de estos sucesos tétricos la madre se encarnó en la mente de su hijo “pobre” y en su sueño la madre con su voz mansa ella le revela tener conocimiento sobre todo lo que pasaría.

Breve análisis simbólico del hermano “pobre” y hermano “rico”

En la narración oral existe dos valores contrapuestos; el egoísmo (capitalismo) y la reencarnación, nos muestra una doble fuente, la primera nutrida de una tradición colonial, como mencionaba *tayta* Mariano “egoísmo y capitalismo es recientemente, desde que llegaron los *hombres barbudos*”, esto nos hace pensar que la escena suscitada en la narración es luego de la llegada de los invasores, al parecer *tayta* Mariano quiso decir que desde ese entonces los pueblos indígenas practican la cultura colonial.

La diversa suerte de los hermanos en esta narración muestra las distancias y nula práctica de la solidaridad. Para el hermano “pobre” los actos cometidos parecen estar justificados, “[...] es simplemente bueno porque emana del ‘pobre’, busca justificar la acción auto-reivindicativa del pobre, como un derecho deparado por su bondad intrínseca. Tales mecanismos actúan normalmente en la mente popular”.⁸¹

En la segunda escena leemos la reencarnación de la madre en el cuerpo de hermano “pobre” como recompensa porque ella no lo acompañó en vida terrenal. Aquí vemos que la madre cumple el rito Andino, luego de un “viaje” (muerte), pues, reintegra al cuerpo de su hijo asesino como reconciliación. Sabemos que, en los pueblos indígenas después de la muerte, el alma permanece en las cercanías deambulando por los estanques y en los árboles para revivir en algún cuerpo, tal vez la madre perdona al asesino para salvar y proteger la vida de su hijo “pobre”.

La contextualización de este cuento hace pensar en una práctica colonial, obviamente tiene la disparidad social que desarrolla en círculo familiar, aquí no se observa como en otros cuentos la explotación del pobre provocado por círculo hacendado rico. Desde otra óptica, es evidente la actuación discriminatoria del sacerdote frente a la mujer indígena (difunta) que supuestamente pedía compasión a los feligreses, sin embargo, el sacerdote cae en la astucia del indígena (hermano “pobre”), a pesar de tener

⁸¹ Federico Aguilo, *El hombre de Chimborazo* (Quito-Ecuador: Abya-Yala, 1992), 253.

el poder de la iglesia y autoridades de la parroquia. Pero, vemos que el hermano “rico” por asesinar a su hija y querer llegar a la iglesia cae en manos de las autoridades y entre ellos el sacerdote, es decir el sacerdote hace “desquites” con el hermano.

4. *Chullalunku*

Ñawpa watakunami Chulla lunku nisk llaktakunata purishka, tukuy ayllukunata manchachikashka. Chay Chulla lunku; uchilla pukllarik akcha sapa “wampritu” kashka. Paypak churanaka kashkami; uchilla muchiku, ruwana, yurak kullma churaskami purikkashka; tutapash, punllapish pukllak wambrami kashka, maypika rumita wasikunapi shitashpa, maypika rinapak aychapi shitashpa.

Chulla lunku wampraka paypipash puñurikllami kashka: shitaska wasikunapi, urkukunapi, pakcha yakukunapi. Runakuna allpapi llankanaman rikpika wasi ukuman yaykushpami runakunapak mikunata mikushpa tikrakashka. Ratitu purishpa maypipash runakunata manchachikllami kashka.

Chullalunkuka kuysapak kawsan wasimanmi rinata munakkashka, silvarishapami kuysataka kushichik kashka, shina umakpika kuystaka paypak kuyashkami shamunnishpa kushiyarishka, wasimanta llukshishpa rikukpika manapash ima paypak ñawipi rikurikkashka.

Shuktak pachakunataka wawa wakakukta uyashpami wasiwashapi tukunnirishpa manchachishka. Chashna uyarikpika wawapash wakakushpaka saquirikllami kashka, shinaka yaya mamaka wawa kakakpika nikmi kasha; “ama wakanki wawa Chulla Lunku o kuku shamunkami kanta apashaninkami”.

Chulla lunkuka, puritapash wayrashinami purikkashka chaymantami mana yankamanta pipak ñawpi rikurishkachu, ruku yaya llami rikukashka chayta rikushpaka nikkunami kashka; “chay muyuk wambrawanmi tupamuni, kunanka imachari tukusha”

“Chiquillo de pelo largo”

En tiempo de antes, se dicen que existía un personaje llamado *Chulla Lunku* o solitario *Lunku*, ese personaje recorría por todas las comunidades, era de una talla miniatura de pelo largo con su vestimenta típica; sombrero, pantalón blanco, poncho rojo. Pero este personaje tenía una actitud de niño juguetón que lanzaba piedras a las casas o apuntaba en el cuerpo de las personas por causar pánico en la gente de las comunidades.

Chulla *lunku* no tenía un lugar fijo para vivir por eso se convertía en nómada, muchas veces dormía en las casas abandonadas, en los cerros, en los ojos de agua. Cuando los indígenas se concentraban en labrar los terrenos, Chulla *Lunku* ingresaba a los hogares para comer el almuerzo de los indígenas.

Chulla Lunku acostumbraba llegar a los hogares donde había mujeres solteras y hermosas, se dice que silbaba tal cual como silva el enamorado para sacar a la mujer de la choza, al escuchar el silbido la chica salía con alegría para encontrarse con su novio, pero se lamentaba cuando nadie se asomaba. Otra de las picardías que realizaba *Chulla Lunku* fue llamar la atención con ruidos o cánticos alrededor de las chozas en donde los niños se comportaban mal con sus padres o lloraban. El niño escuchaba esos ruidos extraños y se callaba, seguidamente los padres decían: “No llores porque *Chulla Lunku* o el ‘satanás’ ¡vendrá!”. *Chulla Lunku* era como el viento, razón por la cual nadie podía verlo ni tocarlo, pero sí aparecía ante los ojos de los adultos mayores estos solían decir: “Yo me encontré con ese niño ocioso ahora ¿qué me pasará.?”.

Breve análisis: “muchacho tira piedras”

Para el análisis del personaje *chullalunku* nos basamos en dos versiones, la de *tayta* Alejandro Llangari⁸² y la de Barry J. Lyona quien recopila las narraciones desde otra zona del cantón Colta, este último relaciona al personaje como maligno o dañino, el cual perjudicaba a los habitantes de la comunidad con actos grotescos y violentos, por ejemplo, la violación de mujeres indígenas. Por otro lado, la versión de Alejandro Llangari reconoce este personaje por ser: *wampra* (travieso), enamorado, educador y pícaro, es decir un personaje juguetón.

Este lleva su vida de manera solitaria, vive en los cerros, en los ojos de agua, arboles de grandes tamaños, por lo cual se dice que el personaje es “dueños” del medio natural. Pero también se cansa en dichos lugares, por lo cual recorre las casas y caminos actuando de manera picara al encontrarse con alguien. Estas características dadas a dicho personaje, me permiten deducir que los habitantes de las comunidades de las parroquias de Flores han construido una imagen positiva del personaje, pero no pasa lo mismo al otro lado de cantón según los estudios de Barry J. Lyons.

El *chullalunku*, en el pueblo indígena kichwa, es considerado como un personaje rural *urku runa*. Además, se dice que éste personaje rodea las chozas donde viven mujeres hermosas; unas veces silba y otras expresa romances, el personaje se sentirse parte del

⁸² Avelino Shagnay, entrevistado por Raúl Illicachi, parroquia Cacha, 8 de enero 2018.

amor de las mujeres indígenas, incluso *chullalunku* era celoso con ellas. Así, en el análisis del *tayta* Avelino se menciona que “[...] si *chullalunku* llegaba a las chozas de una mujer hermosa era porque él también estaba enamorado”. En esta versión de la historia no encontramos ninguna malicia por parte del personaje, pero si miramos el análisis del antropólogo Barry J. Lyons, vemos que este lo cataloga como un personaje maligno.⁸³

A partir de estas dos versiones podemos deducir que el personaje convive mejor donde existe los buenos tratos, al parecer en cantón Colta-Pangor los habitantes tenía miedo al denominado “diablo”, “violador” y salvaje en estado de animalidad, el cual es intangible (cuestión que lo asocia a un espectro). Pero al otro lado de cantón Riobamba-Cacha es conocido a partir de otros términos como “*wampra* ocioso” o simplemente “*wampra* travieso”. Sus andanzas lo convirtieron en “un niño” que hacía divertir a los habitantes de las comunidades mediante sus silbos lanzando piedrecillas para que las personas lo buscaran al momento de intentar descubrir quién lo había hecho, porque las personas no le temían, más bien es reconocido por ser un “[...] muchacho ocioso debe ser”.⁸⁴ Esta “ociosidad” del personaje en las comunidades indígenas se relaciona a los niños, jóvenes que son perezosos.

Ahora, ¿por qué el personaje se encontraba en lugares como agujeros, cerros, ojos de agua, entre otros? Es porque se alimentaba de ellas, pues estos poseían poder y esto lo hacía invisible, es decir, se escondía cuando cometía los actos violentos (caso de Pangor). Posiblemente hoy en la actualidad el *chullalunka* vive por siempre en dichos lugares, se cree que el personaje no acostumbraría con la sociedad moderna.

Otra de las picardías hechas, era comer todo lo que preparaban los agricultores para sus almuerzos. Este juego de “estaba” y “ahora no está”, permitía que los personajes de las comunidades vivieran pendientes de la vida cotidiana. Aunque el personaje realizaba diversas acciones que podríamos considerar delitos menores (caso de Cacha), la personificación de *Chullalunku* nunca se relaciona con la malignidad. Otra de sus características es su función pedagógica, pues espantaba a los niños que se comportan mal con sus padres, convirtiéndose en portador de valores como el respeto.

