



UNIVERSIDAD ESTATAL DE BOLÍVAR
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN, SOCIALES,
FILOSÓFICAS Y HUMANÍSTICAS.
Escuela de Educación y Cultura Andina "EECA"



UNIVERSIDAD ESTATAL DE BOLIVAR
FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN,
SOCIALES, FILOSÓFICAS Y HUMANÍSTICAS

**Escuela de Educación y Cultura Andina "EECA"SEDE -
CUENCA**

Trabajo de grado previo a la obtención del título de:
Licenciado en Desarrollo Regional Intercultural.

**Incidencia de la mujer Cañari de la parroquia
Socarte (General Morales) en la pervivencia
cultural y en el desarrollo comunitario, durante el
período 2005 – 2012.**

AUTORES:

Luis Antonio Alulema Pichasaca

William Xavier Guamán Encalada

DIRECTOR:

Antropólogo Estuardo Gallegos Espinoza

Cuenca – Ecuador
2012

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de licenciado de la Universidad Estatal de Bolívar atestiguamos que todas las ideas presentadas en esta tarea son de completa responsabilidad de los autores y protegen las normas de honradez intelectual; también facultamos a la biblioteca de la Universidad y la EECA para que haga de este estudio un documento disponible para su lectura, tomando en cuenta las normas de la Universidad.



Luis Antonio Alulema Pichasaca
C.I. 0301144796



William Xavier Guamán Encalada
C.I. 0105762801

En la Ciudad de Cuenca, Provincia del Azuay, República del Ecuador, a **diecisiete de Enero del año dos mil trece**, ante mí Doctor Homero Moscoso Jaramillo, Notario Público Octavo del Cantón Cuenca; comparecen los señores **LUIS ANTONIO ALULEMA PICHASACA Y WILLIAM XAVIER GUAMAN ENCALADA**, ecuatorianos, mayores de edad, casado y soltero respectivamente, portadores de las cédulas de identidad números: **030114479-6** y **010576280-1**; respectivamente; quienes bajo juramento manifiestan que las firmas y rúbricas que constan del documento que antecede y que literalmente dicen: la primera es "**Ilegible**"; y, la segunda "**Xavier Guaman**", respectivamente; son las suyas propias y las que usan en todos sus actos tanto públicos como privados. Leída que les fue el presente reconocimiento a los comparecientes, por mí el Notario, se ratifican en su contenido y firman conmigo en unidad de acto: **DOY FE**.



Dr. Homero Moscoso Jaramillo
Notario Octavo del Cantón Cuenca





N° 0176494

CERTIFICACION

Certifico que, en mi calidad de director de investigación, he orientado debidamente a los estudiantes LUIS ANTONIO ALULEMA PICHASACA y WILLIAM XAVIER GUAMAN ENCALADA, egresados de la **Universidad Estatal de Bolívar, Facultad de Ciencias de la Educación, Sociales, Humanistas y Filosóficas** (Escuela de Educación y Culturas Andinas) , para elaborar su Tesis Profesional titulada:

“Incidencia de la Mujer cañarí, de la parroquia Socarte (General Morales) en la pervivencia cultural y en el desarrollo comunitario, durante el período 2005 – 2012.”

A lo largo de este proceso académico y social hemos dialogado y revisado el texto. Agradezco a los autores y a las Autoridades de la Escuela y la Facultad, por haberme permitido asesorar este trabajo investigativo en el campo del Desarrollo Regional Intercultural y así contribuir a la entrega de este aporte valioso a la cultura cañarí, a la Provincia y al reconocimiento social de la grandeza y el papel histórico de la Mujer indígena.

Guaranda, enero 13 de 2013

Estuardo Gallegos Espinoza. Docente.

AGRADECIMIENTO

Nuestra gratitud desde shunku, a nuestros padres, esposas, hijos y hermanas /os, quienes han apoyado moral y económicamente en el proceso de formación académica, hasta una feliz culminación.

Desde nuestro corazón de “Runas” agradecemos al Apuk Wayra que nos ayudó a conocer, ser parte y aprender de la parroquia de Socarte (General Morales) y sus comunidades; agradecemos a la organización parroquial “Unión de Pueblos y Organizaciones Indígenas de Socarte” (UPOIS) y sus dirigentes, líderes, hombres y mujeres, por las facilidades y el apoyo en la investigación de este trabajo; así mismo expresamos nuestro agradecimiento a tayta Estuardo Gallegos Espinoza, quien con sus valiosos conocimiento y experiencia nos ha sabido guiar durante este proceso de investigación; expresamos gratitud al Sociólogo Milton Cáceres y al cuerpo docente de la Escuela de Educación y Cultural Andina EECA- Universidad Estatal de Bolívar, por sus valiosos aportes en el proceso académico.

Agradecemos en especial a las mujeres líderes, mujeres yachak’s y a todas las mujeres de las comunidades de la parroquia Socarte (General Morales), quienes nos han enseñado y de ellas hemos aprendido y comprendido la grandeza de su misión como madres, esposas, mujeres y compañeras en los procesos de reivindicación cultural y social, es por ello este trabajo tiene su espíritu combativo, de lucha, por un “desarrollo” comunitario y por la pervivencia cultural, en sus páginas se puede visibilizar la acción participativa de la mujer. A todas ellas nuestro agradecimiento y gratitud.

Autores

PAKTAY MUNAY

Kay llankayta rurashpaka, shunkumanta yupaychani ñuka mamita Delfina Tayta Rafael, paykunami sumak yuyaykunawan, kuyaywan wiñachishkakuna, shinchi runa kachunmi munankuna.

Shinallata shunkumanta yupaychani ñuka kuyashka warmi Vicenta, ñukapak wawakuna Juank, Jessica, Johntapish, paykunami, yachakuy pachapi, shinallata kay taripay pachapi yanapashkakuna; yuyaywan, yachaywan, kullkiwanpish.

Kay sumak llankay yuyaykunata, karani, tukuy Kañari kipa wiñay wawakunaman, ashtawanka shukumanta kushiyachini tukuy warmi wawakunata, warmi mashikunata, kikinkunawanmi wiñay wiñayta, kay sumak yuyaykunata, llankayta, taripashpa katishun. Shiñallami allí kawsayta sinchiyachishun Pachamamawan, Pachakamakwan, **“Sumak”** Kawsayman yallishun. Kay yuyaykunataka ñukanchik ñawpa Kañari mamakuna, taytakunami kawsamurka, kawsakunchi shinallata kawsashumpish.

Luis

DEDICATORIA

Dentro de este Tiempo - Espacio “**PACHA**” que he podido formarme y realizarse dedico este esfuerzo: al “Gran Espíritu” que guio mi camino y me devolvió a encontrar mi identidad **KAÑARI**; a la memoria ancestral de mi comunidad de Pichacay de Barzalitos; dedico este esfuerzo de mi aprendizaje; a mi padre Manuel, mi madre María y mis hermanos Walter, Alejandro y Ulises “Tupak” que han sido mi apoyo durante mi vida académica; al Padre Marco Matamoros por su apoyo incondicional. Y de manera especial dedico a la fuerza de “**SUMAK**” que ha sido la Esperanza dentro de este mi caminar espiritual - académico.

PAKTAY MUNAY

Kay pachapi, ñuka yachakushkata shunkumanta karani apuk wayraman, ñukaman ñawpa tayta kañarikunapak kawsayta riksichishkamanta, shinallata ñuka Barzalitos ayllullaktata sinchiyachishcamanta, shinashpa kay taripayta karani ñuka tayta Manuelman shinallata ñuka mamita María, ñuka wawkikunaman Walter, Alejandro, Ulisis “Tupak”, paykunapish yanapashkakunami, ñukapa yachakuypi, kawsaypi, shinallata yupaychani kushipata tayta Marco Matamorosta paypa yanapaymanta. Shinallata yupaychani Esperanza sumak warmita, paymi ñan shina kashka ñuka yachakuypi.

Xavier

RESUMEN

Con el nombre cultural de Socarte identificamos en este trabajo a la parroquia General Morales. En esta parroquia se asienta un área cultural conformada por indígenas originarios, que guardan profundas marcas identitarias expresadas en la música, danza, gastronomía, sistemas de fiestas, en el ciclo agrícola, mítico, vital, sistema de creencias y en la profunda vinculación del hombre con la naturaleza mítica y física.

En el desarrollo de nuestra investigación, se destacó la profunda influencia de las mujeres en la transmisión cultural de los saberes a las nuevas generaciones, y que gracias a esta escuela vivencial son aprendidos y practicados. Esto no quiere decir que esta fase corresponda exclusivamente a las mujeres, corresponde también al hombre, el relieve es porque las mujeres permanecen más ligadas a sus hijos y al hogar.

Los proyectos de desarrollo comunitario con actoría exclusiva de las mujeres han tenido excelentes resultados; además se observa, empoderamiento y pertinencia cultural, hecho que se expresa en la sostenibilidad y sustentabilidad de los mismos. No resulta así en el desarrollo de los proyectos comunitarios de mayor cobertura, pese al involucramiento de las mujeres y hombres, éstos concluyen con una debilidad de sostenibilidad y sustentabilidad. Esto se debe a que los proyectistas o técnicos responsables de la elaboración, no consideran en su definición una línea de acción que tenga que ver con la pertinencia cultural. Por ejemplo desarrollaron proyectos de soberanía alimentaria, sin tomar en cuenta las bases agrícolas de la zona, el cultivo de las diferentes variedades de maíz, la huerta y la chakra, solamente para citar un ejemplo.

La complementariedad entre el hombre y la mujer, son expresiones de dualidad, y corresponde a uno de los principios fundamentales del allí kawsay cultural. En todo contexto, la mujer y el hombre juntos definen, organizan, planifican, participan y disfrutan.

ÍNDICE

	Pág.
Introducción	1
Planteamiento del problema	5
Objetivos	6
General	6
Específicos	7
Hipótesis	7
 CAPÍTULO I	
1.1. Ubicación geográfica	8
1.2. Marco histórico	8
1.2.1. Etimología	9
1.3. Mapa de división política de la parroquia General Morales “Socarte”	10
1.3.1. Límites	10
1.3.2. Mapa de límites de la parroquia General Morales “Socarte”	11
1.3.3. Demografía	11
1.3.4. Población por sexo	13
1.4. Aspectos Culturales	15
1.4.1. La génesis del asentamiento poblacional de los primeros tiempos	15
1.4.2. Wakas Locales	19

1.4.3.	Wakas de límite	21
1.5.	Enfoque cultural y acontecimental de la agricultura	22
1.5.1.	El Kay Pacha Cultural (pimikanchik)	24
1.6.	Impactos culturales de la colonia	25
1.6.1.	Idioma	25
1.6.2.	El vestido	26
1.6.3.	Sistema de creencias	31
1.6.4.	Los Tabúes	35
1.6.5.	Hierofanias	35
1.6.6.	El Sistema de fiesta populares	36
1.6.7.	Calendario Religioso	37

CAPÍTULO II

2.	El rol de la mujer indígena en la pervivencia cultural	43
2.1.	La etno-agricultura una práctica social que gira en torno al hombre y a la mujer	47
2.1.1.	Costumbres culturales para ahuyentar a los pájaros dañinos	50
2.1.2.1.	Análisis	52
2.1.2.2.	Descripción del canto	54
2.1.2.3.	Análisis semántico del canto	54
2.1.3.	El Cuchuchu	55

2.1.4.	La Guatusa	55
2.2.	Labores culturales correspondiente a los hombres y mujeres	56
2.2.1.	Calchado	58
2.2.2.	Las huayungas	59
2.2.3.	Shayak Tipi	60
2.3.	Las huertas culturales	60
2.3.1.	Plantas medicinales	60
2.4.	La Chakra	61
2.5.	La Sementera	63
2.6.	Herramientas agrícolas	63
2.7.	Utensilios tradicionales utilizados en la cocina	63
2.8.	Cosas materiales que se encuentran en una casa cultural	64
2.9.	Rol específico de la mujer y del hombre	67
2.10.	El vestido	69
2.11.	El sistema de creencias	70
2.11.1.	Mama Shunkumarca	73
2.11.2.	Huayra Palte	75
2.11.3.	Cerro Puñay	76
2.11.4.	Cerro Galuay	77
2.11.5.	Pucangu	77
2.11.6.	Juntas Pucangu	77

2.11.7.	Pucarrumi	78
2.12.	Las fiestas Culturales	78
2.12.1.	El matrimonio indígena y la ceremonia ritual del Cuchunchi	78
2.12.2.	El Alli Danza	87
2.12.3.	La Danza cultural del Tukuman	93
2.12.4.	Lalay Raymi (Carnaval)	94
2.12.5.	Algunos cantos recordados por las mujeres	96
2.12.6.	La fiesta religiosa del Corpus Christi	104
2.12.7.	La casa del prioste	108
2.12.8.	Las vísperas	108
2.12.9.	La uyanza	110

CAPÍTULO III

3.1.	La Sabiduría de la medicina tradicional andina	111
3.1.1.	Taxonomía de las Plantas Medicinales de la zona	112
3.1.2.	Métodos de diagnóstico de las enfermedades	115
3.1.3.	Los emplasto	117
3.1.4.	Las grasas y ciertas hojas	117
3.1.5.	Grasas utilizadas en el campo de la medicina tradicional	118
3.1.6.	Amuletos	118

3.2.	Las comadronas que traen la vida	119
3.2.1.	Tratamiento durante el embarazo	119
3.2.2.	El wawa allichina	119
3.3.	El parto	119
3.4.	El pichka	121
3.5.	Observaciones del embarazo	121
3.6.	Conclusiones del capitulo	122

CAPÍTULO IV

4.1.	Explicación teórica del rol de la mujer indígena en los proyectos de desarrollo comunitario	125
4.1.1.	Análisis de los resultados de investigación	125
4.1.2.	Características que definen el “Desarrollo Local”	126
4.2.	Experiencias del desarrollo y aplicación de proyectos comunitarios	128
4.2.1.	Experiencias de la participación de las mujeres en los proyectos de desarrollo	134
4.2.2.	Breve resumen de otra experiencia	135
4.3.	El aporte de las mujeres indígenas a la cultura de la Parroquia Socarte	137
4.3.1.	Aporte de las mujeres en el desarrollo de proyectos	139
4.4.	Resultados del desarrollo de proyecto comunitarios	142

4.4.1.	Necesidad del enfoque intercultural en la redacción de proyectos.	144
4.4.2.	La implementación de nuevas estrategias de cultivos.	145
4.4.3.	Varias experiencias de las mujeres en la toma de decisiones dentro del proyecto.	145
4.4.4.	Experiencias del proyecto de implementación de huertos familiares	146
4.4.5.	Proyectos productivos y la participación de las mujeres	146
4.4.6.	Proyectos educativos	146
4.4.7.	Las mujeres y la participación en el desarrollo de los proyectos medio ambientales	147

CAPITULO V

5.1.	Comprobación de hipótesis	148
------	---------------------------	-----

CAPITULO VI

6.1	Conclusiones y Recomendaciones	151
6.2.	Bibliografía.	155
6.3.	Anexos	160
6.3.1	Guía de entrevista	160
6.3.2.	Amawta mamakuna taytakuna	165

INTRODUCCIÓN

En calidad de egresados de Universidad Estatal de Bolívar, de la Facultad de Ciencias de la Educación, Sociales, Humanísticas y Filosóficas. Escuela de Educación y Cultura Andina “EECA” SEDE “CUENCA”, con el objeto de cumplir con las normas estipuladas en la Ley de Educación Superior y el Reglamento de la Universidad, luego de un amplio proceso de empoderamiento del problema planteado hemos acordado desarrollar el siguiente tema de investigación *La incidencia de la mujer Cañari de la parroquia Socarte (General Morales) en la pervivencia cultural y en el desarrollo comunitario, durante el período 2005 – 2012.* Tema que nos llevó a realizar una observación y reflexión atentas a las mujeres indígenas de las comunidades de Socarte (General Morales) en busca de las expresiones y motivos de su pervivencia cultural y desarrollo comunitario.

En este marco, el primer capítulo resume la información sobre la contextualización (cultural) de la investigación. Resaltando, sobremanera, los aspectos culturales y etnohistóricos que la génesis de este grupo cultural, que nos hablan a través de los Apus, localizados en las Wakas Locales de Límite y de Altura respectivamente. En un segundo momento se desarrolla el timbre de identidad cañari: “Pimi kanchik” (quienes somos), para explicar el proceso de recorrido que viene desde la época colonial hasta la actualidad y que tiene que ver con el surgimiento y la configuración de las comunidades. En este marco, se relata también el impacto que ha provocado la Colonia a nivel cultural. Para este análisis se consideró, el idioma, los atuendos, la literatura oral que pervive en los mitos, los cantos, algunos tabúes, la hierofanía, y los sistemas de fiestas que giran en torno al ciclo agrícola y ganadero.

En el segundo capítulo, se analiza con mucha objetividad, a través de la investigación de campo y bibliográfica sobre, el rol de la mujer indígena en la pervivencia cultural. La dificultad que hubo que superar, fue la falta de una bibliografía especializada en el tema, y bajo enfoques que consideren a mujeres cañaris como entes que generan y desarrollan pautas ideales de complementariedad por un lado y por otro; así como las madres-maestras que

transmiten a sus hijos la sabiduría cultural expresada en la oralidad, la cosmovisión, y en la práctica de principios éticos y morales.

En este contexto, explicamos también todas las pautas culturales que giran en torno a las etno-agricultura, aplicadas a las variedades de semillas de maíz, a los pisos ecológicos en las cuales producen, y a otros productos propios del lugar. Sobre esta base brillan las manifestaciones culturales propias del lugar. La investigación permitió descubrir que en torno a la agricultura se recrean importantes cantos y míticos que explican, sobre todo las distintas fases culturales del maíz.

Cabe explicar que el aporte de las mujeres entrevistadas, resultó decidor, porque se logró entender que su imaginario colectivo, guarda profunda sabiduría relacionada con el conocimiento cosmovivencial, con cuya explicación fue posible entender ese estrecho vínculo que guarda el ser humano con la naturaleza física y mítica en todos los tiempos, y que la ceremonia o ritual desarrollado en los espacios de “Mañay”, proporcionan la energía positiva para que la agricultura y el allí kawsay fluyan durante el año, propiciando buenos resultados.

En este capítulo ha salido a la luz toda la sabiduría popular, no solamente aquella que gira en torno a la agricultura, sino la música, danza, gastronomía, espiritualidad, manifestadas en las fiestas, hieriofanías, sistema de creencias, que se suceden las diferentes estaciones, el ciclo agrícola y astral. Sobresale también, la explicación cultural de la responsabilidad de las mujeres en la fase de la cosecha y específicamente en el mundo de la familia, en ese marco, muchas especificidades salen a la luz.

Hemos registrado en el capítulo tres la medicina tradicional y sus implicaciones, la taxonomía cultural de las plantas medicinales, el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades. La especialidad de las comadronas, sus formas de diagnóstico y sus prácticas de sanación, las mismas que se explican con mucho ensalzamiento cultural.

Este capítulo, viene a constituir la columna vertebral de nuestro trabajo investigativo, en la cual cabe ponderar, el apoyo incondicional que brindaron las

mujeres del área de estudio durante todo el proceso y la socialización de los resultados.

En el capítulo cuatro, se discute la responsabilidad de la mujer indígena en el desarrollo de los proyectos comunitarios. Iniciamos con una reflexión teórica sobre las implicaciones del desarrollo de los proyectos comunitarios. Se explica las características que definen el desarrollo local, de tal manera que se establece el panorama de acción y de implicación de los proyectos y en este contexto se aprecia la presencia de la mujer indígena básicamente.

En un segundo momento, presentamos algunas experiencias vivenciales de los investigadores en cuanto a la elaboración, gestión y administración de los proyectos de desarrollo comunitario surgidos del trabajo en la zona. A manera de análisis se presenta dos esquemas de proyectos aplicados y desarrollados en la zona, mismos que tienen que ver con la elaboración y gestión de proyectos. En estos se aprecia la carencia operativa de la pertinencia cultural, lo que quiere decir, que no se toman en cuenta las pautas culturales ideales que giran en torno a las formas de vida, y que deben ser tomadas en cuenta para que los proyectos sean sostenibles y sustentables.

En este marco se destaca la especificidad de las labores de las mujeres en la huerta y en la chakra, sin embargo, esta especificidad no deslinda del hombre, por lo tanto, la complementariedad es visible.

Experiencias, varias ponencias internacionales de Luz María de la Torre sobre el tema de la mujer andina, denotan la fuerza y firmeza que las mujeres han asumido en forma organizada con el objeto de emprender procesos de reivindicación y ganarse espacios justos y merecidos en la sociedad.

Experiencias de Proyectos de Desarrollo Integral de la Mujer de Cotacachi, surgidos y puestas en escena por el Municipio de Cotacachi y algunas organizaciones de bases, denotan la responsabilidad que las mujeres van asumiendo en la ejecución de los mismos, de tal suerte, que estas experiencias se convierten en modelos a seguir.

En este capítulo se explica también, la realidad de las mujeres indígenas de Socarte, se da a conocer algunas experiencias, de las cuales gestoras y destinatarias. Los resultados de la administración de estos proyectos son importantes, porque ellas han demostrado unidad, empoderamiento y por lo tanto, asoman la sostenibilidad y sustentabilidad. Estas acciones de empoderamiento varían, en cuanto al desarrollo de los proyectos comunitarios; si bien es cierto que las mujeres también están presentes y constituyen parte fundamental de su desarrollo del proyecto, debido a la falta de pertinencia cultural de los proyectos concretos, éstos terminan debilitados en su empoderamiento y sostenibilidad.

La presente investigación socio-cultural desarrollado en las mencionadas comunidades indígenas de la parroquia Socarte, se desarrolló gracias a la aplicación de las siguientes estrategias metodológicas.

1. Se inició con la determinación y selección del universo de estudio, acción que se emprendió en reuniones comunitarias ampliadas de las mujeres en las distintas comunidades.
2. Se preparó un guión de entrevista personal para cada miembro del universo de estudio. Guión que se aplicó de una manera exitosa porque hubo el apoyo de todas.
3. La metodología que mayor aporte proporciono fue el enfoque de la investigación participativa. Porque como se dijo antes, para la selección del universo se hizo de una manera democrática, de igual forma para complementar ciertas dudas surgidas en el proceso de investigación, se tuvo que recurrir a la participación de todas, (en el caso de la medicina ancestral por ejemplo)
4. Una vez procesada la información, con el objeto de valorar el trabajo, se volvió a socializar al universo de estudio, este espacio resultó importante porque permitió consolidar el trabajo de campo.
5. En la fase de sustentación, la contrastación de datos bibliográficos existentes, permitió dar claridad a la investigación. A esto se ha sumado, la opinión de profesionales en el tema.

6. En el desarrollo de la investigación se utiliza una diversidad de términos kichwas. Las toponimias, fitonimias, antroponimias e incluso los nombres culturales se encuentran escritos con el sistema tradicional de la lengua kichwa; no así los demás términos, responden al sistema unificado de la lengua.

La dificultad que hemos encarado fue la de transcribir las entrevistas, porque en su totalidad de ellas estuvo en la lengua kichwa. Comentamos como experiencia que hasta tuvimos que hacer escuchar el audio a las protagonistas para entender sus mensajes. Pero a pesar de todo muy interesante porque la esencia del trabajo se centraba en esta base de datos.

La poca bibliografía existente, fue otra limitante; pocas obras respondían a la realidad cultural y social, mientras que una gran cantidad de textos, estudiaba la zona desde una mirada occidentalizada.

En este marco la experiencia impactante, fue la detenerse en el tiempo para emprender una mirada socio-cultural de la mujer, a partir de ese hecho hemos logramos entender a la mujer como una verdadera transmisora de los saberes culturales, cosmovisivos y como ente que armoniza la vida en la familia y en la comunidad.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La Parroquia Socarte (General Morales). La población es dispersa y se dedican a la agricultura, la ganadería y el comercio. Sin embargo, esta parroquia andina se caracteriza, porque sus comunidades de base son eminentemente indígenas, son parte histórica del pueblo Cañari y sus peculiaridades étnicas se expresan en la lengua, la sabiduría ancestral, la etno-medicina, en su vestimenta, en sus manifestaciones culturales: el sistema de fiestas, la tradición oral expresada a través de los cantos, mitos y leyendas, y su cosmovisión que vincula al pueblo nativo con los Apus de las Wakas locales, de límite y de altura. Sus principios éticos se expresan en la solidaridad, hospitalidad, reciprocidad, (aprovechamiento de la verticalidad) y la profunda cohesión social y política, la minga comunitaria,

y la pervivencia identitaria visualizada de modo especial, en las mujeres indígenas. En esta geografía cultural se desarrollará la presente investigación.

En este contexto, la situación de la mujer ha cambiado significativamente a raíz de su participación activa en la Escuela de Formación de Líderes “Dolores Cacuango”. Las experiencias surgidas al interior del movimiento de mujeres, el trabajo mancomunado en la ejecución de proyectos artesanales y otros, la participación en los congresos de las organizaciones indígenas y campesinas, la influencia del desarrollo de la educación intercultural bilingüe, la valoración del pensamiento político de la lideresa Dolores Cacuango, el principio de valoración y fortalecimiento de la identidad que por naturaleza en el mundo andino, gira en torno a las mujeres, influido notablemente para que ellas vivan proceso de desarrollo humano, de fortalecimiento de su cultura y participen en el progreso de la comunidad. Dirigimos nuestra observación a unas comunidades significativas por la mejor calidad de vida. En tal virtud, frente a esta realidad hemos planteado el siguiente problema de investigación ¿Cómo incide la participación de la mujer Cañari de la parroquia Socarte, en la pervivencia cultural y en el desarrollo comunitario de todo el pueblo circundante?. Conocerlo nos ayudará a interpretar mejor su rol social y a valorar más su trabajo emprendedor que se fundamenta en los principios de complementariedad y equilibrio entre el hombre y la mujer.

OBJETIVOS

OBJETIVO GENERAL

Investigar la influencia de la mujer Cañari, en la pervivencia cultural y en el desarrollo comunitario en la parroquia Socarte (General Morales), del Cantón y Provincia de Cañar.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

1. Analizar el marco jurídico constitucional emitido a favor de las mujeres para evaluar sus impactos en la comunidad.
2. Investigar el marco histórico referencial, de la zona de estudio, con el afán de determinar sus características generales.
3. Determinar, el nivel de corresponsabilidad de la mujer en el marco de pervivencia cultural comunitaria.
4. Investigar, el nivel de empoderamiento y participación de la mujer indígena Cañari en la aplicación de proyectos de desarrollo comunitario.

HIPÓTESIS

1. Debido a la permanencia y estabilidad en la comunidad, la mujer indígena se ha constituido en un ente que trasmite la cultura material e intelectual a las nuevas generaciones y por ende no es proclive a las amenazas aculturizantes, al contrario ofrece expresiones culturales de mayor identidad grupal y demanda nuevos espacios de decisiones orientados al bien común.
2. Por los efectos de la migración y porque los proyectos comunitarios se orientan a mejorar la economía familiar y comunitaria, las mujeres se insertan al desarrollo con mayor liderazgo y responsabilidad que los hombres; este hecho particular, hace que los proyectos sean sostenibles y sustentables.

CAPÍTULO I

1.1. UBICACIÓN GEOGRÁFICA

La parroquia rural General Morales, más conocida como Socarte por los nativos-políticamente pertenece al cantón Cañar, se encuentra ubicada al Nor-Oeste de la cabecera cantonal a una distancia de 41 Km. Tiene una altura promedio de 2600 m/s/n/m, (rango desde 1250 a 3200 m/s/n/m) y sus coordenadas geográficas de Latitud Sur son 2° 17'25'' y 2° 26'24'' y de Latitud Oeste son 78° 58'17'' y 79° 08'03''; la parroquia tiene una superficie de **11.479,69** kilómetros cuadrados. Su topografía es considerada como accidentada, con una serie de desniveles, pequeños valles estrechos y partes relativamente planas y onduladas (con pendientes de hasta el 20%), junto a vertientes y escalones con pendientes fuertes de hasta el 70%.

1.2. Marco histórico

General Morales o Socarte, fue elevado la categoría de parroquia el 30 de Mayo de 1925, mediante Acuerdo Ministerial No. 672, siendo presidente del Consejo Cantonal el Dr. Santiago Harris Morales. La historia cuenta, que el nombre de General Morales, se debe a la estadía en el lugar, del prócer de la independencia general bogotano Antonio Morales, Jefe del Estado Mayor del Ejército Libertador, en la Batalla de Pichincha, el 24 de Mayo de 1822.

Hasta entonces, esta geografía se denominaba SOCARTE, nombre que proviene del sustrato toponímico de origen Cañari. La fundación eclesiástica, ocurre en el año de 1952, con la designación del primer párroco el Presbítero Alberto María Saquicela, sacerdote de mucho talento y emprendedor, quien con gran entusiasmo consiguió el adelanto en obras materiales, y espirituales en el centro parroquial, y en las comunidades de su jurisdicción.

A la parroquia Socarte (General Morales) pertenecen las siguientes comunidades indígenas:

PARROQUIA GENERAL MORALES “SOCARTE”					
No.	COMUNIDADES	No.	COMUNIDADES	No.	COMUNIDADES
1	Zhical	9	Palmas Zhical	17	Sitincay
2	Cazhapamba	10	Shilizhun-Carbón-Loma	18	Ramos Loma
3	Ilin	11	Hierbabuena	19	Pucango
4	La Industria	12	Ramos Huray	20	Potreriillos
5	Motilón	13	Centro Parroquial	21	Zapán Chico
6	Lugmaspamba	14	El Tocte	22	Cruz de Angamarca
7	Suycay Bajo	15	Chinipamba	23	Las Cruces
8	Suycay Alto	16	Zapan Grande	24	Laurel

Las comunidades cuyas toponimias se derivan de los sustratos Cañaris son las siguientes: *Socarte, Zhical, Suycay, Shilizhun, Sintincay.*

1.2.1. Etimología

Socarte: lugar; del colorado **zoca**, niño; **hate** cerca (Pérez 1978, pág. 80)

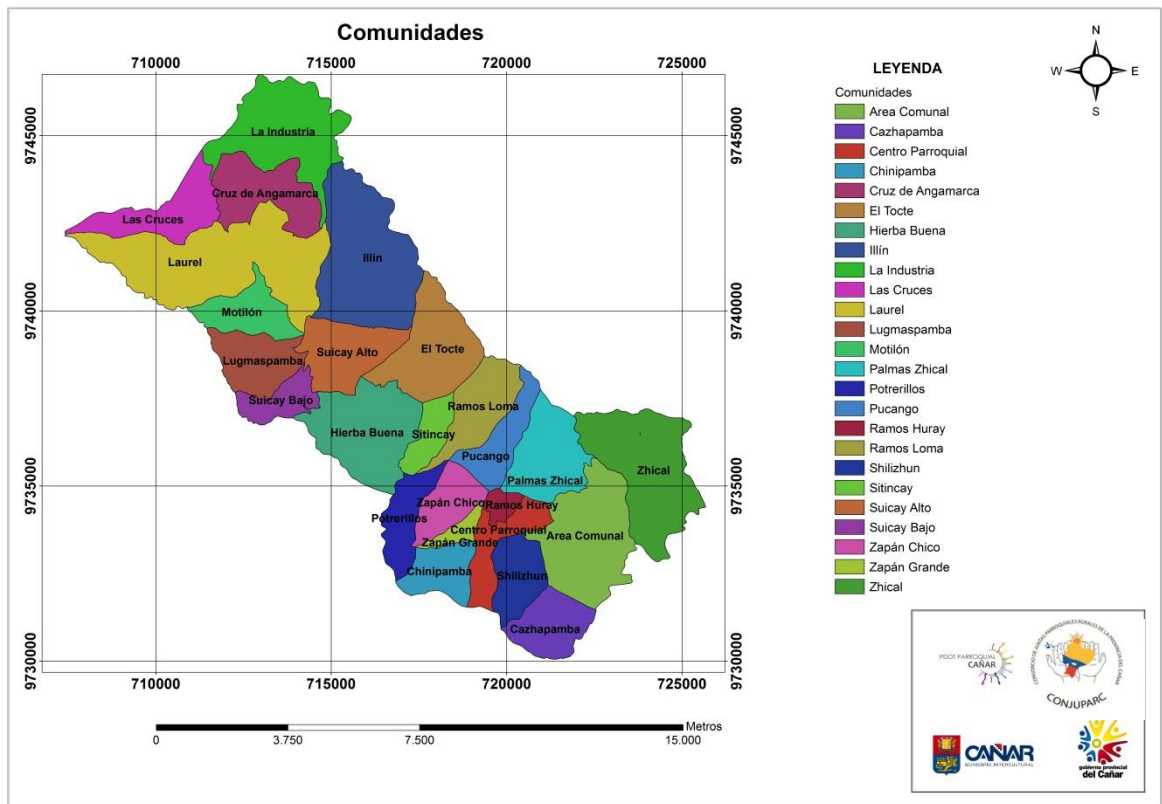
Sitincay: lugar; del Quichua shi, afijo de duda; tincay, papirotazo. (Op.Cit. P. 161)

Suycay, lugar; del Quichua Quiteño **zuy(u)**, crepúsculo, del **Quichua** cay, camiseta. Op. Cit. 80)

Shical, caserío en los 2700 mts., de altitud; del Quichua **sican (i)** cabalgar. Op. Cit. P 67

shi-ili-zhun: shi=luna, ili = yerba Zhun maíz. Maíz enyerbado para la luna.

1.3. Mapa de división política de la parroquia General Morales “Socarte”



Elaboración: Equipo PDOT.

Fuente: Gobierno Autónomo Descentralizado Intercultural del Cantón Cañar.

1.3.1. Límites

Los límites de la parroquia son:

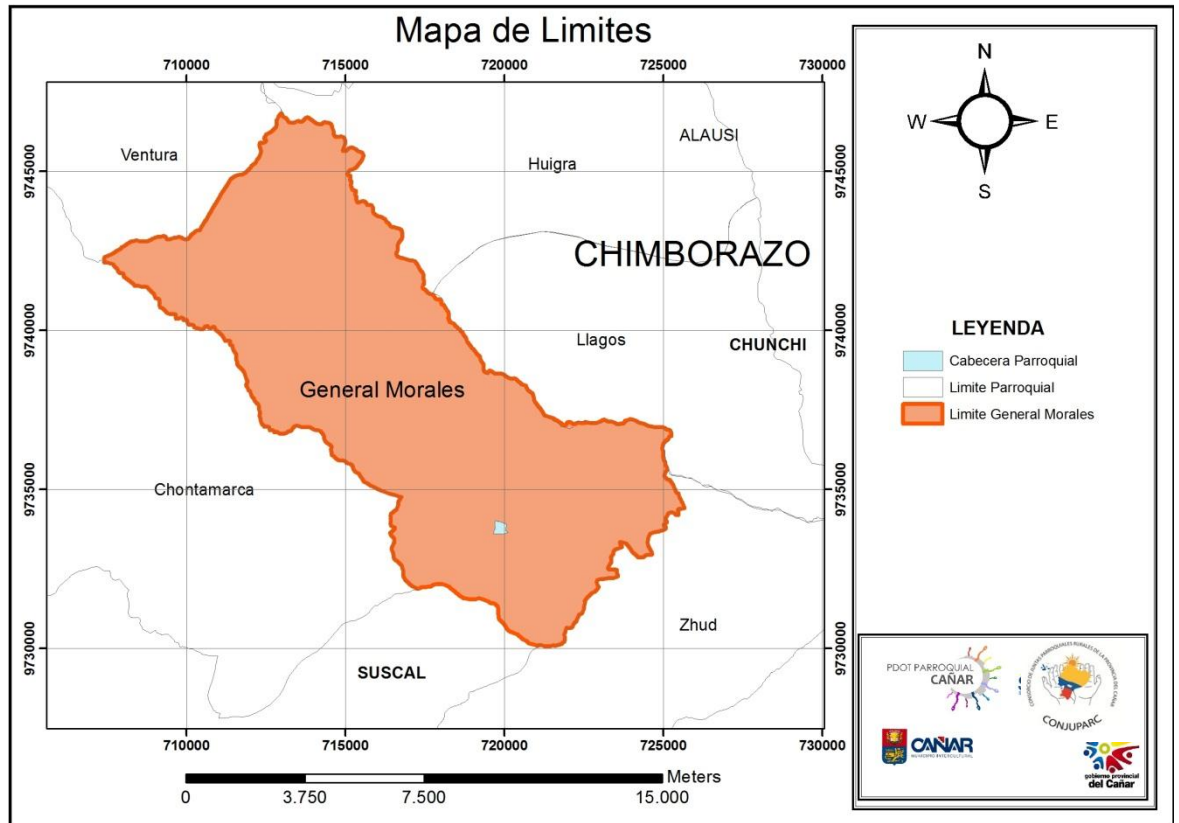
Al Norte con la parroquia de Ventura del cantón Cañar y Huigra del cantón Alausí y Llagos cantón Chunchi de la provincia de Chimborazo;

Al Sur con el cantón Suscal, y la Parroquia Zhud del cantón Cañar;

Al Este con la parroquia Zhud del cantón Cañar; y

Al Oeste con la parroquia Chontamarca del cantón Cañar.

1.3.2. Mapa de límites de la parroquia General Morales “Socarte”



Elaboración: Equipo Técnico PDOT Cañar.

Fuente: ODEPLAN y Gobierno Autónomo Descentralizado Intercultural del Cantón Cañar.

1.3.3. Demografía

Si tomamos como referencia el estudio realizado por José Fajardo en: PLAN DE DESARROLLO Y ORDENAMIENTO TERRITORIAL DE LA PARROQUIA GENERAL MORALES, la población de Socarte y sus comunidades se detallan así:

Cuadro 48. Asentamientos Rurales.

No.	Comunidad	Población	Sectores	POBLACIÓN
1	CAZHAPAMBA	115	CASHAPAMBA	40
			ARRAYAPUNGO	35
			LOMA REDONDA	40

2	CENTRO PARROQUIAL	221	SOCARTE	221
3	CHINIPAMBA	180	CHINIPAMBA	180
4	CRUZ DEANGAMARCA	140	CRUZ DE ANGAMARCA	115
			KILOMETRO 26	25
5	EL TOCTE	187	TOCTE PAMBA	110
			TOCTE LOMA	77
6	HIERBA BUENA	288	CAJAS URCO	64
			CENTRO HIERBA BUENA	71
			GULLAN LOMA	29
			GALOAY	22
			CACHI LOMA	46
			SITINCA Y	56
7	ILIN	116	ILIN	84
			SAN CARLOS	11
			ANGAS	21
8	LA INDUSTRIA	111	KILOMETRO 105	25
			LA INDUSTRIA	66
			SAN VICENTE	20
9	LAS CRUCES	163	LAS CRUCES	102
			GUAVIDUCA	61
10	LAUREL	216	MOTILON CHICO	21
			MONOGUACANA	25
			ARRAYAN DORMIDO	40
			PALAMA	20
			LAUREL	110
11	LUGMASPAMBA	65	LUGMASPAMBA	65
12	MOTILON	93	MOTILÓN	93
13	PALMAS ZHICAL	136	SAN JUAN	27
			SHICAL CHICO	27

			ENTABLE	27
			PALMAS ZHICAL	55
14	POTRERILLOS	309	QUINOALOMA	44
			COCHAPAMBA	60
			POTRERILLOS	140
			COPETON	65
15	PUCANGO	109	JUNTAS	24
			PUCANGO	85
16	RAMOS LOMA	184	INGA POTRERO	64
			RAMOS LOMA	120
17	RAMOS HURAY	43	RAMUS HURAY	22
			SHUNGUMARCA	21
18	SHILIZHUN	36	SHILIZHUN	16
			CARBON LOMA	20
19	SITINCA Y	100	SITINCA Y ALTO	60
			SITINCA Y BAJO	40
20	SUICAY ALTO	80	SUICAY ALTO	80
21	SUICAY BAJO	147	SUICAY BAJO	147
22	ZAPAN CHICO	15	ZAPAN CHICO	15
23	ZAPAN GRANDE	55	YURACACHI	23
			ZAPAN GRANDE	32
24	ZHICAL	244	ZHICAL	125
			CAMPO ALEGRE	68
			BOLICHE	24
			TABLON	27
	TOTAL	3.353		3.353

Elaboración: Equipo PDOT.