⁸³ El rasgo más destacado del Chullalunku es un órgano sexual terriblemente largo. Eso no representa ningún ideal para los varones humanos. La sexualidad de *Chullalunku* es fundamentalmente antisocial y por lo tanto infecunda. En algunos cuentos, viola a mujeres jóvenes que inicialmente lo confunden con un niño; las destripa y la mata. Barry Jay Lyons, *Recordando la hacienda: religión, autoridad y cambio social en las tierras altas de Ecuador*, (Austin, US: University of Texas Press, 2006) ,102.

⁸⁴ Mariano Minga, entrevistado por Raúl Illicachi, parroquia Flores, 20 de enero 2018.

Hasta este momento hemos analizado a este personaje desde distintos ángulos, cada sector de la provincia de Chimborazo menciona el comportamiento del *Chullalunku* de diversas formas, bale recalcar, no todas las comunidades mencionan haber escuchado al personaje, esto nos permite pensar que él tiene lugares escogidos para habitar.

El cuento que vamos a narrar a continuación, es tomado de la entrevista realizada a Pedro Guzñay (profesor de Unidad Educativa Duchicel Shiri XII) quien menciona:

A mis chicos les encanta escuchar los cuentos locales y posteriormente leo o leen los cuentos oficiales de manera fácil, y creo que son cuentos que motivan a la lectura y escritura en todas las edades de los niños. Obviamente son cuentos de varios años, el cuento que voy a contar, mi papá me contó cuando yo tenía 5 años y lo curioso es que contaba todas las noches al acostarse en la cama, le comento que mi papi no sabía leer escribir, pero era una biblioteca andante.⁸⁵

5. *Supay/demonio*

Ñawpa watakunami skina kashka: Apunchikrunawan, millay runakunawan. Shuk punllami Apunchik runata millay runakunaka wañuchishanishpa katirkakuna, shinaka, apunchik runaka mitikurishpami ashkata kallparka, ashawan kashpankapaka urkukunatami samayta mañarka, samytata urku kushpaka nishkami; kikin kashpakukpika allí shunku runakunami rikurinka, chay runakunataka yanapashpami rinakanki.

Ari nishpami ashtawan yuyayta hapishpa kashparka, shina kashpakukpimi ashka chakarishaka runakunami muyukunata tarpukurkakuna, chayta tarpukunata rikushpami chay Kishpichik runaka napay kallarrirka: “allí punlla mashikuna, imatatak rurakunkichik”, shina nikpika chay chakarishka runakunaka nishkami; “muyukunatami tarpukunchik”, shinaka, kishpichik runaka nishkami; kayantik pakarikta rikunaman shamunkichik kikinkunapak chakrata, ñukatami ashka millay runakuna katikun, chaykuna ñukamanta tapukpika kashnanishpa niwankichik; sarun pachakunammi kayta yallirka, jarinishpami sakirirkakuna!. Shinaka, chay millay runakunaka chayarkallami runa chakarishkata tapunaman, chay tapuyupika chakarishka runakunaka kutichirkami imashina chay Apunchik yachachishkata.

Apunchik runaka urkukuna yanapashkaka ashkatami purishpa rirka, shina purikukpimi kutin shuktik chakarishkarunakuna rikurirka. Apunchik runaka kashnami nishka; allí punlla mashikuna imatak rurakunkichik, chakarishka runakunaka kutichishkami; rumikunatami muyutashina tarpukunchik, shinanikpimi Apunchik runaka tikra rimashka; kaya amarak pakarikpi rikunaman shamunkichik kikinkunapak

⁸⁵ Pedro Guzñay, entrevistado por Raúl Illicachi comunidad Llinllin-Colta, 12 de enero, 2018.

murukunata. Ñukatami millay runakuna wañuchisha nishpa katikunkuna, chaykuna tapukpika kashna ninkichik; sarun pachatami Apunchika kayta yallirka, shina willaywanmi kutin kallpashpa rirka. Chay washami millay runakunaka kallpashpa chayarka, chay chakarishka runakunatami tapurka, manachu apunchik ruanta rikushkankichik... chay kutichipika rimarkakunami; imashina chay kishpichir runa yachachishkata.

Shinami Apunchik runaka ashkata kashpakurka, chashna pachapimi michik wambra rikurirka paypak wiwakunata michishpa, shinaka Apunchikka michik wambrotaka nishkallami “chay alaha wiwata ñukaman kumpitay”, michikka nishkallami; “mana, ñukaka chay sapalla wiwata charini”. Shina yuyarikunapimi, millay runakakunaka chayarka, chayakta rikushpami ashkata Apunchikka mancharishpa, runamantaka atallpaman paktachirirka. Chayta rikushpami, millayrunakunaka hapishka hay “atallpata” wañuchirkakuna.

Sumakta mikunkapakka atallpataka mishmantiktami mankapi kacharirkakuna, uchutapash takashpa alahata tiyarirkakuna, shina tiyakukpimi, chay runa atallpa tukushkaka ñami urkuwan paktachirirka, shinaka atillpaka kawsarirka patakñirishpami paypak mishmawan uchuta stirapashpa millay runakunapak ñawipi shitashpa ririka.

Chay chakarishka ruanakunaka pakarintakmi paykunapak murukunata rikunaman yallirkakuna Apunchik rimashkata yuyarishpa. Chakrakunaman chayakpika sumak muyukunami pukurka manarik wata paktakpi.

“El demonio”

Hace mucho tiempo había un personaje llamado *Kishpichik*/Salvador huía de los demonios que querían asesinar para que formara un grupo de perversos. En esa persecución, Salvador se apresuró a desaparecer de los demonios, gracias con la ayuda de las cordilleras, para que él sea quien dé fuerza y energía para poder continuar en su recorrido apresurado. Salvador retomó más energía, pero entre Salvador y los cerros empieza a funcionar la reciprocidad.

Salvador, retoma fuerza y energía, en este recorrido por las *chakras* y se encuentra con los agricultores que cultivan los productos y Salvador recuerda las condiciones y compromisos y dirige la palabra a los agricultores, “Buenas día compañeros, ¡qué hacen!”, los agricultores responden: “Sembramos los granos que bendice *Pachakamak* y la lluvia esta escasa”, retoma la palabra Salvador: “Está bien, mañana a la madrugada vendrán a ver los cultivos. A mí los demonios me persiguen y si preguntan por mí, dirán que no han visto, y si responden dirán que hace muchos días pasó por este lugar”;

sorprendidos los agricultores aceptan esa condición. Luego de que Salvador abandonó ese lugar, llegan los demonios y preguntan a los agricultores por Salvador, ellos respondieron tal como el Salvador les enseñó.

Salvador camino sin detenerse varios kilómetros, nuevamente se topó con un grupo de agricultores y les saluda: “Buenas días compañeros. ¿Qué están haciendo?”, la reacción de los agricultores fue responder, “Nosotros estamos sembrando piedras como símbolo de semilla, porque no tenemos los productos”, Salvador respondió, “Por eso no se preocupen, mañana a la madrugada vendrán a ver sus cultivos, pero a mí me siguen unos demonios, si estos preguntan por mí, digan que no han visto y si se ocurre responder digan, que yo he pasado por este lugar hace varios días”. Posteriormente llegaron los demonios a preguntar a los agricultores, respondieron tal cual como enseñó Salvador.

Salvador seguía la ruta con el objetivo de alejarse de los demonios. Por casualidad se encontró con un niño que pastoreaba sus rebaños, Salvador inicio una conversación con el niño para pedirle que le regalara un rebaño que le había gustado mucho; la curiosidad y la ambición de Salvador frente al rebaño del niño le hace olvidar la persecución de los demonios. Lo cual permitió que Salvador fuera cercado con el objetivo de apresarlos, Salvador en ese momento se convierte en ave. Los demonios entre risas y conversas llevan al “ave” para matarla y hacer una comelona, cuando estos llegaron a una choza y le decían al “ave”: “¡Así, queríamos castigarte, vamos arrojarte vivo al agua hervida y luego te comeremos!”, cuestión que intentaron, pero, al lanzar al agua hervida el ave lanzó la taza de ají para salpicarlos con sus alas, así exterminó los ojos de los demonios y escapó de manera hábil.

Los agricultores, obedientemente, cumplieron con el mandato de Salvador, en la madrugada llegaron a sus cultivos y se sorprendieron al ver sus productos que estaban listos para la cosecha y de buena producción.

Breve análisis simbólico del Salvador y sus perseguidores.

De esta narración se observa cómo la reciprocidad opera entre el ser natural y el ser humano. Vale señalar, la reciprocidad que viene abriendo camino desde muchos años en el escenario de los pueblos indígenas, es más se evidencia en esta narración que el poder existe en los seres naturales. Cuando Salvador pide ayuda a las montañas para retomar fuerza y no ser atrapado por los demonios, el ser natural no se niega, pero el ser natural fue testigo de los sufrimientos de los agricultores hace que Salvador sea el portavoz de los agricultores, esto se ve en la frase: “Mañana por la madrugada, vendrán

a ver sus *chakras*". Este mensaje de Salvador hace que los agricultores tengan una esperanza de vida.

También se evidencia la reciprocidad entre Salvador y los agricultores al momento de proponer: "digan que no han visto". A partir de este cuento las comunidades y los pueblos indígenas rememoraron y se apoderaron del funcionamiento de la reciprocidad.

La ambición de Salvador juega un papel importante en este cuento, en el momento de percibir un rebaño, Salvador codicia ese rebaño, y le pide al pastor parte de su rebaño, en este momento Salvador viola el acto de reciprocidad, por lo cual, los cerros rompen su relación con Salvador y debido a su distracción es convertido en un ave. Como menciona Josef Estermann "El principio de reciprocidad dice que diferentes actos se condicionan mutuamente (inter-acción) [...]",⁸⁶ pero en este caso, Salvador no acordó con el pastor de los rebaños tal como se acordaron con los agricultores, por lo cual, Salvador pierde su equilibrio con la naturaleza, los demonios lo alcanzan y finalmente convierte en ave, es decir, la naturaleza no solamente es bueno con el *runa*/hombre también castiga

En este cuento se evidencia, igual que en la primera narración, que la codicia es un valor que existe hace mucho tiempo y en los espacios rurales tal como mencionó el narrador: "[...] en los tiempos antiguos los *ñawpa runas*/personajes antiguos asían "pacto" con las montañas y *hawku*/vertiente para convertir 'ricos' económicamente". Lo cual nos permite entender como los adultos mayores de las comunidades explican por medio de esta historia como, aun en los lugares sagrados como *wayku* acuden los ambiciosos a pactar con el diablo para convertirse en ricos. En ese sentido, estas historias le enseñan aquellos que la escuchan como el amor a la riqueza genera perversión y destrucción para aquellos que la anhela sobre todas las cosas, por ende, las formas actuales por medio de las cuales funciona el sistema mundo (el capitalismo) cuenta con valores que la sabiduría indígena combate desde hace muchos años por medio de la tradición oral.

6. Canto a "barba de chivo"

Otra obra que es confeccionada, por la cultura oral, es la poesía a Eloy Alfaro y de Alejo Sáez, letras que fueron recogidas en la parroquia Flores, cantón Riobamba por el escritor Alfredo Costales Samaniego, Dolores Costales Peñaherrera en su texto *El legendario General Indio Alejo Sáez*, obviamente hace su análisis a partir de su punto de

⁸⁶ Josef Estermann, *Filosofía Andina* (La Paz-Bolivia: Central Gráfica. S.R.L., 2009), 142.

vista externo e indigenista, no desde su experiencia cercana al sector de la investigación. Desde esta lectura decidimos dar criterio desde las vivencias propias, mejor dicho, plasmar mi voz, y dar sentido el canto de la lengua española en la lengua nativa kichwa:

Alfaro, Alejo Sáez *Takikuna*

*Yunkamanta shamushpa
Ñukanckikta kishpichirkanki
Chita yaya Alfaro.*

*Puka cinta... ¡karahu!
Wayrapi kaparishpa,
Gatasopi hatarirka.*

*Piña cari... ¡carahu!
Kuruchupaman
Kaytukuwta kashpachirka
Guamote cancha tiupi
Sáez runa, Guamán runa
Killaka kishpirinata hapirka,
Runa kishpichinkapak.*

*Paki paki, yaya Alfaro
Kampish runashina kanki,
Chaymanta hatún llakiwan
Ñukanchikta kishpichikkanki.*

¡Ay karahu... ay karahu!

Canto a Eloy Alfaro

Llegada desde la selva,
nos distes libertad.
Barbas de chivo, padre Alfaro

Cinta colorada... ¡carajo!
Gritando en el viento,
Se levantó el Gatazo.

Bravo varón... ¡carajo!
A los conservadores
hízoles correr sin pena.

En la plaza de Guamote,
los caudillos Sáez y Guamán
cogieron carta de libertad,
para libertad a los indios.

Gracias, gracias, padre Alfaro.
Tú también dizque eres indio,
por eso con gran pena
Nos diste la libertad.

¡Ay carajo... ay carajo!

Traductor: Raúl Illicachi

Análisis simbólico de Alejo Sáez como “general” de la República

Este poema es cantado por los danzantes de las fiestas de la parroquia de Licto, de San Pedro y San Pablo, que se celebran todos los años, 29 de junio. Poema se refiere a tres personajes: Alejo Saéz, Eloy Alfaro y Manuel Guamán y Morocho quienes dieron la luz de esperanza y sueño de tener devuelta las tierras y los derechos de los pueblos indígenas. Los cantautores hacen referencia a Alfaro porque, de alguna manera, intentó la liberación de los pueblos indígenas de los *huasipungueros*, pero Peñaherrera califica de manera de oportunista al gobierno Liberal. “El pueblo indio de Chimborazo [...], no llegó a identificarse ideológicamente con Alfaro”. Sin embargo, en la poesía los indígenas, se exalta a Eloy Alfaro como un “salvador” que llegó en los tiempos de la

esclavitud. Gratitud que se puede evidenciar en la primera línea del verso quinto, “padre Alfaro” y “nos diste la libertad”.

En estos versos los indígenas enaltecen a Alfaro sin revelar lo que ocurrió en ese proceso, sin embargo, dan el sello de “padre” que es lo mismo *tayta amitu / tayta* Dios, estas frases se expresaron como si fueran dirigidos al mismo Dios que supuestamente “veló por los pueblos indígenas” y creen que él pudo devolver las tierras expropiadas por los terratenientes, por ello, al finalizar el poema el cantante baja su tono de voz de manera cansado y liberado. Pero la realidad se retoma cuando los pueblos indígenas, en varias ocasiones, mencionan que, por sus propios medios a través de la alfabetización, consiguieron la libertad.

En el poema se evidencia la palabra ¡carajo! de manera repetitiva, obviamente es una palabra de adaptación de la lengua española, es decir, es un transvasamiento de la conducta del mestizo. Pero, vista desde la visión indígena la palabra ¡carajo! simboliza el regocijo con una mezcla de furia; regocijo porque cree que recuperó lo que pertenece, es furiosa porque recuerda sus tiempos de angustia y crueldad durante su jornada de trabajo en las haciendas.

Otra referencia simbólica dentro del poema al general Sáez es el sombrero de color blanco ceñida con cinta negra, mas no glorifican el ropaje que vistió en la plaza de Guamote. Esto debemos entenderlo en el contexto de violencia que vivieron los indígenas por parte de las autoridades del Estado, pues los uniformes de los militares estaban ligados a los mismos verdugos hacendados que controlaban a la población indígena.

Puedo anotar que Sáez, Guamán y Morocho son personajes principales que dieron señales y el camino del triunfo de la revolución de esa época, pero, para la revolución solo significó entregarles un uniforme militar, una espada, un título de General a Alejo Sáez. Por su parte a dicho General solo le quedaron decepciones y recuerdos con el aire de grandeza heroica. El canto menciona “¡gritando en el viento, se levantó Gatazo!”, de esta afirmación se infiere como Alejo fue el primer indígena que luchó por su gente, que dio vista a los que nunca percibieron y la voz a los que no tenían voz, a de más formó como parte de los indios Alfarista y en el proceso de cambio en la reestructuración del Estado ecuatoriano como actor activo.

Sabemos que este poema era cantado en las festividades de los parroquianos, esto me hace pensar que los indígenas vocalizaron en estado de embriaguez, porque son momentos que el indígena reacciona ante su verdugo. Así menciona Federico Aguilo:

Varios siglos de tal tipo de dominación han creado en el puruha-quichua una máscara de servilismo, cuyos mecanismos actúan sólo en esta de sobriedad. Y se proyectan extensivamente al contacto con cualquier persona de culturas distintas. El estado de embriaguez disuelve muchas de estas inhibiciones y cataliza los sentimientos de riza y de rebeldía [...].⁸⁷

Finalmente, para el indígena la alegría y la tristeza son sentimientos que representa a toda una cultura, porque la risa, el llanto, cada paso situada del indígena y la voz melódico son las expresiones más vivas, es decir, las leyendas y el canto son el rostro del alma de un pueblo.

7. El canto y llanto a la muerte

Durante el recorrido a las comunidades decidimos no dejar a un lado el poema más escuchado en la cultura oral, versos que muestran parte de la realidad que viven los indígenas en sus comunidades. Lo curioso es que la viuda o el viudo se lamentan con numerosos versos de acuerdo con el tiempo de permanencia del difunto junto a los seres queridos; es decir, la viuda exclama su sentimiento desde el momento que el hombre fallece, cuando la comunidad y allegados se acercan a dar el sentimiento de pesar a la viuda, en el momento de dar cristiana sepultura e incluso después del sepelio. Versos similares son citados en la obra clásica *Huasipungo*, de Jorge Icaza de corte indigenista. Ahí, Andrés –entre lágrimas y en tono monocorde– la partida de Cunshi.

⁸⁷ *Ibíd.*, 115.

Ayamanta rimaykuna

*Urpikulla pushawaylla,
kikinka maymantik rinki,
Ñami yacharkanchik wañunata.
Kikinka mana wañuyta manchanki,
Chakra wasita rikunkilla*

*Kampak ushushi wakanmi
Churipash katikunmi
Kuyanakushpami kawsarkanchik
Wichayta kikinwan kawsashun*

*Urpipash wañushpa wakanmi,
Kuyashka allkupish wakanmi.
Kuyashka mishipish kanwanmi pakarikun.
Tayta intipash wikillami.*

*Chakritakunpah, kikinta mashkanmi
Wasitapash shitankimi.
Yanuna pampa shitashka, chirillami,
Ushpapi sarushkata rikushpa wakashami.*

Poema a los difuntos

Llévame tórtola,
a dónde se va.
Ya sabíamos la muerte... !
¡tú, no temes la muerte y te vas..!,
rondarás por la chakras, y la casa

Tú hija toda lo noche solloza...,
tú hijo camina junto contigo.
Nos amábamos tanto.
Viviremos juntos para siempre

Tortolilla llora tu partida,
perrito, llora tu partida.
gatito duerme a tu lado,
Sol lagrimea tu partida.