Fuente: Gobierno Autónomo Descentralizado Intercultural del Cantón Cañar.

El cuadro explica la existencia de 24 comunidades y 57 sectores. La mayor densidad poblacional corresponde a las comunidades y sectores que se asientan alrededor del centro parroquial.

1.3.4. Población por sexo

Según el Censo de población y Vivienda del 2001, realizado por el INEC, el total de la población de la parroquia General Morales es de 4.333 habitantes, de los cuales 2.316 son mujeres que representa el 53.50 %; y 2.017 son hombres que representa el 46.50% de la población. De lo que se puede notar que existen más mujeres.

Según datos del SIL local el total de la población de la parroquia General Morales es de 3.353 habitantes, de los cuales 1.787 son mujeres que representa el 53,30 %; y 1.566 son hombres que representa el 46.70% de la población.

Esta diferencia demográfica se debe a que gran parte de la población varonil migra a las distintas provincias del país, a fin de vender su mano de obra y poder satisfacer las necesidades de la canasta básica. Existe, también, un alto porcentaje de migrantes que se encuentran en los Estados Unidos y en los países europeos (España, Italia y Francia). Estos datos, de entrada hacen pensar que la mayor responsabilidad del hogar y de todas las actividades que giran en torno a la familia corresponde a la mujer. Entonces, la mujer, a más de ser considerada como la custodia viva y educadora de la cultura a sus hijos, se responsabiliza de la educación, trabajos en la comunidad, apoyar en el desarrollo de proyectos comunitarios o micro-proyectos familiares, entre otras actividades.

Cuadro 53. Población por comunidades

Comunidad	Hombres	%	Mujeres	%	Total	%
CAZHAPAMBA	61	3,9	54	3,0	115	3,4
CHINIPAMBA	80	5,1	100	5,6	180	5,4
CRUZANGAMARC A	63	4,0	77	4,3	140	4,2
EL TOCTE	94	6,0	93	5,2	187	5,6
HIERBA BUENA	128	8,2	160	9,0	288	8,6
ILIN	56	3,6	60	3,4	116	3,5
LA INDUSTRIA	56	3,6	55	3,1	111	3,3
LAS CRUCES	73	4,7	90	5,0	163	4,9

LAUREL	101	6,4	115	6,4	216	6,4
LUGMASPAMBA	26	1,7	39	2,2	65	1,9
MOTILON	40	2,6	53	3,0	93	2,8
PALMAS ZHICAL	61	3,9	75	4,2	136	4,1
POTRERILLOS	153	9,8	156	8,7	309	9,2
PUCANGO	50	3,2	59	3,3	109	3,3
RAMOS LOMA	75	4,8	109	6,1	184	5,5
RAMOS HURAY	21	1,3	22	1,2	43	1,3
SUICAY BAJO	68	4,3	79	4,4	147	4,4
SITINCAY	36	2,3	64	3,6	100	3,0
SUICAY ALTO	36	2,3	44	2,5	80	2,4
ZAPAN CHICO	6	0,4	9	0,5	15	0,4
SHILIZHUN	18	1,1	18	1,0	36	1,1
ZAPAN GRANDE	29	1,9	26	1,5	55	1,6
CEN. PARROQUIAL	109	7,0	112	6,3	221	6,6
ZHICAL	126	8,0	118	6,6	244	7,3
TOTAL	1.566	100	1.787	100	3.353	100

Elaboración: Equipo PDOT.

Fuente: Gobierno Autónomo Descentralizado Intercultural del Cantón Cañar.

La comunidad más poblada es la comunidad de **Potreriillos** con un total de 309 habitantes, que representa un 9,2%; y la comunidad menos poblada es la comunidad de Zapán Chico con una población de 15 habitantes que representa un 0,4% de la población total de la parroquia.

Esta baja densidad poblacional se produce a partir de 1993, a causas de fallas geológicas de la zona que se volvieron amenazantes, razón por la que las familias deciden reubicarse en la periferia del centro parroquial de Socarte. Apenas cuatro familias quedaron en la misma comunidad, pese a que el problema de deslizamiento ha sido siempre un riesgo.

Es importante resaltar que los dirigentes comunitarios de la organización parroquial denominada Unión de Pueblos de Organizaciones Indígenas de Socarte UPOIS, en su mayoría son oriundos de esta comunidad. Además han sido autores

intelectuales de la “Asociación jurídica de Trabajadores de Desarrollo Integral Huairapalte”, institución cuyo objetivo es fortalecer la producción agropecuaria; para el efecto disponen de una caja de ahorro y Crédito con nombre de Banco Local Zapán Chico, con el cual otorgan créditos para la línea agropecuaria y motivan el ahorro de dinero de sus socios. Además, disponen de servicio técnico veterinario, que permite mejorar el manejo y la producción pecuaria.

1.4. ASPECTOS CULTURALES

1.4.1. La génesis del asentamiento poblacional de los primeros tiempos

El autor Waldemar Espinoza¹, explica que los Cañaris en el tiempo del Inca Tupác Yupanqui, fueron llevados en calidad de mitmakuna a distintos lugares del Cusco, como Chiara, Chachas, Chupas, Valle de Pachachaca, Chaupiguaranga y Yaro. Pese a que no se dispone de estudios más precisos sobre el traslado de los Cañaris de estas zonas en calidad de mitmakuna y el advenimiento de súbditos fieles al Inca, sin embargo por la diferencia cultural en cuanto a vestido cabe manifestar que los socarteños guardan estrecha similitud con ciertos grupos indígenas quechua-aymaras.

Según la versión del historiador Ángel María Iglesias²: Rumiñahui, en cumplimiento del mandato de Atahualpa, castigó con crueldad a los distintos grupos Cañaris, a raíz de la guerra entre Huáscar y Atahualpa, Se dice que calificó a esta rebelde nación Cañari como *traicioneros* por eso no dejó piedra sobre piedra de los edificios construidos por Huayna Cápac, es posible que en esta arremetida, haya destruido el Pukara de Shungumarca, Cimientos y Llactacahsca. La historia relata, gracias a varios testimonios, la destrucción del Tambo, el centro ceremonial de Ingapirca en Cañar y Pumapungu en el Azuay. La venganza de Atahualpa contra los Cañaris fue materializada con el envío de Rumiñahui que sin contemplación alguna diezmó a la población Cañari. En el punto Matanza, que se encuentra en la zona baja, cerca del cantón Suscal,- y el Cunga Piti, de la parroquia Honorato Vázquez, se practicó la más cruel y sangrienta matanza, se

¹ Espinoza Soriano Waldemar. Etnohistoria Ecuatoriana. Estudios y documentos. Quito, Ediciones ABYA-YALA 1988.

² Iglesias Ángel María. Los Aborígenes Cañaris. Cuenca, Editorial Hrno. Miguel, 1973

desprendieron los corazones y se enterraron con sal, sin que se salvaran los niños. Lo que quiere decir que gran parte de la población de la zona baja del cantón fue diezmada si a ello agregamos el desarraigo poblacional de los cañaris que fueron llevados al Cusco³

Pese a estos acontecimientos históricos, la génesis cultural se mantenía en los mitos y en los cantos pero muchos de estos han desaparecido⁴ los cantos ceremoniales y los relatos míticos⁵ cuentan lo siguiente:

“Hubo un diluvio, uno de los hermanos cañaris no logró atrapar a la Guacamaya, en la cueva del *Fasayñan*⁶, con la esperanza de encontrarla y hacerla su mujer camino en dirección norte, es decir, por el lugar que la vio alejarse. Apresurado preguntaba al venado, al lobo, al curiwingue, al zorro, al mirlo y todos los animales que encontraba al paso. A la pregunta, si habrían visto pasar a mi mujer querida, nadie dio una respuesta motivadora, en realidad nadie la miró; de la ira que le causaban estas respuestas, iba maldiciendo a cada uno de estos animales. Luego de recorrer varios días el Cañari llegó a una de las comunidades del Hurin Cañar, parece ser Juncal. Mientras dormía, en el sueño tuvo la revelación que los únicos que podían saber y dar una respuesta positiva eran el Dios Sol y la Diosa Luna. Para conocer su opinión salió a su encuentro en una *Waka de Altura*⁷. Al interrogar a estos seres supremos, éstos se justificaron por no haber visto a causa de la inclemencia del tiempo, básicamente debido a la neblina. Sin más fuerzas y alternativas de búsqueda se puso a descansar en la altura. Ante su mirada asomó un hombre y conversaron. Le manifestó que era *diangues*⁸ del Chimborazo, ante este señor el joven comentó su desesperación. El viajero con lujo de detalles

³ Op. Cit. Pág. 61

⁴ Terminología usada para indicar, a los indígenas Cañaris que habitan en la zona baja, mientras que a los Cañaris que habitan en la zona alta lo denominan culturalmente Hanan

⁵ Zaruma, Bolívar. Hatun Cañar apunchicunamanta nishcalla yuyashca, Mito y creencias de Hatún Cañar. Cañar, edición del autor, 1989.

⁶ Nombre de la waka mítica, que narra el origen de los Cañaris. Cerro mítico situado en el cantón Gualaceo de la provincia del Azuay.

⁷ Cerros sagrados, hasta donde llegaban los Cañaris para desarrollar la ceremonia ritual de petición denominado mañay.

⁸ Culturalmente conocidos como cachi caldos o pullmas. Nos referimos a los Puruhaes, que se dedicaban a intercambiar su mercadería, la cargaban en grandes linchos con cueros de oveja y lana. Para cumplir con esta actividad recorrían largos días por las comunidades hasta terminar con su comercio.

comentó haber visto a la Guacamaya junto a la laguna de Culebrillas. A mediodía, sin más explicaciones, se dirigió hacia laguna. Llegó y vio que allí le esperaba su amada. El joven Cañari a fin de no asustarla se transformó en serpiente y logró atraparla. Se sumergieron en las frías aguas de la laguna para convivir juntos. Producto de esta convivencia, tuvieron seis hijos y cada hijo se encargó de poblar una determinada llakta, hecho que dio lugar al surgimiento de los diferentes ayllus Cañaris, entre los cuales están los de Socarte⁹”

Como un símbolo referencial de la Guacamaya, aún pervive en las fiestas del Corpus Cristi, ese día se observa a quienes se visten de *curiquingues*¹⁰, que por su simbología parece ser un desdoblamiento de las guacamayas. La simbología que aún perdura con fuerza sobre las Guacamayas míticas se expresa en el matrimonio indígena conocido como *Cuchunchi*¹¹. La novia y la madrina visten atuendos de color rojo, con matices multicolores, en el pecho sobre sale el color blanco así como a nivel de la cadera cuelga un elegante paño de color blanco formando una cola de ave que se prolonga hasta cerca de los tobillos. Sin lugar a dudas esta simbología representa a las míticas Guacamayas. Mientras que el novio y el padrino, visten a la usanza del originario Cañari, representando a los hermanos cañaris. (Alvarez Pazos, 1992). Este autor demuestra, en su estudio etnológico, que el matrimonio indígena denominado *cuchunchi* lo practicaban los nativos socarteños. En la actualidad este tipo de ceremonia está casi desaparecida. Sin embargo, en las comunidades del *Hanan Cañar*¹² como Quilloac, Cuchucun y otras aún se práctica y perviven los maestros de ceremonia.

La simbología de la génesis Cañari que explica la leyenda mítica de la Guacamaya aún se puede apreciar en los tejidos y diseños de los *chumpis* (fajas) Cañaris.

⁹ Ochoa Belisario. Clasificación y Análisis Cultural de los Mitos Cantados en la Fiesta Mítica del Pawkar Raymi Cañari. Tesis de Maestría. Universidad de Cuenca, 2008

¹⁰ Aves totémicas de los Cañaris. Simbólicamente asoman en la fiesta católica del Corpus Cristhi en Cañar, son las niñas quienes representan a estas aves.

¹¹ Matrimonio indígena, caracterizado por la ceremonia ritual expresada en la música, danza y bebida de la chicha.

¹² Geografía que corresponde a las comunidades indígenas que habitan en la parte sur con respecto a la parroquia Socarte (General Morales).

Respecto al pensamiento de los tiempos originarios, los indígenas de Socarte, aún expresan un profundo sentimiento de respeto y unión con sus **Wakas**¹³, que pueden ser **Locales**¹⁴, de **Límite**¹⁵ y de **Altura**¹⁶. En esta fase explicamos de una manera general, los conocimientos que sobre las wakas pervive en el imaginario colectivo de los socarteños. Esta información se ha tomado de los contenidos de los cantos cantados por los indígenas en los tiempos del carnaval¹⁷, y de los relatos de los taytas¹⁸ de la zona. En este contexto uno de los cantos que explica la relación del hombre con las wakas, es el **Papa Santo**, en este canto, revela con mucha claridad, los cerros sagrados que recorre el Apu para llegar a la comunidad y estos cerros justamente son las wakas reveladas. En el segundo capítulo, escucharemos relatos concretos sobre la presencia de seres sobrenaturales en esas wakas sagradas y el concepto cultural que tienen las mujeres sobre estos espacios.

1.4.2. Wakas locales

Los indígenas denominan como wakas locales a los cerros en cuyo interior habitan los Apus y en ciertas épocas del año es posible compartir con ellos, para lo cual es necesario organizar las mesas ceremoniales de ofrendas para estos espíritus sobrenaturales. Por lo general, estos Apus tienen una cierta especialidad, por ejemplo, unos propician la buena producción del ciclo agrícola y vital, otros propician la lluvia, el crecimiento y la reproducción de los animales, etc.

a. Waka Local Shungumarca

Es una waka que señala el lugar fundacional de Socarte, es decir, da a conocer el primer asentamiento cultural de los socarteños. Los distintos espacios distribuidos en el lugar, explican asentamientos habitacionales, *espiritualidad* y el *yanantin*.

¹³ Sitios sagrados, en donde realizaban rituales de petición, iniciación y mañay, los ancestrales Cañaris.

¹⁴ Wakas Locales, son los sitios ceremoniales que se encuentran sitiados en la estancia de las comunidades indígenas de Socarte.

¹⁵ Sitios sagrados que se localizan en los límites que separan a dos comunidades diferentes, de igual manera son sitios, sagrados en donde rendían culto a los Apus.

¹⁶ Son los cerros sagrados, desde donde baja el Apu en ciertas épocas del año, a visitar a los comuneros y debutar de los banquetes rituales, a cambio, garantiza el desarrollo de un ciclo agrícola, mítico, vital y de reproducción del ganado de excelencia.

¹⁷ Ochoa Belisario. Análisis semántico de los cantos del carnaval cañari. Tesis de Maestría. Universidad de Cuenca 2008

¹⁸ Versión: Daniel Tacuri, comunidad de Tocte. Maestro de ceremonia de la Mama Danza.

La zona de asentamiento tiene que ver con los extensos muros habitacionales situados en la parte baja del cerro. Al extremo sur de la plaza se localiza una área circular muy bien trabajada por el hombre, el muro es de piedra natural y es notoria en la plaza; se trata de un espacio *pukara ceremonial*. Tomando como base, las narraciones de los abuelos, sobre las mesas ceremoniales, se entiende que en ese lugar preparaban las comidas ceremoniales para rendir culto al *Apu Wayra Palte*, ser sobrenatural que visitaba a los comuneros en tiempos del *Lalay Pacha* Cañari.

En la cima de cerro Shungu-marca, se ha localizado una cimentación habitacional, espacio que debían tratarse de un sitio ceremonial vinculado con el culto a la diosa Luna. Afirmación que se fundamenta en la narrativa de la memoria colectiva, de manera especial, cuando narran las mujeres sobre la importancia que tiene para ellos la luna su incidencia en el ciclo vital y agrícola.

b. Waka Pukarumi

Este espacio sagrado se ubica en la zona Occidental de la comunidad Hierbabuena, en la parte alta de las comunidades de Tocte Loma y Tocte Pampa. Hermosas piedras talladas, espacios ceremoniales tipo plaza caracterizan la cima de esta waka. Los nativos de la zona comentan que el Apu de esta waka, es el propiciador de las buenas cosechas de las chacras, de manera especial del maíz. Con lujo de detalles narran las características humanas de este ser sobrenatural. Cuentan que se trata de un abuelo de pelo blanco, muy robusto, que aparece ante la mirada de ciertas personas. De las ofrendas y rituales ceremoniales que se practicaba en el lugar dependía el éxito del año agrícola y vital.

Según los relatos de la memoria colectiva, esta waka proporciona las semillas de las diferentes variedades del maíz, como el Wagal, Zhubay, Wati y otros granos a los agricultores de la parte baja de Socarte. Este Apu, ha proporcionado, todos los conocimientos culturales para la preparación del suelo, la determinación de los diferentes pisos ecológicos para cada semilla, las formas exclusivas de preparar los huertos y las chacras. Así es como los agricultores puestos en relación con la sacralidad pudieron adquirir conocimientos sobre el manejo del ciclo agrícola.

c. Waka Botija

Esta waka local se encuentra en la parte nor-occidental de la comunidad de Suicay. Como su nombre lo indica, se trata de una waka especializada en el almacenamiento del maíz. Explica las formas culturales del almacenamiento del maíz. El nombre botija, implica que el producto de la cosecha se debe almacenar en grandes tinajas, porque procedido de esta manera la gramínea puede conservarse por largo tiempo.

1.4.3. Wakas de límite

a. Wayra-palte

Toponimia kichwa, que se impuso sobre este sustrato Cañari. Pensamos que en términos Cañaris pudo haberse denominado, *wan-tan* que significa “alto cerro”, estos comentarios lo hacemos como una intuición, con la finalidad de explicar algo que requiere más dedicación, como es el caso de las toponimias Cañaris, y de manera especial de estos sitios ceremoniales. Además, si se quiere entender la relación cósmica y espiritual de las wakas con el hombre nativo, hace falta iniciar un profundo proceso de reinterpretación semántica de la toponimia Cañari.

Wayrapalte, es una toponimia kichwa que viene de **wayra**, viento y **palte**, espacio de descanso de las aves de corral. Así se denomina la Waka de límite que separa culturalmente a Socarte con Suscal. Se trata de un Apu seductor, atrapador de las mujeres hermosas. Los abuelos comentan que las hermosas mujeres de ojos claros y de pelo rubio, son descendientes de ese ser misterioso. El imaginario colectivo considera que hubo el Apu que impartió conocimientos sobre la sabiduría médica andina, de allí que los/as comuneros/as que practican la etno-medicina, para emprender una jornada de sanación siempre invocan a este espíritu sobrenatural. Además, propicia un buen ciclo agrícola para la zona de Suscal y un excelente ciclo vital.

b. Waka Puñay

La toponimia **Puñay** se inscribe en el argot de la lengua Cañari. El cerro ceremonial Puñay, es considerado como una de las wakas de Límite más temibles

de la zona. Es considerado como el Apu propiciador de la *neblina sagrada*¹⁹ y por ende de la lluvia. Si acuden hasta su cima y realizan los rituales ceremoniales del **mañay**, se garantiza la prosperidad del año agrícola y vital. Si la neblina que posa en su cima es para hacer vientos, los agricultores deben organizarse para realizar la caminata ceremonial del mañay. Si la neblina anuncia lluvia, el barbecho, el roce y quema inician en todas las comunidades. Entonces es una waka propiciadora de la lluvia para que la producción de maíz sea exitosa.

No se ha logrado identificar una waka de altura en esta zona. Pero con la investigación realizada a los moradores de la Parroquia Socarte, quizá por los mitos, ritos, y llamados en las evocaciones ceremoniales, renombran a las wakas como: mama Culebrillas, mama Shinzhona, Tayta Wallikanka y entre otras, lo cual hace entender que son las mismas wakas de altura que se considera por los **Cañaris de Hanan** (zona Alta). Considerándose estas wakas sagradas para los habitantes cañaris de **Hanan y de Hurin**, como Apu's propiciadoras y enseñadoras de la producción agrícola y manejo del tiempo y espacio.

1.5. Enfoque cultural y acontecimental de la agricultura

Para la zona del Hanan Cañar, dos aves míticas conocidas con el nombre de *Cuybibis*²⁰, son las que originariamente llegan al lugar portando la semilla del maíz, oca, mashua y melloco. Llegan por las Wakas de Altura a enseñar todo el proceso cultural del ciclo agrícola, arriban en el mes de septiembre y concluyen su ciclo, luego de transcurrido un año de presencia en la comunidad; regresan a las wakas de altura para exterminarse cayendo de picada en el Lago *Ozogoche* de la provincia de Chimborazo²¹.

¹⁹ En el imaginario colectivo, el concepto de neblina sagrada se explica a través de los términos **izhic**, se refiere a la neblina cargada de una ligera llovizna. En medio de esta neblina puede asomar ante la mirada de ciertas personas, los espíritus sobrenaturales de las wakas. Si está cerca de las wakas de altura, se pierden y se confunden de dirección, a esto lo denominan chuncashka. Las cajas o balsas para salir a pasear en carnaval deben ser apretadas justamente cuando la neblina lluviosa está asomando. Los montes utilizados en las limpias, es mejor lanzar en la neblina, para que se lleve la enfermedad.

²⁰ Aves míticas, que para los cañaris del Hanan, son las portadoras de las semillas del maíz, la oca y el melloco. Además enseñan a los hombres todo el desarrollo del ciclo agrícola.

²¹ Versión: Dr. Belisario Ochoa

En las comunidades del Hurin Cañar, pese a que se mantiene el nombre originario del maíz como *Wati, Zhubay, Wagal* y otros; a nivel de la memoria colectiva no se recrea este tipo de comentarios sobre el origen de las semillas de maíz, ni tampoco se explica al ser sobrenatural que arribó al lugar con estas semillas. Es posible, que sean las mismas aves cuybibus las portadoras de las semillas del maíz, la oca y el melloco, porque sustratos literarios cantados en el carnaval, se pudo registrar el canto referencial, -en el lalay pacha- de una señora que hacía una ligera alusión a estas aves.

Lo cierto es que estas comunidades se caracterizan por ser agro-céntricas. Todas sus actividades organizan y giran en torno a la agricultura, incluso, las peregrinaciones, priostazgos, procesiones, limosnas, ceremonias, fiestas, la relación con los ciclos lunares, la lectura de los avisos naturales, la interpretación de los sueños, la confianza en las creencias, la reproducción del ganado, el ciclo vital y mítico gira en torno a la agricultura. En este marco es importante entender el ciclo agrícola y el ciclo mítico, esta dualidad complementaria, como sostiene **Kutipá Lima**²² proporciona la energía positiva para que las actividades que se desarrollan durante el año sean de lo mejor.

En el desarrollo del ciclo agrícola, entra en juego una diversidad de principios de dualidad andina Cañari, como: la minka / rantinpak; buen tiempo / mal tiempo; pukru / ladera; hanan/ hurin; kari / warmi; huerta / chacra; caliente / frío; comida común / ceremonial; chicha común / chicha ceremonial; ceremonia de propiciación / ceremonia de sanación; luna tierna / luna llena; chaco / barbecho; zapallo / zambo; ají / pepa uchú; cuy / carne de res u oveja; neblina / sereno; waka local / waka de límite; tiempo positivo / tiempo negativo; fiesta / cotidianidad; agua / fuego; tierno /maduro; adentro / afuera; bueno / malo; piedra / molino, hembra / macho; espíritus / mal viento; etc. Esta forma de complementariedad genera el allí kawsay cultural, siempre que se respete y se practique los ideales del *shuk shunkulla, shuk yuyaylla, shuk makilla, ama shimilla, runakashpaka kanakanchik (un solo corazón, un solo pensamiento, un solo puño no solo palabras, si somos indígenas).*

²² Cutipa Lima, Juan de Dios. Reflexiones críticas sobre el Pensamiento Andino. Escuela Nacional del Altiplano. Maestría en Desarrollo Rural. Puno-Perú, 1993.

1.5.1. El Kay Pacha Cultural (pimi kanchik)

Los socarteños son el resultado de múltiples relaciones interculturales en todos los tiempos. En esta sección se explica la dinámica cultural desde la Colonia hasta la actualidad.

Según comenta Álvarez²³ en su investigación, en la comunidad de Hierbabuena, se asentaba una casa hacienda cuyos predios comprendían más de la mitad de la parroquia. Hacienda de propiedad de un distinguido hombre público de Cuenca, Pío Bravo, casado con la señora Micaela Torres. A fines de siglo, estos predios pasaron al poder de Ramón Cevallos y de su esposa Amelia Torres. Más tarde heredan sus hijos Daniel, Manuel y Domitila, los dos primeros, párrocos de Suscal, entre 1908 y 1912. Estos herederos administraron hasta antes de la aplicación de la Ley de Reforma Agraria y Colonización. Por efecto de la ley estos predios fueron parcelados y vendidos²⁴. Respecto a esta hacienda, Álvarez describe la entrevista realizada a Luis Escandón, oriundo del centro de la parroquia Socarte (General Morales) y que comenta que en la hacienda había mayordomo, mayoral, administrador, cuentayos. No les pagaban dinero a los trabajadores, a cambio del trabajo disponían de terrenos denominados rancheros.

Este hecho ha marcado profundas huellas de reconfiguración cultural a los socarteños. La hacienda, a nivel del cantón con la evangelización tradicional, impactó fuertemente en la población de la zona y de manera especial a los trabajadores de la hacienda. En este contexto la gente debió sujetarse al dogma del catolicismo europeo. La imagen de la Cruz, el Cristo Crucificado, los Santos; el bautizo, la comunión, la confesión, el matrimonio; aculturizaron las expresiones religiosas originarias. La metodología aplicada en este proceso fue la de superponer (amalgamar) las expresiones culturales nativas, así se imponían las manifestaciones de la cultura europea explicada a través de la doctrina de la iglesia católica.

²³AA. VV. Expresiones Culturales Andinas en Cañar Azuay y Loja. Estudios de caso en tres parroquias rurales. Tomo II. Instituto de Investigaciones Sociales IDIS. Universidad de Cuenca. Cuenca, 1992.

²⁴Op. Cit. Pág. 304

En este contexto, el *patrón (mayordomo)* asume un rol religioso considerado en esta zona como el representante directo de Dios, y más aún el administrador y el dueño de la hacienda. Al respecto, cuentan que cuando llegaban los dueños a visitar la hacienda, desde el centro parroquial en ciertos tramos del camino colocaban arcos de flores, y en procesión los acompañantes lanzaban pétalos de flores hacia ellos.

A los mayordomos saludaban en nombre de Dios diciendo *Alabado Jesucristo, Virgen María Amito*, al tiempo que tenían que besar la mano. Tanto fue el impacto de estos personajes considerados como representantes de lo sagrado, que sin ellos no se podían realizar las fiestas. Hasta la actualidad, en las fiestas culturales el personaje central alrededor del cual gira la fiesta popular andina es el mayordomo o el patrón. Esta particularidad, se expresa con mucha fuerza en esta geografía. Mientras que en la zona alta, el impacto fue menor.

1.6. Impactos culturales de la Colonia

1.6.1. Idioma

A raíz de la Colonia se desarrolla el bilingüismo diglósico, es decir, va minimizando la importancia de la lengua madre, el kichwa, y se da importancia sobre dimensionada a la lengua de los conquistadores. Este impacto llevó a la pérdida lexical de la lengua materna, es por eso que, el kichwa hablante toma prestado del castellano muchos términos que los acomoda. Por ejemplo, toma prestado del castellano la palabra gobernador, y para utilizarla en el contexto del kichwa puede ligar un conjunto de 12 morfemas nominales y puede decir, gobernador-ta, gobernador-man, gobernador-manta, gobernador-wan, etc. Si bien es cierta la mayoría de las comunidades hablan la lengua kichwa, pero toma prestado del castellano por lo menos un 20% de terminología. Se pensaba que la educación bilingüe sería la solución para la depuración de las lenguas, sin embargo los resultados demuestran lo contrario. En muchas comunidades, hasta existe resistencia para hablar el kichwa.

Los mitos, expresados en los cantos, ceremonias y relatos, la literatura popular explicada en los diferentes géneros, como los *arawis*²⁵, Ñuka vida wañushkawawakis²⁶, Sharango *qhashwa*²⁷, Hawaywañuy²⁸, Mama Danzahayllis²⁹, Layay takikuna etc., constituye una de las mejores riquezas culturales, porque en ellas se expresan, la relación del hombre con su microcosmos cultural, la sabiduría que prima en el ciclo agrícola y vital, el romance, la vida y la muerte, se explica con mucha profundidad y sentimiento andino. Entonces una de las formas para recuperar el entendimiento de la semántica cultural consiste en estudiar e investigar en su lengua materna la literatura popular. Nuestro trabajo de investigación tiene esta finalidad, acudir de manera especial a las personas de tercera edad, que según nuestro punto de vista son bibliotecas culturales inexploradas.

En la literatura popular de esta zona, expresan acontecimientos de todos los tiempos, narrativas en las cuales sobresalen el origen y asentamiento cultural, se aprecia en las leyendas míticas de la Guacamaya, el ciclo agrícola, en las narrativas de las Cuibibis, el amalgamamiento del catolicismo popular y la religiosidad popular Cañari, como en los cantos del Hahuay³⁰, Carnaval, el Cuchunchi, Escaramuza, Sulaway. Además la influencia del catolicismo ha ejercido fuerte presión en la reconfiguración de las wakas locales. Con la finalidad de erradicar los rituales ceremoniales, colocaban cruces en esos sitios, o se inventaron narrativas relacionadas con conceptos diabólicos.

1.6.2. El vestido

El referente identitario de los pueblos originarios constituyen los atuendos cotidianos, festivos y ceremoniales. La kushma, con sus detalles en el amarrado, el poncho multicolor (shuyu poncho), el sombrero de lana, con cintillo de color

²⁵ Canciones de amor doliente

²⁶ Cantos dialogales, que se escuchan con frecuencia en carnaval entre el carnavalero y los wasi tupak.

²⁷ Canto y danza de alegría, las damas.

²⁸ Música interpretativa de la naturaleza circundante.

²⁹ Cantos tipo himnos, como el Haway.

³⁰ El término hahuay, se escribe con /h/ debido a que se trata de un término cultural ancestral. La norma de la escritura unificada exige que estos términos, al igual que las toponimias, antroponimias, fitonimias se escriban sin alteración fonética, es decir de manera tradicional.

negro, el pantalón negro, los hilos multicolores utilizados en el trenzado de su cabello, caracteriza de manera especial a la población masculina de la tercera edad. Mientras que los jóvenes apenas usan los ponchos, y solamente en actos especiales lucen con el vestido originario.



Las mujeres, con sus polleras de color rojo o sus derivados, la talpa de color blanco, el sombrero de lana, un pañuelo de seda que cubre su espalda, identifican a la mujer de la tercera edad. Las mujeres de la actualidad, en gran parte han dejado de vestir estas prendas.



Los colores andinos que sobresalen en el vestido son: negro, blanco, y rojo³¹ y obviamente sus derivados, colores que para ellos, el negro representa a la madre tierra en tiempos de descanso, el color rojo, simboliza fertilidad, productividad, ofrenda y sacrificio, por ende es el color que propicia el *alli kawsay*. El color blanco, simboliza la fertilidad, semilla, equilibrio, paz. Mientras que los hilos multicolores utilizados en el trenzado, y la diversidad de colores del poncho, simbolizan el colorido del ciclo agrícola, y la representación del colorido que tiene el *kuychi*³².

Estos colores, en el imaginario colectivo de la gente, generan el equilibrio energético y por ende se cumple el principio de la complementariedad. Vestirse de negro y blanco, permite que no se concentren en el cuerpo humano energías negativas que pueden causar enfermedades. Además, estos colores inmunizan las enfermedades de frío, es por eso que los indígenas no son proclives a las enfermedades reumáticas por ejemplo. Vestirse solamente de negro y blanco son colores cálidos, y para generar equilibrio utilizan el color rojo.

Todas estas sabidurías, debido a la presión forzada de la modernidad, las nuevas generaciones van perdiendo la dimensión filosófica y cultural del vestido. En este

³¹Aguirre, Palma Boris. *Cosmovisión Andina*. Quito, Abya-Yala, 1986.

³²Versión, José Espinosa, comunidad de Zapán Grande (Socarte), edad 84 años.

contexto, culturalmente es la mujer la responsable de la elaboración de los atuendos del hombre, es ella, la que transforma la lana en un fino hilo denominado pacha; una vez que se cumpla con la fase del hilado y del torcido, lavan utilizando técnicas especiales para finalmente teñir poniendo en juego reglas culturales aprendidas de las abuelas; entra en juego un conjunto de sabidurías que se materializan en la combinación de plantas, orina, sal y otros minerales. El resultado de este trabajo, conlleva a que los colores no se degraden con el tiempo, es decir, se envejece el vestido pero el color no degrada.

Para la elaboración de los chumbis, de igual manera, la mujer sabe los colores que deben tener las fajas (de uso diario y de uso festivo, etc.). El arreglo de los sombreros, la elaboración de las borlas, hasta la compra de los hilos especiales de seda multicolores para el amarrado del pelo, denominados **akcha watanas**, es la mujer la responsable de todo.

Lo dicho se evidencia, en los cantos por ejemplo, uno de los cantos carnavaleros, intitulado **La Cuñada**, en su contenido revela el rol de la mujer hacendosa³³, que se caracteriza porque dispone de todo tipo de vestido, es decir, el que usa en la vida cotidiana, en los tiempos festivos e incluso guarda afanosamente el vestido ceremonial, como el utilizado en el Lalay pacha.

En este sentido, la mujer maneja los principios y la sabiduría de los colores; mismos que guardan estrecha relación con los ciclos agrícolas.

a. Vestido ceremoniales

Este tipo de atuendo en la zona de estudio se expresa en: el vestido del carnavalero mítico, en los jinetes del Juego de la Escaramuza, en los Danzantes del Alli Danza y en los Danzantes del tukuman.

³³Término cultural utilizada para caracterizar a la mujer indígena. Nos referimos a explicar que uno de los valores fundamentales de la mujer, es la preocupación de la mujer por vestir al hombre; de allí que una de las reglas culturales de la mujer que va a contraer matrimonio es que sepa hilar como condición básica.

El vestido del carnavalero mítico

El carnavalero mítico, es el desdoblamiento del Apu de las wakas en comunero. En los tiempos del Lalay Cañari, los socarteños originales vestían, con sus cushmas, ponchos de colores, sombrero de lana, para visitar todas las casas de la comunidad y de las comunidades aledañas. En esta visita a través de los cantos, dejaban la suerte en las casas visitadas siempre y cuando los banquetes ceremoniales hayan estado listos y los dueños de casa hayan recibido de acuerdo a las costumbres y tradiciones propias de este tiempo.

Lo que hace la diferencia, del vestido tradicional y ceremonial en este tiempo, es el uso de ciertos instrumentos musicales propios. La caja o balsa, la chirimía, el pingullo y el ruku pingullo. El uso de armas como, la waraka elaborada de muchas maneras y la piksha utilizada para guardar su fiambre, que es tomada de las diferentes mesas ceremoniales, vianda que servirá para servirse en el camino cuanto tenga que retornar.

El carnavalero hace alusión a la presencia del Apu en las casas visitadas, porque a través de sus cantos, deja la suerte para las buenas cosechas del maíz, para que la oveja, el cobayo y ganado vacuno se reproduzcan para el año venidero. Además, deja la suerte en el alar de casa, dejando el pingullo o caja de oro, estos elementos dotan de suerte en el año vital, a los comuneros, librándole de las enfermedades.

b. El vestido de los jinetes del juego de la Escaramuza

Este juego se realiza en los meses de junio o diciembre con ocasión del festejo del Corpus Cristi o de la Virgen de la Inmaculada. El caballo enjaezado a la udanza española lleva encima al jinete que viste con un sombrero con cintas multicolores, en la espalda con una tela de terciopelo con bordados cuyos diseños representan los símbolos de la religión católica, como la cruz, los santos, el cáliz sagrado, y un paño blanco atado a la cintura que cuelga hacia el lado derecho, caracterizan a estos escaramuceros culturales.

Las cintas multicolores y ciertos diseños que los jinetes elaboran en el piso con sus caballos, corresponden a la heredad cañari. Las demás prendas y símbolos

corresponden a la religiosidad europea. En los diseños que los jinetes elaboran a caballo en el área de juego sobresale, la venada, la curiquinge, la torcaza, entre otras. A estos diseños se incorporaron otros como la cruz, la mula, el saludo etc, pertenecen a la cultura española.

c. Vestido ceremonial de la Alli Danza



Lujosamente vestidos, con prendas de diversos colores, adornados de cintas, con pañuelos bordados cuyos diseños utilizan la simbología religiosa católica, los cascabeles, el bastón de mando y el alfanje, porte cada uno de estos personajes, quienes marcan un paso guerrero al ritmo del bombo y del ruku pingullo que es entonado por el maestro de ceremonia.

La Allí Danza, se compone de una diversidad de micro-danzas. El maestro de ceremonia a través de la entonación del ruku pingullo y del tambor decide qué micro danza van a ejecutar los danzantes, y puede ser: la Mula, la Macheteada, la Bunga, la Virgen, el Niño Dios, la Esquinada, Alfanje entre otras. Cada una de las danzas tiene una identidad propia, pasos y representaciones diferentes. Estos danzantes pueden hacer su presencia, en el interior de la iglesia, siempre y cuando los sacerdotes estén arreglando el altar, en la procesión o en la casa del síndico y del sacerdote.

d. Vestido de los danzantes del tukuman

En los meses de junio y diciembre, celebran la fiesta de Corpus Cristi y la Virgen Inmaculada y los Cañaris del Hurin se alegran con los danzantes del Tucumán.

El baile ceremonial del Tucumán, para los cañaris del hurin tiene mucho significado. Explica el tiempo circular y el colorido que asume el ciclo agrícola en los diferentes tiempos y la ceremonia central al Sol, que los



Incas solían realizar en tiempos de los solsticios y equinoccios.

Los danzantes visten de atuendos especiales, pollerines, de color rojo, amarillo o verde, una camisa de color blanco, una tela de forma cuadrangular denominada toalla llena de bordados con diseños de símbolos católicos prendido en la espalda y una campanilla, constituyen los atuendos de estos personajes.

En estos escenarios asoman una diversidad de personajes, como las Damas, vestidas a la usanza de las mujeres originarias, danzan portando una paraguas en la mano, desplazándose dirigidas por los guías, denominados negros o los rukus. Este conjunto en sus desplazamientos representan el desplazamiento de las serpientes.

e. Las fajas y los ponchos

Las Fajas (chumpis) son una de las prendas de vestir, son las más cotizadas. En sus diseños emplean una diversidad de simbolismos que corresponden a las diferentes edades y tiempos. Símbolos que corresponden al tiempo mítico fundacional, al desarrollo de la cultura agrícola, a temas de hispanidad, a la implantación de los símbolos católicos y a la modernidad, que se expresan en esta prenda de vestir. Con mucha razón, hemos considerado a esta prenda de vestir como un diccionario de los símbolos Cañaris, que se debe estudiar y encontrar el significado de cada simbología.

Los ponchos, tienen una característica especial. Son confeccionados de hilo de lana denominado **walutu**³⁴, unos tinturados al estilo tradicional con cortezas del aliso, nogal, cascarilla y la rumi-barba, son tejidos por propios artesanos del lugar y los tinturan con anilinas adquiridas en el mercado.