La tierra necesitará tu trabajo
dejas tu casa abandonada.
La cocina está fría y vacía,
Veré la huella en la ceniza y lloraré

Traductor: Raúl Illicachi

La muerte como “viaje” y como “reintegración” a la Pacha Mama

Las tonalidades de los ritos mortuorios en la comunidad indígena realmente me causaron tristeza.⁸⁸ En ese momento, vi cómo se entiende y se siente la muerte de forma distinta en el espacio urbano y rural. Un ejemplo de esto es el momento en que las comunidades se reúnen para vestir al difunto, en el ataúd junto al cadáver una hoja seca de ramos, bayetas, *chumpi*, sombrero entre otras prendas y acompañan de manera permanente hasta dar la cristiana sepultura, reuniones extensas para llorar-cantar los recuerdos y las hazañas de la persona querida, que no se viven en el espacio urbano. Estos

⁸⁸ 12 de noviembre de 2018 fallece quien en vida se llamó Rosa I. Guamán de 60 años, frente a esta tragedia incalculable asistimos a la casa de difunta (como es costumbre en los pueblos indígenas en vez de flores llevamos los productos del campo). Se pudo notar la presencia de multitud *ayllus* de las diferentes comunidades a la *jocha* (es el préstamo voluntario que los miembros de la comunidad brinda al prioste), escuché decir de las palabras de un pastor de la iglesia: “La pérdida de nuestra querida hermana Rosita no es solamente para la familia, desde este momento queda vacío la comunidad y la iglesia, porque ella era una de las participantes activa en los actos de la comunidad y de la iglesia, *paypak aychallami chinkarin paypak aya chukanchikwan kanka/solo* el cuerpo desaparecerá, las ideas y el espíritu está acompañando”. Las palabras conmovedoras del pastor evangélico contagiaron de llanto a todos los *ayllus* y lloraban la partida de Rosita. Durante el llanto y la tristeza notamos que cada persona confeccionó versos y tonalidades, en estos versos cada persona definió su manera de relacionarse en vida con la difunta”.

espacios se relacionan con el *sumak kawsay* y les ayudan a las personas a pensar en la muerte como un momento al cual todos llegaremos, lo cual inspira a darles valor a todos. Estos ritos se han visto retomar con más impulso en las comunidades indígenas de Chimborazo. En este escenario los versos que se interpretan vienen desde trasfondo ideológico y la cosmovisión que forma el contexto de estos rituales.

En el verso cantado menciona ¡*tú no temes la muerte y te vas...!* Para el mundo indígena la muerte es como un viaje a otra dimensión de la vida o es una etapa que cumple el ser humano, por eso en el mundo indígena no hay miedo a morir. En la creencia de las comunidades, luego de la muerte, los espíritus permanecen con la familia y la madre tierra, razón por la cual en el escenario indígena no se habla del cielo y el infierno. Así menciona Aguillo: “La onomatopeya del canto y el llanto es un índice confirmatorio de la comunicación que tiene el puruhá-quichua”.⁸⁹ Esta idea es evidente cuando la cantautora termina la primera estrofa de manera apaciguada y aliviada al recordar que “vivirá” *rondarás por las chakras, y la casa*, este es un claro sentido de que el hombre andino no muere del todo como es el caso de los animales.

Luego de haber sepultado el difunto puede aparecer en las *chakras* y retoman las actividades que él o ella acostumbraron hacer. Otro ejemplo de esto es el sueño, pues cuando el viudo o viuda duermen conversan durante la noche con su pareja fallecida, en ese encuentro dialogan de la vida de sus allegados.

En las comunidades la presencia de la muerte ya es anunciada de manera tácita, por eso anuncia “¡Ya sabíamos la muerte...!”, es decir, el difunto antes de su muerte ronda por toda la comunidad de manera invisible, se llama *chaki tantan* / recoge las pisadas. En este accionar de ruidos del difunto; el perro aúlla, la gallina canta, los silbos se escuchan alrededor de la casa, la tórtola gime, los pájaros silban, entre otras que son signos de la muerte. Es decir, todos estos seres vivos están en permanente contacto o acompañan a anunciar la muerte del hombre andino, este pasaje de análisis está anunciada en la tercera estrofa.

Entre las virtudes de los adultos mayores, encontramos que pueden sentir la muerte, por ello la familia se va preparando y aceptando la muerte de su padre o abuelos. Dicho de otra manera, los adultos mayores, hasta los últimos minutos de su muerte, preparan a sus allegados con los consejos de vida, en esos últimos minutos de vida hacen

⁸⁹ *Ibíd.*, 178.

que se reúnan con los hijos y piden tolerancia ante las actuaciones entre los ayllus. Estos consejos sobre la vida quedan presentes en la memoria de los familiares.

En las mingas comunales, eventos culturales, al ver los cultivos y los terrenos abandonados manifiestan: *Allimi kawsana kanchik, mama Rositaka ña mana ñukanchikwanchu, hawatami rirka*, que quiere decir: “hay que vivir bien, Rosita ya no está con nosotros”. Esta filosofía hace énfasis en todas las estrofas del poema, el cantautor expresa que vivió sumak / bien con su ser querido por eso no se arrepiente y menciona: “Nos amábamos tanto, viviremos juntos para siempre”, obviamente con la comunidad vivía en armonía, por lo cual, las comunidades no olvidan fácilmente a sus difuntos pues sus enseñanzas y vivencias quedan impregnadas en la memoria. Este tipo de ritualidades se mantiene hasta el momento en toda la región andina. Esto se evidencia en la investigación realizada por Víctor Bascopé Caero en Cochabamba Bolivia:

Lo importante es morir bien, ser bien atendido en la muerte y después de la muerte. En nuestras comunidades, los funerales realmente tienen el carácter festivo. Se presenta una gran abundancia de comidas, bebidas, colaboración solidaria de la comunidad, gastos fuertes de dinero. El muerto debe ser bien atendido, celebrado y despedido con todo lo que necesita.⁹⁰

De acuerdo con la cita del intelectual boliviano, la muerte en las comunidades indígenas es como una especie de convocatoria para reunir y celebrar la muerte porque creen que la muerte es el cumplimiento de etapa o el ciclo de vida, es decir, el llanto y la tristeza es revestida por la *boda*. Durante esta reunión, todos los *ayllus* de la comunidad organizan una minga para sacrificar algunos animales (borregos, ganados, gallinas, cuyes) posteriormente entre risas y llantos los *ayllus* en nombre del difunto sirven la comida, esta forma de convivencia en las comunidades se denomina *boda*, “[...] el difunto descansará en paz porque la comunidad organizará una *bodita* en el nombre del difunto”.⁹¹ Al hablar de la frase con la cual se cierra el *Poema a los difuntos*, la cual versa *Dejarás huellan en la ceniza*, *tayta* José Llangarí comenta:

Este verso “la huella-ceniza”, los pueblos indígenas sobre todo en las comunidades acostumbramos cumplir con la ritualidad *ayamanta armana punlla* quiere decir “baño por el difunto”. Esta ritualidad de “bañarse” en los ojos de agua o *pukyus*, con todos los allegados de la comunidad, cuando este accionar se cumple con normalidad. En la casa del difunto la viuda o el viudo y debió dejar unos puños de ceniza en la entrada de su casa

⁹⁰ Víctor Bascopé Caero, “El sentido de la muerte en la cosmovisión andina; el caso de los valles andinos de Cochabamba”, *Chungará* (Arica) vol.33, no.2, (2001). <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562001000200012>.

⁹¹ José Llangarí, entrevistado por Raúl Illicachi parroquia Cacha, 30 de enero, 2018.

para que su ser querido deje las últimas huellas de los pies como símbolo de despedida, obviamente esa huella es verificada por su esposa o esposo. Rito que no es cumplido con todos los honores del caso, el difunto puede disgustarse con sus allegados y atraer la muerte como castigo a otros allegados.⁹²

En estos escenarios de recuerdos huella-ceniza, Karina Clavijo menciona que “[...] lo hacen para que el muerto pueda recoger sus pasos y para que no se quede pensando [...]”,⁹³ lastimosamente no todos los difuntos dejan huellas en la ceniza, cuando no hay huellas en la ceniza la comunidad suele mencionar: “[...] el difunto no ha vivido en armonía con los ayllus de la comunidad peor aún con la madre tierra”.

8. Tiempo de florecimiento en la Parroquia Flores.

Para el pueblo *Puruwa Pawkar Raymi* es una de las celebraciones más importantes del año. Este tipo de celebraciones se realizan cuando la lluvia permite el florecimiento de los productos del campo, este tiempo se relaciona con la búsqueda de una mujer hermosa *Sumak Sisa*. Obviamente este tiempo de florecimiento cada sector o provincia se celebra de distintas formas, pero todos ofrendan y agradecen con cánticos a la Madre Tierra o *Pachamama* por mantener con vida a los seres vivos. *Pawkar Raymi* en los pueblos de Flores es la que marca el nuevo año andino.

Actualmente la parroquia Flores y sus comunidades celebran el *Pawkar Raymi* con más fuerza, fuerza; que está revitalizada en los jóvenes. Para sustentar este hecho según el diario *El nacional* en “Miradas Interculturales”, en este fragmento se menciona que la mejor celebración de *Pawkar Raymi* fue el de la parroquia Flores y sus comunidades: “Los más jóvenes se visten de wirakochas para representar al ser mítico de la época *Pawkar Raymi*. Para conmemorar al personaje, los jóvenes de las comunidades se visten con el traje que encierra una simbología cósmica filosófica, según sus creencias”.⁹⁴ Esta celebración se relaciona con el hombre agricultor y la madre tierra con cánticos; juego de gallos, tonalidades con sus propios instrumentos andinos como el rondador, pingullos, bocinas y bombo son instrumentos que orienta la cotidianidad de la vida y desde allí se interpreta al mundo.