1.6.3. Sistema de creencias

Los mitos

³⁴ Hilo de lana merina, hilado grueso y torcido, de los cuales confeccionan los ponchos.

Existen diversidades de mitos que se expresan en los tiempos y en los espacios de las ceremonias y de la ritualidad. Entonces pervive en el imaginario colectivo los siguientes mitos:

a. Mito del Tayta Carnaval

Este mito gira en torno al personaje sobrenatural denominado **Tayta Carnaval**³⁵, este personaje llega de las wakas de altura para recorrer las comunidades, probar los banquetes preparados en cada casa para recibirle. A cambio, este personaje sobrenatural, propicia un ciclo agrícola, mítico y vital. Del tipo de recibimiento que los comuneros realicen a este personaje ideal depende el *sumak alli kawsay cultural*³⁶.

b. Mito del Cuychi

Es un personaje sobrenatural, que por lo general habita en las Ciénegas, persigue a las mujeres que están en su período menstrual y hasta puede embarazar. A los comuneros de pelo blanco, de castaño intenso, consideran que son hijos de este ser misterioso.

A este personaje se debe tener mucho respeto y consideración; por ejemplo cuando asoma en las mañanas, al medio día, o en las tardes, si observa debe embocar agua y soplar en su dirección tres veces. Si observa una mujer en período menstrual debe esconder su mirada hasta que desaparezca, porque corre el riesgo de ser seducida por este personaje. (Rol de la mujer en los ceremoniales)

En el caso de no cumplir con las normas de respeto, este espíritu sobrenatural influye negativamente, y causa enfermedades graves en la piel pues brotan abundantes bombas de agua, enfermedad que se debe curar a través de un ritual de petición al *Tayta Kuychi*³⁷, a través de soplos y emplastos. Las mamitas curanderas cuando realizan limpiezas por esta enfermedad utilizan montes fuertes

³⁵ Personaje mítico con poderes sobrenaturales.

³⁶ Cuando a través del cumplimiento de las normas culturales determinadas por el ciclo mítico, se logra armonizar las energías cósmicas y se consigue un año lleno de bondades en la producción agrícola, en la salud y en la reproducción de los animales.

³⁷ Espíritu sobrenatural, que al irrespetar, seduce a las mujeres hermosas y hasta puede embarazar, o causan enfermedades en la piel

(puleo, ruda, santa maría, romero y ortiga), al momento de la limpia, hacen la petición y lo nombran por varias ocasiones al tayta Kuychi, al realizar este tratamiento se equilibra las energías y se cura de la enfermedad.

c. Mito de las wakas

Cada comunidad, en su imaginario colectivo tiene un espíritu sobrenatural que habita en un determinado lugar sagrado (cerros, cascadas, lagunas etc.). Espíritu que aparece en ciertas épocas del año para recibir las ofrendas requeridas; estos influyen en el ciclo agrícola, en el crecimiento de los animales y en el desarrollo de la vida misma. Por eso cada comunidad tiene un espíritu protector que lo invoca al iniciar una ceremonia, una faena agrícola, de petición o sanación.

d. Mito de los difuntos

Pervive en el imaginario colectivo, el concepto de **mallki**³⁸ es decir, de los espíritus de los antepasados que habitan en el *uku pacha*³⁹ se trata de las wakas, que según el imaginario cultural, disponen de un Uku Pacha, como la Waka Local Narrío o la Waka Huayra Palte. Según el imaginario colectivo de los comuneros, en el interior de estas wakas, habitan los espíritus sobre naturales encargados de propiciar el *sumak kawsay*.

En la actualidad, en el imaginario colectivo pervive un concepto especial del **alma**. Es el espíritu del difunto que sale del cuerpo antes de fallecer, y que camina por todos los lugares que el finado ha recorrido en su vida, (**recogiendo los pasos**) en este trayecto, es posible que pueda aparecer ante la mirada de ciertas personas. Los comuneros describen al alma como una pequeña criatura cubierta de un paño blanco todo su cuerpo y no pisa el terreno, siempre se desplaza a una cierta altura sin pisar tierra. Se sabe que se trata de la visita de un alma, cuando los perros, y caballos se asustan y tratan de huir desesperados. Cuentan que estos personajes sobrenaturales, si regresan al hogar, pese a haberse despedido de la casa cumpliendo con todas las pautas ideales, es porque olvidó algo y permanece en

³⁸ Espíritu de los sacerdotes Cañaris que habitan en ciertas wakas locales.

³⁹ Espacios que se localiza en el interior de las wakas. Espacios en los cuales habitan los ancestros rodeados de productos exóticos del piso ecológico del yunga. El maíz es de oro, así como las mazorcas.

algún lugar sin que nadie sepa. Cuando esto sucede, generalmente en la casa hace mucho ruido, causa pánico y miedo, solamente pasando una misa de responso es posible despedir al alma para siempre.

En el imaginario socarteño, el alma siempre está presente, los deudos de manera especial la viuda o el viudo, sueñan que conversa, reciben consejos, consultan cosas, es decir existe una permanente comunicación con el difunto /a.

El reencuentro con este espíritu sucede a través de la ceremonia que los nativos realizan en el día de los difuntos junto a la tumba. Comida, bebida, cantos del **wañuy**, genera este importante encuentro imaginario con el difunto. Entonces para la cultura indígena socarteña, el alma, es un espíritu sobrenatural que siempre está en vigilia de su familia, y llega a su casa a través de los sueños.

e. Mito de la luna

Es un espíritu que determina los tiempos buenos y los tiempos malos, la realización de acciones específicas en ciertas estaciones de la luna, propicia el desarrollo o la prohibición de acciones agrícolas, vitales y de castración de los animales, en salud y en el carácter del ser humano.

La luna es un espíritu femenino, que mes a mes dialoga con la comunidad. Por ejemplo en la luna tierna, no se puede hacer muchas actividades, como sembrar, deshierbar, cortar madera, lavar la ropa, etc., por razones en la que en estos días de luna tierna, la energía es negativa y que influye, en la producción, pudre la semilla y no germina, afecta enfermedades a los cultivos, pudre la ropa etc. Pero las actividades como castraciones de animales y trasquile de ovejas en este tiempo son propicios. En cambio en la luna llena se puede realizar cualesquier tipo de actividades agropecuarias y artesanales, pero no así las castraciones y trasquile ya que afecta la luna, en donde los animales son infectados las heridas y ovejas trasquiladas en este tiempo produce lana de mala calidad.

Las socarteñas /os hasta hace un par de décadas realizaban importantes actos rituales para que la luna regrese a su estado natural, cuando este astro se está oculto. Chillidos de gallos, gritos, lamentos, toque de quipas, y oraciones para que

la luna vuelva a su estado natural, era muy común escuchar en la gente. En la actualidad este tipo de expresiones van quedando en el olvido.

1.6.4. Los tabúes

Ellos perviven en el imaginario colectivo con mucha fuerza. A continuación describimos algunos de los tabúes más importantes de la zona.

- No se puede negar, ante la petición de ser prioste, porque Dios castiga y hasta se puede quedar en la calle.
- No es permitido acostarse con la cuñada, suegra, o comadre, porque pueden convertirse en gagones.
- No es permitido que las mujeres tengan relaciones sexuales antes del matrimonio, porque, serán tildadas de washpis.
- Es penado y juzgado moralmente, el adulterio tanto del hombre como de la mujer.
- El pichkay es un acto ceremonial, que se debe realizar de manera obligatoria, de no hacerlo el alma del difunto estará visitando y atemorizando con frecuencia.
- No es posible caminar a la media noche, porque es hora de que los espíritus maléficos están recorriendo.
- Para despedir a un difundo, es obligación lanzar tierra con la mano sobre el hoyo, formando una cruz, de no hacerlo el alma puede asustar.
- Las mujeres en su período menstrual no pueden cruzar por las Ciénegas, porque pueden quedar embarazadas del Kuychi.

1.6.5. Hierofanias

Entre las más comunes son:

- Para empezar un desmonte lo primero que se hace es orinar en el filo del machete, de no hacerlo causa el mal viento y se rompe.

- Para iniciar la siembra, invocan a la pachamama y ofrecen un vaso de chicha.
- Para llegar a la casa de una persona cuyo miembro familiar haya fallecido, la pauta consiste en que debe orar por el difunto antes de proceder a saludar a los presentes.
- Cuando se va a emprender caminatas largas, se deposita con mucha devoción y fe piedras del camino o cerdas de caballo, en ciertos sitios sagrados.

1.6.6. El sistema de fiestas populares

Los socarteños disponen de un calendario católico mítico y religioso. Al primer caso pertenece el **Lalay Pacha**⁴⁰, en la actualidad conocida como Pawkar Raymi o carnaval. Es una fiesta eminentemente cultural que se puede celebrar en sus casas, luego acudiendo a la invitación de sus familiares y en los programas comunales que se viene desarrollando con la finalidad de valorar estas expresiones culturales y de religiosidad ancestral.

La reciprocidad, el yanantin, el pukara, la dualidad, la ofrenda, la ceremonia, son actos que caracterizan a esta ceremonia. A nivel de los socarteños estos espacios permiten fortalecer los lazos familiares, porque en este tiempo se desarrolla un importante encuentro familiar de todos los pisos ecológicos, es por eso que el carnaval en estas zonas se prolonga por más días. Según el imaginario cultural de la gente esta celebración es un espacio de reencuentro con el espíritu propiciador del buen ciclo agrícola y vital. Por esto todos los comuneros preparan el banquete ceremonial para recibir al carnavalero, con todas las honras del caso, porque saben que si no se recibe bien el año puede ser de mala suerte. En cada casa, la norma cultural dice que no debe faltar, la variedad de carnes, mote, chicha, trago, la papa y otras viandas propias del lugar.

Las canciones que se cantan, unos son mitos, otros son letras románticas, de dolor, relacionadas con el ciclo agrícola, con la vida, con la muerte, estado civil etc.

⁴⁰ Término que se refiere al tiempo de carnaval, sustituye al término inca Pawkar Raymi.

Cantos que en la actualidad se escucha de una manera limitada, pese a que instituciones como el Plan Internacional, ha aplicado importantes proyectos de fortalecimiento en este campo. Al respecto existen importantes investigaciones de la literatura cantada en este espacio, realizado por el Dr. Belisario Ochoa, sobre esta base estamos empeñados en hacer una grabación y devolver los cantos que pertenecen a esta comunidad⁴¹.

1.6.7. Calendario Religioso

La fiesta religiosa cultural de mayor celebridad para los socarteños es el *Corpus Cristi* en el mes de junio. Este espacio festivo amalgama un conjunto de expresiones propias de la religiosidad católica y popular andino. Esta celebridad católica se desarrolla en tres momentos especiales, los preparativos en la casa del prioste, la procesión de la casa del prioste a la iglesia central de la parroquia y la fiesta propiamente dicha.

a. Los preparativos en la casa del prioste

Una vez nominado el prioste comparte responsabilidades con sus parientes sanguíneos y ficticios, de tal manera, que se registran unos para apoyar organizando la rama de gallos, otros encabezan la delegación de las cuy ñañas, coheteros, escaramuceros, la loa el reto, el Alli Danza, la Danza del Tucuman, las Damas, los Rucus y demás personajes, se encargan los distintos parientes en organizar durante el año. Llegado la fecha, dos días antes de la fiesta mayor a realizarse en el centro parroquial, las delegaciones comienzan en sus propias comunidades y sectores a repartirse las responsabilidades, por ejemplo: del Gallo Capitán, el comisionado recorre por las casas de los donantes y reúne los gallos, igual las Cuy Ñañas, inician el arreglo de los debidos altares. Dicho de otra manera, en las comunidades y sectores juntan coheteros, brindan comilonas y chicha, los maestros músicos inician la fiesta. Terminado los preparativos en las comunidades y sectores, comienzan a desplazarse largas procesiones de comuneros, acompañados de los músicos, danzantes, damas, coheteros que

⁴¹ Ochoa Belisario. Clasificación y Análisis Cultural de los Mitos Cantados en la Fiesta Mítica del Pawkar Raymi Cañari. Tesis de Maestría. Universidad de Cuenca, 2008.

revientan cohetes desde que las delegaciones salen de la comunidad hasta llegar en la casa del prioste.

Ante el sonido de los cohetes, el prioste replica reventando también sus cohetes lo que quiere decir que está listo para recibir a las delegaciones. Desde el mediodía en adelante, estas comienzan a llegar y una vez que hayan llegado todas las comitivas, el prioste delega a los parientes de mayor confianza para que se encarguen de sacrificar al toro. En torno a este ritual inician los preparativos, el **mayordomo con la cruz alta**, toma posición de un sitio estratégico, las Damas guiadas por los rukus no dejan de bailar, los músicos de cada delegación en contrapunto con los demás se mantienen tocando el acordeón, casi todo el tiempo. Los rukus del prioste se convierten en maestros de ceremonia, son ellos quienes, a manera de chiste están poniendo en orden las cosas, y a su vez explicando la importancia del ritual. Tumbado el toro y maniatado, inician con el corte de la yugular, los rukus, están listos para invitar a los presentes la bebida de la sangre. Los presentes saben que deben tomar, porque de lo contrario los rukus pueden hacer cosas de mal gusto, como lanzar la sangre por el cuerpo, para ellos la norma les permite realizar estos actos. Conforme avanza el sacrificio, del toro, los rukus buscan a los priostes y a los representantes de las distintas delegaciones, con ellos inicia el ritual de petición para que el ganado se reproduzca en abundancia. Estos personajes, cargados el cuero, la cabeza y las patas tiene que bailar, mientras bailan pueden encargar la delegación a otras personas, de no asumir la responsabilidad están en la obligación de pagar una fuerte multa.

Terminado este proceso, las cocineras esperan las costillas para preparar el caldo, mismo que en horas de la noche sirven a todos los presentes. En el desarrollo del ritual, existe mucho respeto y reverencia al mayordomo, porque es el personaje sagrado, que está presente representando a la iglesia católica. Una vez que termina el ritual, la cruz y el santo es llevado a su altar y comienza la velación.

Durante la noche, junto al altar de la velación se desarrolla un gran baile popular. Los músicos de las distintas delegaciones se hacen presentes de manera rotativa por cierto tiempo, y los invitados amanecen bailando.

b. La procesión de casa de prioste al templo de la parroquia

Al día siguiente, todas las delegaciones se alistan para dirigirse en procesión al templo de la parroquia. La procesión inicia con los ceramarkak, las buñidoras, los meseros, las incienseras y las personas que llevan las canastas de flores, adelante y detrás se ubican los priostes que portan al santo⁴², esta responsabilidad casi por regla general corresponde a la mujer. Detrás de los priostes y el mayordomo, se ubican las demás delegaciones, como el grupo de la escaramuza, los danzantes de Alli Danza, los Danzantes del Tukuman, etc. Los rukus cumplen una función importante, porque a más de poner en orden el avance de la procesión, emite mensajes que pondera o cuestiona al prioste. Por eso el prioste tiene que cuidarse de este personaje, atendiendo bien a las delegaciones, disponer de abundante comida, bebida y cumplir con las normas establecidas culturalmente.



Arribado a la iglesia parroquial se toman la plaza central, y la algarabía de los músicos, damas, danzantes, escaramuceros, las chirimías anuncian la celebridad cultural del Corpus Cristi. Llegada la hora programada para la celebración de la misa de Corpus Cristi, todos acuden a escuchar la palabra de Dios; solamente el cohetero, se queda fuera a reventar los cohetes mientras celebra la misa. Una vez que se termina la misa, inicia la fiesta en la plaza.

c. Desarrollo de la fiesta.

Una vez que han llegado a la casa posada se desarrolla la **Pampa mesa**⁴³, en este espacio asoma, preparado todos los productos donados por los comuneros y familiares. Los familiares que se han sumado a la fiesta, siempre suelen traer su fiambre y comparten en este espacio.

⁴² Dependiendo de la comunidad, portan la Imagen de San Pedro, San Antonio o a Cristo Crucificado

⁴³ Comida comunitaria.

Las responsables de la pirotecnia, con todo su arsenal de vacas locas, perros locos, mama Juana, el indio Lorenzo y venados, en fin, comienzan a movilizarse hasta que llegue la hora de ser quemados.

En la casa posada la fiesta continúa, a lo grande, los músicos se destacan con sus melodías tradicionales para hacer bailar a los presentes. Al día siguiente, igual acuden a misa, y posteriormente presentan la Escaramuza, mientras que los demás grupos como el Allí Danza, el Tucumán, las Damas, se encuentran actuando en todos los espacios posibles. Así celebran los socarteños esta fiesta religiosa católica con mucha algarabía.

Dentro de estos espacios de celebración, es muy importante la participación comunitaria, ya que desde la aceptación a ser parte como prioste o ser parte de las delegaciones conlleva a la responsabilidad y compromiso. La mujer no queda rezagada de este espacio porque ella juega un papel muy importante y fundamental, aunque no sea la que esté como primera persona dentro de las delegaciones, es primordial su presencia y participación para el desarrollo de celebración, teniendo generar desempeños auténticos en la preparación de la alimentación, la decoración del altar y la organización de la procesión.

La preparación de alimentos

Dos espacios importantes relacionados con los alimentos giran en torno a la fiesta. El uno es que en la casa del Gallo Capitán y de la Cuy Ñaña, con anterioridad las mujeres se proveen de muchos insumos alimenticios necesarios, con la finalidad de recibir a los donantes que provienen de las diferentes comunidades.

Una costumbre tradicional y de importancia es la forma de elaboración de la chicha. En el imaginario colectivo de las mujeres pervive el concepto de que la chicha festiva tiene que ser privativa, por lo cual su preparación es especial. La jora elaborada del maíz huagal amarillo, y germinada en las hojas de **igña**. Cuentan que en tiempos anteriores, no ponían la denominada panela para hacer la chicha una bebida dulce, bastaba que sea elaborada de la variedad de maíz huagal amarillo. Lo privativo dependía del **cunzhu** es decir, de la chicha madre. Las mujeres entrevistadas comentan que para colocar el agua hervida una vez

mezclada con la jora, deben limpiar con ciertas plantas la tinaja, porque sucede que a veces la chicha no fermenta o se convierte gelatinosa, ese hecho lo atribuyen a la que la tinaja estuvo enferma del mal viento.

Previo a las fiestas religiosas principales, la fiesta se caracteriza por el sacrificio de un toro, porque según la concepción indígena, debe haber abundante comida y bebida. En estas importantes faenas es la mujer la que decide cómo se debe proceder en estas ceremonias y el hombre debe cumplir con esos mandatos. Hubo una ocasión en la que se observó, que una vez maniatada y tumbada la res, la mujer se hizo cargo de todo el proceso, hasta del reparto y la bebida de la sangre, la preparación del **yawar kunushka** que consiste en el primer plato favorito para invitar a los presentes. De igual manera en el colgado de las presas; el proceso del guardado del mote, en fin, es responsabilidad exclusiva de la mujer.

Decoración del altar

En la casa del prioste, el lugar sagrado en donde colocan al santo se denomina altar. Se trata de un espacio elegantemente decorado con frutas, flores, ramos, cintas, cucurbitacias como el zapallo, limeños, yubras, distintas variedades de licores, velas, platos adornados con romero, flores y en la parte central brasas encendidas sobre las cuales las mujeres responsables denominadas incienseras, se encargan de colocar el incienso con frecuencia.

El día de la procesión hacia la capilla, de igual manera, es la mujer la que organiza el orden de ubicación de las diferentes delegaciones; el Ruku es la persona que controla su cumplimiento. Las niñas y señoritas que participan en calidad de damas o en alguna danza local son instruidas por las mamás y abuelas que indican el procesos, movimientos y roles que deben cumplir. Entonces la mujer, constituye el eje central para dotar de belleza y colorido al ambiente festivo indígena, porque no se descuida de un solo detalle. Mientras que los hombres, por lo general se mantienen en estado etílico y descuidan que se cumplan con las reglas culturales de la fiesta.

La presencia activa de la mujer dentro de la organización de primer o segundo grado; en las celebraciones comunitarias, en los rituales agrícolas, de petición y de

sanación, constituye un aporte cultural muy valioso, hasta se podría decir que constituye una característica socio-cultural muy decidora. Un referente cultural que no debemos olvidar, ella es la responsable de llevar a la práctica la redistribución alimenticia de manera especial en los tiempos y espacios festivos, en la cosecha y en otros espacios, según las costumbres. Otra estrategia de sobrevivencia es la práctica del intercambio de productos agrícolas entre distintos pisos ecológicos a través de las siguientes estrategias: Familias que habitan los distintos pisos. De acuerdo al nivel de participación en las labores agrícolas, el mashkarina, el karanakuy; en estos espacios, es la mujer la que sabe cómo actuar.

CAPÍTULO II

2. EL ROL DE LA MUJER INDÍGENA EN LA PERVIVENCIA CULTURAL

Trabajos de investigación relacionados con el tema de las mujeres indígenas, miradas en el contexto nacional, son abundantes y de manera especial, aquellos que las consideran desde un enfoque socio-político. Sin embargo investigaciones que expliquen el rol de la mujer Andina, bajo la consideración de complementariedad de acciones entre el hombre y la mujer, en el contexto andino son muy pocos. Bajo esas consideraciones de análisis, presentamos a continuación un marco teórico referencial que direcciona esta investigación.

La mujer indígena ha sido sojuzgada por la sociedad dominante a partir de imaginarios de corte patriarcal y más cuando es mirada desde el molde histórico colonial, lo cual le ha dado muy pocas posibilidades de relacionarse con el mundo de afuera; a la mujer le han asignado la mortaja de la servidumbre. La historia da cuenta de estos procesos sistemáticos de racismo, dominación, exclusión y anulación de su identidad como sujeto social-público, ha sido limitada a los terrenos estrictamente privados y domésticos en donde la misma mujer también ha ido interiorizando una resignación grande hasta ubicarse en un espacio marginal.

Muy pocos estudios andinos han tratado de ponderar el valor de la feminidad en el mundo andino. Los mitos, los cuentos, las leyendas, los seres míticos, son descriptores del inmenso valor y respeto que se tenía a la mujer. Su poder, contado en los mitos de origen, explica que fueron consideradas como deidades. Por ejemplo, en el tema de las wakas, existen muchos nombres femeninos, como espíritus sobrenaturales que cumplieron con roles específicos. Por ejemplo la waka Mama Shunku Marka, es muy nombrada; también es la Waka Mama Zhizhona, entre otros pisos ecológicos propicios para el cultivo. Desde estos espacios se configura el principio de la dualidad y la complementariedad andina, al definirse los mundos: masculino y femenino simbolizados en los montes, lugares sagrados denominados en kichwa, *Apu* (deidad). Las plantas, las rocas, los ríos, los tiempos, culturalmente llevan la denominación masculina y femenina.

La madre, la mujer, lo femenino, están presentes en la agricultura y están en el nombre del gran espacio conocido como *Allpamama*, que por supuesto es una denominación femenina, la misma que está contenida en la *Pachamama*, la madre la engendradora del universo, ordenadora, constructora. Los alimentos son designados también bajo la consideración de lo femenino: “Sara Mama- madrecita maíz”; “papa mama-madrecita papa”; “uchú mama-madrecita ají”; en las plantas, medicinales unas son *warmi*, otras *kari*. Siendo las plantas *warmi* las utilizadas en los procesos de sanación y prevención de las enfermedades⁴⁴.

La mujer precolombina guerreaba junto a los hombres, como Mama Huaco, quien al lado de Manco Cápac funda el gran imperio Inca conocido como Makchupichu. También, sabemos de la mujer curaca o jefa llamada “Curi Coca”, quien a la cabeza de su gente luchó y consiguió la retirada de los chancas enemigos de los Incas. La mujer Cañari sin miedo ni temor ha enfrentado a las fuerzas militares en las manifestaciones y levantamiento indígenas. “Del mismo modo, es interesante constatar en la lista de ceques y adoratorios no solamente en el Cusco, sino a lo largo y ancho del espacio andino, adoraban y guardan aún una profunda reverencia a la piedras conopas, es decir a la piedras sagradas, porque son consideradas propiciadoras de energía del camaquen⁴⁵. (Rostoroswski 137-8). En el mundo de las deidades, se mencionan Mama Killa, Mama Cuychi.

“Así como en la escalada o descenso de grados de tristeza o alegría, la mujer y el hombre en el mundo andino se consideran cualidades que se van moviendo y que muchas veces se funden desapareciendo su figura masculina o femenina. Está claro que el sexo es definido pero la conducta y sus responsabilidades son las que varían ya que actúan haciendo el vaivén en esa dualidad de *Warmi* (mujer) y *Kari* (hombre) son percibidas como cualidades y actitudes que pueden cambiar sin ningún problema. Además como son cualidades, se las puede experimentar indistintamente en cualquier momento de la vida. De ahí que frecuentemente decimos que una mujer es *karilla*, *kari-kari*, *karipacha*, *karimana*, como también podemos decir que hay hombres que son *warmilla*, *warmilla-warmilla*, *warmillapacha*, *warmillamana*.

Estas cualidades, antes que expresiones sexuadas o radicales pueden variar o permanecer en una persona en cualquier momento. *Warmilla*, es por tanto, una forma de expresión de la conducta humana que siendo hombre o mujer manifiesta un estado de ordenamiento, trabajo planificado, ordenado, con proyección para logros acertados, que ofrece resultados visibles óptimos y abundantes, como en las plantas bien cargadas de frutos coloridos o de árboles frondosos cargados

⁴⁴De la Torre Amaguaña, Luz María. University of California. Los Ángeles. Publication Date, 2010.

⁴⁵Rostoroswski, Diez Canseco, María. *Estructuras andinas del poder*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos, 1983.

de vida. Aquí se encuentra la armonía, el equilibrio de las formas que da belleza inusitada, atrayente, cautivadora y monopoliza la atención. *Warmilla* es también la perfección del trabajo, una concentración, dedicación y entrega personal para lograr una obra maestra. Es el acierto y la veracidad creativa. Es el florecimiento, término de cualquier labor que ha llegado a articular el resultado. La expresividad de espontaneidad, buena voluntad, trabajo en conjunto, solidaridad comunitaria.

En cambio, *karilla*, es una forma de expresión que denota una energía extra que sobresale de lo ordinario: la fuerza y energía que produce un estado de salud óptimo, un estado físico resaltado por el entrenamiento, una actitud de positivismo, optimismo, de manifestación expresiva de viveza, resolución, seguridad que puede ser definida a través de un desplante o una actitud de enfrentarse a un reto, una impetuosidad y ánimo a cualquier actividad. Estos estados de *warmilla* o *karilla* los pueden manifestar tanto hombres como mujeres” (De la Torre 6-7).

Estas consideraciones culturales de complementariedad que genera armonía con la naturaleza mística, con la vida misma y en la configuración del Allí Kawsay, es lo que no señalan los pensadores formales, aquellos que miran a las mujeres sin pisar en el terreno vivencial de la identidad. La autora mencionada, nos da las verdaderas pautas de análisis a seguirse, bajo este enfoque teórico se explica el rol de la mujer en la pervivencia cultural.

Es importante también en este constructo tener en cuenta las apreciaciones de Aguirre Gladys⁴⁶ respecto al tema de las mujeres indígenas, dice: “Las mujeres se van convirtiendo paulatinamente en el puntal de la reproducción socio cultural...” Pág. 38

Inicialmente se pensaba, que la mujer indígena al igual que en la cultura mestiza, pareciera que cumplieran roles específicos, ya sea como esposa, en relación al trabajo y en todos los ámbitos de convivencia y relación con los hombres. Abundan estudios que reflejan el nivel de marginalidad de las mujeres, ya sea desde las políticas de Estado e incluso a nivel local como sostiene Campoverde (2008). En ese marco, sostienen que no se visualizan prácticas de la equidad de género, de un trato de iguales, lo que quiere decir que impera la cultura del machismo.

A través de un proceso de estudio de caso aplicado a las mujeres indígenas socarteñas, hemos buscado comprobar estas apreciaciones de desigualdad, de

⁴⁶Aguirre Vidal, Gladys. Las Mujeres Indígenas y el Manejo Geográfico de sus Sexualidad en la Construcción de Comunidades Fronterizas. En CUARTO ENCUESTRO de Universidades de la Subregión Andina Género y Realidad Andina, 26, 27, 28 de enero /2000 Cuenca Ecuador.

relaciones fundamentadas en el machismo. La información desprendida de las entrevistas, los diálogos informales con las mujeres de otras comunidades e incluso la experiencia vivencial de largos años en la zona, ha proporcionado abundante información para el análisis. En ese ámbito lo primero que se hizo fue sistematizar la información, considerando como punto de partida el análisis del machismo y la segregación de la mujer. En este campo, fueron muy enfáticas en decir que tales apreciaciones, en términos generales no existen en la comunidad, salvo casos muy aislados en los cuales los hombres en estado etílico tratan mal a las mujeres, pero son casos muy aislados.

Conjuntamente y de una manera armónica y familiar, se planifican todas las actividades que se van a desarrollar en el transcurrir de los días. De manera especial, “somos nosotras las mujeres quienes estamos pendientes de los trabajos que de manera urgente se tiene que desarrollar. Somos nosotras, las encargadas de salir a pedir la mano a nuestros familiares en el caso de tratarse de un trabajo agrícola u otros. Si se trata de pedir apoyo familiar para cumplir con el encargo del priestazgo por ejemplo, con mayor razón somos las mujeres que acompañadas por nuestros esposos llevamos regalos culturales para que acepten nuestra petición. Las mujeres, estamos muy pendientes de manejo del ciclo lunar y en base a ello organizamos nuestras actividades. Teníamos una dificultad que ya la superamos, nosotras considerábamos que en las reuniones o asambleas comunitarias solamente los hombres podían tomar la palabra y participar, y se pensaba que para las mujeres el único rol que quedaba es escuchar. Hoy las mujeres cumplimos importantes roles, no solo que hemos asumido la dirigencia de la comuna, somos parte ya de los gobiernos locales, parroquiales, somos maestras. Actuamos sin temor e incluso orientamos a los dirigentes y autoridades para una acertada toma de decisiones. En nuestros hogares desde que nuestros hijas nacen, somos nosotras las primeras en enseñar las reglas de convivencia cultural, los hombres a su vez, transfieren las sabidurías del buen vivir, desde muy niños la cultura y el ser runa aprenden haciendo, descubriendo, enfrentando y cumpliendo, de acuerdo a la edad, las normas culturales. Las mujeres vivimos en completa armonía con los hombres, las actividades son compartidas, no existen roles culturales que sean de exclusivamente de la mujer, tal vez se pudiera decir en este

campo el tejido del poncho, de la faja, y el arar. Sin embargo, nosotras estamos juntas a ellos indicando el matiz de colores u otros detalles en los tejidos. Cuando se trata de arar la tierra nosotras guiamos a la yunta.

Los hombres de estas comunidades siempre migran, si no es al extranjero, salen a otras provincias trabajar en calidad de jornalero para satisfacer las necesidades familiares, en estos tiempos las mujeres asumimos toda la responsabilidad”.

Con lo expresado que claramente determinada la consideración de que las mujeres indígenas son consideradas como el puntal de la reproducción socio-cultural.

2.1. La etno-agricultura una práctica social que gira entorno al hombre y a la mujer

Los insumos teóricos desprendidos de la investigación dan cuenta que este importante rubro de subsistencia básica, en las comunidades de la parroquia Socarte, se desarrolla de una manera compartida, es decir en estas faenas trabajan todos, hombres mujeres y niños. Los lectores preguntarán cómo es que trabajan los niños. En la cultura indígena todo aprenden haciendo, si los padres trabajan en sus faenas, los niños a través del juego replican completamente esas acciones. Mientras que los niños de seis años en adelante ya son serviciales para guiar la yunta, sacudir las malezas, etc.

Como se dijo en líneas anteriores, las mujeres con sus conocimientos cosmovisivos que comparten también los hombres, hacen de las faenas agrícolas un espacio de transferencia del conocimiento, experiencias que hemos presenciado; por ejemplo: Las mujeres son las lectoras de los avisos naturales y producto de estas reflexiones inducen a los varones a organizar actividades que obviamente giran en torno al ciclo agrícola. La experiencia que hemos podido evidenciar es: Antes en la época de la siembra del maíz, esperaban que la neblina se apodere del Cerro Puñal, porque esta presencia anuncia la lluvia, por lo tanto los agricultores inician la fase del allpa allichina pacha o barbecho. De igual manera, la presencia de aves extrañas, de sueños, y de otros avisos naturales que se presenta en el diario vivir, son interpretadas y en función de ellas organizan el ciclo agrícola de manera especial.

Las mujeres, son las que permanecen (menos las que migran al exterior) en la comunidad toda la vida. Entonces la reproducción ideológica de las normas culturales generales gira en torno a la mujer. Incluso la principal fuerza laboral en la comunidad, al menos en la actualidad constituyen las mujeres; basta mirar el trabajo en una minga, el trabajo en la huerta o en la chakra, encontramos mayor presencia de la mujer.

La investigación realizada a través de las entrevistas en espacios participativos y de manera especial a las mujeres de diferentes edades, respecto a la etno-agricultura, actividad alrededor del cual gira un conjunto de acciones, vinculantes con la naturaleza mística cuyos hechos conllevan al allí kawsay.

El estudio inicia tomando como referencia el ciclo de cultivo del maíz. Esta fase se desarrolla en los meses de noviembre y diciembre comenzando con la rotulación del suelo que culturalmente se denomina **barbecho**, actividad que corresponde exclusivamente al hombre porque esta actividad la realiza con la ayuda de la yunta. La fase de arada o roturación del suelo, dependiendo de la extensión del terreno lo hacen solamente a nivel familiar; en el caso de ser de grandes extensiones lo hacen a través de mingas. Consiste en el empleo de 8 a 10 yuntas que abren surcos en la tierra, y un gran número de comuneros con la ayuda del pico y el machete realizan tareas complementarias de desmenuzar la tierra limpiar la superficie de piedras. Sacrifican una oveja o una res, porque una minka sin carne para alimentar a los minkayus, es vergonzoso.

A excepción de tomar la yunta, las mujeres trabajan con el pico, machete o desprendiendo las raíces de los montes que remueven los aradores; otras preparan grandes cantidades de alimentos, porque a más de brindar abundante chicha y comida a los minkayus, deben llevar a casa abundante **wanlla**⁴⁷. Las formas de brindar con generosidad la comida le da prestigio social, pero en el caso de no hacerlo “pasan vergüenza” y pierden fuerza moral para invitar a otra minka.

La fase de siembra, de igual manera puede desarrollarse en minka o a nivel familiar. El maíz lo siembran con espeque o tula, que consiste en abrir hoyos y

⁴⁷ Redistribución de los alimentos compartidos durante el día, entre los participantes en la minka.

lanzar de tres a cuatro granos de maíz y dos de fréjol. Esta actividad corresponde más a la mujer que al hombre. En la actualidad este tipo de faenas lo hacen abriendo surcos con la yunta, al estilo de los agricultores de la zona alta.

La preparación de la semilla la realizan indistintamente las mujeres o los hombres y se toman en cuenta varias costumbres culturales como elegir las mazorcas de las **wayungas** del año, las más gruesas y de filas rectas, las mazorcas de color rojizo, llamadas **cusco sara** también debe considerarse dentro de la semilla por sus bondades productiva y nutritiva; no desgranar toda la mazorca dejan las puntas donde los granos comienzan a adelgazarse. En esta jornada participan todos los miembros familiares.

Lo importante de esta fase, es que los niños y niñas aprovechan de las tuzas y los pucones, para desarrollar juegos creativos, representan a sus padres y familiares y hasta los roles que cumplen en el hogar. Lo que quiere decir que los aprendizajes de los niños los recrean en los juegos; igual ocurre en todos los contextos en donde los padres trabajan, los niños que aún no son serviciales para apoyar en trabajo se dedican jugar e imitar las acciones que desarrollan sus padres, de esta manera las labores agrícolas se convierten en un espacio de auténtico aprendizaje cultural.

En esta geografía, dependiendo del piso ecológico siembran las siguientes variedades de maíz.

Nº	PISOS ECOLÓGICO	VARIEDAD DE MAÍZ
1	Zhima Blanco Morocho amarillo	Piso alto: consideramos entre 2750 m.s.n.m., comunidad de: Potrerillos, Zapán Chico, Chinipamba, Ramos Uray, Pucango
2	Zhima blanco Morocho Yurak Wagal	Piso medio: consideramos entre 2250 m.s.n.m., que se encuentra las comunidades de: Ramos loma, Sitincay, Hierbabuena, Tocte Loma y Tocte Pamba.
3	Yurak Wagal Wati Yana sara o cuzo sara	Piso bajo: consideramos entre 1750 m.s.n.m., que se encuentra las siguientes comunidades: Suicay Alto, Suicay Bajo, Ilin, Lugmapamba, Motilón y Laurel.

4	Costeño amarillo Costeño Blanco Mama Sara Huagal	Piso yunga: consideramos entre 1250 m.s.n.m., las comunidades de: Las Cruces, Cruz de Angamarca, Guaveduca, La Industria y Cutuhuay,
	Variedades de frejol sembrados en los diferentes pisos ecológicos	<ul style="list-style-type: none"> ➤ Canario ➤ Frejol de chakra ➤ Bayu ➤ Canario veranero ➤ Torta ➤ Dauleño ➤ Panamito

Fuente: Versión Luis Mishirumbay, comunidad de Pucango-Socarte.
Elaboración: Luis Alulema Pichasaca y Xavier Guamán Encalada

Estos datos referenciales, explican el cumplimiento de uno de los principios del acceso a la soberanía alimentaria; por regla general un comunero tiene acceso a los diferentes pisos ecológicos ya sea de manera directa o indirecta. Los comuneros han manifestado que disponen de propiedades en los distintos pisos ecológicos hasta los costeros (Yungas). Otra forma de acceso a los pisos ecológicos es el sistema de compadrazgo, al tener compadres en los diferentes pisos ecológicos se genera importantes espacios para la reciprocidad de bienes. Una tercera forma consiste en la costumbre del mashkarina, costumbre que se desarrolla entre comunidades de larga distancia y de pisos ecológicos completamente distintos. Por ejemplo los indígenas de Cañar, en tiempos de cosecha de maíz bajan a las comunidades de la parroquia Socarte con papas, ocas, machka y otros productos, a cambiar con maíz; costumbre que se práctica hasta la actualidad.

2.1.1. Costumbres culturales para ahuyentar a los pájaros dañinos

Luego de algunos días de siembra, visitan bandadas de pájaros **chirotes, chitos (sharangu)** y otros, los cuales amenazan no solo con glotonear las semillas recién sembradas sino que asoman en tiempos de choclos para glotonear los primeros productos.

Culturalmente, para asustar a los pájaros dañinos los comuneros desarrollan las siguientes estrategias:

Colocan los espanta-pájaros en espacios estratégicos. Otros en cambio, conciben que son seres vivos que necesitan alimentarse, por lo tanto no se debe asustar: Para evitar que se traguen todas las semillas, simplemente se siembran de cuatro a cinco granos de semilla. Además, manifiestan que estos pájaros son considerados, según el imaginario colectivo como los dueños de las sementeras, especialmente del maíz, el trigo y la cebada, “por eso en los cantos con profunda inspiración cantamos a estos pájaros manifiesta⁴⁸, he aquí los versos cantamos a estos pájaros”.

CHITU⁴⁹

Chititulla, chititu
sumaymana chititu,
chititulla chititu
puka pichu chititu.

shakshu chitu kankika
allichirishpa purinki,
rimarishpa kawasanki,
shakshurishpa kawsanki

Tukuymanta shaksharinki
papa chakrayuk tukunki
tukuymanta shaksharinki
sara chakrayuk tukunki.