Así se evidenció el preconcepto andino, “donde el dios se convierte en el hombre, y el hombre en dios. Una vez asumido su personaje, otros protagonistas, como

⁹² José Llangarí, entrevistado por Raúl Illicachi parroquia Cacha, 30 de enero, 2018.

⁹³ Karina Clavijo, “Encuentro Nacional de culturas”, *El Comercio* (Quito), 12 de octubre 2017.

⁹⁴ Alexandra Ceballos, “El centralismo mata a la identidad cultural”, diario Los Andes, 19 de febrero de 2018, 21.

warmitukushka, *runas* y *katik*, lo acompañan y visitan con cantos y danzas las *chakras* de las comunidades durante ocho días, en un promedio de 30 y 40 minutos por chozas”.⁹⁵

Para sustentar esta idea de visitas de *warmitukushka*, *runas* y *katik* a las chozas en épocas del Pawkar Raymi o florecimiento conversamos con *tayta* Mariano Illicachi: “En mi tiempo de juventud en los años 40 y 60 con mis amigos disfrazaba de *warmitukushka*, *runas* y *katik*, solíamos celebrar a la madre tierra por dar la vida y las montañas para que envíe lluvia. Actualmente son pocas comunidades que realizan este tipo de ritualidades”. Otro caso muy puntual que me parece interesante señalar, es el de la comunidad Pusetús Grande, perteneciente a la parroquia Flores donde se celebra ocho días de *Pawkar Raymi*, en agradecimiento a la Madre Tierra; en estos días visitamos la choza de *tayta* Mariano que nos recibió con chicha de jora, entonando en su instrumento “rondín”, y empezó con sus cánticos como recuerdo de su juventud, aunque con cierta dificultad en la pronunciación y vocalización, finalmente logramos grabar.

9. Canto: *Pawkar Raymi*:

Yayitu señorlla bendicionakuway
Mamita doñalla licenciata kuway
Lunes punllataka chaychari pudisha
Martes punllataka chaychari valisha
Hay Jesus a Dioslla, hay ave Maríalla
Adioslla yayito, adioslla mamita

Martes guerrata chaycharivalisha
Miércoles torostaka chaychari pudisha
Martes guerrata ñuka pasashpaka
Miércoles torosta ñuka yallishpaka
Tikrakushallami, vueltakushallami
ñuka sisita shuyakunkilla

Ñuka kipayashpaka mana tikrashachu
Ñuka wañukpika mana rikunkichu.
Mana tikrapika mana rikurikpika
Killka shamunkami, killka kachashami

Wañushka kishkami chayamukunka
Wañushka firmitami tikramunkami
Tapuy tapuyllawan, mashkayllawan
Gobernanciallapi tapukripanguilla
Tapuy tapuyllawan, mashkay mashkayllawan
Intendeciallapi mashkakripanguilla

Taytaku, extiéndame la bendición...!
 mamita extiéndame la licencia
 ¿Sí, podré lunes...?
 Martes defenderé.
 ¡Ay...! Jesús a Dios, ¡ay María!
 Adiós papito, adiós mamita.

Martes es toros, ¡espero poder...!
 miércoles es guerra, ¡espero defender...!
 ¡si miércoles de toros paso...!
 volveré, regresaré...
 ¡Yo pasaré los toros de lunes!
 Yo ganaré la guerra

Si yo fracaso no regresaré
 Si yo muero ya no me verás,
 ¡Sino no vuelvo, si no, regreso...!
 La carta llegará, te enviarán la letra...

Llegará la letra, anunciará mi muerte
 llegará la firma de la muerte.
 Pregunta y pregunta, busca y busca...!
 En la gobernación deben averiguar,
 pregunta y pregunta, busca y busca
 En la tenencia política abreguen.
 (Traductor: Raúl Illicachi)

⁹⁵ José Parco, “Cultura e Intercultural”, diario *Los Andes*, lunes 19 de febrero de 2018, 21-22.

Breve análisis del simbolismo de *Pawkar Raymi*

Cuando llegamos a casa de *tayta* Mariano Allayca a pesar de vivir solo escuchamos conversar y con confianza pregunté con quién conversaba dijo; “con mis animalitos”, platicamos algunos minutos, conversé en qué consiste mi visita y se quedó pensando unos segundos, sonriente y me dijo: “*haku yanushun / vamos a cocinar*”, a pesar de calor del fogón *tayta* Mariano pone el poncho y sombrero ahí empezó a cantar con mayor inspiración. Esta actitud del narrador me conduce a pensar que para accionar sus relatos, encuentra espacios sagrados e idóneos y se identifica su ropa que le permiten realizar dicha interpretación de manera más personal, con seguridad y confianza.

Preguntamos a *tayta* Mariano. ¿Usted es el autor intelectual del canto a *Pawkar Raymi*?, él respondió “¡no! *ñuka hatun yaya takikkarka.*”, es decir, “[...] este canto yo heredé de mi abuelo.”. Esta idea afirma su respeto por los mayores indígenas y sus conocimientos. En canto se relata a la mujer andina, a la naturaleza, a la comunidad, y más interesante es cuando la poesía cuenta de aquellas épocas de las haciendas, en aquellos tiempos los propietarios de las haciendas organizaban corridas taurinas. Los miércoles de carnaval en las haciendas contenían al frente de los toros bravos a los indígenas, pues ahí el hombre andino derrama el sudor, lágrimas y la sangre, como premio para los toros, esta forma de actuación los hacendados se consideraban como un disfrute para el denominado pueblerino o parroquiano. En esta escena de “disfrute”, según cuenta *tayta* Mariano, los indígenas afrontaron y aprendieron a torear, muchos ellos salían ilesos o morían, por esto se crearon cánticos como homenaje a los que fueron víctima en los toros. En la segunda estrofa el canta autor con palabras de lamento anuncia los últimos días de vida: martes es toros, ¡espero poder...!, miércoles es guerra, espero defender...! Estos sentimientos son a la vez de agresividad contra el explotador y desprecio contra sí mismo.

Otra de las escenas relatadas en el poema es “la escritura”, esta idea se evidencia en el primer verso de la última estrofa /la letra anunciará mi muerte/, /la firma anunciará mi muerte/, es decir, el indígena murió en sus accionar de los toros del día martes, *tayta* Mariano menciona que el asesinato directo no era el toro, más bien es el hacendado quien realizó sus actos de crueldad para terminar con los indios abandonado el cuerpo amotinado. El cantante alude que si no regresa de “*los toros*” los familiares busquen del cuerpo sin vida: *En la gobernación deben averiguar..., En la tenencia política*

averigüen..., para comprender mejor esta última cita del poema sobre el tema de la *gobernación e intendencia* acudimos al diálogo de *tayta* Rosalino Pintag:

Me contaron que los carnavales en las comunidades anteriormente se celebraban ocho días o sea domingo a domingo. Al iniciar el *tayta* carnaval los días domingo y lunes los llamados *wirakuchas* (personajes disfrazados) son quienes visitaban a sus habitantes con cánticos, el canto relacionaba al pleno florecimiento a los granos tiernos o *sisay pacha*, martes se denominaban '*awka punlla*', o martes de guerra, en este día los *wirakuchas* de diferentes comunidades se enfrentaban de forma feroz con axiales, garrochas; por diferentes motivos: 1. discusión de las tierras. 2. conflictos familiares, e incluso poderes de los apellidos 'soy Herrera, soy Morocho'. Mientras el miércoles de toros los indígenas, de manera obligatoria, abandonan a su familia para accionar frente a los toros bravos. Para esta acción las personas se encomendaban o pedían bendición a los adultos mayores y ellos daban su veredicto para que regrese sano y salvo del día denominado 'martes de guerra y miércoles de toros'. Sin embargo los denominados 'toreros' unos regresaban heridos a su vez regresaron muertos, luego de estos actos indignantes, las esposas y familiares llegaron a pedir 'justicia' al Jefe Político de la parroquia, pero jamás se hacía justicia, más bien los Jefes Políticos solicitaban dinero, aduciendo que buscará justicia por la pérdidas humanas en los toros.⁹⁶

De acuerdo al canto del poema y la última entrevista, la escena del carnaval de ese entonces se denominó días cruciales, pues jugaba la suerte del indígena, era una forma de quitarle la vida al indígena. Estas mismas escenas de sangre se convirtieron en un negocio para los hacendados, cuando la familia del difunto buscaba "justicia" ante las autoridades de la parroquia tal como menciona en la última estrofa de los versos, al no saber leer y escribir obligó hacer acuerdos con un *killkero*⁹⁷ de la parroquia para sus escritos donde exigía "justicia". Finalmente, las autoridades de la parroquia fueron herederos de una forma colonial de autoridad y defendieron su posición gamonal o mestiza.

10. *Sawari taki/ canto al matrimonio*

Los cantos inéditos que suelen cantar en los matrimonios o *sawari*, en las comunidades indígenas donde el canta-autor hace uso de los instrumentos musicales (pingullo y bombo). Canto e instrumento que aluden al agradecimiento a los padres y madres de la nueva pareja, Madre Tierra, a *tayta inti* que los guiará en la vida matrimonial.

La letra (poesía) que vamos a analizar corresponde a Mariano Minga conocido por la comunidad como "*Ñawpa pachata, kunan pachata yuyarik runa*" en español "El

⁹⁶ Rosalino Pintag, entrevistado por Raúl Illicachi, comunidad Puchi Guallavín-Flores, 09 de enero, 2018.