Chititulla, chititu
puka wiksa chititu,
chititulla, chititu
kuychi tulpu chititu.

Sara yura hawapi
muras yura hawapi,
tukuytapish shaksharinki
tukuytapish rimarinki.

Sara llullurak karpika
cebada espigapi karpika,
kanmi mikush purinki
kanmi wakllichish purinki.

Sarata tarpukpika
papata tarpukpika,

CHIROTE

Chirotito, chirote
oh hermoso chirote,
chirotito chirote
chirote pechito rojo.

Vanidoso chirote
tan fachoso chirote,
eres chirote vanidoso
eres chirote fachoso.

De todo te alabas
comes al producir las papas,
de todo te alabas
comes al producir el maíz.

Chirotito, chirote
de pechito colorado,
chirotito, chirote
de siete colores.

En la mata de maíz
en la mata de la mora,
te alabas de todo
están hablando de todo.

Cuando tierno el maíz
cuando espiga la cebada,
tú andas comiendo
tú andas destruyendo.

Cuando siembro el maicito
cuando siembro las papitas,

⁴⁸ versión: María Andrea Loja Caguana, 73 años de edad, oriunda de la comunidad de Zapán Chico-Socarte.

⁴⁹ Ochoa Belisario: Análisis semántico de las Canciones míticas de Carnaval. Tesis de Maestría. Universidad Estatal de Cuenca, 2006.

kanmari shakshurinki
kanmari shaksharinki.

tú estás escarbando
Tú, pues alabancioso.

Ñukata rikukpika
pakayashpa atinki
mitikushpa kawsanki
hapitukunkimi chititu
buchillpi dalinman,
alverjata shikwanman
saratapish shikwanman.

en mirándome
te escondes a prisa,
te refugias asaz,
pero te dejaras coger
te van a tirar al buche,
te van a derramar las arvejas
te van a derramar el maíz.

2.1.2.1. Análisis

El personaje central del canto es el “Chakrakamak”, es decir, la persona encargada de cuidar y ahuyentar a las aves dañinas de las sementeras que están en su última fase de maduración. El escenario del relato es el kay pacha del pallay pacha⁵⁰. El personaje temático en torno al cual gira el canto es el chirote⁵¹, que aparece en la época de siembras y medra en las sementeras de maíz, cebada, arveja, hasta que se produzca la cosecha.

El cantor narra, las características del pintoresco pájaro, describiendo el hermoso plumaje rojo de siete colores que expresa su personalidad vanidosa y locuaz. Su presencia se advierte desde la época de siembras de la papa y del maíz; porque se alimenta de estas semillas recién sembradas por cuya razón lo tildan de dañino. Cuando ya las papas, el maíz, la cebada y la arveja producen los primeros frutos el chirote desde la copa de estas plantas se dirige hablando como si fuere el dueño de la sementera. Su atrevimiento le lleva a producir daños al picotear el choclo y la papa y servirse la arveja.

El cazador que lo busca, advierte al asustado pájaro que lo cazará aunque se esconda ante su presencia, y con su honda derramará las arvejas, y el maíz del buche.

Guamán Poma (1980) cuenta lo siguiente respecto al pacha pukuy killa. Dice que... “el mes de marzo es el mes de la maduración del maíz y por ende la sementera debe ser vigilada para ahuyentar a los loritos y otras aves dañinas. Cumplían esta función los niños cazadores de la edad de diez a doce años. A este mes lo consideraban como *chaupi pukuy killa*” –mes de la mitad de la

⁵⁰ Término utilizado para referirse a la fase de producción y cosecha de los productos agrícolas.

⁵¹ Ave de pico rojo y de variados colores que exclusivamente se presenta cuando inicia la época de maduración de manera especial del maíz.

maduración- pág. 1035

El canto del chirote describe el ciclo agrícola, a partir de la siembra del maíz y de la papa que debe ser en el mes de septiembre y octubre, hasta el mes de marzo cuando se producen los primeros frutos.

Guamán Poma, menciona la presencia de los cuidadores de las sementeras de maíz a fin de que la producción no disminuya. Este canto hace clara alusión al cuidado de las sementeras, practicado hasta la actualidad, utilizando los denominados espantapájaros que sustituyeron a los anteriores cuidadores.

El tema del chirote expresa la capacidad que tuvo y que tiene el hombre andino para asociar elementos de la naturaleza con experiencias vivenciales, creando bellas narraciones inspiradas en la concepción que el hombre tiene de la naturaleza.

Según Ochoa (2008), respecto al chirote manifiesta; que simboliza, el ciclo de la siembra de la papa y el maíz, la época de los primeros frutos del maíz (primavera) y la cosecha. Los siete colores simbolizan el recorrido multicolor del ciclo agrícola conjugado en la belleza de los colores del arcoíris. Los tiempos de siembra están representados por el negro y blanco: el negro representa la tierra en etapa fértil, el blanco es la semilla lista a ser germinada. El verde y sus derivados simbolizan, el nacimiento y crecimiento de las plantas. La conjugación y sintonía de los colores simboliza la primavera, tiempos de floración y de producción de los primeros frutos del maíz, de las shulalas, de las moras, de los gullanes etc. La pelea del cazador con el chirote simboliza batalla ritual, hecho que se consuma en el derramamiento de la sangre de uno de los contrincantes en calidad de ofrenda, a los **malk'us** responsables del crecimiento y producción del maíz”

Sharangu⁵²

“Sharanguito, sharangu⁵³
sara mikuk sharangu,
sharangito, sharangu
sara mikuk sharangu.

wiksapi haytashpaka
sarata shikwanmanlla,
wiksapi haytashpaka
sarata shikwanmanlla.

Sarata shikwarpika
kuytsami murunka,
sarata shikwarpika
kuytsami murunka.

kuytsaku mana murukpika
tullu kuchimi murunka,

Sharanguito, sharangu
glotón de maíz,
sharanguito, sharangu
comilón de maíz.

Pateando en el buche
esparcirá el maíz,
pateando en el buche
esparcirá el maíz.

Desparramando el maíz
recogerá la soltera,
en esparciendo el maíz
juntará la soltera.

Si no junta la soltera
comeré la cerda flaca,

⁵² Versión: Juana Chuma, de la comunidad de Quilloac.

⁵³ La escritura no responde al sistema unificado de la lengua.

kuytsa mana murukpika
tullu kuchimi murunka.

si no acopia la soltera
comeré la cerda flaca.

kuchi mana murukpika
ñustami murunka,
kuchi mana murukpika
ñustami murunka.

Si no recoge la cerda flaca
juntará la doncella,
si no come la cerda flaca
recogerá la doncella.

kuytsa murushpaka
huratami ruranka,
kuytsa murushpaka
huratami ruranka.

Recogiendo la soltera
transformará en rica jora,
juntando la soltera
transformará en rica jora.

hurata rurashpakari
aswatami ruranka,
hurata rurashpakari
aswatami ruranka.

Ya lista la rica jora
en chicha convertirá,
ya lista la jora
hará la rica chicha.

Sharangu sharangu
uramanpish waktanki,
hawamanpish waktanki
wichaymanpish waktanki.

Sharanguito, sharangu
golpeas abajo,
golpeas hacia arriba
golpeas arriba.

2.1.2.2. Descripción del canto

El cantor, es el chakrakamak simbolizado por el Carnaval en este contexto. En su relato hace mención al pájaro sharangu que glotonea el maíz, en la fase de siembra y cosecha. Por esta arbitrariedad, el chakrakamak advierte en tono irónico que lo pateará en el buche y esparcirá el maíz, para que sea recogida por la soltera, o por la cerda flaca, o si no, será transformada en jora, para la chicha.

2.1.2.3. Análisis semántico del canto

Sharangu es un pájaro dañino que aparece únicamente al concluir el ciclo agrícola del maíz. Su amplio buche simboliza el troje en donde se almacena el grano seco. El almacenamiento implica el proceso doméstico de selección del maíz destinado a semilla, consumo humano, jora y para alimento de los cerdos

El canto del Sharangu describe la cosecha. Nótese la presencia del cerdo, introducido en la Colonia, que se engordase con el maíz. En las celebraciones campesinas, el consumo de la carne de cerdo es tan importante como el del maíz. La incorporación económica del cerdo no menoscaba el contexto cultural del canto, entonado por el Carnavaleiro” Op. Cit. Ochoa Pág. 29-30.

Como se demuestra, la literatura indígena expresa la profunda vinculación y admiración del hombre a los seres de la naturaleza. En estos cantos, los mencionados pájaros, a más de ser considerados como dañinos de las sementeras, existe una profunda admiración de belleza y de su capacidad persuasiva ante en enemigo cazador. Es tan astuto que, ante la presencia de los cuidadores de las sementeras no asoma, pero sí hace las suyas ante la no presencia de los dueños.

2.1.3. El Cuchuchu

Cuenta Mishirumbay, que se trata de un animal salvaje, muy parecido al perro. Su habitat, es el clima caliente, es decir, aparece en los pisos ecológicos más costaneros. Cuenta que arremete con furia las sementeras de maíz en las épocas que comienza a producir sus primeros choclos; por esta razón, se acostumbraba, dice construir una **tasajera**⁵⁴, se trata de una casa tipo choza que debe ser ubicada lo más alto posible, en espacios desde donde se pueda visibilizar toda la sementera; desde estos espacios con la ayuda de la waraka se lanzaba piedras y se los asustaba. Estas costumbres culturales, se desarrollan en el **yunga** como: Guaviduca, Las Cruces, Cutuhuay, Naranjapata, Canelo, Florida. Esta actividad de asustar a los pájaros, corresponde por igual a los hombres y las mujeres, en tiempos anteriores esta actividad correspondía exclusivamente a los hombres.

En uso de las **warakas sunis**⁵⁵, corresponde a todos los pisos ecológicos. En la actualidad esta costumbre se practica muy rara vez, lo que quiere decir que está por desaparecer.

2.1.4. La Guatusa

En el **Yunga** la guatusa constituye una amenaza en contra de la sementera de maíz en los tiempos de los primeros choclos. La estrategia ante esta amenaza constituye trabajar en minga, hombres y mujeres, para limpiar los matorrales de las orillas de la sementera y en caso de haber mojones en medio de la sementera, de igual manera. Este animal aparece en ciertas horas de la noche, razón por la cual es

⁵⁴ Choza construida estratégicamente en una parte alta que sirve exclusivamente para asustar a los pájaros de los choclales.

⁵⁵ Hondas utilizadas desde el tiempo de los pukareros cañaris, sirven para cazar animales y para asustar a los pájaros dañinos de las sementeras.

difícil cazar⁵⁶. Para ahuyentar a la guatusa, suelen también prender hogueras durante la noche en medio de la sementera, el humo hace que estos animales no lleguen a la sementera. El humo, no solamente asusta a la guatusa, sino también a los loros y a los **killu chugus**⁵⁷.

A la guatusa, comentan los entrevistados, que en tiempos anteriores, solían esparcir orina humana en los sitios por donde, hacía su arribo la guatusa. En la actualidad estas costumbres han sido sustituidas por la colocación de trampas o estrategias de cacería. Actividad que corresponde exclusivamente al varón; según el sistema de creencias de las culturas indígenas, “es que para desarrollar estrategias de cacería, las mujeres no deben intervenir”. Citan como ejemplo, que cuando los hombres con la ayuda de los perros están cerca de cazar el venado, en esto si la mujer grita el venado recobra energía; es imposible de que la mujer logre atrapar⁵⁸.

2.2. Labores culturales correspondiente a los hombres y mujeres

Cuentan las entrevistadas, que lo único que las mujeres no pueden realizar es la actividad de arar, no porque no se pueda, sino porque las pautas ideales de la cultura, históricamente así han determinado tales roles; de igual manera portar el arado en los hombros no es un rol exclusivo de la mujeres. Así como, culturalmente se ha determinado, que el hombre no está calificado para cocinar en un día de minga, porque esta actitud es denigrante. Con estas excepciones, las mujeres trabajan junto a los hombres, en la fase de barbecho tomando en sus manos el pico, azadón, machete, o atizando a la yunta.

En la fase de siembra es la mujer la más solicitada para que se encargue en sembrar la gramínea, porque según el sistema de creencias, la mujer es el símbolo de la fertilidad, por lo tanto todo aquello que tenga que ver con la siembra lo responsabilizan a las mujeres. Por ejemplo, para siembra de ciertas plantas, el

⁵⁶ Versión: María Petrona Mishirumbay Lema: de la comunidad de Pucango (Socarte). Edad 45 años.

⁵⁷ Se refiere a los pájaros de pecho amarillo, su característica es muy similar al chirote, los cuales se visibilizan más en las épocas de las cosechas. Culturalmente denominado “chugu”

⁵⁸ Versión. Aurelio Ochoa: Cañar.

primer comentario que hacen, es el de preguntar “qué tal mano tiene”, en el caso de querer sembrar un hombre; mientras que las mujeres por lo general “tienen buena mano para la siembra”.

Pero esto de ninguna manera minimiza al hombre como sembrador, también trabaja junto a las mujeres en esta faena.

Previo a la siembra, se desarrollan importantes costumbres como invocar a “San Francisco”, diciendo “en tus manos ponemos estas semillas, y cuando produzca partiré con tu bendición”⁵⁹.

Con la chicha se ofrece diciendo “Santo suelito, recibe estas semillas” “allpa mamita kikinmami kay muyukunata minkani” y se riega unas cuantas gotas de chicha en el surco⁶⁰.

El indicador cultural del inicio del ciclo agrícola del maíz, y concretamente con la siembra, es la Fiesta de la Virgen Inmaculada celebrada el ocho de septiembre. A partir de este evento, inicia la siembra masiva en todas las comunidades de Socarte.

En la actualidad ya no se hace ningún acto de petición o mañay para que la sementera crezca y produzca de lo mejor, según los técnicos la garantía de producción está en la preparación del suelo, abono e insecticidas y pesticidas⁶¹. Lo que quiere decir, que la llegada de la tecnología va minimizando las expresiones culturales que según la concepción del indígena conlleva a generar el **allí kawsay**⁶², porque el ritual y la ceremonia proporciona la energía mental y espiritual positiva para que los trabajos a realizarse en el transcurso del año sean prometedores. Ante esta situación, las mujeres, consideran necesario volver a practicar los rituales y ceremonias originarias, porque esas prácticas proporcionan energía y se cree que las cosas van a ir bien y así resulta, “cuando hacemos

⁵⁹ Versión: María Rosa Parra Pomavilla: Comunidad Suicay bajo (Socarte), 70 años de edad.

⁶⁰ Mercedes Lema Castro: Comunidad de Suicay Bajo (Socarte), 61 años de edad.

⁶¹ Versión: Victoria Lala Lema: Comunidad de Suicay Bajo (Socarte). 40 años de edad.

⁶² Término que remite a buen vivir, siempre que haya cumplido con las exigencias del ciclo mítico y espiritual practicado por todos los comuneros.

ofrendas, no nos enfermamos, los animales crecen bien, las sementeras producen bien, aunque los expertos digan lo contrario debemos volver a lo nuestro”⁶³.

En la fase del deshierbe, igual es la competencia del hombre y de la mujer y de toda la familia: Los niños y niñas desde los siete años en adelante ya trabajan junto a sus padres en estas jornadas. Arrancar de la hierba de la sementera lo denominan “fase del deshierbe”; esta tiene dos modalidades, en la parte costanera lo hacen a través del roce a machete, actividad que preferentemente le corresponde al hombre. Mientras que en los pisos ecológicos de clima frío-templado el deshierbe lo hacen arrancando con la mano las yerbas de la sementera, como se dijo en líneas anteriores, corresponde esta actividad al hombre, mujer y a todos los miembros de la familia, incluido niños y niñas.

En la fase de la cosecha, intervienen activamente el hombre y la mujer: No existen roles específicos que determinen acciones concretas en este campo.

Dependiendo del piso ecológico; la cosecha del maíz lo hacen a través de dos formas concretas:

2.2.1. Calchado⁶⁴

Esta forma de cosecha suelen hacer en los pisos ecológicos en los cuales producen el maíz blanco y morocho; concretamente en las comunidades y sectores que se encuentran ubicados en el perímetro del centro poblado de la parroquia. Esta forma de cosecha, consiste en cortar el tallo del maíz, acarrear y aglomerar en un solo recinto colocando a manera de bancos en unos casos y en forma de eras en otros casos. Si la gramínea no está del todo seca, se tiene que iniciar el deshoje de manera inmediata. El proceso del deshoje, desde el punto de vista cultural, se convierte en un importante espacio de recreación y aprendizaje. Los **Taytas y mamas⁶⁵**, suelen transmitir toda la sabiduría popular expresada en la literatura oral (mitos, tabúes, hierofanías, cuentos, dichos, creencias, anécdotas) que se relata a lo largo del día. Mientras que los jóvenes aprovechan de la presencia de

⁶³ Versión: María Cayetana Caguana Loja: Comunidad de Suicay Bajo (Socarte). Edad 65 años.

⁶⁴ Término cultural utilizado, para referirse al corte y amontonamiento del maíz en la cosecha.

⁶⁵ Término acuñado para referirse a los sujetos de tercera edad que poseen un gran saber cultural en sus mentes.

las mazorcas con **atopas**⁶⁶, para negrear la cara de las señoritas que por allí rondan, los niños también aprovechan de esta oportunidad para dar rienda suelta al juego con atupa.

En esta forma de cosecha, suelen ir seleccionado con el machete las **Guishguires**⁶⁷ es decir, las mazorcas más gruesas, quedan prendidas en la misma caña seca, de tal manera que pueden ser guardadas en grandes perchas que se pueden colgar en el entorno de la casa. Por lo general esta técnica de almacenamiento del maíz sirve de alimento para los tiempos de invierno, para utilizar como semilla y para proteger del gusano conocido como **gorgojo**⁶⁸, que debido al clima asecha a la cosecha. Para evitar esta amenaza, suelen guardar el maíz en huayuncas, guishguires, o lo desgranar y almacenan en trojes tejidos de totora, zuro, o guardan en grandes tinajas.

Las tareas de almacenamiento de la cosecha corresponde tanto al hombre como a la mujer, pero por lo general, lo hacen las mujeres, poniendo en juego una diversidad de creencias y costumbres, como la de limpiar el troje, o los cántaros como que si estuvieran limpiando del mal viento. Por lo general las huayungas, deben estar en el alar de la casa, para que cuando llegue el **Tayta Carnaval**⁶⁹, mire que sí han cosechado bien y dejará la suerte para el próximo año agrícola.

2.2.2. Las huayungas

En el proceso del deshoje, elijen las mazorcas más grandes con sus **pucones**⁷⁰, luego de haber recolectado una gran cantidad, las mujeres y los hombres, las

⁶⁶ Término utilizado para explicar a la mazorca degenerada que en vez de granos tienen una masa de color negro. Es comestible cuando el producto está tierno lo preparan a manera de ensalada, o fríen para servirse con mote.

⁶⁷ Término que usan para referirse a las mazorcas seleccionadas prendidas en la caña seca del maíz. Sirve para guardar en ambientes externos a la casa, como los alares y corredores.

⁶⁸ Término utilizado para referirse a la polilla que en caso de no prevenir puede terminar con la cosecha en cuestión de días.

⁶⁹ Personaje mítico que llega a las comunidades en tiempos del carnaval, para dejar la suerte y el allí kawasay para un año cíclico. Los comuneros deben recibir con abundante comida y bebida, el no hacerlo puede llevar a que durante el año le acompañe la mala suerte.

⁷⁰ Son hojas desprendidas de la mazorca. Estas permanecen cubriendo la mazorca en las denominadas huayungas, esta forma de guardo inmuniza del gorgojo. Las hojas desprendidas de la mazorca, utilizan para cubrir las melcochas. Las hojas en estado tierno sirven de alimentación de los cobayos y conejos.

amarran por las puntas. Concluida esta fase, cuelgan este troje de maíz en alguna parte del dormitorio familiar. Regresan a verlo luego de un año, cuando el maíz del troje de estera se ha terminado, o como se dijo en líneas anteriores, para usar como semilla. Cuenta Mishirumbay, que esta costumbre de atar las huayungas⁷¹, se solía realizar en aros tejidos de zuro, y una vez llenos se colgaba en una viga.

2.2.3. Shayak Tipi

Es una modalidad de cosecha en los pisos ecológicos de la **Yunga**⁷². Consiste en cosechar el maíz desprendiendo las mazorcas de sus matas en estado natural (paradas). Ésta es una de las estrategias de cosecha la más aplicable y es muy diferente al calchado.

No se ha registrado una división cultural de género en el trabajo agrícola en la referida zona de estudio, salta a la vista una fuerte tendencia al cumplimiento de la complementariedad, en la que hombres y mujeres trabajan y se complementan mutuamente.

2.3. Las huertas culturales

Se denominan huertas culturales, a pequeños espacios de terreno ubicado junto a las casas de habitación, se caracteriza porque en esos espacios siembran una diversidad de plantas clasificadas de la siguiente manera:

2.3.1 Plantas medicinales

Plantas medicinales	Hortaliza	Tubérculos	Plantas ornamentales	Plantas frutales
Toronjil	Acelgas	Zanahoria	Variedad de flores	Tomate de árbol
Manzanilla	Remolacha	Blanca		Granadilla
Ruda	Cebolla	Zanahoria		Pepinos
Pataconpanga	Perejil	Morada		Uvilla
Escancel	Culantro	Achira		
Guantug	Tomate	Camote		
Borraja	riñón	Papachina		
Violeta	Coliflor			
	Col			

⁷¹ Versión: María Petrona Mishirumbay Lema. De la comunidad de Pucango. Edad 45 años.

⁷² Piso ecológico en donde madura el guineo, la naranja y la caña de azúcar.

Las plantas de mayor utilidad del huerto son las plantas medicinales, por lo general, las mujeres acostumbran beber agua de hierbas en vez del tradicional café. Si a los niños se enferman, el huerto será entonces el botiquín que atienda de inmediato cualquier enfermedad.



En el huerto, trabajan de manera preferencial las mujeres, y los hombres apoyan ya sea regando, o protegiendo el cerramiento, tratando de evitar la visita de las aves, que obviamente causan daños al ingresar.

Utilizan también las hortalizas para el consumo humano y es la mujer, la que mayor responsabilidad tiene en las labores culturales del cultivo de las hortalizas. En otros casos, son los hombres quienes ponen un exclusivo afán y cuidado en la huerta y de manera especial en las hortalizas.

2.4. La Chakra

Según la versión de la mayoría de entrevistadas coinciden, en que la chakra es un espacio de mayor dimensión que el huerto, y se encuentra cerca a la casa. En estos espacios siembran:



ESPECIES QUE CONFORMAN “LA CHAKRA”

- Papa china
- Shicama
- Camote
- Limeños
- Zapallos
- Habas
- Arvejas
- Maíz,
- Fréjol rastrero,
- Zanahoria morada,
- Zanahoria blanca,
- Zanahoria amarilla,
- La variedad de col nativa,
- Achogchas,
- Camote (si el piso ecológico lo permite)

Se trata de un espacio con una amplia variedad de productos, que pueden ser utilizables en cualquier época del año; cuando la mujer, decide variar la comida, acude de inmediato a la chacra y encuentra una diversidad de posibilidades de productos a su disposición. Lo cierto es que no puede abusar del huerto, debe utilizar exclusivamente lo que necesita; el abusar, puede conllevar a que en un momento dado no disponga la chacra de los productos necesarios, esto provocaría una desestabilidad alimentaria en los hogares.

Las mujeres, son las responsables del cuidado y manejo de la chacra, mientras que el hombre interviene en las faenas culturales requeridas en ella.

Todas las entrevistadas coinciden en que no existen, roles exclusivos de las mujeres y de los hombres: Toda actividad agrícola, ya sea en el huerto, chacra o sementera lo realizamos de manera conjunta y compartida. Lo cierto es que las mujeres, son asesoras de las labores agrícolas de los hombres porque conocen y dominan las actividades que deben desarrollarse a lo largo del ciclo agrícola. Esto se debe a que las mujeres permanecen estables en la comunidad, no así los hombres que siempre son vulnerables a migrar de la comunidad, para satisfacer las necesidades económicas y complementar los recursos para la canasta básica. En otros casos, debido a la migración del hombre a los países europeos o a los Estados Unidos, quedan las mujeres para cumplir con todos los trabajos en la comunidad, sean estos agrícolas, mingas, apoyo en proyectos de desarrollo, en fin. Por esta razón, las mujeres están más vinculadas a todos los quehaceres culturales en todos los espacios; según la versión de Chuqui⁷³ casi siempre los esposos consultan a las mujeres sobre los diversos trabajos que se deben desarrollar en el marco del ciclo agrícola y otros; incluso, pese a que los hombres son los que cantan en ciertos espacios ceremoniales como el carnaval, sin embargo recurren a las mujeres a que les recreen la mente recordando no solamente las canciones, sino todo el saber que se explica en los mitos, leyendas, cantos, hierofanías, apachitas y vivencias admirables.

⁷³ Versión: Rosa Elvira Chuqui Lema: Comunidad de Zapán Chico, 60 años de edad.

2.5.La Sementera

Llaman sementera a una amplia extensión de cultivos, como de maíz, cebada, trigo o papas. Estos cultivos tienen una finalidad determinada: satisfacer las necesidades económicas familiares, es decir, el 80% de su producción venden y el 20% es destinado para el consumo.



Según las entrevistadas confiesan que debido a la influencia de la tecnología y pensando en los ingresos económicos que producen; la agricultura a gran escala está siendo desplazada y sustituida por la ganadería. Al momento se observa grandes extensiones de potreros y ganado de calidad productor de leche. De esta manera, las sementeras son cultivadas en menor escala que antes, solamente con la finalidad de satisfacer las necesidades alimenticias del año, y en pequeña escala para la venta.

2.6.Herramientas agrícolas



Las herramientas culturales más comunes utilizadas en el desarrollo del ciclo agrícola son: Arado, yugo, zapapico, azadón, pala, machete, chicote, puya, reja, la tola o espeque, el zhazhu, barreta, lampón, puya, antes garrocha.

2.7. Utensilios tradicionales utilizados en la cocina

Las entrevistadas sostienen que muchos utensilios tradicionales, debido a la influencia de la modernidad entraron en una fase de desvaloración, por ejemplo, dicen, la **azhanga**⁷⁴, en la cual se guardaba el quesillo, y ciertas golosinas, fue reemplazada por la refrigeradora,



Las piedras de moler ají, por la licuadora, las piedras de moler machica por el

⁷⁴ Utensilio de la cocina, de forma de un atillo colgante, en este espacio guardan y guardaban, el quesillo y otros alimentos conocidos culturalmente como golosinas.

molino de mano, los altillos por los aparadores, en fin. Todos de una u otra manera, han sido presa fácil del consumo. Los fogones de leña quedaron solamente para cocinar mote y para asar los cuyes en ciertas épocas del año; la cocina a gas ha llegado a todos los rincones de la parroquia. Sin embargo aún perviven como reliquias culturales los siguientes utensilios:

- Tullpa o fogón
- piedra de moler ají,
- piedra de moler choclo,
- azhanga,
- mechero,
- ollas de barro para cocinar y almacenar granos de la cosecha,
- tinajas,
- cedazo,
- shilas,
- piedra de moler para transformar la cebada en máchica,
- bateas,
- pailas de cobre
- altillo
- los bancos de raíces de árboles,
- el nido de las gallinas y el cuyero.

Tanto ha sido la influencia de la modernidad para que estos elementos se hayan desplazado lentamente (sin dejar muchos recursos a las nuevas generaciones).

2.8. Cosas materiales que se encuentran en una casa cultural

Según las mujeres entrevistadas, cuentan apenadas que muchas cosas valiosas se han desplazado al olvido porque la influencia de la modernidad y de la migración de los comuneros y comuneras conlleva a una profunda reconfiguración de la comunidad. Actualmente han quedado pocas habitaciones que deben ser consideradas como reliquias culturales por ser un referente de cómo fueron las casas culturales.

Las casas de hormigón armado tipo villas y con todas las exigencias estéticas y estructurales del momento se van imponiendo a lo largo y ancho de las comunidades de la parroquia; en esos espacios ya no entran los elementos materiales culturales como; la cama tradicional confeccionada con **suro y chakis**⁷⁵, las agallas para colgar ciertas cosas como la alabarda, coyundas, montura, poncho; espacios en el corredor para colocar el arado, yugo, espeques, picos, palas. Desaparece poco a poco el rincón del corredor, que con mucha benevolencia recibía a las gallinas a que aniden plácidamente; la habitación principal que se adornaba con la presencia del troje que servía para almacenar la cosecha de maíz, cebada, trigo y en su seno guardar el poco dinero y materiales encontrados en las wakas, hoy ya no están en las modernas casas que son producto de la globalización. La migración de los comuneros y comuneras, conlleva el cambio de la casa habitacional hasta se puede decir que las casas modernas son indicadores de los dueños que son migrantes en los países europeos y Estados Unidos.

En algunos puntos, adonde aún no llegan las vías carrozables, es posible mirar las casas culturales dotadas de muchos elementos materiales antes citados, y de manera especial, se encuentran en las habitaciones de los taytas y mamas (de la tercera generación).

En ellas es posible encontrar las herramientas de trabajo y aperos en el corredor de la casa principal; nidos de las gallinas; agallas, sobre las cuales se cuelgan, madejas de hilo de lana, sacos de lana, monturas, alabardas, coyundas, chicotes, sombreros, ponchos. En el corredor de otras casas se localizan los telares de mano para tejer los ponchos y sus respectivas herramientas. Junto al umbral de entrada a la habitación principal, se puede encontrar al chucurillo⁷⁶ disecado o plantas de sábila, los dos elementos se encuentran adornados con hilos o cintas de color rojo. En el interior de la habitación que sirve como dormitorio se encuentran las perchas de ropa, sin que se diferencie el vestido del hombre con los de la mujer.

⁷⁵ Se trata de la auténtica cama cultural. Los puntales que sostienen a la base de cama se denominan chakis, y sobre esta se asienta una base confeccionada de chaclas y bejuco del monte.

⁷⁶ Tótem sagrado, cuyo espíritu milagroso concede las peticiones de los devotos, especialmente de los personajes centrales del matrimonio.

Hay imágenes de la Virgen, crucifijos y Santos; y junto a ellos es posible encontrar cerdas de ganado, distintos tipos de piedras, fotos de los familiares que migraron a los países extranjeros, objetos sobre los cuales se colocan las velas. Lo cierto es que la fuerza del catolicismo y la religiosidad popular andina, amalgamadas, se expresan con fuerza. En la buhardilla de la casa, conocida como altos, guardan los productos de la cosecha, por ejemplo las mazorcas, en la actualidad esta costumbre, debido a la amenaza de la gorgojo, no es posible mantener, ahora prefieren almacenar el maíz en grandes cántaros y tinajas o trojes. La cama, es construida de zuros y chaquis, es decir es tipo altillo, que hace de colchón el tallo seco de la arveja o el tamo de la cebada, tomados después de terminadas las cosechas.

En la casa cocina, se encuentra el cuyero, altillos, ashanka, el fogón, el espacio para los cántaros, la mesa que hace de comedor, los bancos fijos elaborados de la base de los troncos de árboles. Comparten su vida en armonía con el gato, el perro, los pollos, gallinas, ovejas, cerdos que, a veces, comparten los espacios de las habitaciones. Los niños y las niñas, son los mejores aliados de los animales que crecen cerca de ellos, juegan, contemplan, imitan, representan, demuestran ternura, eterna compañía, porque comen y duermen junto al gato y al perro. Los entendidos dicen que el compartir con estos animales los inmuniza de ciertas enfermedades.

El juego, con las tuzas, pepas de ciertas plantas como la del lamay⁷⁷, el barro, constituye uno de los mejores espacios de imitación y representación del rol que cumple la familia en el hogar. De las tuzas, e hilachas representan a sus padres, hermanos, abuelas, abuelos; replican las formas de actuar, a través de la palabra, de los padres y de la familia. Hasta llegan a confeccionar de las pepas de lamay y de huylas, yuntas, caballos e imitan las costumbres desarrolladas en las jornadas de trabajo. Albardan a los perros, ovejas e imitan con mucha precisión las costumbre que giran en torno al transporte de cosas de un lugar a otro. Entonces como se explica, el juego constituye una de las mejores formas de interiorizar y expresar la cultura, y se trata de una actividad innata, motivacional que lo hacen

⁷⁷ Fitonimia cañari, propio de los pisos ecológicos montano andinos comprendidos entre los 2400 m/s/n/m/.

con profundo placer. Si la didáctica fuera capaz de tomar en cuenta estas formas de aprendizaje y se desarrollara estrategias para fijar ideas nuevas basada en este tipo de acciones, el proceso de aprendizaje sería más significativo.

A esta forma de organización de sus bienes materiales, y las formas de convivir en equilibrio con los animales domésticos, la huerta (explicada en páginas anteriores) denominamos casa cultural. De acuerdo a las informaciones obtenidas, las entrevistadas explican que la casa para ellos constituye un especie de alcancía de recuerdos, espacio que contempla el **alli kawsay**⁷⁸, con la llegada de los parientes, del santo del sacerdote, del cura, etc., de allí que tiene mucho sentido la canción cultural denominada **Sualay**⁷⁹, que hace mención a los enunciados anteriores.

2.9. Rol específico de la mujer y del hombre

Los roles culturales de género se explican a continuación:

ROL CULTURAL DE LA MUJER	ROL CULTURAL DEL HOMBRE
Hilado	Tejido
Teñido	Torcido
Cocinar en las jornadas de minkas	La actividad de arar
Diagnóstico y tratamiento de enfermedades infantiles.	Psicológicamente atento a la evolución de la enfermedad
Mantener y desarrollar las costumbres idiomáticas, literatura popular, los principios de unidad, reciprocidad, verticalidad y micro-verticalidad	Música ceremonial. Trabajos en tejido de canastas a partir del zuro, confección de bateas, arados. Albañil, Carpintero, Síndico.
A vestir a sus hijos de acuerdo con las normas culturales establecidas por sus antecesores. (Maytuna), a los hijos e hijas, vestir su poncho, polleras etc.)	Jornalero fuera de la comunidad

⁷⁸ Es un término, utilizado para explicar la vivencia armónica, equilibrada y complementaria, que se materializa en la relación de la naturaleza humanizada y espiritual con el hombre que guarda un profundo respeto, y se vincula con ella a través de los ritos y ceremonias de propiciación, iniciación, sanación y en las prácticas funerarias.

⁷⁹ Ritual de propiciación, practicado por los indígenas de la zona alta, al terminar la construcción de la casa de habitación.

A poner en práctica y asesorar a los varones para el cumplimiento de ciclo agrícola, mítico y vital. De allí que culturalmente a las mujeres indígenas se puede calificar como las maestras culturales.	Elaboración de huerta, chacra y sementera
Han asumido el rol de lideresas, y desde esos espacios han logrado alcanzar importante reivindicaciones políticas.	Forman parte de la organización parroquial

Es importante el rol de las mujeres en el campo de la cultura, y bienvenido el calificativo de los docentes bilingües que laboran en la jurisdicción bilingüe como “maestras culturales”. Desde la época del embarazo, parto y postparto, no descuidan a sus hijos, todas las normas culturales que giran en torno a estas etapas, a través de las parteras, van empoderándose y cumpliendo religiosamente; porque saben que el no cumplir con estas normas, puede llevar a sufrir las consecuencias. Luego del parto, la fase del **pichkay**⁸⁰, la manera de envolver, vestir y cuidar de su hijo responde a costumbres tradicionales.

Conforme crecen, a través de la literatura oral las mamás transmiten las bases idiomáticas de la lengua materna, el canto, el juego, las alegorías conforme son hechos que se transmiten todos los días. Cuando estén más crecidos, se da tiempo para contar tradiciones que fueron contados por sus padres y los taitas y mamás de la comunidad, de esa manera el niño se va vinculando con la naturaleza mítica y espiritual. A esto acerbo las madres les van proporcionando mucho saber expresado en las creencias, canciones, mitos, leyendas, **hierofanías**⁸¹ etc., con estos conocimientos los niños conforme avanzan en su edad se van ligando a la vida cultura de la comunidad las normas y principios de la cultura.

Las mujeres asesoran en el desarrollo del ciclo agrícola, mítico y vital a los hombres, en el desarrollo de las acciones culturales parten de la observación de las

⁸⁰ Término cultural que se refiere al número cinco cultural. Este símbolo aparece el baño de energetización de la mujer luego del parto, hecho que se consume a los cinco días después. Pichka, tiene que ver también con el lavado de la ropa del difunto, hecho que se desarrolla en medio de rituales luego de haber transcurrido cinco días de haber fallecido una persona. Pichka son también los colores primarios del arco iris, los colores de las listas del poncho y los colores de los hilos de cada que atan la trenza.

⁸¹ Término que se manifiesta en las ceremonias y rituales, que son momentos considerados como la máxima expresión de lo sagrado, por lo tanto existe una profunda inspiración para que el re-encuentro con los espíritus que habitan en la naturaleza, sigan brindado la armonía, la complementariedad y el equilibrio cultural necesario para el buen vivir.

distintas fases lunares, de la lectura de los avisos naturales explicados a través de la neblina, temblores, la visita a la comunidad, la presencia de ciertas aves, como el solitario, los gorriones, el quindi, mirlo, sharango, chirote. En base a la interpretación de los sueños organizan sus acciones culturales y están en la capacidad de predecir acontecimientos futuros, respecto a la agricultura, ganadería, enfermedades, la vida etc. Toda esta sabiduría de las mujeres hacen de la cultura un todo dinámico, armónico, equilibrado, que direcciona las acciones, el cumplimiento de los principios y la obediencia a las pautas culturales que se han practicado desde generaciones pasadas.

2.10. El vestido

Si bien es cierto, la migración, la influencia de la televisión y los medios de comunicación, la imposición de los uniformes en la escuela, la falta de políticas relacionadas con el fortalecimiento de la identidad cultural por parte de la Dirección Provincial de Educación Intercultural Bilingüe y los docentes de esta



jurisdicción, la presencia de Agencias de Desarrollo, ofreciendo proyectos que afectan o alteran las prácticas culturales, han influenciado en la reconfiguración cultural de las comunidades, en este ámbito del vestido, que según la concepción indígena es considerado como uno de los indicadores claves de identidad.

El sombrero de la lana ha sido ya sustituido y nativizado⁸² por el sombrero de paño, la trenza del varón en las nuevas generaciones paulatinamente van optando por cortarse; el poncho caramelado (shuyu poncho) visten los taytas de la tercera edad, mientras que las nuevas generaciones usan exclusivamente solamente en ciertos actos. Por lo demás se ha insertado nuevas propuestas en las formas de vestir, como camisas, pantalones jeans y casacas. En la actualidad en el centro de la ciudad ya es difícil identificar la identidad de estos jóvenes porque todos forman parte de la identidad occidental (europea) impuesta por la moda. En la

⁸² Término que se utiliza para referir, que la prenda no es originaria, se implantó en la colonia y desde esa época esta prenda a estado junto a ellos por centenares de años.

actualidad estos jóvenes como una expresión identitaria del vestido se expresa a través del sombrero de paño. El vestido tradicional fue llevar sombrero de lana adornada con hilos multicolor, ribeteado con cinta de color negro, cushma negra, adornado en los vértices del cuello con cintas de color rosada colocada en forma de flor, la faja que sujeta a la kushma, tiene en su interior una diversidad de símbolos culturales, el poncho caramelado⁸³ multicolor, en tiempos anteriores el poncho era de color rojo azul, y **shuyo pocho**⁸⁴, hoy pervive el poncho multicolor camisa blanca bordada en los puños, pantalón negro de bayeta y alpargatas⁸⁵.