⁹⁷ *Killkiru* son las personas mestizas de la parroquia quienes sabía leer y escribir para aprovechar a la gente indígena, para lo cual mencionaba que deme plata o alguna prenda para sobornar al teniente político para que ganes el juicio, el indígena cae en esos juegos pierde todos sus bienes o se queda trabajando en sus haciendas.

historiador”. El historiador tiene 95 años, pertenece a la comunidad Pulucsa parroquia Flores- Chimborazo, el personaje menciona que vocaliza con mayor inspiración en los momentos de ritos. Esta actitud del “historiador” permite pensar que él tiene tiempos y espacios idóneos como un escenario de seguridad y confianza.

Antes de catar el “historiador” tuve la oportunidad de conversar en lengua kichwa y mencionó en son de risa “Yo tengo clarito en mí memoria sobre la historia de la vida, muchos suponen que este viejito ya no sabe nada”. El “historiador” se ha convertido debido al paso del tiempo en un custodio de la memoria de la comunidad.

El canto que vamos a transcribir gira alrededor de un incidente en mi relación con el “historiador” que acostumbraba asistir a los eventos programados por los *ayllus* de la comunidad, ante esto el menciona “[...] a mí me invitan disqué para dar consejos de la vida, esperemos que entiendan algo de mi esos *wambras*, apoyo así para que algún día me recuerden”.⁹⁸ En el momento de llegar a la ceremonia (denominado casa del matrimonio), el “historiador” a todos llama la atención, es respetado por todos, en un momento dado empieza a cantar para la pareja y la audiencia.

Sawari taki/ canto al matrimonio

*Wawaku...! kusawan rinkimi,
Pushkanki ama sakinki, wiwata wiñachinki
ama kunkanki pachamamata, tayta inti
paykuna kampak kawsayta michinkami.*

¡Hijita...!, te vas con tú esposo,
no dejes de hilas, criará a los animalitos.
Venera a la tierra y al Sol,
ellos cobijarán, fuerza y energía

*Kunanpunlla sawarishkanki,
Yaya mama, ayllulakta kushichinki.
Wawata yachachinki, allita pushanki,
Pachakak minkanki,*

¡Hijita, casaste hoy...!
honre a la familia, a tu comunidad.
Ame a sus hijos, serán buenos hombres,
encomiende la vida a Dios

*Hakulla mama novia,
Kampak kusapak llaktaman,
Kusapi shunkupikanki
Yayaypi apanki, yayakuna rimashkata*

¡Oh novia!, es hora de partir,
partirás a la tierra de tu esposo.
Serás fiel a tu esposo
Llévale los mandatos de los ancestros
(Traductor: Raúl Illicachi)

Análisis simbólico del matrimonio a la mujer andina

Pese a la sencillez de las letras, estos versos muestran belleza, dulzura en cada expresión como parte de la realidad que viven los pueblos indígenas en sus comunidades y cómo estos se convierten en historias que han trascendido por generaciones, como dijo “el historiador” “mi papá

⁹⁸ Nicolás Allayca, entrevistado por Raúl Illicachi, comunidad Pulucsa-Flores, 30 de noviembre, 2017.

me contaba”. La letra le enseña a la pareja a vivir bien y coloca a la naturaleza como el árbol que dará sombra a la nueva pareja. Dicho texto demuestra el poder que tiene la naturaleza al igual que la palabra del narrador. Aquí evidenciamos que en los pueblos indígenas no solo se expresan tristezas, también expresan alegrías, no se dejaron avasallar por la tristeza y mantiene firme y autónoma su personalidad, testaruda y viril.

En este punto cabe preguntarnos. ¿A qué alude el poema narrado? El canta-autor simboliza el desfallecimiento por la ausencia de la hija en la casa de sus padres, por ello cada verso y estrofa es un acto ritual a la mujer andina, quien de acuerdo al rol construido socialmente debe cumplir como dama responsable del hogar.

A continuación, analicemos los siguientes aspectos del poema: primero el rol de mujer; segundo, la fidelidad con su pareja. Si analizamos a la primera como responsabilidad de la mujer andina, encontramos el desequilibrio entre el masculino y femenino desde la visión Andina. *¡Oh novia!, es hora de partir, partirás a la tierra de tu esposo.* “Frente al varón, la mujer aparece con la función exclusiva de procreación. En lo demás, sus funciones son de simple colaboradora subalterna, en las tareas agrícolas, y de ‘sirvienta’ en las tareas domésticas”.⁹⁹ Aquí la mujer indígena aparece deprimida y esclava. En resumen, en la poesía se evidencia la aventura del matrimonio de la mujer puruhá se rige a una vida de angustias y oscuro que no pensará salir de allí, porque para ella “paridito es”, o simplemente no hay caso de lidiar, “[...] En este el matrimonio significa la aniquilación de lo femenino en manos del elemento masculino”.¹⁰⁰

A pesar de ser deprimida, la mujer andina recién casada tiene sus deberes que cumplir; trabajo en la tierra, servir o cuidar a los suegras, cuidar wawa y animalitos tiene que hacer vestir a su esposo, por ellos en la poesía manifiesta: “¡...no dejes de hilas, criaré a los animalitos!. Venera a la tierra y al Sol”, mientras su esposo regresa en medio año o meses trabajando de las ciudades grandes como Quito, Cuenca y Guayaquil.

La segunda corresponde a la última estrofa del tercer verso la fidelidad conyugal. *Serás fiel a tu esposo*, este tipo de valor son raíces netamente de las comunidades y pueblos indígenas que suelen aconsejar a la pareja recién casado, por lo tanto, el valor corresponde <<honrar>> que hace referencia en el poema “¡honre a la familia, a tu comunidad!”. Pero, el canta-autor anticipa este valor filosófico haciendo referencia a la

⁹⁹ *Ibíd.*, 38.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 41.

modernidad que existe la infidelidad. “La infidelidad es un producto de la cultura colonial”.¹⁰¹

Ya hemos comprobado que la poesía alude a la vida cotidiana, la vida conyugal y al antiguo mundo violento de la hacienda, que constituye ejes centrales cosmovisión y memoria colectiva. Las opiniones de los adultos mayores son respetadas y escuchadas porque son “autoridades” debido a su experiencia y sabiduría. Estos la transmisión de estos conocimientos se realiza en diversos espacios y funciones.

En consecuencia, la enseñanza de las experiencias y la memoria de nuestros antepasados es un conocimiento útil que nos ayuda a construir el presente a partir de reconocernos como sujetos que viviremos hechos similares a las de nuestros antepasados. Es decir, las generaciones pasadas nos dan lecciones por medio de la palabra hablada transmitida por nuestros adultos mayores.

¹⁰¹ *Ibíd.*, 49.

Conclusiones

Como pudimos observar y analizar en el primer capítulo de la presente tesis, la visión occidental sobre la cultura oral ha sido por mucho tiempo negativa. La palabra hablada históricamente no fue reconocida como una herramienta administrativa y legal legítima. Por el contrario, la escritura fue vista como depositaria de la verdad, pues el uso de la letra como signo gráfico con el cual se imprimía una idea, se entendió como una forma darle perpetuidad a aquello que expresábamos.

Por lo anterior, la escritura se convirtió en el formato predilecto para preservar la historia y la memoria de los hombres. De hecho, las diferentes instituciones del Estado han basado su funcionamiento en la escritura, desde los juzgados hasta en las universidades. Así, la escritura predominó como la forma más veraz y eficiente para transmitir los conocimientos y saberes dentro de la cultura occidental.

La escritura como herramienta-tecnología y sus diferentes formatos han definido las metodologías y las capacidades del estado para administrar la vida de sus vasallos (en la época colonial) y ciudadanos (en las repúblicas modernas). Así, la escritura repercutió en la organización de la vida, pues el Estado construyó diversos dispositivos para el control de la población, por ejemplo, los documentos de identidad, objetos de suprema importancia en la constitución del sujeto ciudadano y el reconocimiento de la propia existencia de estos como humanos ante un conjunto de instituciones encargadas de impartir salud, educación, entre otros derechos fundamentales.

La conquista y colonización española del continente tuvo un impacto profundo en el uso de la escritura como herramienta para el intercambio de información, por lo cual, la palabra indígena, es decir, la cultura oral pasó a un segundo plano, sin peso en las esferas de poder colonial y republicano.

Este proceso de institucionalización de la palabra escrita y la segregación de la palabra hablada construyeron nuevas formas de deber ser para la población indígena, en otras palabras, debieron abandonar las formas por medio de las cuales comprendían y se relacionaban con el mundo y sus congéneres. Por esto, dicho cambio es tan importante en la historia de los andes, significativo como las “reducciones” llevadas a cabo por Francisco de Toledo en el siglo XVI (con las cuales se reorganizó espacialmente la población indígena) pues en los dos casos estas cambiaron la forma de habitar y relacionarse de la población indígena.

En ese sentido, el devenir histórico de la palabra hablada fue su desprestigio progresivo debido a que la “alta cultura” y las instituciones de educación confiaron en el documento escrito como único medio para legitimar el conocimiento, además, fue uno de los formatos que permitía otras formas de circulación. Pero esto no fue solo cuestión de la colonia, el proceso civilizatorio continuó en el periodo republicano, en el cual los nuevos Estados modernos Latinoamericanos vieron en la educación el método principal para construir a las nuevas generaciones de ciudadanos.

Las historias patrias del siglo XIX como herramienta de legitimidad ideológica, el nacimiento de nuevas instituciones y en efecto los intentos de penetración del Estado a las regiones dependían no solo de las nuevas tecnologías como el telégrafo, la combustión a vapor (ferrocarriles y vapores) o la construcción de múltiples obras públicas, sino que también dependía de las antiguas tecnologías, por ejemplo, la escritura.