El tema de la identidad expresada a través del vestido de las mujeres es diferente. Pervive en ellas, los follones aunque retocados sus colores y bordados, los sombreros de paño, esto en las señoritas. Mientras que a nivel de las mamás de la tercera edad se conserva muchas prendas originarias como el sombrero de lana, el pañuelo de seda, los paños, los follones con una especial forma de bordado, incluso se puede decir que, con el transcurrir del tiempo, las botas de caucho se han insertado y nativizado y se puede considerar como una prenda de expresión de la identidad.

El vestido tradicional de las generaciones pasadas según las mujeres entrevistados era la pollera rosada, roja o negra de bayeta con pico bordados, talpa blanca bordada en el puño y cuello, alpargatas, pañuelo de colores, sombrero de lana con cinta de color negro y con hilos de colores, revotado lliklla de lana, paño blanco, rebozo de lana, wallkas de color rojo, pachallina y rebozo de castilla⁸⁶.

2.11. El sistema de creencias

Según Lima (1993), considera que en el mundo andino el hombre hace de su religiosidad expresada en los mitos, ceremonias rituales, hierofanía y tabúes, normas que garantizan el *alli kawsay* socio-cultural; de estas expresiones depende

⁸³ Este término, utilizaron ciertos estudiosos de la cultura de la zona, para explicar al poncho multicolor.

⁸⁴ Término utilizado para explicar que la conjugación de una diversidad de colores opaca la clarividencia, dando lugar a un colorido general que no es lo uno ni lo otro, es decir, no es ni rojo, ni blanco, ni verde ni azul es un mezcla de colores.

⁸⁵ Versión: María Rosa Parra Pomavilla: comunidad de Suicay Bajo (Socarte). 70 años de edad.

⁸⁶ Versión: María Rocío Chuqui Lema: comunidad Suicay Bajo (Socarte). 50 años de edad.

la producción en abundancia del ciclo agrícola, ganadero y el ciclo vital, y para mantenerse sano y libre de enfermedades.

Los cañaris consideran al sistema de creencias como la energía mágica, que a más de crear un imaginario positivo de su relación con la naturaleza, constituye la estructura de su pensamiento mítica. Como ya se ha dicho son las mujeres quienes están dotadas de un amplio conocimiento y una sabiduría filosófica cultural, desprendida de la práctica y la experiencia del cumplimiento de los principios de equidad, solidaridad, reciprocidad, complementariedad y la armonía familiar vivencial que se expresa en todos los espacios de la vida.

Bajo este contexto referencial, a continuación describimos el sistema de creencias del lugar, las tierras de Socarte:

- Cuando sobre el cerro Huayra Palte posa la neblina, es para llover.
- Cuando sobre el cerro Puñay posa la neblina, es para llover.
- Si la neblina sale por quebrada de Pucango, anuncia la llegada de las primeras lluvias.
- Si los chanchitos lechones corretean haciendo escaramuzas es otro indicador de lluvia.
- El temblor es un indicador de un cambio de estación.
- La presencia de muchas luciérnagas por las noches, es para llover.
- Cuando existe una claridad absoluta en el firmamento, es para helar.
- El color, y el movimiento de las nubes, explican lluvia, heladas o vientos.
- Se siembra al quinto día de la luna, porque se siembra antes las semillas pudren.
- No se puede lavar o cortar madera en luna tierna.
- Cuando la luna sale por el cerro Pucarumi, llueve.

- Mirando el recorrido del sol se sabe si estamos en tiempos de invierno o verano.
- Sembrar en luna tierna, da frutos de mala calidad, gusanea o no crece las plantas.
- Cuando revienta la ciénega, comienza a llover.
- Las mujeres no pueden entrar o mirar la floración de zapallo, porque caen las flores y pudren los frutos.
- No es permitido dejar en la mano, el regalo que traen ciertas personas, para cambiar con ciertos productos de la cosecha (costumbre del mashkarina), porque el siguiente año menora el rendimiento.

En función de las creencias de los indicadores de lluvia los agricultores inician la época de barbecho, lo que quiere decir, que de la lectura y entendimiento de los avisos naturales, se organizan las actividades no solamente agrícolas, sino también de orden espiritual. (Por ejemplo, la presencia de la lechuza y el búho, traen malos augurios a la casa, por lo tanto limpian y queman todos los basurales a fin de que salgan las pestilencias y las malas energías de la casa; la fiesta impuesta de San Pedro tiene esta connotación).

En estos espacios socio-culturales, sobresalen importantes relatos míticos, que narran (contemplación y propiciación), la presencia de espíritus sobrenaturales que traen la la suerte y la vida.



Para los indígenas de esta zona, todos los años llega el **Tayta Carnaval** a disfrutar de las mesas ceremoniales que preparan en todas las casas, de tal manera que la mesa ceremonial presenta, doce viandas, entre frutas, comida y la chicha de jora que es la bebida de los dioses.

El tayta llega vestido de comunero, cantando una diversidad de canciones al ritmo de su caja, pingullo y wahayru⁸⁷. Dependiendo de la calidad de recibimiento que hagan los comuneros, deja la suerte para la buena producción agrícola, deja la semilla del maíz y la suerte para que se reproduzcan los cuyes, ovejas y aves. Además, garantiza que las familias se mantendrán sanas y libres de enfermedad.

Si algunos de los miembros familiares, no prepararon la mesa ceremonial, queda en ella el espíritu que provoca la mala suerte, más conocido como **cuaresmero**⁸⁸ en la zona alta y mosuimano (**arpa Gallu**) en la zona baja, éste permanece por el tiempo de un año en la casa, generando un desequilibrio en la familia, porque la agricultura, en crecimiento y reproducción del ganado, la salud, se va a sentir amenazada; por estas razones, todos los comuneros celebran esta fiesta con una profunda algarabía, porque saben que de esta expresión depende el **alli kawsay** cultural.

Según el imaginario colectivo de las entrevistadas, este personaje llega siguiendo el camino cultural por Loma Redonda, procedente de las wakas de altura o de límite.

Para Antonio Mishirumbay, este Tayta, viene de la Waka de Límite Wayra Palte.

Según Kutipa Lima a este personaje lo conocen como APU, considerado como el Dios de indígenas originarios. Este personaje puede desdoblarse, en comunero, venado, cóndor, Chuzhalongo.

2.11.1. Mama Shunkumarca



Una de las Wakas Locales más importantes de todos los tiempos constituye la colina arqueológica de Shunkumarka. Restos arqueológicos, plazas ceremoniales, vestigios de construcciones habitacionales, pukaras,

⁸⁷ Flauta confeccionada de hueso, que puede ser de la canilla del cóndor, de venado o de oveja.

⁸⁸ Es el personaje espiritual que explica la oposición del Tayta Carnaval que, en cambio, representa la abundancia, buena vida, festejo, buen vestir y glotonería, el Cuaresmero o culturalmente conocido como Musuymano, indica, pobreza, cotidianidad, hambre y mala suerte. Este mal espíritu llega y se impregna en las casas que no se prepararon para recibir al Tayta Carnaval.

petroglifos, piedras de moler, evidencian la importancia cultural y arqueológica del sitio.

La Señora Petrona Mishirumbay, cuenta que en ese lugar habita la Mama Shunkumarka; los ancestros cañaris lo conocían con el nombre de (Gabriela Shunkumarka), quien en ciertas épocas del año sale del uku, con el sonido de extrañas campanas y el canto del gallo.

La puerta de entrada al **uku**⁸⁹, se encuentra junto a las cimentaciones habitacionales de los ancestros Cañaris.

Esta mujer sobrenatural, puede transformarse en serpiente o culebra, sostiene Juan María Morocho. Esta culebra no es agresiva sino que impacta a quienes los han observado, porque la pueden contemplar apenas por unos segundos y nada más; porque es una culebra de oro.

Su especialidad es la de cuidar los bienes materiales dejados por los ancestros en el montículo.

Cuentan también que en la waka Local de la Mama Shunkumarka, se caracterizaba porque hacía **chunkashka** a la gente en ciertas épocas del año. Se dice que un señor cruzaba por el lugar, de pronto apareció una especie neblina que lo envolvió y hasta darse en cuenta se despertó de un profundo sueño en medio de una cementera de maíz.

Relatos sobre el chunkashka, se puede escuchar en las comunidades del hanan como del hurin. Al término chunkana, lo consideran que es espíritu que habita en la waka, al pasar solo por el lugar y no nombran a ellos y hacen peticiones, estos espíritus se enojan, y los castiga de esta manera. Lo importante del chunkashka, es que todo este acontecimiento gira en torno a la neblina, en medio de una espesa neblina y en cuestión de fracciones de segundo el cerro lo lleva a lugares distantes y alejados del sitio. Cuentan que el chunkashka, consiste también en hacer que aparezcan animales de otras regiones como de la costa en la sierra; dicen que por

⁸⁹ En los relatos sobre las wakas, los indígenas siempre suelen manifestar que en ciertas épocas de año, la waka abre su puerta e incluso lleva adentro a ciertos taytas menos a las mujeres. Entonces esta puerta de entrada se conoce como el camino que conduce al uku o dicho de otra manera se trata de un **Uzñu**.

ejemplo encontraron una iguana en la cima de la guaca, o gallinas de color ceniza en los cerros lejos de las casas de habitación.

A propósito de la **neblina**, existe una concepción sagrada de ella: en la neblina con garúa por lo general se consuma el hecho misterioso del chunkashka. En la neblina el maestro cajero aprieta las cuerdas de la caja o balsa para salir a pasear por el carnaval. En la neblina, escuchan venir al Tayta Carnaval por los caminos y chakiñanes culturales. En la neblina es posible mirar y hasta conversar directamente con el APU⁹⁰. En la neblina el Apu, puede llevar al uku pacha para dotar de suerte donando una mazorca de oro, e indicar todas las maravillas que son de oro y que se encuentran en el lugar. En la neblina, el Tayta Wayra Palte seduce a las mujeres hermosas. En la neblina bajan los toros bravos por los cerros bravos. En la neblina se aprecia salir de las lagunas bravas, al toro barroso del medio de la laguna. En la neblina es posible contemplar la explosión de las Ciénegas. En la neblina llega el Tayta Carnaval a la comunidad. Solamente en la neblina se puede escuchar el silbido de la perdiz, se puede mirar al conejo de monte, trinar la chaupau. Entonces la neblina, constituye un espacio misterioso que une el kay pacha con los espíritus de la naturaleza animizada y con los espíritus del ukua pacha.

La literatura de las canciones míticas cantadas en las comunidades de la zona alta, remite con mucha claridad el concepto neblina en el contexto de la cosmovisión Cañari.

2.11.2. Huayra Palte

Según la versión de las informantes, comentan que existe en algún lado la paila de la muerte; porque se pasa uno por el cerro y escucha los sonidos de la paila, indica que alguien va a morir. Nos parece que se trata de una literatura desprendida del tiempo de la colonia; porque un similar leyenda, se recrea en el sitio Paila Hundu cerca a la comunidad de



⁹⁰ Término andino, utilizado para denominar a los espíritus sobrenaturales que habitan en las Wakas.

Cuchucún, cuentan que de allí sale una paila volando conducida por la Señora Juana Errada, personaje de la colonia y esta paila va sonando por las riberas del río Cañar, hasta perderse en la cueva mítica de Celed.

Tayta Huayra Palte es enamorado, por eso es peligroso que las mujeres de manera especial las solteras, sean seducidas por este personaje y les embaraza⁹¹.

2.11.3. Cerro Puñay

En tiempos inmemorables, Tayta Puñay, había peleado con otros Taytas de la zona, en eso le habían cortado el cuello y la cabeza se fue a parar en Cutuhuay; con su sangre se formó una laguna en la cima en forma de batea, y en esa batea cuentan que posa una culebra que no deja llegar a nadie⁹².



Cuentan que en los tiempos que construían la línea del ferrocarril, los trabajadores habían observado en la cima del cerro un hermoso jardín florido, sobre el cual se posaban hermosas mariposas de diversos colores, todo ese espacio, cuentan que estuvo, vigilado por una enorme serpiente.

La narración tiene en común lo del jardín florido, si comparamos con los relatos de la waka de altura de los hanan Cañar, Tayta Juidán; cuentan que en el mes de septiembre por lo general el frío y la neblina se adueña del cerro. Los taytas relatan, que un vaquero pasaba cerca del cerro, cuando de repente se abrió la neblina y observó muy cerca de él la cima del cerro Juidán, un jardín con bellas flores y un perro negro encadenado que aullaba en la puerta de entrada al jardín, asustado miró una vez más porque se sentía más confundido, en eso vino de nuevo la neblina y en un abrir y cerrar de ojos ya estuvo lejos de aquel cerro.

⁹¹ Versión: María Petrona Mishirumbay Lema: de la comunidad del Pucango (Socarte), edad 45 años.

⁹² Versión: Petrona Mishirumbay, comunidad de Pucango – Socarte, edad de 43 años.

2.11.4. Cerro Galuay

Es un cerro que se encuentra en la parte alta de la comunidad de Hierbabuena. Cuenta Antonio Mishirubay, que en tiempo de invierno cruzaba cerca del cerro, sintió una especie de viento que venía, hasta pensar que era lo que sucedía se encontró perdido en medio de una sementera de trigo.



De igual manera, comenta que en tiempos de invierno, del cerro Puñay pasaba al cerro Galuay una bola de luz que iba y venía de lado a lado. A este fenómeno lo denomina **llipyana**⁹³, que según el imaginario cultural, a través de esas luces que se entrecruzaban peleaban los cerros, por eso que culturalmente no tenían que poner la mirada fija a este fenómeno porque corría el riesgo de pelear con alguien en días posteriores.

2.11.5. Pucangu

Según la concepción de las mujeres entrevistadas, califican como la waka local vinculada básicamente con la producción del trigo. Cuentan que en ese sitio el cerro hace chunkashka. Cuenta la señora Petrona Mishirumbay, que “un día martes de carnaval, un comunero cruzaba por las cercanías del cerro, en eso asomó un ligera neblina, y el hombre perdió la dimensión de espacio, al darse en cuenta estuvo en medio de una sementera de trigo” y cosas así cuentan los abuelos que solía suceder con frecuencia en tiempos del carnaval.

2.11.6. Huntas Pucangu

Cuenta el Señor Antonio Mishirumbay, que salía de este lugar a la casa, vino una espesa neblina y de pronto en medio camino asomaron culebras, lagartijas, alacranes que le amenazaron y no le dejaron pasar; me puse inquieto no sabía qué me pasaba, “de pronto escuché un susurro, al otro lado, me reviré a mirar y al regresar la mirada a las fieras ya habían desaparecido. Asustado pasé y corrí a la

⁹³ Consideran con este término a la luz brillante intermitente que aparece en ciertas épocas del año, de manera especial en los meses de mayo y junio. Según la sabiduría popular, estos fenómenos naturales explican el cambio de estación, de invierno a verano.

casa y conté lo sucedido a mi familia. Al escuchar me dijeron que ese lugar es muy pesado, hasta cuentan que se han observado a personas totalmente desnudas”.

2.11.7. Pucarrumi

Es un cerro mítico, consideran a este cerro como cari-warmi (hombre y mujer), lo alto es kari (varón) los moradores considera que muchas personas han sido chunkashka, en este espacio han visto cultivos andinos como: la oca, melloco,



papas, mashua y maíz, por lo tanto este tayta se considera como Apu, proveedor de la producción agrícola. Así mismo nos cuenta que en la parte baja del cerro existe una pequeña loma y por este lugar cruza el camino hacia la comunidad de Angas “Existe una creencia, que al pasar por este lugar, una anciana de cabello blanco invita a tomar una shila de chicha, pero al acercarse ella va más adentro, las personas que han acercado a este lugar han visto una yunga (huerto de frutales y cañaver) pero al ingreso de la puerta se encuentra dos inmensas culebras; por lo tanto los moradores consideran que es una **mama** (abuela) que propicia la vida y el sustento del ayllu”⁹⁴. A este cerro lo consideran como **kari y warmi**, demostrando la dualidad, convivencia, armonía y equilibrio.

2.12. LAS FIESTAS CULTURALES

2.12.1. El matrimonio indígena y la ceremonia ritual del Cuchunchi

Las costumbres que gira en torno al matrimonio se expresa de la siguiente manera:

Primera fase: en tiempos pasados los que decidían sobre el matrimonio de sus hijos eran los padres, la iniciativa surgía del padre del potencial novio. En otras ocasiones los padres del varón decidían con quien tiene que casarse, obviamente para llegar a tomar esta decisión, la mujer debe tener una conducta moral ideal. Tomada la decisión, comentan a su hijo al que no le quedaba otra alternativa que aceptar, de lo cual los padres de la pretendida ni ella misma no saben de estas intenciones.

⁹⁴ Versión, Daniel Tacuri Matute, comunidad de Tocte Pamba – Socarte, 64 años.

Para lograr estos efectos los padres del varón, eligen a un miembro familiar o a cierto compadre de mucha confianza y con rango de respeto en la comunidad; a este personaje culturalmente lo denominan **Rimak Tayta**⁹⁵. Este pedido lo realizan acudiendo a su casa y ofreciendo viandas culturales, con abundante carne de cuy, gallina, mote papas etc., ante esta situación el hombre no puede negarse, debe cumplir con el encargo.

Llegado el día, este personaje acude a la casa de los padres de la señorita pretendida, con la finalidad de conversar y preparar el terreno para lo que vendrá luego. En medio de copas y conversaciones les comenta el deseo de los padres y del futuro esposo; ante esta situación los padres de la joven no pueden negarse, están en la obligación de negociar, por lo tanto acepta que la delegación llegue a la casa. Ante esto, basta un silbo, para que los pretendientes lleguen a la casa. Una vez en casa, el **Rimak Tayta**, o el padre del varón entrega el correspondiente **kamari**⁹⁶, que consiste entregar una canasta llena de una diversidad de comidas y productos, como caramelos, vino, champaña, galletas etc. Aceptado este regalo, el padre de la señorita pide explicación de las razones para dar ese regalo, de nuevo el Rimak Tayta, es el que explica las razones al tiempo que pondera los valores morales y culturales de varón. Sucedido esto, el padre de la señorita pretendida llama a su hija y le da a conocer los deseos, al tiempo que explica también los valores morales y culturales que le caracterizan de su hija. Luego de un amplio diálogo entre padres aceptan la pretensión en presencia de los jóvenes, ellos simplemente deben cumplir con lo acordado. Esta fase se completa, eligiendo a los padrinos y definiendo la fecha para que el matrimonio civil y eclesiástico se consuma.

En la actualidad esta costumbre ha cambiado, en el proceso de enamoramiento por lo general se da en los espacios festivos, en las minkas y otros momentos en las cuales pueden conocerse y enamorarse. Esta fase culturalmente se conoce con el nombre de **riksinakuy** que concluye con la fase del **makimañay**. Estas

⁹⁵ Persona que se anticipa en hablar con los padres de la novia y con la novia mismo; según los resultados de esta conversación se consuma la fase del pedido de la mano.

⁹⁶ Cantidad de viandas, concentrados en canastas, que llevan los familiares del novio para entregar a los padres de novia. Su aceptación indica que la petición del pedido de la mano no se puede negar.

costumbres solían realizar poniendo en juego las pautas ideales como, llegar a la casa de los padres de la novia con la canasta llena de varios productos.

En estos espacios, son las mujeres o mamas, las que direccionan todo el proceso cultural a seguirse, e incluso son las que sugieren ciertos nombres para padrinos, porque ellas saben, los valores que posee cada miembro familiar. Además, según las entrevistadas, para que cumplan esta función de padrinos, deben ser personas respetables en la comunidad y con su lado moral intachable. Entonces en todo este proceso, la parte del comportamiento del Rimak Tayta, del padre de pretendiente, el arreglo de la canasta con los regalos, les asesora la mujer⁹⁷.

En este marco, para el matrimonio eclesiástico, los padrinos y el novio sus familiares van a traer a la novia, acto que se realiza de acuerdo a las normas culturales definidas para el efecto. Para ello, los familiares del novio llegan a la casa de novia con seis mulas de leña, un barril de chicha, un tercio de guineo, una canasta de una diversidad de carnes cocidas (cuy, gallina y res), una olla de ají, más una olla de pepa de zambo, una olla de arroz seco. A estas bandejas se suman bebidas alcohólicas que también son obsequiadas a los padres de la novia.

Este importante acto de iniciación se cumple, llegando a manera de procesión toda la familia ampliada del novio, con un maestro acordeonista. Mientras que en la casa de la novia los preparativos son intensos. El maestro acordeonista entona la música con ritmo tradicional del chaspishka o cañari; para recibir a la delegación se tienen que cumplir las normas culturales por eso los familiares del novio tienen que esperar hasta que los padres de la novia le inviten a pasar al lugar preparado.

Llegado el día del matrimonio civil y eclesiástico, se desplazan toda la familia al acto. Los novios y familiares acompañados por la delegación familiar ampliada y el maestro acordeonista, llegan a la iglesia en la hora prevista. Inicia la ceremonia, y en un momento dado se consuma el acto del matrimonio, con las palabras bíblicas, el intercambio de sortijas, el beso de interiorización religiosa a cristo crucificado. Termina la ceremonia con la bendición del sacerdote a los novios. Pero paralelo a esta ceremonia, los novios deben velarse, -que consiste en

⁹⁷ Versión: María Celina Mayancela Castro, comunidad de Ramos Uray, 67 años de edad.

disponer de una vela encendida en sus manos incluido los padrinos-. En la puerta, de la iglesia espera el maestro acordeonista listo para musicalizar la procesión cultural de los novios a la casa posada. En este espacio comparten la **pampa mesa cultural**⁹⁸ y se sirven toda la familia ampliada. Terminado este acto, los padres bendicen a los jóvenes esposos con los mejores deseos de felicidad para su vida de hogar.

Concluido este acto, todos van al primer recibimiento que se realiza en la casa del novio. Llegados allá, a partir de las nueve de la noche, al ritmo de la música ceremonial, inicia la gran ceremonia del **cuchunchi**⁹⁹, con la participan de los padrinos y los novios. La danza ceremonial se desarrolla cumpliendo con los enunciados que el maestro de ceremonia canta. En cualesquier momento anuncia que es hora de hacer dormir a los novios, para esto la **ramada**¹⁰⁰, está lista en algún lugar de la habitación en donde se realiza la ceremonia. Los padrinos desvisten a los jóvenes esposos y lo hacen acostar en la cama traída por la delegación **pullu aparik**¹⁰¹. Mientras esto sucede, los acompañantes y los padrinos cargado las prendas de vestir de los novios bailan el cuchunchi dando la vuelta por la ramada, dando vivas a la nueva pareja. Transcurrido el tiempo, los padrinos cumpliendo con las exigencias del maestro de ceremonia, a las 3 de la mañana despiertan a los recién casados, para que en la vida de hogar, no se acostumbren a ser dormilones. Al integrarse de nuevo al ritual, la madrina adorna a la novia con aretes de plata, sombrero y demás prendas que lo regala, y de esta forma los novios se integran a la ceremonia del cuchunchi que dura hasta amanecer.

⁹⁸ Se trata de un espacio en el cual, colocan manteles y encima los alimentos, para que los presentes se alimenten con su propia mano. Esta costumbre, suelen realizar en las mikas, en las fiestas en la casa del prioste. Es un espacio en el que se pone en práctica el principio de unidad y redistribución.

⁹⁹ Danza ceremonial cantada por el maestro de ceremonia, los protagonistas son los novios, padrinos y los padres de los novios. La ceremonia consiste en representar todas las peticiones de los maestros de ceremonia.

¹⁰⁰ Choza cultural, en la cual los novios consuman su primera relación sexual, en medio de peticiones propiciatorias de los familiares que bailan y danzan por el entorno de la choza.

¹⁰¹ Son delegaciones que traen prendas (cobijas), para la elaboración de la cama para los novios.

Según la versión de las mamás de Socarte¹⁰², cuentan que inicia la ceremonia del **cuchunchi**, primeramente santiguándose y diciendo Jesús, José y María. El maestro de ceremonia es el personaje central.

Los personajes que intervienen en el ritual inicialmente son los novios y los padrinos, quienes deben realizar todas las acciones solicitadas por los maestros de ceremonia. Inicia el ritual, indicando que se debe danzar de rincón a rincón, de no hacer así deben pagar multas. Menciona también al personaje que acompaña con la cama para preparar la ramada, apay pullu apay kara. Luego el maestro de ceremonia menciona al símbolo de masculinidad que es el **kinti**, y la **flor de sote** que es símbolo de la femineidad. Los danzantes representan las acciones del **kinti**¹⁰³ al cruzar de arriba abajo y viceversa, al cargar las alas y proceder a beber tomado del piso un vaso ceremonial de chicha sin que intervengan las manos, esto lo hacen con el doblamiento completo del cuerpo, de no hacerlo deben pagar una multa, terminan volviendo a colocar el vaso ceremonial vacío en el lugar. Luego inicia otro proceso de lavado de la ropa, los maestros de ceremonia piden que carguen la ropa, se dirijan al río y que procedan con el lavado, utilizando como jabones naturales al atuk sara y el penco negro, los novios lavan la ropa, haciendo piedra de lavar la espalda de los presentes, tienden la ropa limpia, sobre las cabezas de los presentes. Después, se consuma el verdadero matrimonio indígena al lavar el novio los pies de la novia, y la novia al novio y además debe asear la cara y peinarlo. El maestro de ceremonia dice que la lluvia se aproxima por el cerro Huayra palte y que recojan la ropa, las prendas lavadas desaparecen del lugar. Los novios se acercan, y piden que el padre **San Antonio** haga milagro, por lo tanto de la multitud buscan a un pariente de nombre Antonio y en caso de no haber alguien representa a San Antonio. Este personaje se encuentra sentado en la parte central del espacio de ritualidad, de rodillas invocan a este milagroso santo, para que haga el milagro de que aparezca la ropa perdida, y ciertamente terminado esta invocación, la ropa lavada aparece en sus mismos lugares. Luego cargan la ropa y la ceremonia ritual continua. En caso de las comunidades de zona alta de

¹⁰² Informante María Andrea Loja Caguana, Chinipamba-Socarte, vocalista del grupo de maestro de ceremonia “Cuchunchi” cañari, edad 73 años.

¹⁰³ Pica flor, ave mítica de los cañaris.

Cañar piden este milagro al **santo chucurillo**. Termina el acto con una solemnidad, dándoles la bendición de parte de los padrinos e invitados, mientras la fiesta cultural inicia con la participación de todos. De manera especial los novios quienes hacen bailar a sus parientes.

CUCHUNCHI¹⁰⁴

Uyayari achik tayta
 Uyayari achik mama
 Jesús, José María nishpa
 Santiguarish shayarishpa,
 Kuchunchunchilla, kuchunchilla
 Mana alli kuchukpi
 Multami pagawanki,
 Kaymarika ckuchunchica
 Kaymarika sawarika
 Ura kuchu hawa kuchu,
 Saruchilla kuyuchilla
 Kaymarika kuchunchika
 Saruchilla kuyuchilla.

Uyari achik tayta
 Uyayari achik mama
 Kunankari ñami pacha
 Tushurilla kuyurilla
 Tushurilla kuyurilla
 Kaymarika kuchunchika,
 Ura kuchu hawa kuchu
 Saruchilla kuyuchilla
 Ura kuchu hawa kuchu
 Saruchilla kuyuchilla

Uyayari achik tayta
 Uyari achik mama
 Pullituta apachiway
 Karitata apachiway
 Apay pullu apaykara
 Kipizhita apariway
 Ura kuchu hawa kuchu
 Kuchunchilla kuchunchilla

Kayka kaymi kuchunchika.

Uray pawan
 Wichay pawan
 Kintiditu shamunkari
 Uray pawan
 Wichay pawan
 Abilinu kintizitu
 Kinkiditu kintizitu
 Sisa sukay kintizitu
 Kintizitu kintizitu
 Sote sisa sunkayyari
 Habas sisa sunkayyari
 Kintizitu kintizitu
 Saruchilla kuyuchilla
 Kayka kaymi kuchunchika.

Kunankari kintizitu
 Kunakari abilinu
 Alitasta aparishpa
 Suti sisa sunkayyari
 Urku sisa sunkayyari
 Habas sisa sunkayyari
 Suti sisa sunkayyari
 Urku sisa sunkayyari
 Sichu mana sunkawanki
 Multama pagawanki
 Kintizitu kintizitu
 Kayka kami kuchunchika
 Saruchilla kuyuchilla
 Kayka kaymi kuchunchika
 Saruchilla kuyuchilla

Uyayari panizita
 Uyayari tiruzitu
 Kipizitu apariway
 Churanata apariway

¹⁰⁴ Investigaciones: Dr. Belisario Ochoa.

Churanata tahalliway
Kayka kaymi kuchunchika
Kuyuchilla kuchunchilla
Saruchilla kuyuchilla

Uyayari panizita
Uyayari tiruzitu
Hatun mayuman chayashpa
Kuchatarata minurashun
Plancha rumita mashkashun
Kipizitu urichiway
Paskay yari paskayyari
Hawayyari yawayyari
Takshayyari takshakyari
Waktayyari waktayyari
Kayka kaymi kuchunchika
Saruchilla kuyuchilla

Jabonwan mana llukkpi
Chawar sapiwan takshaway
Jabon mana llukshikpi
Atuk sarawan taksahway
Chaspiyari chaspiyari
Waktayari waktayari
Yuranllitu takshawanki
Mana alli takshakpika
Wanachishkamari kanki
Kayka kami kuchunchika
Saruchilla kuyuchilla
Saruchilla kuyuchilla

Uyayari panizita
Uyayari tiruzitu
Akchitata ñakchachiway
Chakizitu hawachiway
Sumaymana mayllariychik
Karika warmipa
Warmika karipa
Kayka kaymi kuchunchika
Tushuchilla saruchilla

Uyayari panizita
Uyayari turizitu

Hawashkata tintiyari
Churanata tindiyari
Sachapilla tintiyari
Chawarpilla tintiyari
Pakta rachik karirinman
Pakta puñin katirinman
Kayka kaymi kuchunchika
Saruchilla kuyuchilla
Saruchilla kuyuchilla.

Uyayari panizita
Uyayari turizitu
Ñami garua shamukrikun
Chimpa Huayrapalete urkuta
Churanata tantayari
Churanata hapiyari
Kipizitu rurayyari,
Kayka kaymi kuchunchika
Saruchilla kuchunchilla.

Uyayari panizita
Uyayari turizitu
Mayta yari churanaka
Mayhan chari pakarrishka

Uyayari panizita
Uyayari turizitu
Mashkayyari tariyyari
Sacha ukuta, uksha ukuta
Mashkayyari tariyyari
Kayka kaymi kuchunchika
Saruchilla kuyuchilla.

Uyayari panizita
Uyayari tiruzitu
Manallata taririkpi
Hakuyari hakuyari
Milagroso santopaman
Chukurillu santopaman
Imamundo milagroso
Wañuytapish kawasachinlla
Icha paychu tariwanka
Ceritata shayachiway

Ceritata rupachiway
Kayka kaymi kuchunchika
Saruchilla kuyuchilla.

Uyari achik tayta
uyayari achik mama
Ramadapi suñuchiway
ramadapi sirichiway
churanata surkuchiway
karika warmipa
warmika karipa
karika warmipa
warmika karipa
kaymarika kuchunchika
saruchilla kuyuchilla.

Uyayari achik tayta
Uyayari achik mama
Ñamarika pachatukun
Gallutapish ña takinmi
Wawakata rikukrilla
Wawataka rikchachilla
Puñuysiki tukunkami
Puncha puñuy tukunkami

Kayka kaymi kuchunchika
Saruchilla kuyuchilla.

Kunankari achik tayta
Kunankari achik mama
Kurimanta kullkimanta
Surtijata churachilla
Kurimanta kullkimanta
Surtijata churachilla
Hullirata churachilla
Muchickuta churachilla
Talpitata churachilla
Pañotapih churachilla
Kushmitata churachilla
Punchutapish churachilla
Chumpiwanpish watachilla
Warmita karita
Karita warmita
Warmika karita
Karika warmita
Warmika karita
Kaymarika ckuchunchika
Kuchunchillakuchunchilla

Cuentan¹⁰⁵ que los novios y padrinos bailan tres facetas seguidas que representan la tríada sagrada del catolicismo, Al Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esto con la finalidad de que también los familiares allí presentes participen de este evento socio-religioso familiar. Lo cierto es que quienes danzan tienen que cumplir también con los roles asignados por el maestro de ceremonia.

La ramada debe ser grande¹⁰⁶ porque la norma cultural dice que todos los miembros principales de la familia ampliada, de manera especial los padres de los novios y los padrinos están en la obligación de ingresar a la ramada. En este espacio se desarrolla la pampa mesa más conocida como **Novio Uchu**¹⁰⁷, todo gira en torno a los panes, los padres del novio al hijo regalan una yunta, un chanco en

¹⁰⁵ Versión: María Andrea Loja Caguana: Comunidad de Chinipamba-Socarte, Edad 73 años

¹⁰⁶ Versión: Rosa Elvira Chuqui Lema: Comunidad de Zapán Chico. Edad 60 años

¹⁰⁷ Es la fiesta y glotonería realizada en la casa del novio.

forma de pan, imitación que con el pasar de los días se convierte en realidad, una oveja y una vaca en forma de pan para la novia. A estos regalos se suman una cadena de consejos y de recordatorios para que la nueva pareja cumplan con las normas de buenos padres, comuneros, padres y sobre todo pongan en práctica los valores morales, los principios de **ama killa, ama llulla, y ama shwa**. Este ritual de transición tiene una duración de dos horas. Mientras que los acompañantes y familiares, se encuentran cenando. En un momento dado se sirven también del pan ofrecido por los padres de los novios.

También, a través de la entrega de panes a la novia, realizan juegos de imitación del bautizo¹⁰⁸. Sobre la mesa se encuentra dispuesto panes en forma de **wawa**¹⁰⁹, el juego de imitación inicia con la búsqueda del padrino de bautizo, nominan cura y sacristán, e inicia la ceremonia del bautizo y terminan entregando el pan en forma de wawa a la novia.

Otro ritual de transición, hace que los padres de novia, entreguen al esposo, a través de la demostración de ser muy lista y servicial en la cocina. La madre en este caso, es la que toma la palabra y va explicando las actitudes y comportamientos que no debe olvidar en la cocina; de esta manera, explica que la mujer debe poner en orden este ambiente familiar. Igual, el padre del novio a través de hechos y palabras pone en juego, el ritual de transición de joven a comunero y jefe de hogar responsable. Acompañado por el maestro acordeonista, asoma en este espacio, el padre del novio entrega al hijo el arado, yudo y las herramientas necesarias para el desarrollo agrícola; los consejos no faltan, para que sea madrugador, trabajador y que siempre esté vigilante a las estaciones de la luna, que sepa tratar como una eterna compañera a la esposa. En este acto la suegra, entrega a su nueva nuera, un nuevo fogón, ollas, y lo más interesante el **wanku** con lana, **ashanka**, el ají; de igual manera, los consejos de la suegra consisten en explicarle cuáles son las costumbres y gustos de la familia y por ende, del hijo que deben ser tomados en cuenta. Finalmente la suegra hace desvestir, quitándole la ropa ceremonial a la novia, para que se vista la ropa

¹⁰⁸ Versión: María Rosa Parra Pomavilla: Comunidad de Suicay Bajo. Edad 70 años

¹⁰⁹ La entrega de las wawas de pan, se trata de un ritual propiciatorio, para que la novia, con el pasar del tiempo se convierta en una buena madre.

cotidiana donada por la suegra. De aquí en adelante ya se declara completamente insertada a la familia, es deber de la novia preparar su primera comida, que consiste en realizar su primer caldo de res e invitar a los presentes. De esta manera demuestra que utilizará de la mejor manera la **tullpa entregada**¹¹⁰ por su suegra¹¹¹.

Termina esta larga ceremonia, los familiares de novia se despiden y se dirigen a su respectiva casa.

Estas costumbres, llenas de valores culturales que explican el desarrollo lógico de transición de la juventud a hogareño y comunero, hecho que se desarrolla en medio de rituales y ceremonias; con una profunda nostalgia nos atrevemos a decir, que ya poco o nada se practica en la actualidad. Además, constituye el primer trabajo de investigación, que refleja esta riqueza cultural.

La descripción etnológica, se desprende de las voces de las mujeres, y como se puede apreciar, el conocimiento que sobre el tema guardan en la memoria colectiva es impresionante. Las mujeres de la tercera edad que aún tienen en su mente la literatura de los cantos del cuchunchi y otros. En los rituales de transición, cuentan con lujo de detalles y con profundo enraizamiento la sabiduría que aún pervive en la mente. No resulta así en los varones, porque con fines de disponer de ideas más concretas sobre el tema se entrevistó a los maestros de ceremonia, respondían con ciertas vacilaciones e incluso pidiendo asesoría de a sus esposas para poder contestar.

Se sigue notando que las mujeres, no pierden el estatus de “maestras culturales”

2.12.2. El Alli Danza

Por la forma de vestir de los danzantes y por los instrumentos y la forma como el maestro de ceremonia se presentan; sin lugar a dudas expresan el desdoblamiento de los guerreros Cañaris.

¹¹⁰ Ritual propiciatorio, para que la mujer tenga en cuenta las normas culturales que giran en torno a la cocina de leña.

¹¹¹ Versión: María Manuela Caguana: Comunidad de Ramos Huray-Socarte. Edad 49 años

Vestidos con atuendos ceremoniales, con coronas, chantas, cintas multicolor todo esto colocados sobre la cabeza. Mientras que pollerines, una especie de paño largo cubre la espalda llegando hasta los tobillos, de color rojo y con cintas multicolores sobrepuestas, en la parte delantera, paños de color blanco con bordados cuyos símbolos representan el totemismo Cañari, hacen la diferencia a estos personajes. Lo característico es que en las pantorrillas llevan colocados cascabeles de metal, que provocan un sonido especial, de tal manera que obliga a marcar el paso sin alteraciones, para que se escuche una sola marcha.



Vestidos como dioses, como manda el mito, los danzantes se mueven de manera monótona dibujando con sus pasos, círculos encadenados, espirales que corren de la izquierda a la derecha, simbolizando a los astros, los ciclos vitales, agrícolas y la vida misma.

Con el caminar del tiempo el sistema religioso colonial introdujeron simbolismos del catolicismo popular europeo en esta danza originaria, por eso que es muy común apreciar danzas relacionadas con la Cruz, Virgen María, el Niño Bendito. Además, asoman expresiones propias de la época medieval, como la macheteada, la calleada, la mula, el toro¹¹², etc.



Cuenta el Maestro de Ceremonia del Alli danza, Daniel Tacuri, que estas expresiones son de vieja data, por lo menos venimos practicando por el lapso de trecientos años, dice el entrevistado. Según los mayores, expresa, que esta danza, tuvo su origen en el contexto del pastoreo de ovejas: “dos hermanos pastaban sus ovejas, de repente uno de ellos comenzó a silbar de una manera aguda y

¹¹² Versión: Manuel Naula: Comunidad de Shud-Cañar

fina, sin perder el tiempo el hermano se puso a bailar de derecha a izquierda. Más adelante este silbido comenzó a ejecutarse a través del ruku pinkullu, elaborado de Sada¹¹³»

Estas son el micro-danza más tradicional propio de los cañaris del hurin. Sus integrantes hacían su presentación en las fiestas de: Corpus Cristi, Octavas de San Pedro y del Carmen. Previo a la participación los danzantes practican antes de su presentación en la casa de cada uno de los integrantes, por lo tanto puede durar varios días estos repasos. La participación de estos danzantes es por el tiempo que dure la fiesta, están presentes y actuando, desde que la comitiva nombrada por el Síndico, acuden a limpiar templo parroquial, allí ya hacen su presentación en el interior de la iglesia, luego en la casa del prioste y en los distintos escenarios en donde se desarrolle la fiesta. Lo cierto es que pueden estar danzando por ocho días consecutivos.

En este espacio, parece ser que la imagen de la mujer no asoma. Por lo general, el maestro de ceremonia y los danzantes son casados, entonces es deber y obligación de la mujer acompañar por el tiempo que dure su presentación, lo que quiere decir, que se mantiene junto al esposo, y por ende observa minuciosamente todas las acciones que realizan los varones y la forma como la sociedad mira a los danzantes; hasta están pendientes y en alerta a escuchar del calificativo que asigna al grupo los **Ruku Yayas**¹¹⁴. En el caso de que sus esposos se embriagaran, ellas con toda la tranquilidad lo ponen a buen recaudo y cuidan hasta que recobre su conciencia y se pongan a actuar de nuevo. En estas condiciones las mujeres no exageran en sus bebidas, porque la responsabilidad de estar junto al esposo no les permite; ellas cuidan la ropa, los instrumentos. A más de estas actitudes serviciales interiorizan lo observado, de tal suerte que en sus mentes guardan todo el proceso de estas ceremonias, como bien manifiesta la Señora Cayetana Caguana, nosotras sabemos más que los hombres, por eso cuando tienen que salir a las fiestas, nos están preguntando para que les hagan recordar ciertas canciones

¹¹³ Fitonimia, que culturalmente lo utilizan para la confección de flautas.

¹¹⁴ Son personajes, que generan armonía, distribuyen los espacios, asignan responsabilidades, emiten juicios de valor, positivos o negativos, hacen la función de aulajano o ente servicial. Culturalmente según Sadimir Milla, comenta que este personaje es el desdoblamiento de los Apus.

o actitudes, que se habían olvidado. El grupo que conforman pueden ser de 4 a 10 danzantes, cosa que en la actualidad no pasa de cuatro¹¹⁵

Tacuri en su versión cuenta, que existen veinticinco pasos o micro-danzas que forma parte de estas presentaciones, a continuación se describen algunas de ellas, bajo la denominación de tonos:

- **Llano:** Es una micro-danza puesta en práctica al salir de la casa del prioste.
- **Calle tono:** Puesta en práctica para iniciar la procesión de salida de la casa del síndico al templo de la parroquia.
- **Marco loma:** Se pone en práctica, en el punto de descanso que por lo general queda en la mitad del camino considerando el recorrido desde la casa del prioste al templo.
- **Calle de San Pedro:** Danzan al entrar en la casa del prioste, y al ingresar al centro parroquial.
- **Pamba Mudancia:** Esta modalidad de danza se desarrolla, previo a la iniciación del juego de la Escaramuza, Gallo Pitina, y la quema de la pirotecnia en las vísperas.
- **Rueda:** Este paso se desarrolla, con el alfanje a mano, manejando desde afuera hacia adentro.
- **Vara Cambiana:** Consiste en que cada dos vueltas, los danzantes cambian sus varas, al terminar el tono, cada uno debe estar con su propia vara.
- **Pamba Huizho:** Es una modalidad de danza, que expresa el choque de los alfanjes o espadas, dando la connotación de la presencia del guerro de la época medieval.

¹¹⁵ Versión: Daniel Tacuri Matute: Comunidad de Tocte Pampa-Socarte, Edad 64 años.

- **Hanka Chuchi:** Consiste en danzar, en forma circular enganchadas las manos y pies, desplazándose de izquierda a derecha.
- **Zhuzhumbico:** Es una modalidad de danza que se desarrolla exclusivamente en el momento de sacrificar al toro. Hace de toro una persona voluntaria que se recuesta en el piso y alrededor danzan simulando al ave que se alimenta de carroña conocida como zhuzhumbico o gallinazo.
- **Bunga:** Es una modalidad de danza, que imita a la bunga en su fase de reproducción que inicia por disponer de miel en su colmena. Participa el público tratando de quitar la miel de la bunga que está reproduciendo, para que esto no ocurra los machos, que vienen a constituir los demás danzantes, cuidan empujan pellizcan y hacen todo, para que el público no se apodere de la miel. En este proceso la **mama bunga** canta: *dungalla, dungalla, catapish tabla pungo, caytapish chagllapungo, caitapishp carapungu, mishki jillu cashcamanta, cárcel uku kawsani*). Se termina una vez que las bungalos machos, hayan logrado quitar del público doce sombreros, y poner en sus bases pedazos de panela.
- **Mula:** Es una danza que induce al juego. Los personajes alrededor del cual gira el juego son: la **mama yegua, el dueño de la hacienda, el abogado, el comprador, la cárcel, el portero, dos policías**. Los abogados defienden a los clientes y los ladrones entran presos, al final se desata una pelea dentro de la cárcel. Este juego que viene a ser una especie de socio-drama puede durar hasta dos horas.
- **Puray Ñagchay:** Es otra modalidad de juego. Intervienen dos columnas de diez personas a cada lado, los danzantes hábilmente tejen de izquierda a derecha, luego regresan siguiendo las huellas del tejido, a lo que lo denominan **recogida de pasos**.
- **Fandango:** Es una modalidad de danza en la que interviene los danzantes y el público.

- **Hatun Pallay:** Es una modalidad de baile en el que danzan, los integrantes de la misma y el público.
- **Virgen Mama:** Los danzantes dejan alfanje y la vara en la mesa del altar; sobre ellas ponen las manos los danzantes y dan vueltas de derecha a izquierda. Danzan hasta completar en diseño de la cruz.
- **Suksug:** Los danzantes bailan y uno de ellos llevan una lombriz y en el proceso todos quieren disponer de la lombriz y se entre-quitan.
- **Despedida:** Mientras danzan, al finalizar, todos quienes forman parte activa de la fiesta, cocinera, rukuyayas, priostes, mayordomos, síndico, el maestro de ceremonia, los acordeonistas, se abrazan y se despiden.
- **La Macheteada:** En esta modalidad de danza, con el alfanje dan vueltas y chocan entre ellas, dando la apariencia de un juego o de preparativos para la guerra.

Impresiona, la capacidad representativa de los diferentes tiempos (los acontecimientos) explicado en estas danzas diversas. Si se hiciera un análisis semántico de los símbolos encontrados en este contexto, se pudiera llegar a la conclusión que, asoman símbolos ancestrales de los Cañaris, la vara de mando de los incas, el alfanje de la Colonia, la Virgen María herencia de catolicismo, el abogado y las implicaciones de la modernidad. Entonces, es posible entender, del análisis de este proceso toda una historia marcada en la dinámica del tiempo.

Lo importante de este proceso es que las mujeres, están en la capacidad de recrear toda la sabiduría popular andina Cañari, y con mucha profundidad, como se pudo apreciar. Obviamente que nuestro eje de análisis es limitado para analizar y estudiar con mayor rigurosidad estos procesos, aspiramos que al futuro se desprendan otros niveles de análisis que expliquen con mayor detenimiento estas expresiones culturales.

2.12.3. La Danza Cultural del Tukuman

Se considera que llegó procedente del incario, porque se trata de una modalidad de danza dirigida a rendir culto de agradecimiento y petición al dios Sol.

Junto a un madero denominado **Ognón**¹¹⁶, en la parte superior se ata un determinado número de cintas, según el número de danzantes, que por general está conformado por doce como mínimo y veinticuatro como máximo.

Los danzantes lucen elegantes vestidos como: pollerines, chantas, bandas cuabras y bordadas en la espalda, un pañuelo florido de color rojo atado en la cabeza, pañuelo para tomar en la mano para usar en el momento de danzar, la gasa y piola para sujetar la gasa. A diferencia, de los danzantes de la zona alta, no disponen de una campanilla en la mano.

En tiempos anteriores, solamente bailaban los hombres en la actualidad se insertaron también las mujeres. Lo importante de esta observación es que se encontró un conjunto de micro-representaciones o micro-danzas que pueden desarrollarse en el proceso.

Los Maestros de ceremonia entonan dos flautas, redoblante y bombo. Los danzantes pueden tejer las siguientes denominaciones del Tucumán:

- Coronda,
- Chuklla,
- Culebra,
- Estera,
- Envolturas,
- Cadena tejidas entre brazos,
- Cruz.
- Particiones.

¹¹⁶ Madero central, del cual se desprenden las cintas para iniciar el tejido de las cintas.

Antes de iniciar, los dantes y los integrantes dan una vuelta por la plaza central, luego se ubican en el lugar designado y se aprestan demostrar lo que saben, por un lapso de dos a tres horas.

2.12.4. Lalay¹¹⁷ Raymi (Carnaval)

Es una fiesta ceremonial con rituales de petición y mañay, que gira en torno al APU, o en estos casos al Urku Yaya.

Según la versión de ciertos estudiosos del tema, consideran que la fiesta es:

“Todo lo opuesto a la vida cotidiana (pobre y penosa), la fiesta es; generosidad, abundancia, bebida, placer de los sentidos, y buena vida” Fok y Krener, 1989.

Cutipa Lima¹¹⁸ (1993), sostiene que el hombre andino conceptualiza a la fiesta como: "El encuentro simbólico con los espíritus que pueblan el Universo, (Malk'us), que habita en los picachos más altos de los cerros".

Luis Botero¹¹⁹, (1991) manifiesta que: “La fiesta indígena es un espacio sagrado de transmisión y reproducción ideológica”.

Entonces la fiesta indígena no es el eterno retorno de lo mismo ni la afirmación temporal de lo absurdo, es la afirmación sí, pero de la identidad del grupo. Cada fiesta genera oportunidades para que la memoria colectiva se mantenga a través de mecanismos de transmisión oral, que se actualiza en cada fiesta" Op. Cit (Botero, 1991).

En realidad fiesta andina para los indígenas andinos, es:

- Un espacio de recreación simbólica.
- El re-encuentro con los ancestros. (El diálogo con los espíritus sobrenaturales y protectores)
- El re-afirmamiento del parentesco, generado a través de las invitaciones y visitas a sus parientes de los diferentes pisos ecológicos.
- El adquirir un statu social. Siendo prioste o dueño del santo
- El asegurar la producción agrícola y de manera especial del maíz y de la papa. A través de los rituales del pukara y los banquetes rituales.

¹¹⁷ Sustrato cañari, que significa **nuestro**.

¹¹⁸ CUTIPA, Lima J. de Dios. "Reflexiones Críticas Sobre el Pensamiento Andino". Universidad Nacional del Altiplano. Puno Perú. 1993.

¹¹⁹ BOTERO, Luis F. "Chimborazo de los Indios". Abya-Yala. Quito. 1991.

Estos aportes son muy decisivos porque la fiesta tradicional tiene la connotación andina, en sentido de que busca generar espacios de materialización de la complementariedad, entre el comunero y los Apus, complementariedad que se manifiesta mediante las ceremonias de



petición, que giran en torno a la gastronomía y al bebida. Pero también a través de la fiesta se cumple el principio de **Alli kawsay** porque como dice Kutipa Lima, el ritual y la ceremonia constituyen para los indígenas del mundo andino espacios de impacto psicológico, que garantizan que el ciclo agrícola, mítico y vital será prometedor; mientras que no hacerlos, se sujetan a las leyes del desequilibrio, que pueden provocar desgracias e infortunio.



El **Tayta Carnaval**, como lo conocen, es el personaje mítico que desdoblado en comunero nativo, vestido a la usanza tradicional, llega a la comunidad, procedente de la waka de altura. En su recorrido siempre pasa por los chakiñanes culturales que cruzan por las cimas más visibles de los cerros y picachos.

Se trata de un hombre de mediana estatura, misterioso, que solamente aparece ante la mirada de los taytas de suerte. Baja vestido como indígena, con sombrero grande, con su waraka, piksha, chicote, caja, pingullo, y **wahayru**.

Cuentan que para poder encontrarse con este personaje mítico, los taytas se preparan por el lapso de un mes, evitando la comida con sal, sin comer carne cuy ni de res, sin dormir con la mujer y no tener relaciones sexuales con ella. Cumplido con estas penitencias, según la versión de la informante es posible encontrarse con el Mítico personaje la noche del martes de carnaval, conocido culturalmente como la noche del **Auka Tuta**¹²⁰. Encontrarse con ese personaje

¹²⁰ Culturalmente conocida como la noche sin ley, de peleas y ajuste de cuentas del año anterior.

implica poner en juego el **pukara**, es decir, la pelea ceremonial que se tiene que realizar en las wakas locales¹²¹.

Para los indígenas del pueblo cañari en general, el ciclo agrícola no solamente depende del nivel tecnológico que se vaya implementando para mejorar la producción, en gran parte depende del ciclo ritual, este espacio propicia el estado mental positivo que conlleva a garantizar un excelente año productivo, ganadero y vital.

La oposición entre el Tayta Carnaval y el Mosuimano, está en que el primero con su capacidad sobrenatural, garantiza la productividad del ciclo agrícola, el crecimiento de los animales, y la ausencia de las enfermedades. Representa al tiempo de abundancia, de la glotonería. Representa al oro de las wakas, porque en ciertas casas deja la caja o el pingullo de oro. Mientras que el Mosuimano, representa todo lo contrario, mala producción agrícola, muerte de los animales domésticos, presencia de enfermedades y hasta la muerte de los parientes. Simboliza los tiempos de hambre, cuando el hombre dispone solamente para alimentarse el cururo de nabo, papa chuzha cocinada, machica negra, kaluk mote o kawka mote.

Hay tiempos que viene el hijo de Tayta Carnaval, esto se nota cuando al fiesta ha pasado sin desgracias. Otras veces llega su esposa, se expresa cuando llueve sin tregua. Pero cuando viene el Tayta Carnaval con la hija, ha dejado secuelas de problemas, peleas, pérdidas de los tambores. Cuando eso sucede, en cambio a los comuneros se sienten felices porque les depara un buen año cíclico¹²².

El banquete ritual debe estar dispuesto para el martes de carnaval en cada casa. Sobre la llegada del Apu se sabe, cuando el cuy pierde su sabor, la chicha su dulzura y el trago su nivel alcohólico. En este tiempo llegan los Apus de las diferentes Wakas como: Wayra Palte, Shunkumarka, Puñay, Pucarrumi, Botijas, Bautistur, Yanarumi y Wallikanka, estos personajes se sirven las viandas y hasta llenan en sus pikshas. Mientras que Musuimano conocido también como Arpa

¹²¹ Versión: Zoila Mercedes Loja Lema. Comunidad de Zapán Chico-Socarte. Edad 23 años

¹²² Versión: Emilia Loja Loja. Comunidad de Chinipamba-Socarte. Edad 39 años

Gallo, pese a encontrarse cerca no es invitado, contempla desde lejos la glotonería.

En esta temporada, si se observa cruzar por el firmamento luces incandescentes, para el imaginario colectivo se recrea la idea de la pelea entre las wakas.

2.12.5. Algunos cantos recordados por las mujeres

Poquísimas canciones se ha notado que pervive en el imaginario colectivo de las mujeres y de los hombres de esta zona. Sin embargo en trabajos sobre el tema llevados a cabo en el marco de las comunidades indígenas del Hanan Cañar, se ha logrado encontrar algunas de las canciones que antes se cantaba en estos espacios¹²³.

Cuybibi¹²⁴

“Cuybibilla, cuybibi
sumaymana cuybibi,
cuybibilla, cuybibi
sumaymanacuybibi.

Ñañantinpura cuybibi
Ñakchariklla cuybibi,
Ñañantinpura cuybibi
Ñakchariklla cuybibi.
Cuybibilla, cuybilla
kutu siki cuyibi,
cuybibilla, cuybilla
kutu siki cuybibi.

Llamburikuk cuybibi
sumaymana cuybibi,
ishkay killa sirikpi

Cuybibi¹²⁵

Hermosas cuybibis
preciosas cuybibis,
armoniosas cuybibis
guapas cuybibis.

Entre hermanas cuybibis
se peinan mutuamente,
entre hermanas cuybibis
se peinan cuybibis.
Cuybibis, cuybibis
de colas cortas cuybibis,
cuybibis, cuybibis
De colas cortas cuybibis.

Acariciadoras cuybibis,
preciosas cuybibis,
aún faltando dos meses

¹²³ Ochoa, Belisario. Clasificación y Análisis Cultural de los Mitos Cantados en la Fiesta Mítica del Pawkar Raymi Cañari. Tesis de Maestría. Universidad Estatal de Cuenca, 2008.

Estas es una de las mejores investigaciones hechas sobre el carnaval, logra recopilar una variedad de cantos que muchos de ellos han salido del imaginario colectivo.

¹²⁴ Versión Juana Chuma, de la comunidad de Quilloac, y Luis Quindi de la comunidad de Cuchucún.

¹²⁵ Cuybibi, aves míticas que aparecen en los meses de agosto y septiembre, épocas de intenso frío y lluvia en Cañar.

willankilla cuybibi.

Watallapi shamunki
tuta tuta pawashpa,
punzhallata samashpa
mamakuta mañashpa.

Sukta killa sirikpi
patamanmi chayanki,
oca tarpuy willanki
sara tarpuy willanki.

Septiembrepi shamunki
tarpuy pacha ninkapak,
uka tarpuy ninkapak
sara tarpuy ninkapak.

Cuybibilla, cuybibi
kutu siki cuybibi,
cuybibilla, cuybibi
kutu siki cuybibi.

Maytak kanpak punta tarpuy
maytak kanpak punta killpay,
maytayari tamyaka
maytayari izhinka.

Simbalupak sisapi
shulalapak sisapi,
warmi uksha ukupi
rikurinkilla cuybibi.

Maytak kanpak tamyaka
maytak kanpak izhinka,
maytak kanpak punta tarpuy
mayta kanpak punta killpayka.

Cuybibilla, cuybilla
kutu siki cuybibi,
cuybibilla, cuybilla
kutu siki cuybibi.

Colesmanta Balsita

Ricsillacu balsacu

ya comunican cuybibis.

Regresan cada año
volando de noche en noche,
descansando el día
pidiendo a tu madre.

Aún faltado seis meses
asoman en las pakarinas,
para comunicar la siembra de la oca
para comunicar la siembra del maíz.

vienes en el mes de septiembre
a recordad el inicio de las siembras,
a decir que inicia la siembra de la oca
a comunicar que inicia la siembra del
maíz.

Cuybibis, cuybibis
de colas cortas cuybibis,
cuybibis, cuybibis
de colas cortas cuybibis.

¿En dónde está la primera siembra?
¿en dónde está el primer tape¹²⁶?,
¿en dónde está las primeras lluvias?,
¿En dónde está el sereno¹²⁷?

En la flor del simbalito,
en la flor de la shulalita,
debajo de la paja hembra,
asomas inesperada cuybibi.

¿En dónde está la lluvia?,
¿en dónde está el sereno?,
¿en dónde está la primera siembra?,
¿en dónde está el primer tape?

Cuybibis, cuybibis,
de cortas colas cuybibis,
Cuybibis, cuybibis,
de cortas colas cuybibis.

Balsita conocida

¹²⁶ Con este término se refiere a la siembra de la cebada.

¹²⁷ Llovizna que cae cuando el día está completamente nublado.

coles tullu balsacu,
ricsillacu balsacu
coles tullu cajacu.

Huaquin runa tupacpica
ricsillacu tupanqui,
chilín chalán cajacu
chilín chalán balsacu.

Pucarana cuscapí
camachilla balsacu,
ricsillacu balsacu
chilín chalán balsacu.

Huaquin runa tupashpaca
coles cullu balsa ninca,
huaquin runa tupashpaca
coles cullu balsa ninca.

Pacay pino tugarishpa
chahuar huancar balsa ninca,
Pacay pino tugarishpa
coles cullu caja ninca.

Ricsillacu huillanqui
ricsillacu uyarinqui,
chilín chalán cajacu
chilín chalán balsacu.

Cedro balsa tugarishpa
coles cullu nincami,
cedro balsa tugarishpa
coles cullu nincami.

Cushillacu huacanqui
Pacay pino tugaricpi,
chilín chalán huacashpa
ricsillacu huacanqui.

Jacu jacu balsacu
pushai pushai balsacu,
chilín chalán huacashpa
ricsillacu huacashpa.

Coles tullu balsaculla
habastullu balsaculla,
coles tullu balsaculla
habas tullu balsaculla.

balsita de tronco de col,
balsita conocida
balsita de tronco de col.

Si se encuentra algún amigo
encontrarás conocidito,
chilín chalán cajita
chilín chalán balsita.

En el sitio de peleas
pondrás en orden balsita,
balsita conocida
chilín chalán balsita.

Si se encuentra algún amigo
te dirá balsa tronco de col,
si se encuentra algún amigo
te dirá balsa tronco de col.

Encontrando en Pino de Pacay
te dirá balsa tambor de penco,
encontrando el pino de Pacay
te dirá caja tronco de col.

Dirás que eres conocidito
sonarás conocidito,
chilín chalán cajita
chilín chalán balsita.

Si se encuentra la balsa de cedro
te dirá tronco de col,
si se encuentra la balsa de cedro
te dirá tronco de col.

Llorarás emocionada
si se encuentra el pino de Pacay,
llorando chilín chalán
llorarás conocidita.

Vamos vamos balsita
llévame llévame balsita,
llorando chilín chalán
llorando conocidita.

Balsita tronco de col
balsita tronco de habas,
balsita tronco de col
balsita tronco de habas.

Coles tullu balsaca
nabos cucayuhuan,
nabos cururuhuan
cucayushpa shamunmi.

Coles tullu balsaca
huata machcacuhuanmi,
nabos cururuhuanmi
cucayushpa shamushca.

Pacay pino balsaca
cedrón balsacunaca,
ramos balsacunaca
huaila cajacunaca.

Aichacu cucayuhuan
mishqui muru cucayuhuan,
aichacu aparishcami
ricsillacu purinquichic.

El toro

Wakrakulla Wakraku,
uchupa tullpu wakralla,
wakrakulla wakraku
uchupa tullpu wakralla.

Uchupa wakrapa wawa kanki
mulata warmi wakrapak wawa kani
uchupa kari wakrapak wawa kani
mulata china wakrapak wawa kani.

Chimpa Bueran urkuta
piña wakra shamunmi,
chimpá Bueran urkuta
piña wakra shamunmi.

Chimpa puyu urkuta
piña wakra shamunmi,
chimpá puyu urkuta
uchupa wakra shamunmi.

Chimpa Milmil pampata
chimpáSan Juan pampata,
watay chupa wakraka
piñaruku shamunmi.

kutirinki kwitsa
kutirinki ñusta,
kutirinki kuytsa
kutirinki ñusta.

La balsa de tronco de col
con fiambrito de nabo,
con ovillito de nabos
no más ha venido.

La balsa de tronco de col
con machquita del año,
con ovillito de nabo
no más ha venido.

La balsa pino de Pacay
las balsas de cedro,
las balsas de ramos
y las cajas verdes.

Con fiambrito de carne
con fiambrito de frutas,
cargado carnecita
caminan conociditos

Kari wakra

!Oh torito, torito!
¡oh torito cenizo!,
¡oh torito, torito!
Torito de color cenizo.

Soy hijo del toro cenizo
mi madre es la vaca mulata,
soy hijo del toro cenizo
soy hijo de la vaca mulata.

Por el cerro de Buerán
veo venir al toro de sangre brava,
por el cerro del frente, Buerán
viene el toro de sangre brava

Por el nublado cerro del frente
viene el toro de sangre brava,
por el nublado cerro del frente
viene el toro cenizo.

Por la llanura de Milmil
por la llanura de San Juan,
con su cola del año
se aproxima el toro de sangre brava.

Ponte a buen recaudo señorita
refúgiate hermosa doncella,
retírate preciosa señorita
escóndete bella princesa.

Piña wakra shamushpaka
watay chupa shamushpaka,
shulalata shikwankami
simpaluta shikwankami.

Watay chupa wakraka
ñallamari chayakrin,
watay chupa wakraka
ñallamari chayakrin.

Chimpa Tambo llaktaman
chimpa Tambo ñankunaman,
chimpa Juncal pampaman
chimpa Juncal ñankunaman.

Barrusu wakra shamunmi
watay chupa shamunmi,
kutirinki kuytsaku

kutirinki sidula.
Pishi chayta hapinka
pishi chaywan pukllanka,
Narcisoshi hapikrin
Narcisoshi pukllakrin.
Pishi chaywan churarinka
pishi chayta hapinka,
Fernandoshi churarikrin
Fernandoshi hapikrin.

Barrusu wakrarukuka
mulatu wakrarukuka,
kunanmari yachasha
kunanmari rikusha.

Ñallamari chakita watashpa
yurakupuzun tikranka,
ñallamari chakita watashpa
yurak puzun tikranka.

Canpak yawarta upyashpa
Fernandoka kari kanka,
kanpak yawarta upyashpa
Narcisoka kari kanka.

Wayrakaha mulaku¹²⁸.

Atranca churankapak
kuyanarak mulalla,
sincha watankapakka
charinakar mulalla.
Kita mulami kanki
ñuka hapishpakari,

Porque viniendo el temible toro
con su cola larga del año,
tus shulalas y simbalos
esparcidos quedarán por doquier.

El toro de cola del año
muy pronto arribará,
con su larga cola del año
ya se aproxima.

Allá al pueblo de El Tambo
allá a los caminos de El Tambo,
allá a llanura de Juncal
allá a los caminos de Juncal.

viene el toro barroso
con su larga cola del año,
refúgiate señorita

escóndete bella reina.
¿Quién lo domará?
¿quién lo toreará?,
dicen que domará Narciso
cuentan que toreará Narciso.
¿Quién enfrentará al bravo toro?
¿quién podrá domarla?,
dicen que lo hará Fernando
dicen que cogerá Fernando.

¡Oh torito barroso!
¡oh torito mulato!
hoy sabré de tu poderío
hoy te miraré tu fuerza.

Solamente yo maniataré
viraré con la panza blanca hacia arriba,
solo yo maniataré
caerás con tu panza blanca hacia arriba.

Bebiendo de tu sangre
Fernando se declara valiente,
bebiendo de tu sangre
Narciso se envalentona.

Mula de Huayracajas.

Para poner la retranca
primero acaricio,
para apretar el cincho
domarte primero mulita.
Mula mañosa
cuando yo te coja,

¹²⁸ Versión: Juana Chuma, comunidad de Quilloac.

kita mulami kanki
ñuka hapishpakari.

Achkata apachisha
llashakta apachisha,
rinrika paklla paklla
shamukunki mulalla.

Ñuka hapishpakari
tukillawan apasha,
ñuka hapishpakari
tukillawan apasha.

Millay mulatatakari
kachita apachisha,
millay mulatakari
kachitami apachisha.

Waykupi tikrapika
tullu mularukuka
waykupi tikrapika,
walin walin shamukunka.

Santa Elena kuchupi
paypa rinrirukuka,
Santa Elena kuchupi
paklla paklla shamunka.

Mulawan paniwan taki¹²⁹

Sumaymana panilla
Turín kayak panilla,
rosas sisa panilla
Turín kayak panilla.

Sumaymana panilla
mula shina panilla,
ñawpamanpish haytanki
washamanpish haytanki.

Sumaymana panilla
haytakmi kanki ,
sikita shitakmi kanki
millay haytakmi kanki.

Panikulla, panilla
karishina panilla,
panikulla panilla
turin kuyak panilla.

Sumak watallinakuta
rurashpa kunki panilla,
mulakuman illakpi

mula arisca
cuando yo te dome.

Cargarás con sobrepeso
cargarás grandes fardos,
con tus orejas gachas,
cansada vendrás mulita.

Cuando yo te coja
cargarás paja toquilla,
cuando yo te coja
transportarás paja toquilla.

Por indomable mulita
cargarás la sal,
por arisca
transportarás la sal.

Si caes en la quebrada
hay pobre mula flaca,
si viras en la quebrada
vendrá trastabillando.

En la esquina de Santa Elena
tus orejotas grandes,
por la esquina de Santa Elena
vendrán caídas.

Canto a la hermana y a la mula.

Hermanita, hermosa
que amas a tú hermano,
cual bella flor hermana
querendona de tú hermano.

Guapa hermanita
cual mula,
pateas por delante
pateas por detrás

Bellísima hermanita
pateadora como la mula,
corcoveona
perversa y pateadora.

Agraciada hermanita
coquetona hermana,
sublime hermanita
amante de tú hermano.

Un hermoso cintillo
confeccionarás hermana,
cuando la mula no tenga

¹²⁹ Versión, Eduardo Camas Duy, comunidad de Quilloac

ñawi waskata rurashami.

Panikulla, panilla
turin kuyak panilla,
panikulla, panilla
turin kuyak panilla.

Sumaymana kushmaku
rurashpa kuylla panilla,
mulakuman illakpi
uku churanata rurashami.

Panikulla panilla
turin kuyak panilla,
panikulla, panilla
turin kuyak panilla.

Sumaymana ruwanaku
rurashpa kuylla panilla,
mulakuman illakpi
aparejukuta rurashami.

Sumaymana panilla
turin kuyak panilla,
rosas sisa panilla
turin kuyak panilla.

Sumaymana chunpiku
rurashpa kuylla panilla,
mulakuman illakpi
siki waskata rurashami.

haré de él la jáquima.

Graciosa hermanita
amante de tú hermano,
divina hermanita
cariñosa del hermano.

Una hermosa kushmita
confeccionarás hermana,
cuando falte para la mula
haré sudadero.

Encantadora hermanita
seductora del hermano,
divina hermanita
que amas a tú hermano.

Un hermoso ponchito
confeccionarás hermanita,
cuando la mula no tenga
haré una albarda.

Hermanita, linda
cariñosa del hermano,
hermana flor de rosa
querendona del hermano.

Una hermosa fajita
confecciona hermanita,
cuando la mula no tenga
servirá de retranca.

Kuytsawan kusa manacharik warmiwan taki, Canto de la soltera con la viuda

Sumaymana kuytsa
sumaymana sintula,
sumaymana kuytsa
sumaymana sintula.

Rosa sisa shinalla
puka ñawi sintula,
sumaymana kuytsa
rosa sisa sintula.

Cuytsata kuyanaka
llakimi kana kashka,
kusa illakta kuyanapish
shinallatami kanakashka.

kuytsata kuyakpika
sara wirutami mañan,
sara wiruta mañakpika
tuktuntin markachirkani.

Preciosa soltera
bella doncella,
agraciada soltera
atractiva doncella.

Como flor de rosa
colorada princesa,
preciosa soltera
princesa flor de rosa.

Amar a una soltera
triste ha sabido ser,
querer a una viuda
igual ha sabido ser.

Al amar a la soltera
pide caña de maíz,
al pedir caña de maíz
hasta tallos supe dar.

Sumaymana kuytsa
urku yutu shina,
kutu siki kuytsa
sumaymana sintula.

kusa illakta kuyakpika
rantishka wirutami mañan,
rantishka wiruta mañakpika
ñawintin markachirkani.

Kusa illakta kuyakpika
seda palantatami mañan,
kay palantata mañakpika
umantin markachirkani.

Kuytsata kuyana
kusa illakta kuyanapish,
llakimi kana kashka
sinchimi kana kashka.

Tukuy rikushkatami
mañashpa katinkunalla,
tukuyta mañakpika
tukuytami karani.

Tukuytami kushkani
tukuytami markachini,
ñua kuytsaman
ñuka kusa illakman.

Jalupata kumari¹³⁰

Jalupata kumari
sumaymana kumari,
Jalupata kumari
sumaymana kumari.

Chuya ñawi kumari
Tical yaku shina,
chuya ñawi kumari
Tical yaku shina.

Tarquil hatun urkupak
warmi ukshalla shina,
Tarquil hatun urkupak
warmi ukshaku shina.

Tutorilla kumari
Jalupata kumari,
Tutorilla kumari
Jalupata kumari.

Preciosa soltera
como perdiz del cerro,
nalga corta soltera
seductora doncella.

Al amar a la viuda
pide caña de azúcar,
al pedir la caña de azúcar
doy con cogollo y todo.

Al amar a la viuda
me pide guineo de seda,
al pedir guineo de seda
doy todo un racimo.

Amar a la soltera
también a la viuda,
ha sido muy triste
y sacrificado.

Todo lo visto
pide constantemente,
al pedir todo
todo satisfago.

Todo he dado
todo pongo en sus brazos,
a mi soltera
a mi viuda.

Comadre de Jalupata

Comadre de Jalupata
seductora comadre,
amiga de Jalupata
seductora comadre.

Comadre de ojitos claros
como el agua de Tical,
comadre de ojos cristalinos
como el agua de Tical.

Como la paja hembra
del cerro Tarquil,
como la pajita hembra
del cerro Tarquil.

Seductora de Totorilla
amiga de Jalupata,
comadre de Totorilla
madrina de Jalupata.

¹³⁰ Versión: Eduardo Camas Duy, comunidad de Quilloac-Cañar.

Llullu durazno shina
millma siki kumari,
llullu durazno shina
millma siki kumari.

Cual durazno tierno
velluda comadre,
seductora de durazno tierno
velluda comadre”

En este intento por recabar las canciones del lalay pacha, no se logró, encontrar la literatura de las siguientes canciones: Comadre y Compadre, Ñuka Wawki, y Sarita.

Después de haber estudiado y analizado esta importante fiesta propiciatoria y de mañay, se determina que en el imaginario de las mujeres pervive la esencia del saber y el arte popular. Dicho de otro, modo la cosmovisión o la filosofía cultural expresado a través de las distintas manifestaciones culturales perviven en la mente de las mujeres. Su capacidad de retención y de recreación es única.

2.12.6. La fiesta religiosa del Corpus Christi

Respecto a la fiesta indígena de la zona, Víctor Vázquez¹³¹, de manera especial el marco histórico del Corpus, se explica en los siguientes términos:

El "Corpus Christi" en América:

El primer Concilio Provincial de Lima (1567-1568) convocado por el Arzobispo Metropolitano Jerónimo de Loayza y a la que concurrieron los Obispos Sufragáneos de Nicaragua, Quito, Cusco, La Plata, Santiago y La Imperial de Chile tuvo como objetivo fundamental aplicar los Decretos del Concilio de Trento a la Evangelización y a la organización de la iglesia en esta parte del continente.

Algo semejante hicieron los Obispos de Quito en los Sínodos de 1570 con la presidencia de Mons, Fray Pedro de la Peña y el de 1594 con Mons, Luis López de Solís, aceptando los decretos del Concilio Universal de Trento y de los Provinciales de Lima. Desde el comienzo, pues, en el Arzobispado de Lima y toda su inmensa jurisdicción se acató los decretos conciliares y se celebró con gran pompa la festividad del Corpus Christi.

A partir de estos acontecimientos históricos, fundamentados en los decretos que debieron ser cumplidos a carta cabal por los sacerdotes, la iglesia inicia una amplia campaña de incursión de los nativos a estos nuevos mandatos. Esto implicó el inicio de una aculturación forzada de las antiguas formas de expresión religiosa en unos casos y en otros, como se puede observar hasta la actualidad, hábilmente las expresiones culturales originarias se debieron amalgamar a la católica, de allí que en las fiestas por ejemplo, se recrean simbolismos propios de

¹³¹ Padre Vázquez, Víctor. Corpus Christi de los Cañaris. Edición, Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión” Núcleo del Cañar.2006

las culturas ancestrales como también las de la iglesia católica europea, como el Corpus Christi

Con las referencias tomadas de Vásquez, antes citado queda explicada la parte histórica lo que quiere decir, que esta fiesta religiosa no es otra cosa que una clara manifestación del tiempo de la Colonia. Se trata de una auténtica heredad de la Iglesia evangelizadora en los pueblos sometidos a este régimen colonial.

Lo cierto es que esta fiesta religiosa se acomoda de una manera muy dinámica a las fiestas tradicionales ancestrales, como dice Vásquez, en estos tiempos, la ceremonia a la memoria del Padre Sol impuesto por los Incas ya debió haberse extendido por estas zonas. Un argumento para sostener esta tesis es la fuerte práctica de la danza del Tukuman entre los indígenas de esta zona.

Respecto a esta fiesta religiosa cañari¹³², existen importantes investigaciones realizadas, Concretamente sobre el Corpus Cristi de Socarte¹³³, razón por la que de manera muy ligera se explicará su desarrollo.

Para los indígenas de la parroquia Socarte, esta fiesta ha culturizado al Apu, que originalmente desdoblado en cóndor y venado respondían a las peticiones de los comuneros, quienes en base a la ceremonia y ritualidad en los lugares estratégicos se alimentaban de energía positiva para hacer posible un exitoso Alli



kawasay cultural. El desdoblamiento del Apu en Santo es notorio, en los actos de petición que realizan al iniciar la siembra del maíz, invocan a San Francisco y a la Virgen para iniciar la siembra, y apenas el regado de la chicha queda como testimonio de ofrenda a la Waka propiciadora.

¹³² Álvarez Pazos, Carlos. Corpus Christi en Socarte. Ritualidad de Propiciación de la Fertilidad del ganado. Cuenca, Universidad de Cuenca Instituto de Investigaciones Departamento de Cultura. 2002. Es un texto que explica con mucha claridad cultural las manifestaciones religiosas de este importante rincón cultural cañari

¹³³ AA. VV. Expresiones Culturales Andinas en Azuay y Cañar. Ediciones, Instituto de Investigaciones Sociales de IDIS, Universidad de Cuenca. 1992. Es un texto que recoge abundante información cultural sobre el tema que estamos tratando. La diferencia radica en que escribir sin ser miembro de la cultura es diferente a escribir como miembro de la cultura. Además, pensamos que sin conocer la lengua nativa es difícil entender el entramado cultural.

Esta fiesta del Corpus Christi, gira en torno a la iglesia, a los santos, (San Pedro, San Pablo) al prioste y al mayordomo. Ante todo el personaje que se ubica a la altura del santo es el mayordomo, desde la casa del prioste hace su presencia y se ubica en los espacios junto al santo, dispone del bastón de mando y por ende goza de mucha consideración y respeto. En este sentido, ese prestigio se ganó gracias a las estrategias de evangelización impuestas al mismo mayordomo, porque en la mayoría de haciendas, los mismos mayordomos cumplían la función de doctrineros, razón por la que se consideraban como los enviados directos de Dios para evangelizar. Esta imagen sacralizada, en la zona está presente también en otras fiestas religiosas, como San Pedro, Navidad, Carmen Octava.

En la actualidad esta fiesta religiosa se realiza en el mes de junio de todos los años. El prioste nombrado en la misa parroquial es la persona que organiza, delega y pide apoyo de manera especial a la familia ampliada para que cumplan con las diferentes tareas encomendadas. El prioste, responsabiliza a sus familiares a que cumplan las funciones de; Cuy Ñaña, Gallo Capitán, Mayordomo, Rukus, Iglesia Allichik, Cera Markak, rukuyayas, cocineras, Altar Allichik, personas que se responsabilicen de dotar de leña a las cocineras, otras a traer abundante naranja de los yungas. Además, otros se responsabilizan de conseguir y organizar la Escaramuza, el Allí danza y el Tukuman. Toda la familia ampliada, y la comunidad echan mano para que las cosas salgan tal como exigen las normas culturales. Porque si no organiza bien quedan mal los comuneros.

La reciprocidad se cumple con mucha fuerza, porque los cuyes, gallinas, naranjas, chicha, músicos y abundante maíz, vienen, donados de sus familiares. Al prioste le queda matar por lo menos dos reses, y ovejas para poder servir de acuerdo a las exigencias de las normas culturales a los invitados, a pesar que el día mayor, los comuneros y otras personas que asisten llevan también su vianda para participar de la pampa mesa cultural.