Así es posible ver cómo la palabra escrita tiene un devenir histórico dentro de nuestras sociedades por más de 500 años en América y más de 2.000 años en la cultura occidental. (por ejemplo, desde los esfuerzos en construir grandes bibliotecas como la de Alejandría en el siglo III a.C.) Este devenir ha permitido que la escritura sea vista como único medio de construcción del conocimiento, mientras que las culturas orales hacen parte del mundo cotidiano, de las culturas populares, es decir, la palabra hablada tiene un carácter aéreo, una existencia efímera.

Por el contrario, lo que se ha demostrado en el presente trabajo, es que la cultura oral indígena nos permite construir conocimientos en conexión con aquellos de nuestros antepasados, lo cual nos admite dialogar de generación en generación sobre nuestra cultura e identidad. En este proceso los adultos mayores cumplen un papel fundamental en la transmisión y construcción de conocimientos, por medio de sus historias, poemas y cuentos expuestos de forma oral. Así hemos demostrado que esta práctica oral se constituye como una forma eficiente y legítima para construir conocimientos, los cuales sirven como horizonte en la organización de las comunidades.

Por medio de los adultos mayores podemos conectarnos con nuestros antepasados, comprender sus valores y mantenerlos hoy vivos. Por lo tanto, es necesario mencionar que el proceso civilizatorio que se intentó ejecutar por medio de la palabra escrita, tanto del gobierno colonial como de los Estados o repúblicas modernas ha fracasado en gran medida, pues aun cuando se integraron de manera forzada las diferentes instituciones y dispositivos basados en la escritura, esta no venció o logró desaparecer las historias constitutivas de nuestra cultura ancestral. Por el contrario, estos procesos nos han ayudado

a revisitar y comprender la historia de nuestros ancestros, la historia de la dominación, de la explotación y de nuestra liberación.

Es necesario expresar que al realizar este trabajo de investigación estoy cumpliendo con un sueño anhelado desde mi niñez, pues siempre viví atento a los diálogos, las prácticas, las vivencias y las actuaciones de los *yuyakkuna*/adultos mayores, quienes mediante la palabra me transmitieron sus conocimientos. Sus palabras me ayudaron a comprender nuestro pensamiento, nuestros valores, nuestra ética, la naturaleza y nuestra historia. Así, debo confesar que mi papel como autor de este trabajo claramente fue el de investigador y participante activo. Por lo tanto, en parte he buscado posicionar la cultura oral indígena en función de mi experiencia histórica personal, es decir, como aquella palabra que trasmite conocimientos y por lo tanto forma a la comunidad desde la niñez hasta la muerte.

Por esto, he buscado que este trabajo analice la memoria de las comunidades indígenas de la parroquia Flores y al mismo tiempo sirva como un espacio en el cual esta memoria esté consignada en otro formato (el escrito), por medio del cual dicho conocimiento ancestral circule en nuestra sociedad, en espacios académicos o de otros sujetos-actores sociales. Aunque esto parecería contradictorio para algún lector, es necesario resaltar lo que ya hemos mencionado, que la escritura no puede ser entendida como la contraposición de la cultura oral, sino como un complemento, como diferentes formatos que pueden convivir conjuntamente, en el cual la escritura no se comprenda como único medio legítimo de construcción y transmisión de conocimientos.

En mi caso fue más sencillo entender los significados y las intenciones de los textos y entrevistados pues el kichwa es mi primera lengua. Pero debo resaltar nuevamente que la lengua kichwa no tiene una traducción literal al español, por lo cual busqué construir los sentidos de los textos que se trabajaron en la tesis. Esta aclaración nos ha permitido establecer que la traducción de estos textos estuvo mediada por los sentidos de los cuales me he apropiado en mi experiencia de vida en las comunidades indígenas y por otro lado como académico y profesional.

Para entender nuestra historia indígena se debe aprender la lengua que utilizamos y los sentidos propios que construimos de las palabras en las comunidades. En el momento que los sujetos entrevistados se expresaban, yo entendía que algunas de sus oraciones estaban contextualizadas, pues estas provenían de la experiencia historia local, de cada comunidad. Así, el manejo que tengo desde mi infancia del lenguaje y mi

experiencia dentro de la comunidad me permitió entender los sentidos de estas frases, evitando realizar una traducción literal o tácita.

Con este trabajo desarrollado desde “la casa” rompemos el análisis e interpretación de los indigenistas, quienes son vistos y representados a partir de una visión exterior, es decir, desde una visión sesgada por la experiencia histórica externa a la indígena, una visión mestiza, cientifista o academicista basada en el extraer información para construir andamiajes académicos que sustraen la experiencia común de las comunidades. Razón por la cual, los documentos encontrados en el contexto oral y escrito en el tercer capítulo tanto en la lengua española como en la lengua kichwa no tienen doble estatuto ontológico, peor aún doble sentido de pertenencia.

También, es necesario plantear un retorno a la cultura oral, entender que en esta se contiene la experiencia de nuestros ancestros. Procuramos a los literatos, historiadores, sociólogos y antropólogos estudiar la cultura oral indígena, pues no hacerlo es alejarse completamente de nuestra experiencia y conocimientos.

En nuestro análisis los pueblos indígenas de la parroquia Flores no solamente transmiten conocimientos, sino que también constituyen las formas de relacionarse socialmente por medio de la oralidad. Desde las prácticas festivas hasta los juegos infantiles tienen ciertas particularidades, las cuales son dependientes de la cultura oral. Debido a esto es importante preservar nuestra lengua y transmitir nuestras costumbres e ideas del universo por medio de los cuentos que trabajamos en la presente tesis.

Es necesario anotar que todo este proceso no hubiese sido posible sin la participación de las comunidades indígenas y específicamente de las personas con las que dialogamos, pues estas me permitieron comprender la importancia de la palabra hablada. Los entrevistados, me dieron la oportunidad de nuevamente conectarme con las experiencias de los antepasados, con su pensamiento indígena andino y las actuales prácticas de las comunidades, por lo cual estaré profundamente agradecido.

Este trabajo investigativo fue una forma de “disfrutar”: reír con los *ayllus*, conversar en la lengua kichwa, ser parte de la minga comunitaria, comer juntos con la comunidad, y jugar los juegos tradicionales, unas veces como miembro activo de la comunidad y otras veces como líder de los eventos culturales, pero siempre atento a las conversas, especialmente de los adultos mayores porque creímos que allí estaba la filosofía andina.

En este proceso de acompañamientos, con cariño y confianza los habitantes de las comunidades solían decirme: “profe conversemos de algo”. Estos pedidos de los *ayllus*

fueron oportunos para hablar sobre la importancia que tiene la lengua kichwa y así rescatar conocimientos desde la lengua. En este círculo de reflexión hubo muchas personas que recordaban los cuentos que les recitaban los adultos mayores en su infancia y juventud. Estas reconstrucciones de la comunidad y los adultos mayores necesitan que “alguien” hable de los conocimientos que poseen. Ante esto creo que es necesario vincular en la actualidad a los adultos mayores con los niños y jóvenes de la siguiente manera:

- A. El Estado debe ejecutar proyectos dinámicos en la sociedad, esto con el objetivo de despertar en ellos la curiosidad por los conocimientos orales.
- B. En la enseñanza superior debe tenerse en cuenta los conocimientos de los pueblos y nacionalidades, como parte de una episteme andina. Con dicho uso y enseñanza de la cultura oral indígena se incorporan nuevos conocimientos, por ejemplo, una cosmovisión respetuosa de la naturaleza, valores como el respeto y una ética sobre el manejo y enseñanza de los conocimientos y experiencias históricas indígenas.
- C. Las comunidades indígenas a través de las organizaciones locales, provinciales y nacionales debemos promover eventos como: congresos, talleres y entre otros, acciones que conducirá para dialogar y discutir con altura la situación actual de la palabra oral y cómo evitar la pérdida prematura.

Cabe mencionar que los entrevistados son personas reconocidas y con un estatus, el cual está definido por su edad y por la lejanía de los acontecimientos que ellos han guardado en su memoria de generación en generación. Por esto no es posible ver intereses (de diversos tipos, como económicos o políticos) por los cuales sus historias busquen la auto exaltación o vanagloria. Su papel como adultos mayores los reviste de una obligación ética al momento de transmitir sus conocimientos, esta ética los mantiene alejados de todo interés coyuntural, es decir, aunque sus historias estén traspasados por su individualidad, su individualidad está traspasada por una ética de la cual ellos son los máximos portadores y protectores, por lo cual la reproducción estos es al mismo tiempo un ejercicio de entrega a los saberes de sus antepasados.

Finalmente es importante señalar que la oralidad ha sido y es una forma de transmisión de conocimientos y una forma de construcción de nuevos saberes que respondan a nuestras necesidades actuales. Las historias, los poemas y los cuentos que hemos analizado en este texto deben ser leídos como la memoria de nuestro pueblo indígena en la parroquia de Flores.

Debido a la penetración de la globalización y la homogenización de conocimientos, no todas las comunidades o grupos indígenas han logrado preservar su cultura oral, es decir, nuestra cultura oral está en riesgo de extinguirse. A la luz de este contexto nuestra investigación contribuye a la preservación de la cultura oral de la parroquia Flores, aunque contradictoriamente por medio de la escritura.

Por otro lado, ante este riesgo de desaparición también debo comprometerme a trabajar desde las comunidades, en las mingas y reuniones, pues solo desde este espacio es posible implementar acciones que conduzcan a la preservación de las prácticas orales y la memoria de las comunidades. De este ejercicio, espero poder dar cuenta en futuras investigaciones, pues seguir estudiando esta temática de manera sistemática nos permitirá constituir una hipótesis y metodología sobre las formas de estudiar y enseñar la palabra hablada. Además debemos batallar por ella desde su principal trinchera, es decir, desde las dinámicas y luchas de las comunidades indígenas por su derecho a aprender y enseñar por medio de la palabra hablada, cuestión que aunque no parezca, está siendo vulnerada debido a la penetración de las costumbres y dinámicas de la modernidad capitalista actual.

Bibliografía

- Álvarez, Silvia. “Historia, memoria y territorialidad en la tradición oral de las comunidades indígenas de la Península de Santa Elena”. En *Historia de las Literaturas del Ecuador*, vol. 9, *Literaturas indígenas*, coordinado por José Enrique Juncosa, 317-46. Quito: Corporación Editora Nacional/Universidad Simón Bolívar, 2013.
- Aguilo, Federico. “El hombre de Chimborazo”. Quito-Ecuador: Abya-Yala. 1992.
- Almeida, Ileana. *El arte verbal quechua, Historia de las literaturas del Ecuador*. Quito-Ecuador: Eds. Corporación Editora Nacional/Universidad Andina Simón Bolívar, 2013.
- Bá Hampaté Amandou, “En cuanto al pasado”. *El espectador*. 5 julio 2019. <https://www.elespectador.com/noticias/cultura/amadou-hampate-ba-un-canto-al-pasado-articulo-673846>
- De Sousa Santos, Boaventura. “Cuando los excluidos tienen derecho. Justicia Indígena, plurinacionalidad e interculturalidad”. En *Justicia indígena, plurinacionalidad interculturalidad en Ecuador*, editado por Boaventura de Sousa Santos y Agustín Grijalva Jiménez, 13-50. Quito-Ecuador: Fundación Rosa Luxemburg/Abya-Yala, 2012.
- Barriga L, Franklin. *Las culturas indígenas ecuatorianas y el Instituto Lingüístico del Verano*. Quito: Ediciones Amauta, 1992.
- Burgos, Hugo. *Relaciones interétnicas en Riobamba*. Quito-Ecuador: Abya-Yala, 1977.
- Walsh, Caterina y Juan García. *Pensar sembrando/sembrar pensando con Abuelo Zenón*. Quito-Ecuador: Abya-Yala, 2017.
- Calvet, Louis-Jean. *Lingüística y Colonialismo*. Argentina: Fondo de Cultura económica, 2005.
- Ceballos, Alexandra. “El centralismo mata a la identidad cultural”. *Los Andes* (Riobamba), 19 de febrero de 2018, 21.
- Clavijo, Karina. Encuentro Nacional de Cultura “Negar la Muerte es negar la vida”. *El comercio* (Quito), 29 de agosto de 2017, 12.
- Corrales, Manuel. “Jorge Icaza”. En *Historia de las literaturas del Ecuador*, editado por Alicia Ortega. Quito-Ecuador: Corporación Editora Nacional/ Universidad Andina Simón Bolívar, 2007.

- Chiodi, Francesco. *Educación Indígena en América Latina*. Quito-Ecuador: Abya-Yala, 1990.
- Costales, Samaniego y Costales Dolores. *El legendario general indio Alejo Sáez*. Quito Ecuador: Abya-Yala, 2001.
- Espejo, Eugenio. “El castellano y quichua”. En *Educación Bilingüe intercultural en el Ecuador*, editado por Anita Krainer. Quito-Ecuador: Abya-Yala, 1996.
- Estermann, Josef. *Filosofía Andina, Estudio Intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito-Ecuador: Abya-Yala, 1998.
- Escudero, G. Carmen. “Cosmovisión Inca: nuevos enfoques y viejos problemas”. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2010.
- Dussel, Enrique. *1492: El encubrimiento del otro, hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Bolivia: Plurales ediciones, 1994.
- Encalada Falconí, Karla Monserrath. “Racismo en la justicia ordinaria Justicia Indígena Plurinacionalidad e Interculturalidad en el Ecuador”. Tesis de maestría, FLACSO, Ecuador, 2012. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/9288>.
- Espinosa, Alfredo. *Psicología y Sociología del Pueblo ecuatoriano*. Quito-Ecuador: Editorial Banco Central del Ecuador, 1979.
- Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Lima-Peru: IEP, 2012.
- Bertens, Hans. *Literary Theory (The Basics)*. London: Routledge, 2001.
- Haarmann, Harald. *Historia Universal de la escritura*. España: Gredos, S.A, 1985.
- Juncosa, Enrique José. *Historia de la literatura del Ecuador*. Quito-Ecuador: Corporación Editora Nacional/Universidad Andina Simón Bolívar, 2013.
- Kuper, Wolfgang. *Experiencias de Educación Bilingüe en Pueblos Indígenas del Norte*. Ecuador: Abya-Yala, 2001.
- Iutzi-Mitchell, Roy D. “Economías políticas de la lengua esquimal-Aleutianas en Alaska. Perspectivas para el mantenimiento de culturas y la reversión del proceso de desplazamiento lingüístico en las escuelas”. En *Experiencias de educación bilingüe en pueblos indígenas del norte*, editado por T. Valiente, 33-42. Quito: Abya-Yala, 2001.
- Kowii, Ariruma. Entrevistado por Roberto Viereck Salina. Quito: Abya-Yala, 2012.
- Kalman, Judith. *Escribir en la plaza*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Martínez, Carmen. *Conocimiento occidental y saberes indígenas en la educación intercultural bilingüe en el Ecuador*. Quito: Flacso-Ecuador, 2016.
- Monsalve, Luis. *El indio cuestiones de su vida y su pasión*. Quito: La tierra, 2006.

- Mannheim, Bruce. "Dilemas y miradas complementarias". Ponencia presentada en Primer Encuentro internacional de Arqueología y Etnohistoria en los Andes y tierras bajas. Quito, 2016.
- Michael Uzendoski. *La textualidad oral. Napo y las paradojas de educación bilingüe intercultural en la Amazonía. Pensando los movimientos indígenas*. Sede Quito: FLACSO, 2009.
- Nella, Nelson. *Educación de las naciones originarias en el distrito de Greater Victoria en la Columbia Británica*. Quito: Abya Yala, 2010.
- Nakata, Martín. *Disciplinar a los salvajes, violentar las disciplinas*. Quito: Abya Yala, 2014.
- Lienhard, Martín. *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. Habana: Casa de las Américas, 1990.
- Llásag, Raúl Fernández. *Movimiento indígena del Ecuador a partir del siglo XX: visibilizando el surgir, sus avances y retrocesos*". Quito: Fundación Rosa Luxemburgo/Abya-Yal, 2013.
- Lema, Mercedes. "Defensa y Justicia". *Revista Institucional de la Defensoría del pueblo*. Quito: SENESCYT/Defensoría del Pueblo, 2017.
- Lyons, J. Barry. *Sociedad, historia e interculturalidad en Chimborazo*. Quito: Abya-Yala, 2016.
- Ong, Walter. *La comunicación en la Historia. Tecnología, Cultura, Sociedad*. Barcelona: Bosch Casa Editorial, 1997.
- Ong, Walter. *Oralidad y la escritura*. México: Fondo de Cultura económica, 1987.
- Ortiz, Fernando. *Poesía y canto de los negros afros cubanos*. Habana: Publicigraf, 1994.
- Pacheco, Carlos. *La comarca oral. La ficcionalización de la Oralidad cultural en la narrativa Latinoamericana contemporánea*. Venezuela: La casa de Bello, 1992.
- Popol Vuh. *Antiguas Leyendas de Maya Quiché*. México: Ediciones Leyenda, 2015.
- Rodríguez, Martha. *Educación Intercultural Bilingüe, interculturalidad y plurinacionalidad en el Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 2018.
- Polar, Cornejo. *Escribir en el aire, Ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en la literatura Andina*. Lima: Eds. CELACP-Latinoamericana, 2003.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Montevideo: Fundación Internacional, 1984.
- Rocha Vivas, Miguel. *Mingas de la palabra*. Habana: Fondo editorial Casa de las Américas, 2016.
- Parco, José. "Cultura e Identidad". *Los Andes (Riobamba)*, 29 de febrero de 2018, 21-22

- Alexandra Ceballos, “El centralismo mata a la identidad cultural”, diario *Los Andes*, 19 de febrero de 2018, 21.
- Paredes, Buitrón. *La lectura y el desarrollo del pensamiento*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2009.
- Rivadeneira, Edmundo. *Apropósito de Historia y personajes de la Cultura*. Quito: Nueva Editorial/Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, 1988.
- Santamaría, Ramiro. *¿Debe aprender el derecho penal estatal de la justicia indígena? Justicia Indígena Plurinacionalidad e interculturalidad en el Ecuador*. Quito: Abya Yala, 2012.
- Sacoto, Antonio. *El indio en el ensayo de la América española*. Quito: Abya-Yala, 1994.
- Tuaza, Alberto. “Memoria Oral”. Ponencia I Congreso Internacional de Salvaguardia y Preservación del Patrimonio Cultural”, Universidad Nacional, Riobamba. 26 de marzo de 2015.
- Urbano, Enrique. *Mito y simbolismo en los Andes*. Perú: C.E. R. A., 1993.
- Uzendoski, A. Michael. *La textualidad oral Napo y las paradojas de educación Bilingüe intercultural en la Amazonía. “Repensando los movimientos indígenas”*. Ecuador: FLACSO. 2009.
- Vich, Víctor, y Virginia Zavala. *Oralidad y poder: Herramientas metodológicas*. Bogotá: Grupo Editorial Norma. 2004
- Wiethuchter, Blanca. *El festín de la flama*. México: La cabra ediciones, 2012.
- Vallejo, César. *Fabula Salvaje el Tungsteno*. Lima: Mosca Azul editores, 1967.
- Redacción. “¿Sabías que en Ecuador se hablan 14 lenguas ancestrales?”. *El telégrafo*. 18 de octubre, 2015. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/buen/1/sabias-que-en-ecuador-se-hablan-14-lenguas-ancestrales>.