La fiesta religiosa del Corpus Christi en la parroquia Socarte se desarrolla en base a las siguientes facetas:

2.12.7. La casa del prioste



Constituye el punto de concentración de las comisiones, parientes, amigos y otros. En cuento a las comisiones, se concentran, las muñidoras, los rukus, gallu capitanes, las vaca locas, los coheteros, el grupo de la escaramuza, los maestros de ceremonia, los meseros, cuy

ñañas, cera markak, muñidoras, allí danza, contradanza, loa, reto, damas, aulajanos, etc.

El día de la procesión las distintas comisiones, en su debido orden, se organizan y al son de la música, recorriendo por los caminos culturales llegan a la templo de la parroquia. Una vez terminada la ceremonia religiosa, se dirigen a la casa posada y más tarde incia las vísperas, la pamba mesa y el gran festejo, con la participación de todos.

2.12.8. Las Vísperas

Las vísperas consiste en la quema de pirotecnia, que luego de haber participado de la misa (en la cual el sacerdote, revestido con alba y pluvial blancos, sale al Altar para la acción sagrada de la noche y el rezo de las vísperas). Por lo general la pirotecnia está conformada por la vaca loca, indio Lorenzo, Mama Juana, Venado, Perro, acompañado de vaqueros, previo a la quema bailan y hacen sus demostraciones los unos de toreros y los otros de bailarines que marcan un paso muy especial en el bailar. Finalmente, al son de la música emitida por la banda del pueblo, prenden juego y las luces de color, cohetes, palomas, etc., hacen de la noche un espacio multicolor. Terminado este proceso, si son de comunidad lejana los priostes se quedan en la casa posada o de lo contrario se dirigen a la casa del prioste.

A la cinco de la mañana, la banda de músicos despierta a la población con albazo, que son tonos alegres se escuchan en todas las direcciones. (En Suscal por ejemplo, según el Padre Vázquez, expresa que el prioste acompañado de la banda

de música del pueblo, recorren las calles de la parroquia) dando el buen día a los parroquianos.

Una hora antes, los quiperos, banda del pueblo, maestros acordeonistas, los danzantes del tukuman, la Loa, el reto y los integrantes de la escaramuza, hacen sus demostraciones. El Ruku, con sus chistes y sátiras pone el humor y el orden. La Misa Mayor es a las diez de la mañana y en ella intervienen las cantoras.

Terminada la celebración de la Misa, la chirimía y el redoblante se escucha, invitando a los presentes para que pasen momentos de alegría observando las destrezas de los jinetes escaramuceros. Los primeros personajes que participan son la Loa y el Reto con sus discurso de rigor, la primera



representando a la Virgen y el segundo al caballero y militar medieval. Luego de esta presentación los jinetes se ubican en sus respectivos lugares y el juego de la escaramuza inicia. Los diseños más comunes que trazan a caballo son: la Cruz, Malva, Número Tres, la Venada, Torcaza, Venda, Cinco Tagllas, Salutación, Entrada, Trébol, Repartición, entre otras. Por lo menos, juegan por un lapso de cuatro horas seguidas.

A las tres de la tarde da comienzo la procesión. Previamente los quiperos se han apoderado de la puerta de iglesia, los danzantes del Alli danza y el Tukuman, se encuentran haciendo sus presentaciones junto a la puerta del templo mientras que los niños disfrazados de



mayordomos y vaqueros, reparten naranjas. Luego el sacerdote con el Santísimo Sacramento en sus manos, sigue la Cruz Alta que alguien lleva adelante, los priostes con el Santo, el **Mayordomo**¹³⁴ se suman a esto, los ceramarkak, muñidoras, meseros, coheteros, cantoras, aulajanos, segadores, chaladoras, los

¹³⁴ Personaje que es considerado como la persona que representa a la imagen de Dios en estos contextos culturales, por eso aparece junto al Altar, en la procesión junto al Santo. Para afirmar lo expuesto basta recurrir a las costumbres del saludo, cuentan que solían saludar diciendo “Alabado Jesucristo Virgen María Amitu”.

portadores de las andas, los danzantes Tukumanes, los de la Alli Danza, maestros acordeonistas, la banda del pueblo todos juntos, recorren las calles de la parroquia, para luego regresar al templo.

2.12.8. La uyanza

Terminada la devoción los familiares más cercanos al prioste regresan en procesión a la casa del prioste a celebrar jubilosos y triunfales con la devoción cumplida, es la uyanza.

Al día siguiente, el Gallo Capitán, se hace presente con la corrida de gallos, a esto se suma el torneo de cintas, juegos deportivos, palo encebado, la cucaña, carrera de tres pies, y muchos otros números más. El evento termina con un baile popular y con la consabida pampa mesa cultural.

En esta fiesta religiosa, la mujer ha estado presente al danza, en el grupo de las cantoras, en el baile del tukuman, vistiendo a sus hijos de mayordomos, mayores, enseñándoles el rol que tiene que cumplir, vistiéndoles a los jinetes de la escaramuza, a la Loa al Reto, e indicando el comportamiento que deben asumir sus hijos en el momento de actuar. Ellas todo el tiempo, están pendientes para que las distintas fases de la fiesta tengan el éxito esperado. En la preparación del Altar de la Cuya Ñaña, no debe faltar un solo detalle, de tal manera que es una expresión con un colorido simbólico único.

Las esposas de los músicos, siempre cuidan a su esposo, le ponen a buen recaudo en caso de embriagues, cuidan del acordeón y a la vez, participan de este importante acto religioso.

En realidad, las dinamizadoras de proceso festivo religiosos, son las mujeres. Si bien es cierto es una fiesta en la cual hombres y mujeres participan activamente dando trámite al principio de complementariedad, reciprocidad, redistribución y a equidad de género. Entones todos participan, todos se sientes integrados sin diferencias, existe

CAPITULO III

3.1. La Sabiduría de la medicina tradicional andina

Para iniciar este análisis, considero las ideas de Juan Vasconez, con respecto a la medicina tradicional.

A la medicina tradicional “Se define como un conjunto de conocimientos teóricos y prácticos que se realizan para el diagnóstico, prevención y curación de enfermedades, físicas o mentales o sociales. Se originan en la experiencia y la observación o en una supuesta revelación divina y se trasmite de una generación a otra.

La medicina tradicional, es el resultado de la suma de las prácticas milenarias prehistóricas de los aborígenes para atender y tratar enfermedades.

La práctica médica tiene validez en un ámbito propio. En este contexto, por lo general, se reconoce la existencia de un ser superior que confiere la vida al hombre como una unidad indivisible conformada por cuerpo y espíritu unidad en la que prevalece el espíritu que es el que perdura después de la muerte. El hombre es parte de la naturaleza y se relaciona solidariamente con todos sus elementos y transformaciones para mantener un equilibrio. Según esta concepción, la salud del hombre depende de la relación con otras personas, con la tierra, luna, minerales, plantas animales y fenómenos naturales.

Cuando se rompe el equilibrio entre el hombre y el contexto social y la naturaleza, aparecen las enfermedades, interpretada como la acción nociva de elementos naturales y sobrenaturales. Por esta razón para sanar se invoca a seres naturales y sobrenaturales, en cuyo caso la cura significa una prueba de fe o de capacidad del individuo para reacoplarse a las normas sociales y al equilibrio de la naturaleza. Así la enfermedad constituye un estado por el que atraviesa el individuo y que el afecta integralmente a él y a sus relaciones con la sociedad y con la naturaleza”¹³⁵.

La enfermedad no es otra cosa sino el desequilibrio causado por la influencia energética de los espíritus maléficos que habitan en ciertos lugares, como en las cavernas, casas abandonadas, en las chancheras, en las Ciénegas, en las aguas empozadas en incluso cuando beben en agua en días de sol, si no soplan tres veces en dirección al sol puede causar la enfermedad denominada cuychi hapishka. Debido a la pervivencia de este concepto, es que dan prioridad al tratamiento basado en las limpias, baños y las invocaciones a los espíritus de la naturaleza.

¹³⁵Vasconez, Juan. Prácticas Curativas en la Medicina Tradicional Ecuatoriana. Convenio UNICEF-Municipio de Quito. s/m/d.

En la zona de estudio, estas prácticas milenarias las desarrollan las mujeres utilizando una diversidad de métodos de diagnóstico y tratamiento. Las evidencias de estas costumbres se explican en la existencia del huerto-botánico familiar, aunque culturalmente lo denominan como huerto.



Como explica De la Torre¹³⁶ (2010) en su texto, hace una importante apreciación sobre la complementariedad entre el hombre y la mujer haciendo al vaivén de la dualidad. Para ella el kari y warmi, son percibidas como cualidades complementarias que se pueden cambiar, de allí el concepto de la mujer kari-shina y al varón como warmi-shina.

Las apreciaciones De la Torre, acerca de la complementariedad andina ayuda a comprender la taxonomía de las plantas medicinales. En esta clasificación, las plantas curativas siempre son las que se ubican como warmis, mientras que las plantas machos, muchas de ellas no son curativas.

3.1.1. Taxonomía de las Plantas Medicinales de la zona¹³⁷

No	NOMBRE DE LA PLANTA	KARI	WARMI	FRESCO	CÁLIDO
1	Sábila	X	X	X	
2	Toronjil	X	X		X
3	Manzanilla		X		X
4	Pepinillo	X	X	X	
5	Cedrón	X			X
6	Hinojo	X			X
7	Hierba luisa	X	X		X
8	Claveles	X	X	X	
9	Zarcillo	X	X	X	

¹³⁶De la Torre Amaguaña, Luz María. University of California - Los Angeles. Publication Date: 2010

¹³⁷ Versión: María Celina Mayancela Castro. Comunidad de Ramos Uray. Edad 86 años. Comadrona de la zona

No	NOMBRE DE LA PLANTA	KARI	WARMI	FRESCO	CALIDO
10	Borrajas	X			X
11	Cardiaca	X	X		X
12	Hierbabuena	X			X
13	Menta	X	X		X
14	Malva olor		X	X	X
15	Malva blanca	X		X	
16	Llantén	X	X	X	
17	Zhullug	X	X	X	
18	Cola de caballo	X	X	X	
19	Sangurachi	X			X
20	Frutilla sapi	X		X	
21	Escancel	X	X	X	
22	Pamba lechuga		X	X	
23	Moradilla		X	X	
24	Mortiño	X		X	
25	Moras	X	X		X
26	Sauco amarillo		X		X
27	Sauco blanco	X		X	
28	Diente de león-tañig		X	X	
29	Mayhua	X	X	X	
30	Uvillas	X	X		X
31	Flor de pensamiento		X		X
32	Orégano	X	X		X
33	Pelo de choclo tierno		X	X	
34	Pelo de mazorca	X			X
35	Violeta	X	X		X
36	Guayusa		X		X
37	Guabiduca	X			X

No	NOMBRE DE LA PLANTA	KARI	WARMI	FRESCO	CÁLIDO
39	Nabo	X		X	
40	Santa maría	X			X
41	Poleo	X	X		X
42	Altamisa	X			X
43	Paico	X	X		X
44	Chichera	X	X		X
45	Gualpa-tispina		X		X
46	Lidos		X	X	
47	Allku-kiwa	X		X	
48	Garruchuela	X		X	
49	Wallwa	X			X
50	Sunimanilla		X		X
51	Hierba de infante	X			X
52	Lutuyo		X	X	
53	Oreja de burro	X			X
54	Ruda	X			X
55	Romero	X	X		X
56	Eucalipto	X	X		X
57	Ciprés	X	X		X
58	Oso sacha	X			X
59	Chillca	X	X		X
60	Valeriana	X			X
61	Casha marucha	X			X
62	Trinchi-manilla		X		X
63	San pedro	X		X	
64	Ortiga	X	X		X

Fuente: Información de grupo de mujeres “JAMPI SISA” de la parroquia Socarte (General Morales).

Elaboración: Autores: Luis Antonio Alulema Pichasaca y William Xavier Guamán Encalada

3.1.2. Métodos de diagnóstico de las enfermedades

- a. Diagnóstico con **la orina**: a través de la observación de la coloración y la nubosidad de la orina se diagnostica: el resfrío, mal viento, colerín (ira), inflamación de útero, riñones, enfermedades de frío.
- b. Diagnóstico con la limpia **del cuy**: con esta técnica se diagnostica, la anemia, el mal viento, las enfermedades del hígado, inflamación de los riñones, estrés, golpes, embarazo, próstata y pasado del frío. Si la enfermedad es grave en el proceso de limpia se muere el cobayo. Generalmente a esta técnica (denomina radiografía cultural), mediante ella se puede visualizar la mayoría de las enfermedades. Para esto yachak limpia frotando con el cuy desde la cabeza hasta las extremidades inferiores, hasta que el cuy quede adormecido. El diagnóstico consiste en observar la parte externa de cobayo, y posteriormente abren la panza para mirar sus órganos internos, y dependiendo de la coloración de estos emite el correspondiente diagnóstico. Una vez diagnosticada, inicia con el proceso curativo a través de la ritualidad y recetas con medicina tradicional.



- c. Diagnóstico con la limpia **del huevo**: para diagnosticar el mal del ojo, urku hapishka, mal aire, espanto, inflamaciones, etc. El aspecto de nubosidad, o que se asemeje a huevo frito determina el tipo de enfermedad que adolece el paciente.

No se registró información de las formas de diagnóstico de enfermedades utilizando la vela y el miramiento del color de la cara del paciente.

Los principios de la dualidad y la complementariedad, están enraizados en muchas prácticas médico-culturales; como el uso de las plantas medicinales. Las mujeres del universo de estudio consideran que no se deben preparar aguas solamente cálidas o frescas, porque provocan efectos secundarios; por ejemplo, el beber

aguas cálidas provoca inflamación, salen fuegos en los labios, ardores estomacales, etc., el beber aguas frescas, puede causar, enfermedades de frío, diarrea, en el caso de niños se orinan mucho en la cama, etc. El efecto de la medicina está en la capacidad de combinar las plantas medicinales: por ejemplo si lo diagnosticaron enfermedades causadas pero el frío, preparan aguas con plantas cálidas pero sin descuidar, el acompañado con plantas frescas. Además para cada enfermedad las posibilidades de combinaciones dependen de las personas que estén aplicando las prácticas médicas.

La sabiduría de las mujeres en el campo de la medicina se expresa en la capacidad de agrupar las plantas medicinales especializadas para tal o cual enfermedad tratamiento medicinal andino con herbotacia del lugar:¹³⁸

ENFERMEDADES	PLANTAS CURATIVAS
Diarreicas	Plantas utilizadas para controlar los problemas de diarreas en los niños básicamente: llantén, uvilla, chucán, lidos, sonimanilla, allkukiwa y trinitaria.
Inflamaciones	Mejora las inflaciones intestinales: malva, llantén, pepa de melón, pelo choclo, orégano, flores de manzanilla, linaza y comino.
Diuréticas	Aumenta la secreción y excreción de la orina: achira, hacer hervir en la orina y poner en la vientre.
Malas energías	Utilizadas para las limpias, del mal-viento grande y el mal viento pasajero, se utiliza las siguientes plantas: Santa María, ruda, romero, poleo, eucalipto y altamisa.
Parasitarias	Utilizadas para expulsar una diversidad de parásitos de manera especial de los niños) plantas como: paico y pepa de papaya.
Cardio-regulador	Estimula a mejorar el funcionamiento del corazón), para lo cual se utiliza las siguientes plantas: Valeriana, toronjil, borraja, violeta, lechuga, pamba lechuga, flores de planta de zarcillo.
Depurativo	Mejora la circulación de la sangre, las siguientes

¹³⁸Versión: María Celina Mayancela Castro. Comunidad de Ramos Uray. Edad 86 años. Comadrona de la zona

	plantas: malva, zhullug, llantén, escancel y salig.
Carminativo	Ayuda a la expulsión de gases, se utiliza las siguientes plantas medicinales: aguilla, watu de zapallo, manzanilla, orégano dulce, raíces de cebolla, pelo de choclo (maíz), y cascara de naranja.
Colagogas	Plantas de las cuales se obtienen purgantes para la expulsión de la acumulación de la bilis, se utiliza las siguientes plantas: chilca, zapallo, zambo toronjil, sábila y limón.
Pectoral	Plantas que se utilizan para aliviar los problemas de la toz y bronquios) flor de ovilla, raíz de ortiga negra, llantén, sangre de drago, oreja de burro, y adicionar manteca de cacao.
Hemostasis	Plantas utilizadas para la contención de una hemorragia) alfalfa, geranio, pepa de aguacate.
Eupépticas o digestivas	Plantas medicinales para mejorar la digestión: sábila, pera, linaza y pelo de choclo y manzanilla, orégano.

Fuente: Información de grupo de mujeres “JAMPI SISA” de la parroquia Socarte (General Morales).

Elaboración: Autores: Luis Antonio Alulema Pichasaca y Wiliam Xavier Guamán Encalada

3.1.3. Los emplastos

Con este nombre lo conocen a la mezclas de plantas machacadas, con aguardiente o grasas de ganado vacuno o de gallina. Aplican en un golpe fuerte moreteado que no sana a pesar de largos días de haber ocurrido el hecho. A estos golpes inflamados lo conocen con el nombre de **cangrena**¹³⁹ en castellano gangrena.

3.1.4. Las grasas y ciertas hojas

Para ciertos dolores de cabeza, inflamaciones de la garganta, problemas de con los bronquios, aplican ciertas hojas calentadas con la grasa de la gallina, conocido como **enjundia**. En el caso de garganta inflamada lo aplican con aguardiente y en el pecho hojas de plantas pectorales con mentol chino u otras cremas propias para el caso.

¹³⁹ Este término, las culturas indígenas lo tomaron prestado del castellano, palabra que en la actualidad se encuentra nativizada y plenamente aceptado en esta lengua.

3.1.5. Grasas utilizadas en el campo de la medicina tradicional

En estos contextos, utilizan las grasas de: gallina, para dolores de cabeza, para esto en la hoja caliente de mora o de aliso lo untan con esta grasa caliente y colocan en la parte frontal atando con un pañuelo. La grasa del ganado vacuno, o la médula utilizan por lo general para realizar frotaciones y calmar dolores musculares causados por el frío (reumatismo, artritis) o en el caso de golpes, cuyo diagnóstico digan que el golpe está pasado de frío; calientan la grasa frotan en las partes doloridas o la mezclan con ceniza y aplican. La grasa de caballo, la mezclan con aguas que sirven para desinflamar el hígado, esta bebida ayuda para sanar enfermedades del hígado. La grasa del asno, se puede aplicar en forma de frotaciones en el pecho y se da a beber al paciente mezclada en aguas aromáticas para sanar enfermedades bronquiales. La grasa del oso se implica en frotaciones y sirve para sanar enfermedades reumáticas al igual la grasa de la culebra. La grasa del perro se aplica con frotaciones en el pecho y la espalda, cuando el paciente sufre de enfermedades bronquiales.

3.1.6. Amuletos

Denominan así a una diminuta funda de color rojo, que cuelgan en el pecho de los niños recién nacidos, hasta cierta edad, y en los niños que con mucha frecuencia se enferman del mal viento. Esa funda, contiene un diente de ajo hembra y otro macho, ruda, romero y una diminuta porción de estiércol de cobayo.

Ciertas personas que creen en la existencia del hechizo, suelen llevar en el bolsillo en una funda hermética el ajo hembra y macho, porque según la concepción indígena, estas plantas no permiten el ingreso de malas energías al cuerpo, las mismas que pueden causar enfermedades peligrosas.

En algunos casos recorren también a los hechiceros (brujos), en búsqueda de alivio de ciertas dolencias, para ello cuentan que hay que hacer cortar el hechizo que se encuentra plasmado en libros, fotos o prendas. Estas creencias que se mantienen hasta la actualidad.

La cola del lobo, atado con una cinta de color rojo, constituye uno de los mejores amuletos, porque con él se puede conseguir una diversidad de deseos, como buenos negocios, buenas cosechas, reproducción del ganado, salud, dinero, etc.¹⁴⁰

3.2. Las Comadronas que traen la vida

En la parroquia Socarte, la atención a las mujeres parturientas está confiada a las comadronas, se denominan así a las mujeres especializadas a vigilar y sanar las enfermedades que se pueden presentar durante el embarazo, el parto y el postparto. Son muchas, dispersas en las comunidades.¹⁴¹

3.2.1. Tratamiento durante el embarazo

En muchas mujeres el embarazo causa muchas molestias como el no poder alimentarse, porque los alimentos son expulsados al instante, para lo cual las comadronas preparan el caldo de cuy, y dan a la mujer durante algunos días, porque solamente el cuy mejora estos trastornos.

3.2.2. El wawa allichina

Las comadronas vigilan, el desarrollo y crecimiento del feto ojeando y preguntando algunos síntomas como: dolores, incomodidades, etc. En estos casos, detectan que el feto no está en su posición normal; con una maestría especial lo acuestan a la embarazada y dando masajes lo colocan al feto en su posición normal.

3.3. El parto

Llegado el momento, la partera prepara el ambiente apropiado y a la parturienta le aplican algunas recetas culturales:

- Alimentan con huevos tibios,
- Dan de beber la ceniza de la beta quemada,

¹⁴⁰Versión de tayta Luis Mishirumbay, de la comunidad de Pucango-Socarte, edad 73 años

¹⁴¹Versión: María Celina Mayancela Castro, comadrona, oriunda de la comunidad de Ramos Huray, edad 88 años.

- Aguas de la yerba cansada,
- Agua de paraguay mezclado con utuyuyu y toronjil,
- Alimentan con caldo de cuy con azúcar.

Si bien la colaboración de la parturienta es importante, lo que trasmite confianza a ella y a los familiares es el conocimiento y la experiencia de la partera, porque siempre está vigilante de la posición del feto, de esto depende para que no haya complicaciones en el parto.

Por lo general, comentan que en los partos que atendieron no han tenido problemas mayores. Consumado el parto, en cuanto nace el infante procuran que respire, para lo cual toman de los pies y dan una palmada en la espalda, provocando el primer llanto. Seguido a esto limpian con algodón el cuerpo del recién nacido, toman en una caja la manteca que por lo general se localiza detrás de los oídos. Acto seguido proceden a cortar el cordón umbilical, para esto atan a una distancia de tres dedos para los varones y de cuatro dedos para las mujeres con hilo de color rojo y luego cortan con la tijera esterilizada, la sangre desprendida del corte, pintan los pómulos de la cara, para que sea **puka ñawi**, es decir de cara rojiza. Estas costumbres tiene su razón de ser, cuentan que cortar en menos dimensión el cordón al hombre, influye en su adolescencia porque la dimensión del pene será corto. En las mujeres cortar el cordón a mayor diferencia que el del varón, es para que no tenga dificultades en el momento del parto.

Terminado el proceso, colocan el **pupu watana o pupero**, considerando los rituales de rigor, le visten al recién nacido y lo envuelven en pañales, luego lo atan con mucha fijeza con una faja, la cabeza es fijada con la pañoleta.

Mientras que la comadrona trabaja con la madre en la eliminación de la placenta, acto que se consume en caso de no haber complicaciones minutos más tarde. Esta carnaza la entierran en algún lugar cerca al huerto. En caso de no desprenderle dan a beber el agua de la semilla de gulag y le ayudan a caminar con cuidado.

La costumbre o la norma cultural es que la madre debe guardar reposo por un tiempo de cuarenta días; alimentarse con cuarenta gallinas y una oveja. No puede

darse al frío ni al aire, porque puede causar el sobreparto, enfermedad que causa muchos desequilibrios y para sanar le dan de comer la carne de gato. Después del parto sujetan con un paño a la cintura con la finalidad de que no baje “la madre” (útero), porque no hacerlo causa la muerte.

3.4. El pichka

Se trata de una ceremonia ritual, en la que la comadrona y la familia ampliada se reúnen, con dos finalidades, para estar presentes en el baño ritual de energización que hace la partera o cualesquier miembro familiar. Para este ritual, reúnen doce plantas y flores, lo cocinan y con mucho cuidado bañan a la madre, luego realizan el proceso de encaderamiento que consiste en atar con un paño la cadera por un tiempo de dos a tres horas, con la finalidad de dar seguridad y fortalecer la contextura física, para no tener problemas al realizar actividades forzadas de la vida cotidiana. Mientras esto ocurre la familia festeja bebiendo mientras que en la cocina les espera una gran comida, en algunos casos terminan hasta con baile.

Es estos espacios se encuentran los tíos/tías paternos y maternos, abuelos, por lo tanto la elección del nombre y del padrino del bautizo, suele ocurrir en estos momentos.

3.5. Observaciones del embarazo

Cuando en el vientre aparece abombado formando punta y con paños en la cara, está embarazada a un niño; y cuando el vientre aparece pequeño y de forma redonda, el embarazo se refiere a una niña.

En estado de embarazo, se debe comer de preferencia hortalizas, verduras, leche de soya, menos carne, leche de vaca, huevo cocinado porque según el sistema de creencias estos alimentos causan infecciones. Y a partir de los siete meses no debe tener relaciones sexuales.

Para que la madre tenga abundante leche materna, desde momentos posterior al parto las comadronas sugieren que se debe dar de beber abundante agua de paraguay.

El sobreparto, conocido como una enfermedad que afecta en los días posteriores al parto, las parteras indican que generalmente sucede cuando no se cuida del parto, noobedece las sugerencias de las parteras, como no meter la manao en el agua, levantarse de la cama y salir al aire, comer comidas no recomendadas, alimentarse conforme las reglas culturales, caldo de gallina y carne de oveja. Cuando esta enfermedad afecta, las parteras tratan con aguas de plantas especializadas, como la moradilla, preñadilla, o carnes especializadas, como la carne del gato.

Para dejar de procrear, según la tradición de las mamás yachak, dicen, que las parteras hacen sentar a la mujer sobre el sudadero¹⁴² de una mula recién quitada la alabarda, es decir, sobre una manta de lana, completamente mojada por el sudor del lomo de la mula, y la evaporación que produce este sudadero es absorbido para las partes íntimas de la mujer. Esta costumbre según el imaginario de las mujeres de zona y de manera especial de las parteras dicen tener buenos resultados, porque en verdad se ha controlado la natalidad. Estos conocimientos, como es obvio pensar, para la ciencia universal sigue siendo empíricos y supersticiosas pero a nivel de la cultura andina, por ser un conocimiento surgido de la vivencia, se trata de un saber comprobado.

3.6. Conclusiones del capítulo

1. No existe en este universo de estudio la marginación y el machismo marcado; la unidad familiar, la planificación conjunta el trabajo solidario y complementario entre el hombre y la mujer son características de la vida social en la zona. En este contexto, se ha determinado que las mujeres son las poseedoras de un amplio conocimiento cultural holístico (sabiduría) y son las maestras que transmiten los conocimientos a las demás generaciones. Ellas son la referencia central del calendario agrícola, de la planificación y trabajo en las actividades culturales agrícolas, atienden a la elaboración del hilo para confeccionar ciertas prendas de vestir, transmiten las costumbres y la lengua a sus hijos.

¹⁴²Se trata de una manta tejida de lana, que lo colocan sobre el lomo de la mula y sobre ello, la alabarda que es apretada con una cincha

2. Los indicadores naturales como, la neblina, los temblores, la presencia de ciertos pájaros y otros en ciertas épocas del año, la predicción de los sueños, el sistema de creencias, llevan a concebir a la naturaleza como el libro de la Vida y la relación mística en ciertas épocas del año, proporciona la energía positiva para que el ciclo agrícola propicie el allí kawsay. La cultura materializa la vivencia armónica sin que se genere espacios de desequilibrio. Estas sabidurías con mucho empoderamiento manejan no solamente los hombres sino también las mujeres.
3. Al proceso de labores culturales y de cosecha se debe entenderlo como espacio de complementariedad y de afirmación de la identidad grupal, allí se vive el principio makimañay, el randinpak y el apoyo directo de los familiares en las faenas agrícolas. Las dos primeras estrategias implica que si mi vecino me apoya en el trabajo, cuando él requiera de mi apoyo, de manera obligatoria debo devolver la mano. El tercer caso es muy diferente; se trata de parientes o compadres que viven en la misma comunidad pero en pisos ecológicos diferentes o similares. La norma cultural explica, que si ese pariente apoyó en todas las labores culturales a otros parientes tiene asegurado apoyo para su cosecha y recibir mercedamente su “pago” con una buena ración de la cosecha. Entonces se cumple aquí el principio de la reciprocidad, porque igual derecho tiene el compadre de apoyar en el trabajo del otro y tener acceso a la cosecha y por ende a una porción de la cosecha.
4. La siembra, cosecha, las fiestas, los duelos, las mingas, constituyen momentos de afirmación de la parentela, y por ende de la identidad. Esta forma de cohesión social es importante, porque mientras más relacionado esté con sus parientes más unidos se mantienen para todo acto familiar.
5. Como sostiene Cutipa Lima, el sistema de creencias proporciona la energía positiva para que el ciclo agrícola mítico y vital sea ideal. Las creencias en los indicadores naturales como la neblina, el temblor, las fases de luna etc., sumado a esto las ceremonias de petición realizadas a través de rituales en los lugares sagrados influyen en el estado mental de

manera positiva. En la actualidad estos actos de petición giran en torno a las fiestas católicas, a las romerías, pasadas de misa, las devociones a los santos, limosnas etc. En este contexto, la música y la danza ceremonial cumple una expresión de vinculación y de comunicación con los seres totémicos: por ejemplo el Alli Danza, permite reverenciar al Dios Sol. El Tayta Carnaval, es el desdoblamiento del comunero en Apu propiciador de la buena producción agrícola, ganadera y vital.

CAPITULO IV

4.1. EXPLICACIÓN TEÓRICA DEL ROL DE LA MUJER INDÍGENA EN LOS PROYECTOS DE DESARROLLO COMUNITARIO

4.1.1 Análisis de los resultados de investigación

Se denomina proyecto de desarrollo comunitario¹⁴³ a la aplicación de proyectos que permitan mejorar la situación de las comunidades apoyando a la auto-suficiencia, bajo la mira de que no se atente contra la cultura local y los intereses de los moradores, sin perjudicar los ecosistemas. Generalmente los proyectos se materializan con el apoyo financiero de varias instituciones gubernamentales, ONG y empresas privadas.

Según los técnicos proyectistas, consideran que un proyecto exitoso de desarrollo se fundamenta en la aplicación de una metodología participativa, que involucre a todos los miembros. Sus opiniones, puntos de vista, sugerencias, permitirán a los proyectistas tomar decisiones en el desarrollo de cada una de sus etapas, pensando siempre en la comunidad, que se convierte en el actor principal del proyecto de desarrollo.

Los proyectistas o las instituciones financieras, previo al financiamiento estudian la parte sustentable o no del proyecto. Con esta finalidad emprenden acciones necesarias para examinar los fundamentos de la justificación, a través de la cuales se aprecia las necesidades, fortalezas y capacidades de la comunidad. Estos indicadores permitirán consolidar la propuesta y emprender las líneas de acción que se ajusten a su realidad, considerando los aspectos socio-culturales, económicos y ambientales. Estas acciones permitirán alcanzar cambios sociales sustentables, fundamentados en la pertinencia cultural, de no ser así, el éxito se resume en una cierta dimensión de tiempo y luego tien a desaparecer.

En este marco, los proyectos de desarrollo comunitario, desde la mirada de los financieros, tienen como objetivo el combatir la pobreza. De allí que hasta 1990

¹⁴³ http://www.vitalideas.info/es/desarrollo_comunitario.php.

las tesis sobre el desarrollo¹⁴⁴ se centran en buscar alternativas para superar la pobreza, propiciando la producción de bienes de consumo y de comercialización, que pueda no solamente paliar la pobreza sino generar réditos económicos: he aquí algunos indicadores al respecto:

- El Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial manifiestan públicamente la teoría de la necesidad de contribuir al desarrollo de los países más pobres (subdesarrollados), pero en la práctica lo que imponen como camino a seguir son los préstamos con criterios de rentabilidad económica que siguen endeudando, los países cada vez más.
- Se mantiene la idea del desarrollo económico nacional dando prioridad al indicador económico del PIB por habitante por encima de otros aspectos como: equidad, justicia, libertad, conocimiento, la dimensión del género, la relación con la naturaleza.
- La estrategia de redistribución a partir del crecimiento demuestra que este no era suficiente por sí solo para reducir la pobreza y alcanzar el desarrollo.

Frente a estas limitaciones graves, los pueblos idearon otros caminos y los estudiosos proponen otros modelos, uno de ellos es el desarrollo local.

4.1.2. Características que definen el Desarrollo Local¹⁴⁵

Según el autor Enrique del Río, y de acuerdo con nuestra experiencia en el campo, el desarrollo local tiene estas características:

- **Responde a las necesidades de la población** y la implica, generando entramado socioeconómico. Busca la interrelación con otros y fomenta la solidaridad.

¹⁴⁴DEL RÍO, Enrique. El Desarrollo Local: Aproximación teórica y análisis de conceptos relacionados con el desarrollo.

¹⁴⁵DEL RÍO, Enrique, El Desarrollo Local: Aproximación teórica y análisis de conceptos relacionados con el desarrollo, 1990. s/m/d. (separata)

- **Aumenta progresivamente la conciencia** de todos los implicados. Fomenta, estimula y eleva el nivel cultural de la población, favoreciendo la autonomía personal y el crecimiento de los individuos.
- **Ofrece perspectivas de futuro**, da sensación de fortaleza y transmite seguridad a las instituciones. Es constante, permanente y sustentable.
- **Genera riquezas para todos**, a través de las actividades económicas y el trabajo de todos, aun observando diferencias según las capacidades, circunstancias y esfuerzos de cada uno.
- **Fomenta la armonía entre los distintos sectores** y niveles socio-económicos y políticos, eliminando contradicciones sociales y económicas.
- **El medio ambiente está en la base cualquier planteamiento**, de manera que la producción de bienes y servicios está en armonía con la naturaleza y utiliza energías limpias y renovables.
- **Vive y educa en la salud** y la promueve, en armonía con la naturaleza.
- **Estimula todas las artes** y tiene identidad cultural.
- **Tiene perspectiva global** y por eso tiene en cuenta las interdependencias y la cooperación como factores de eficacia económica y social, así como observa, analiza y considera las tendencias internacionales.
- **El desarrollo se sitúa en un territorio abarcable**, se concreta en un territorio, en una población y en un proyecto que se va evaluando. Para concretar su proyecto, tiene que precisar quiénes forman la población de ese territorio o comunidad y saber qué quiere esa comunidad de ciudadanos.
- **El desarrollo es integral**: contempla la posibilidad de implicar a todas las personas, en tanto que ciudadanos, no como súbditos sino como sujetos, y al mismo tiempo integra al conjunto de estructuras, sin necesidad de reproducir e instalar “aparatos”. Es decir integra a todos y a todo, porque lo personal es inseparable de lo colectivo.
- **El trabajo se considera un derecho y un deber** para responder a las necesidades de la población y para que las personas desarrollen sus capacidades, crezcan y se dignifiquen al realizarlo. Las empresas se consideran los instrumentos eficaces para dar ese tipo de respuestas.

- **Fomenta la economía social** pues promueve la gestión democrática de la economía y resitúa al mercado como instrumento de intercambio justo.
- **Una forma de entender la vida**, y de organizarla, porque exige una opción y una actitud para poder ser coherente con tales planteamientos.
- **Un método y una organización**, de acuerdo con el proyecto, esta forma de entender el desarrollo es una forma de hacer política social y económica de una forma de entender la organización de la sociedad.

Desde la perspectiva teórica, los proyectos de desarrollo se orientan a satisfacer las urgentes necesidades de diferentes sectores sociales. En este marco, se parte del diagnóstico para fundamentar la aplicabilidad del proyecto; además, al involucrar activamente a los participantes se respeta su particularidad cultural, sus formas de convivencia y las relaciones de trabajo. Dependiendo del proyecto, se determinan líneas de acción procurando que el impacto ambiental sea controlado.

Estas bases teóricas y metodológicas hacen pensar que la aplicación del proyecto a ser exitosos.

En la práctica los proyectistas plantean una diversidad de proyectos que responden a las normas técnicas de las instituciones financieras, las presentan con el mejor brillo y, sin reparos, son aprobados y financiados por las Agencias de Desarrollo. Lo triste y lo incoherente se expresa, cuando el proyectista dispone de los recursos para ejecutar el proyecto ideado por él, pero recién inicia la fase de socialización del proyecto y la comunicación de disponibilidad de recursos que deben ser aprovechados en tales condiciones. Como es obvio pensar, es posible que tales proyectos no respondan a las reales necesidades del grupo.

4.2. EXPERIENCIAS DEL DESARROLLO Y APLICACIÓN DE PROYECTOS COMUNITARIOS

Queremos exponer y analizar nuestra experiencia de elaboración y desarrollo de proyectos comunitarios, puestos en práctica desde el Plan Internacional¹⁴⁶, con

¹⁴⁶ **PLAN INTERNACIONAL**: es una organización de desarrollo más grande del mundo. Trabaja en 70 países apoyando a más de 119 millones de personas, fundada en 1937. El objetivo principal es mejorar las condiciones de vida de los/as niños/as promoviendo sus derechos e intereses mediante el desarrollo comunitario, desde un enfoque de igualdad de género e intercultural. En el

especial atención al rol de la mujer indígena. Estas vivencias por un lapso de más de 15 años de trabajo en la zona nos proporciona la debida autoridad para comentar y extraer conclusiones.

Iniciamos comentando las estrategias de financiamiento de los proyectos de desarrollo comunitario desde el Plan Internacional. Es política del Plan determinar una cierta cantidad de presupuesto, para cada PU-Cañar (Unidad de Programas Cañar), en función del número de niñas y niños afiliados o apadrinados. En todo caso los aportes no son cifras estables son rubros que varían, dependiendo de la magnitud del proyecto que esté desarrollándose, el cual puede ampliar o reducir los recursos.

Los fondos asignados para la marcha de un proyecto concreto son entregados a una Comisión denominada *Comité de Gestión y Ejecución del Proyecto Comunitario*. Este Comité está integrado por personas elegidas libre y democráticamente por los participantes en el proyecto (por lo general han sido los mismos dirigentes comunitarios), quienes luego de la capacitación recibida sobre el manejo y administración del proyecto, se responsabilizan del manejo y administración total del proyecto convenido, en este proceso acompaña el técnico o coordinador del proyecto, que supervisa la ejecución y adquisición de materiales e insumos. Para el efecto el Plan deposita los rubros asignados en la cuenta bancaria abierta por este Comité. Los gastos, se justifican con las debidas facturas y firmas de respaldo para realizar la inversión. Todo gasto es abalizado por el técnico o coordinador responsable.

En estos casos, los proyectos responden a las necesidades reales, lo que implica que existe un empoderamiento del proyecto por parte de la comunidad que se convierte en dueños/as del proyecto. Esto se debe a que previamente la comunidad ha gestionado hasta conseguir sus aspiraciones, como un efecto de la realización del POA; para mirar de una manera genérica el problema e involucrar a todos los miembros en el desarrollo del proyecto. La contraparte para la ejecución del proyecto, queda muy bien determinada; de tal suerte, que todos

Ecuador PLAN INTERNACIONAL se encuentra desde 1962, en la provincia de Cañar 27 años y en la Parroquia de Socarte alrededor de 18 años.

están motivados y prestos para que el proyecto se realice. Por su parte los técnicos del Plan, buscan la información requerida y de acuerdo a las políticas de la institución determinan las estrategias de ejecución del mismo.

En este punto debemos reconocer que, descuidamos mirar la pertinencia cultural del proyecto, por ejemplo, no se toma en consideración rubros que den sustantiva importancia a la práctica de principios culturales andinos como la reciprocidad, el rantinpak, las pampa mesas comunitarias, los llamados a minka, los espacios de reflexión, abiertos por los comuneros luego de terminar los trabajos de la minka. En los proyectos, está todo financiado, lo cual crea una especie de paternalismo, aparecen como líneas de acción colectiva que conllevan a generar desarrollo sí, pero presionando, hasta casi impuesto, que aculturiza y reemplaza las originarias formas de vida.

Otro procedimiento consiste en visualizar y justificar la necesidad; luego, el Plan, a través de sus técnicos, redactan los proyectos, sin considerar rubros de pertinencia cultural y de involucramiento que conlleven la sostenibilidad; simplemente, se consideramos las matrices y los requerimientos de las agencias financieras para la presentación técnica de los proyectos.

Esta situación de alejamiento entre la voz y discusión de la comunidad y los técnicos en el momento de redactar un proyecto, ha generado inestabilidad y poca sostenibilidad de los proyectos. Concluida esta fase, el proyecto se entrega a las oficinas centrales para que inicie la búsqueda de recursos, y en el menor tiempo posible el proyecto está financiado. Estos rubros ya no pasan a ser manejados por la comunidad, se responsabiliza los funcionarios del mismo Plan.

Como puede verse, no se cuenta para nada con la comunidad para la determinación de líneas de acción comunitaria para el desarrollo del proyecto. En cambio nosotros creemos que debe existir participación amplia de la base y procurar la pertinencia cultural a fin de que sea abalizado por la gente, que garantice que el impacto será positivo.

Valga un ejemplo para entender esta aseveración. En las comunidades indígenas de la periferia del cantón Cañar, las agencias de desarrollo creyeron pertinente en

dotar a cada familia de letrinas sanitarias, porque se creía que es una necesidad urgente e importante, a la vez que iba a causar un buen impacto en la salubridad; pero este proyecto previamente no se socializó y tampoco se concientizó a las familias, porque imaginar que no era necesario. Inicio esta masiva campaña de salubridad, como lo denominaban, y despuesde seis meses la obra estuvo concluida. Todas las familias disponían de letrinas sanitarias, por lo cual se inauguró con bombos y platillos la obra. Seis meses después, vino la fase de seguimiento y evaluación y notaron que pocas familias hacían uso de las letrinas y las demás no, seguían actuando de acuerdo a sus normas culturales tradicionales. Esperaron que con el transcurrir de los meses vayan tomando conciencia y a la vuelta de un año regresaron a mirar de nuevo, y en vez de cambiar, volvieron al mismo sistema de vida tradicional, aquellas letrinas se habían convertido en chancheras y bodegas.

Esta experiencia nos enseña que todo proyecto debe considerar la pertinencia cultural, y sobre esta base emprender líneas de acciones de concientización para que se garantice su sostenibilidad.

Otra experiencia, que desvincula la pertinencia cultural y las necesidades sentidas y vividas por la comunidad, se resume en el Proyecto de Implementación de la Soberanía Alimenticia. Nosotros como estudiantes hemos realizado prácticas de vinculación por un determinado tiempo y en mi calidad de Técnico del Plan, comento que hemos trabajado mucho en la zona, además me siento ser un indígena muy identificado. Como indígena y campesino he sentido la necesidad de desarrollar un proyecto que fortalezca y mejore el sistema productivo. Estos justificativos, han dado el mérito para el levantamiento de datos y la redacción del proyecto. Nuestra idea como institución Plan, giraba en el sentido de que queríamos dar una sorpresa a mis compañeros indígenas y así fue, desde mi percepción formal, técnica elaboré el proyecto y se lo presentó a las instancias respectivas; se trataba de un proyecto muy halagador y despertaba muchas expectativas, para fortalecer y mejorar el alli kawsay cultural. Sin reproches, el proyecto fue financiado y considerado como uno de los mejores proyectos del momento.

Entusiasmado, y en espera de los mejores resultados, inicié con bombos y platillos la fase de socialización y planificación para su ejecución. El proyecto disponía de rubros para todo, financiaban refrigerios, herramientas, semillas y más insumos. Los comuneros motivados más por la donación de materiales e insumos, antes que por el sentido democrático y la importancia misma del proyecto, iniciaron su labor a fin de ejecutar el proyecto. El tema experiencia de la soberanía alimenticia giraba en torno a ciertos cultivos no tan comunes en zona, la idea consistía en garantizar una producción muy buena cuyos resultados permitan hasta comercializar el producto. Con el transcurrir del tiempo el proyecto no llegó a ser sostenible, por tres razones muy concretas.

1. Para el desarrollo y marcha del proyecto no se consideró la pertinencia cultural, que el sistema agropecuario giraba en torno al cultivo de tres variedades de maíz, wagal, wati y zhubay, cada semilla aclimatada a un determinado piso climático y ecológico. Para las siembras, desyerbes y cosechas existe mucha movilidad familiar y apoyo mutuo entre ellos; grandes mingas, la preparación de la chicha, la carne que no debe faltar. De igual forma, en los tiempos de la cosecha, se trata de espacios de verdaderos encuentros familiares de los diferentes pisos ecológicos. En estas fases la recreación de la memoria colectiva presidida por las mujeres, convierte a estos tiempos en muy divertidos y alegres. La gran pregunta que me hecho como técnico es ¿Por qué no se consideró la agricultura del maíz y el fréjol?, dentro del proyecto de soberanía alimentaria y desde esta óptica trabajar para el mejoramiento de su producción, esto se debió al desconocimiento de las costumbres agrícolas del lugar.

Si el proyecto hubiese incluido estas consideraciones se habría fortalecido la agricultura tradicional, recuperado una amplia variedad de fréjol que están con la tendencia a desaparecer y a su vez fortalecido las costumbres tradicionales.

2. No descubrí hasta ese entonces la importancia que significaba para los comuneros el huerto familiar. Hoy sé que se trata de un espacio que se localiza junto a la casa y que en los momentos difíciles y de aprieto ante una visita, del huerto toman las zanahorias, ají, culantro, lechugas, o frutas

en el caso de haber y brindan de comer a los visitantes. Este espacio también debió ser parte del proyecto de soberanía alimenticia.

3. En el mundo andino la chakra es un gran suceso, tiene dimensión cultural y agrícola. No me percate y no puse el debido interés por conocer. La chakra son espacios en donde se concentran cultivos perennes, como el camote, la achira, la zanahoria, col silvestre, al ají, y la zhikama. En caso de no disponer de alimentos suficientes en casa la mejor alternativa alimenticia está en la chakra. No valore este espacio, a sabiendas que la gente le da mucha importancia, pues en este espacios se encuentran una variedad de productos andinos ricos en vitaminas.

Y lo más importante de todo, de estos espacios agrícola-culturales, la dueña absoluta de lo que allí existe es la mujer. Ella siembra, realiza sus labores culturales, deshierba, lo vigila permanentemente y aplica allí su saber de los ciclos lunares. De igual manera la huerta, para la mujer constituye un libro de sabiduría, allí se encuentra la taxonomía de las plantas medicinales, calientes / frías, especializadas para curar las enfermedades; ella conoce el ciclo de vida de cada una de ellas, su tiempo de floración. En torno a estos espacios la mujer denota sus profundos conocimientos que ha heredado de sus abuelas.

En estos espacios la mujer se gana el calificativo de hacendosa. La mujer que no domina los conocimientos del huerto y de la chakra, no puede enfrentar a la vida con éxito, por eso toda mujer socarteña sabe cómo enfrentar la vida alimenticia, lleva en cuenta sus reservas guardadas en la huerta y la chakra para que nunca falten los alimentos; la variedad de plantas medicinales en la huerta permite que desde muy pequeña aprenda cómo tratar una diversidad de enfermedades.

Todo este potencial cultural, que gira en torno a la etno-agricultura como se dijo en líneas anteriores, debido al desconocimiento y a la arbitrariedad de los proyectistas, y a causa del nivel de tecnicismo y formalismo exigido por las agencias financieras, está llevando a la ineficacia a que la mayoría de proyectos de desarrollo comunitario no sean sostenibles.

4.2.1. Experiencias de la participación de las mujeres en los proyectos de desarrollo

Con la finalidad de reflexionar a nivel macro sobre la realidad histórica y cultural de las mujeres indígenas, hemos considerado pertinente, tomar del ensayo “**Las mujeres y el desarrollo comunitario**” de la Luz María De la Torre¹⁴⁷, **lideresa** indígena muy respetada y citada a nivel Latinoamericano. Al respecto del papel de la mujer en el desarrollo escribe:

“...hemos sido personas marcadas por el desprecio, la desigualdad y el mal trato, pero ventajosamente eso lo hemos podido catalizar convirtiéndolo en nuestro mayor estímulo de lucha. Es así como nos hemos ido ganando espacios, ya que sin miedo alguno y por adquirir esa gran valentía, esfuerzo y tesón en la conquista de metas personales, familiares, sociales y comunitarias nos han servido para dar nombre y valía a nuestro pueblo y país, a pesar de ser claudicadas como mujeres e indígenas y aún más, pobres. Y desde esos espacios de la exclusión, de la pobreza, del confinamiento hemos nacido para atestiguar mediante el uso de una infinidad de dispositivos culturales, sociales, políticos y hoy, la palabra escrita, para emprender otra presencia en otro mundo donde nuestra palabra emitirá un nuevo mensaje de unidad en la diversidad, de ahí que este ejercicio de construcción de la voz y la palabra es señal también de cambio.

Obviamente que todas estas transformaciones nos indican en la actualidad que estas marcas desdeñosas hacia lo indígena, cada vez más van desapareciendo aunque de forma lenta, pero sí efectiva debido sobre todo a la toma de conciencia por parte de los estados y la sociedad en general, del mismo modo que ha habido una presión que han ejercido ciertos organismos internacionales. Promulgando leyes, derechos, convenios internacionales y declaraciones, estos organismos han hecho el esfuerzo de dar el verdadero valor a los seres humanos de condiciones sociales, culturales e históricas diferenciadas y que han permanecido confinados a un espacio invisible y excluido.”

La autora Roció Campoverde, por su parte afirma que:

“Las mujeres indígenas latinoamericanas¹⁴⁸ son uno de los grupos que fueron excluidos y homogenizados por el feminismo occidental, y a ello se deben los pocos resultados que han obtenido muchos de los programas de desarrollo aplicados en la década del 70 y 80 por varios organismos internacionales y ONGs, para el análisis de la situación de pobreza y discriminación de la mujer indígena. Una de las categorías aplicadas en estos análisis fue la categoría de género con un enfoque occidental *“Las políticas gubernamentales se aplicaron en cada país con escasas diferencias pero con resultados desiguales. En este primer momento, se identificó a las mujeres indígenas como objeto de estudio y de políticas, sin considerarlas como sujetos de desarrollo con autonomía y derechos. El énfasis estaba puesto en el rol materno, continuándose con una tradición cultural y política de maternalismo que hunde sus raíces en la historia de la construcción del género, que ha constituido un sesgo en la identidad de la mujer que la recluye en la maternidad como destino natural, pero ahora modernizándolo”*. (Luna, 1998)

¹⁴⁷De la Torre Amaguaña, Luz María, University of California - Los Angeles Publication Date: 2010. Publication Info: Mester, Department of Spanish and Portuguese, UC Los Angeles Permalink: <http://escholarship.org/uc/item/9m93c0fs>.

¹⁴⁸Campoverde Carpio, Roció: Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos. Configuraciones de género y empoderamiento de la mujer indígena ecuatoriana del siglo XXI. El caso del Municipio del Cantón Suscal de la Provincia del Cañar. Universidad Estatal de Cuenca. Facultad de filosofía, Letras y Ciencias de la Educación 2009.

Este marco referencial, sobre la situación histórica de la mujer permite tener un acercamiento muy general, que por cierto fueron realidades y procesos muy duros y que en ciertos casos aún perviven. La mujer de ahora, gracias a las organizaciones, ha tomado como bandera de lucha reivindicativa la dolorosa historia vivida en los diferentes tiempos. Allí algunas, han destacado en el contexto andino y de nuestro país. En este contexto la Escuela de Líderes Dolores Cacuango, el grupo de mujeres emprendedoras que se dedican a desarrollar competencias de empoderamiento de la medicina ancestral, los desafíos políticos que abren la puerta para que las mujeres sean partícipes de estos procesos, la educación intercultural bilingüe, ha conllevado a que cumplan las funciones de directoras de los Centros Educativos Comunitarios, Rectoras y Concejalas. Estos hechos, como lo sostienen ellas, han constituido grandes procesos de reivindicación social. En la actualidad la mujer, es considerada y respetada, toma la palabra y aporta con sus ideas y pensamientos, cosa que antes no estuvo permitido.

Entonces el enfoque de la Torre, es oportuno, porque expone cómo la mujer desde la marginalidad se ha ganado sus espacios y tenido que encarar duros procesos para llegar a la verdadera reivindicación social.

4.2.2. Breve resumen de otra experiencia¹⁴⁹:

Otra experiencia desarrollada desde el interior del Municipio de Cotacachi, es el Proyecto de Desarrollo Integral de la Mujer de Cotacachi, proyecto que establece un servicio permanente de asesoría jurídica, psicológica y acompañamiento a las mujeres de las zonas urbana, andina y de Intag en las que se divide el cantón de Cotacachi, provincia de Imbabura, a partir de la creación e institucionalización del Centro de Desarrollo y Atención Integral a la Mujer de Cotacachi.

El Proyecto consta de tres componentes o líneas de acción prioritarias:

¹⁴⁹Experiencias Prácticas e Iniciativas de Cohesión Social. Este informe ha sido preparado por un equipo de investigación conformado por Irene López, Alicia del Olmo, Paula Cirujano y Rocío Sánchez, en el marco de un convenio suscrito entre la Oficina de Coordinación de EUROsociAL - FIIAPP. Sus contenidos reflejan la investigación y opiniones de las autoras y en ningún caso deben interpretarse como la posición oficial de la Unión Europea, la FIIAPP, o la Oficina de Coordinación de EUROsociAL. <http://epic.programaeurosoci.al.eu>

- Violencia intrafamiliar, que se desarrolla principalmente a través del Centro de Atención Integral a la Mujer y la Red de Violencia Intrafamiliar; Salud, que se lleva a cabo a través del trabajo con los Comités de Usuarías de la Ley de Maternidad Gratuita y de Ayuda a la Infancia;
- Educación, que se ejecuta mediante los Comités de Vigilancia de la Ley de Erradicación de los Delitos Sexuales al interior del Espacio Educativo y a través de capacitaciones sobre Derechos Sexuales y Reproductivos en los centros de enseñanza diversificada del cantón Cotacachi.
- Se trabaja respetando tres principios básicos: no aconsejar, no criticar y no juzgar y sí orientar: la única que puede decidir cómo dueña de su vida, es la usuaria y nunca el personal del Centro. Estos tres principios están íntimamente relacionados con los tres principios Kichwas que inspiran el quehacer de la Administración Municipal:
- Ama Quilla: No ser ociosos ni ociosas (que se concreta en las diversas formas de participación ciudadana puestas en práctica en el Cantón);
- Ama Llulla: No mentir (que se concreta en el proceso de planificación participativa y rendición pública de cuentas);
- Ama Shwa: No robar (que se concreta en el presupuesto participativo).

Con esta iniciativa la Unidad para el Desarrollo de la Mujer y la Familia de la Municipalidad de Cotacachi y las Coordinadoras de Mujeres Urbanas, Andinas y de Intag, pretenden impulsar la generación en la administración pública municipal de políticas públicas permanentes de atención y protección a las mujeres, con la participación de la sociedad civil.

Tal y como se recoge en el reglamento de funcionamiento de la Unidad para el Desarrollo de la Mujer y la Familia del Municipio de Cotacachi, corresponde a esta Unidad, hacer el seguimiento y evaluar la ejecución del Proyecto de Desarrollo Integral de la Mujer de Cotacachi además de:

- Garantizar que el diseño, promoción y ejecución de las políticas públicas que desarrolle el Gobierno Local tengan enfoque de género, haciendo efectivo así el ejercicio pleno de los derechos humanos de las mujeres durante todo el ciclo de su vida.

- Generar las condiciones políticas, administrativas y financieras al interior del Gobierno Local, para la ejecución de la Agenda de las Mujeres de Cotacachi.
- Constituir la vocería técnica de las demandas de las mujeres del Cantón al interior del Gobierno Local de Cotacachi

Como se aprecia, se trata de un proyecto ambicioso, que hasta cierto punto el arrogamiento de funciones encomendadas a las mujeres indígenas, asoma como una puesta en prueba para medir su eficacia e intentar el desarrollo integral de la mujer. Según los resultados de seguimiento y evaluación, las mujeres han demostrado, capacidad, responsabilidad y apropiación del proyecto. De tal suerte, como sostiene el mismo Municipio, es un claro ejemplo a seguir, debiendo las demás administraciones municipales, cuyo Alcaldes sean indígenas, tomar estas iniciativas e insertar y responsabilizar a los mujeres sobre la puesta en marcha de proyectos sociales.

Con este panorama de inserción de la mujer en la administración y desarrollo de proyectos a nivel macro, encontramos los insumos pertinentes para emprender un proceso de reflexión y análisis sobre la realidad contextual que estamos tratando.

Sostenemos que estas experiencias, de inserción de la mujer asumiendo roles y responsabilidades en el ámbito político, ya no es extraño en nuestro contexto. Sin mirar muy lejos, las referencias históricas del momento desarrolladas en el cantón Suscal es una experiencia especial. En este espacio las mujeres indígenas han demostrado su capacidad de gestión y planificación para administrar en función de las reales necesidades y demandas del pueblo. De igual forma, en este cantón la mujer indígena ha tenido que encarar espacios de administración educativa desde un Rectorado y desde la Dirección de las escuelas.

En estas circunstancias, las mujeres se han vinculado no solamente a la vida política y educativa, sino también en los espacios comunales.

En la actualidad una mujer ya es considerada elegible como presidenta de la comunidad, o de las organizaciones. En estos espacios la voz y la palabra de la mujer, es la de animar y no criticar, convocar y no fragmentar, liderar sin

egoísmos. En la vida comunitaria, ya sea porque el esposo está ausente, ha migrado temporalmente, la mujer asume los roles de padre y madre a la vez, asistiendo a reuniones comunitarias, trabajos, formando parte de comisiones, asumiendo responsabilidades.

4.3. El aporte de las mujeres indígenas a la cultura de la Parroquia Socarte

Socarte en el nombre cultural con la cual se conocía desde el tiempo de los cañaris a la zona de estudio, debido a la influencia política hoy se denomina “General Morales”. En esta geografía cultural las mujeres se caracterizan, por su elegante forma de vestir que no descuidan detalles culturales de actualidad. Las formas de vestir originarias han cambiado, el sombrero de lana por sombrero de paño, los pañuelos de seda que llevaban en la espalda por casacas modernas, lo que si lucen aunque también a culturizadas los follones de seda, sustituyendo a los de lana; en cuanto a las alpargatas, ya no queda absolutamente nada que lo identifique con las costumbres anteriores, los zapatos de marca, con sus medias impecables, hacen la diferencia en sus formas de vestir actual.



Sin embargo por tratarse de un área geográfica periférica, pervive con fuerza en las mujeres, muchos valores y principios que lo diferencian de los demás. La solidaridad, el respeto, la tolerancia, el afecto. Ella son portadoras de la literatura popular andina, expresada en los cantos, mitos, leyendas, creencias, tabúes, hierofanías y de la ética colectiva expresada en sus pautas ideales de comportamiento, en la recreación del simbolismo, el sincretismo y la vida espiritual.

Las mujeres a través del conocimiento de las prácticas de la medicina tradicional, de los distintos tiempos y espacios ceremoniales guardan estrechos vínculos con los espíritus de la naturaleza. En la memoria de las mujeres guardan celosas la sabiduría totémica materializada en distintos símbolos, en contextos y espacios sagrados. Además ese conjunto de conocimientos giran en torno al ciclo agrícola, de la crianza de los animales menores y el ciclo de vida. En este hecho influye la

luna, el kuychi y los espíritus que deambulan por la naturaleza generando y los ciclos lunares. El conocimiento de los ciclos lunares, permite cuidarse de embarazos, de la realización de actividades agrícolas y domésticas. Estos conocimientos si bien es cierto no es que desconoce el hombre, pero si tiene mejor dominio la mujer. Por eso, en esta zona, las mujeres son las que presiden las mesas ceremoniales; asesoran a los varones en los tiempos de siembra, ponen en mente la importancia de la literatura mítica, etc.

El hecho de que las mujeres permanezcan vinculadas a las huertas y chakras, son las que mejor conocen el ciclo de cultivos de los productos andinos, conocen una variedad de nombres de fréjoles y de las semillas de maíz.

Al respecto se desarrolló una experiencia interesante, nosotros realizábamos una investigación sobre la clasificación de las semillas de fréjoles y del maíz, y preguntamos a los hombres y ellos no dudaron en llamar a sus esposas porque según ellos, las mujeres disponen de buena memoria y recuerdan mejor. De igual manera, se investigaba sobre la expresión del baile del **tukuman**, y lo raro fue que el maestro de ceremonia, que es quien mejor conoce del tema invitó a su esposa a que le apoyara en el relato sobre cómo organizar y cuáles son los personajes que actúan en la fiesta. Estos pequeños detalles, dan cuenta de la mujer dispone de un bagaje de conocimientos que se convierte en asesora de los hombres.

Es imposible a nivel cultural denigrar al hombre y ponderar a la mujer, en la práctica, incluso los ejemplos anteriores, son muestra también de complementariedad, es decir el hombre confía en los conocimientos de su esposa así como lo hace también la mujer, para dialogar con ellas, sobre temas culturales apela a que el esposo también aporte sobre el tema. Entonces la ley de complementariedad o el **yanantin**, se cumple con mucha propiedad, y constituye la base fundamental sobre la cual se construyen las pautas ideales de comportamiento.

4.3.1. Aporte de las mujeres en el desarrollo de proyectos

Debido a la influencia, de las organizaciones de primero, segundo y tercer grado, las mujeres han constituido en organizaciones a nivel parroquial. Organizadas como están, han protagonizado la gestión y el desarrollo de pequeños proyectos como: La recuperación del jardín botánico cañari y la práctica de la medicina tradicional. Proyectos de desarrollo artesanal. Proyectos de Corte, Confección y Bordado. Proyectos de Crianza y comercialización de aves de corral, entre otros. En estos espacios de encuentros las mujeres comentan -a manera de eje transversal- sobre la importancia de la organización, la política actual y la educación. Por lo general en estos conversatorios, recuerdan los aportes de la líderesas indígenas recordadas de todos los tiempos, Dolores Cacuango, Tránsito Amaguaña mujer reconocidas históricamente a nivel nacional y en el ámbito local las mujeres cañaris han sido: Isabel Camas, Abelina Morocho, entre otras. Con estas reflexiones aportan mucho a favor de la unidad de las mujeres, de la comunidad y la fuerza que se desprende para alcanzar los objetivos de reivindicación propuestos. Además, es notorio el trabajo mancomunado que vienen desarrollando para fortalecer la educación intercultural bilingüe. Cuestionan y presionan a los maestros que no responden a sus objetivos.

La Escuela de Líderes Dolores Canguango, dedicada básicamente para la juventud, ha incidido fuertemente en el trabajo mancomunado y en los procesos de concientización de ser cañari y reclamar sus derechos sin temor ni miedo. Pensamos que estos aportes están formando en las comunidades una generación de personas más equitativa, consciente de la importancia cultural y la identidad. Por otro lado, miramos que existen criterios para aprovechar de los proyectos, para hacerlos sostenibles y sustentables, siempre y cuando exista ese empoderamiento y la debida pertinencia que tanto hemos hablado en este capítulo. En cuanto al desarrollo de proyectos, quisiéramos decir, que la mujer cumple un rol decidor, porque sin el apoyo y el respaldo de ellas no sería posible poner en marcha el desarrollo de un proyecto; pero fuéramos inconsecuentes con los hombres, que siempre están consultando a las mujeres y pidiendo sus opiniones

acertadas. Entonces, existen una complementariedad muy decidora entre el hombre y la mujer.

La mujer es independiente, solamente en el conocimiento y manejo de la medicina ancestral, en el cultivo y cuidado de la huerta y la chakra, decir esto pese a que las entrevistas así lo determina, sin embargo, se pudo observar que en la huerta y en la chakra también acompañan los hombres en las labores culturales, de igual forma, los hombres están cuidando y cada vez protegiendo las huertas, deshierbando y protegiendo las plantas medicinales. Basta el ejemplo, mientras la mujer hila, el hombre tuerce el hilo. Entonces la correspondencia en la cultura indígena es una expresión que se puede definir como una pauta ideal de la comunidad.

Bajo este criterio, en el desarrollo de los proyectos comunitarios es ideal tratar de determinar el nivel de participación de las mujeres o quizá conocer el nivel de injerencia de aquellas en estos espacios. Tal vez el proyecto que manejan de una manera muy autónoma sea el del conocimiento y manejo de las plantas de sanación y su taxonomía y las prácticas de diagnóstico y sanación. Para el efecto bajo un sistema de calendarización se reúnen exclusivamente entre mujeres y comparten sus conocimientos. Otras veces, les visitan mujeres con mayores conocimientos y comparten con ellas. A partir de este hecho los jardines medicinales y las prácticas médicas van correspondiendo exclusivamente a las mujeres.

Los proyectos artesanales relacionados con los tejidos, bordados, artesanías, se direccionan hacia las mujeres que participan activamente, porque luego se responsabilizan y se sienten satisfechas. En sus informes comentan que los cursos se han caracterizado por el nivel de participación masiva de todas las inscritas y además porque han aprovechado al máximo estos niveles de responsabilidad y compromiso, no sucede con los hombres, pues con el andar del tiempo se modifica mucho lo acordado inicialmente.

En los proyectos de desarrollo comunitario, que conocemos lo importante es que las mujeres participan activamente en la toma de decisiones y muchas de las veces

esos criterios son acogidos por los demás. Por ejemplo, son ellas las que influyen para que el principio de responsabilidad se cumpla, y se sancione al infractor. Las mujeres trabajan igual que los hombres en los proyectos comunitarios y lo hacen con toda voluntad.

La mayoría de las mujeres han formado parte de la Comisión del manejo económico de los fondos asignados para el desarrollo de tal o cual proyecto, espacios en los cuales se han caracterizado por demostrar orden y responsabilidad en el manejo de fondos. En sus informes a diferencia de los hombres, explican bajo respaldo de los medios de verificación, cosa que en la mayoría de varones no sucede. Es decir, que las mujeres son más precavidas y atentas que los hombres.

4.4. Resultados del desarrollo de proyectos comunitarios

En los proyectos del Plan Internacional que hemos asesorado, encontramos aportes, lecciones y desafíos. Veamos.

Aspectos positivos

El desarrollo de los proyectos ha permitido:

- Fortalecer los conocimientos técnicos en el manejo y sanidad, en cuanto a la crianza de especies menores (cuyes).
- Estar capacitado en la elaboración de: bocashi, caldo súper 4, biol y otras, para el manejo y tratamiento de los cultivos.
- Participar en la construcción de obras y en el desarrollo de prácticas agronómicas de conservación de suelos y agro-forestería.
- Permitir que los productores y productoras, cuenten con un manual de: manejo y conservación de suelos,
- Que estén en la capacidad de gestionar de y propiciar espacios para la fertilidad de suelo, si se piensa en mejorar la agricultura ecológica y manejo y crianza de cuyes.

- Capacitar a las promotoras y promotores, para que sean facilitadores de las actividades del proyecto en cada una de las comunidades.
- En casos de actividades como la implementación de huertos frutícolas, cultivos de ciclo corto como las hortalizas han mejorado la dieta alimenticia y también han generado ingreso económico, lo cual les motiva a continuar con las actividades implementadas.

Aspectos negativos

- No se dio una participación directa de los participantes (comunidades), en la formulación y elaboración de los proyectos. Por lo tanto el proyecto, es posible que no responda a la realidad socio-cultural, y los resultados, por lo general no alcanza la sostenibilidad esperada.
- No se tomó en cuenta la pertinencia cultural y el respeto las costumbres, hecho que conlleva definir al proyecto como momentáneo, de débil sostenibilidad. Las actividades están bien cuando el técnico está presente, pero no tiene una conciencia de mejorar o quizá incrementar actividades que conlleven a que sea sostenible.
- Debido a la fuerte influencia migratoria, gran parte de la población de edad productiva en cuanto a mano de obra (18 a 50 años de edad), se encuentran en países extranjeros como Estados Unidos y Europa, por lo tanto, en el desarrollo mismo de un proyecto se cuenta con adolescentes y personas de la tercera edad, hecho que repercute en el avance del proyecto.
- A nivel comunitario se genera el descontento y malestar, por parte de los comuneros al no beneficiarse en su totalidad del proyecto, creándose una especie de paternalismo que rompe los principios y valores andinos como: la unidad, reciprocidad, solidaridad y complementariedad; y se desvanece la armonía familiar dentro de la comunidad.

- En cuanto a las actividades encomendadas para el avance del proyecto, por lo general se presentan manifestaciones de descuido, cansancio laboral. Se puede notar que en pocos meses se termina la intervención del proyecto, lo que hace pensar que luego de muy poco tiempo, no habrán actividades implementadas que conlleven a sostener la idea de sostenibilidad.
- Luego de 4 meses de haber terminado la intervención del proyecto encontramos solo 33% (3 productores de los 10 en cada comunidad), mantienen activo los trabajos familiares a favor de la sostenibilidad del proyecto, mientras que los demás han descuidado por completo.
- En cuanto a la participación de la mujer en el proyecto, es notorio la doble función que veces asume, como mujer y varón a vez, ante la usencia del esposo y a más de ello es parte de la Comisión del manejo Económico. Pese a ello cumplen en la medida de sus posibilidades con su responsabilidad.
- La producción agrícola en la zona como cultivos nuevos (quinua y chocho), pese a obtener un rendimiento bueno, no se han apropiado por los comunero/as de en la zona quizá culturalmente para estas comunidades y parroquia, es algo foráneo y que no es de costumbre de preparación y consumo.

4.4.1. Necesidad del enfoque intercultural en la redacción de proyectos para generar empoderamiento por los beneficiarios

Los proyectistas y los técnicos, son formados bajo esquemas occidentalistas, que en centros académicos y tecnológicos. Los conocimientos de desarrollo están direccionados al progreso económico, siendo el ejemplo los países europeos cuya influencia asoma también en los países tercer mundistas. Estas instancias consideran que es muy importante aprovechar los recursos naturales, en este contexto es muy difícil entender la parte cultural, por esta la razón, los proyectos de desarrollo comunitario realizado por las ONG's terminan sin lograr el debido empoderamiento y sostenibilidad de los proyectos. Por otro lado a nuestros dirigentes comunitarios, los proyectistas consideran que son ignorantes y que

tenemos que apoyarles haciendo proyectos, que produzcan y rentabilicen los ingresos económicos, con lo cual mejorar las condiciones de vida de las familias y de las comunidades. Por lo tanto los conocimientos y saberes culturales son desconocidos o tomados en cuenta en mínima dimensión para este tipo de proyectos.

4.4.2. La implementación de nuevas estrategias de cultivos, sin que se considere las tecnologías locales y tradicionales no tiene buenos resultados

Los proyectos de desarrollo siempre piensan en la rentabilización y mejoramiento de ingreso económico, en base a las experiencias de otros lugares y rendimientos obtenidos y por otro lado, supuesta la existencia del mercado para estos productos, se ha introducido cultivos nuevos, los mismos que por condiciones de clima y suelo no se han adaptado fácilmente ni se ha obtenidos resultados halagadoras, el caso de la quinua y el chocho. Por otro lado, no existe la cultura de preparación y consumo de esos cultivos, lo cual ha dificultado su producción y rentabilidad afectando a la sostenibilidad y empoderamiento del proyecto.

4.4.3. Existen varias experiencias de las mujeres en la toma de decisiones dentro del proyecto

Nuestras experiencias personales a lo largo de la implementación de varios proyectos es la siguiente: la ejecución de un proyecto se inicia con la conformación de una directiva, por lo general bajo el liderazgo de los varones, por ende son ellos quienes directamente están en contacto con los responsables del proyecto. En las primeras reuniones se dan las negociaciones y generalmente decide el varón como jefe de familia; en caso de tener al jefe de familia como migrante la esposa, consulta primero al esposo y luego decide la participación o no en el proyecto, todo esto en la fase de socialización y negociación.

En la ejecución del proyecto, la participación mayoritaria es de las mujeres, porque el hombre siempre es una persona, casa fuera y comunidad fuera, ya sea por la migración temporal y/o permanente, esto hace que las mujeres sean las participantes directos del proyecto, por ende están presentes en las capacitaciones. Ellas se han insertado en las políticas de desarrollo del proyecto, mediante

actividades agrícolas dentro de la finca individual (familia). En el caso del proyecto de Soberanía Alimentaria las actividades se han ejecutado mediante las mingas comunitarias, en las que participan mujeres (70%) y hombres (30%). Pese a estos porcentajes los promotores comunitarios son más varones, pues influyen los patrones culturales etnocentristas heredadas de la sociedad occidental, aunque en los últimos tiempos la mujer ya se ha integrado al manejo de los recursos económicos.

4.4.4. Experiencias del proyecto de implementación de huertos familiares

En el desarrollo de este proyecto la participación de las mujeres ha sido un ejemplo de unidad y responsabilidad. El proyecto de implementación de huertos familiares se han apoderado las mujeres, ellas han estado presentes en la mayoría de eventos de capacitación (talleres, días de campo, giras de observación etc.). Esto se debe a la pertinencia cultural del proyecto, para las mujeres mejorar el huerto significa, fortalecer el *alli kawsay* cultural, porque da garantía alimenticia y mejorar la capacidad de aprovechamiento del huerto. Proyectos de esta naturaleza son los que brindan la debida sostenibilidad y sustentabilidad a los proyectos.

4.4.5. Proyectos productivos y la participación de las mujeres

La presencia de la mujer en las reuniones y mingas de trabajo son mayoritarias, mientras que los hombres participan en menor porcentaje, al igual las mujeres han asumido el reto de asistir cursos para la formación de promotoras y ser guías dentro de la comunidad, apoyando con un servicio de voluntariado, en beneficio de la colectividad y fortaleciendo a la comunidad y a su desarrollo.

4.4.6. Proyectos educativos

En las comunidades de parroquia Socarte en el desarrollo de los proyectos educativos, existe fuerte participación directa y permanente de la mujer, en este ámbito es considerada como la responsable directa o la vinculada directa a la educación de sus hijos. Ellas están pendientes de todo lo que pasa en el círculo educativo y con el rendimiento académico de sus hijos. La participación en gestiones, comisiones y otras actividades también forma parte las mujeres,

obviamente esto no excluye a los varones. En los actos solemnes y culturales es la mujer la responsable de preparar a sus hijos desde el vestido y en el rol que deben cumplir sus hijos. En este contexto, la mujer cumple un rol muy decidor en la formación de sus hijos. De allí que los docentes manifiestan que “los hijos cuyas madres participan activamente en el proceso educativo, se caracterizan por disponer de una buena autoestima”

4.4.7. Las mujeres y la participación en el desarrollo de los proyectos medio ambientales

En el desarrollo y avance de los proyectos de forestación, agro-forestación y protección de vertientes, en las comunidades de Socarte. Desde nuestra experiencia manifestamos que la participación de la mujer ha sido el doble que los varones. El nivel de conciencia que se generó en torno a la vinculación con la Pacha Mama, tuvo mayor incidencia en las mujeres, de allí que este proyecto fue asumido como ningún otro con mucha responsabilidad por las mujeres. Es innegable ese involucramiento de los hombres también pero con menor impacto.

Entonces mayor incidencia denotaron las mujeres en el desarrollo de los proyectos de los hurtos familiares, educativos y del medio ambiente. Esto se debe a su vinculación perenne con esos espacios.

CAPÍTULO V

5.1. COMPROBACIÓN DE HIPÓTESIS

El estudio y análisis del material investigado llevan a establecer las siguientes conclusiones, las mismas que se expresan en función de las hipótesis de trabajo propuestas en el plan de investigación:

La primera hipótesis de trabajo generó dos resultados concretos: lo primero que *debido a la permanencia y estabilidad en la comunidad, la mujer indígena se ha constituido en un ente que trasmite la cultura material e intelectual a las nuevas generaciones*. Estos indicadores se explicaron de manera afirmativa. A lo largo de la investigación bibliográfica y de los datos obtenidos en las entrevistas, se explica las pautas ideales y comportamentales que se desprenden de las mujeres a favor de la pervivencia cultural. Estos fundamentos se expresan en el gran conocimiento y sabiduría que tienen, en el campo literario, mítico, cosmovisivo, socio-religioso, en el vestido y en las vivencias culturales que giran en torno al ciclo agrícola, ganadero y vital. La transmisión de los conocimientos se genera en diferentes etapas vivenciales, como las mingas, fiestas, ceremonias, en los espacios familiares en donde se alimentan, en las siembras, cosechas, prácticas de sanaciones etc. Ese gran bagaje de sabidurías, a nuestro entender se puede comparar con una biblioteca cultural, que debe ser puesta en valor por los docentes permanentemente, a fin de que esos valiosos conocimientos sean transmitidos con claridad a las nuevas generaciones.

El segundo indicador que dice, “*y por ende no es proclive a las amenazas aculturizantes*” al respecto producto de la investigación se ha hecho un contraste entre la mujer de las generaciones pasadas y la contemporánea; producto de este análisis se ha determinado que han recibido una fuerte influencia aculturizante algunos rasgos externos, como el sombrero de lana tradicional ha sido sustituido por el sombrero de paño, el pañuelo de seda que cubría la espalda y los paños blancos, se han remplazado por casacas de cuero o de paño modernas; las tradicionales **ushutas** se han sustituido por zapatos de marca. Lo único que pervive un tanto folklorizada es la pollera o follón, con nuevos diseños de bordado

y en telas diferentes a las tradicionales. La única esperanza, de volver a recuperar parte de la identidad de las mujeres manifestada en el vestido, son las niñas producto de la educación bilingüe.

En este caso, por los argumentos detallados este indicador de la hipótesis se cumple en forma negativa.

Del análisis y estudio de la segunda hipótesis de trabajo, hemos llegado a las siguientes conclusiones:

1. Con o sin migración la mujer indígena se ha caracterizado por compartir responsabilidades con los varones. **El principio de la complementariedad** es visible en todo escenario comunitario. Por ejemplo, el esposo llega a las reuniones siempre acompañado de su esposa, a una fiesta, al trabajo, a la siembra, a la cosecha, etc. Ciertamente es que las mujeres en los últimos tiempos muestran con aplomo su inserción a todo nivel, se encuentran muy bien organizadas y desde esas trincheras trabajan en proyectos concretos que son un ejemplo a seguir.

Por lo tanto, la participación de la mujer no está condicionada a circunstancias como las descritas anteriormente, obedece a pautas ideales y comportamentales propias de las comunidades indígenas (por lo tanto la hipótesis se cumple de manera negativa).

2. Con la consolidación de la organización parroquial, y gracias al desarrollo de la Escuela de Líderes, ha permitido generar espacios de reflexión que ha dado como resultado la conformación de la Organización de mujeres, dentro de la misma organización parroquial Unión de Pueblos y Organizaciones Indígenas de Socarte “UPOIS”. A partir de este hecho, las mujeres han planteado y conseguido algunos proyectos, como la salud y medicina andina Cañari, artesanía de los tejidos, huertos familiares entre otros. En este marco, las mujeres se han caracterizado por demostrar mucho empoderamiento de los proyectos, responsabilidad en el manejo económico y en la rendición de cuentas, acciones que dan a los proyectos un carácter de sostenibles y sustentables. Dicho de otro modo, estas

experiencias han constituido un referente importante para el desarrollo de proyectos comunitarios en la zona, que se han caracterizado por alcanzar de una manera debilitada lo sostenible y lo sustentable.

3. En el marco de los proyectos comunitarios, de una u otra manera el liderazgo es asumido por los varones, aunque últimamente se haya incorporado también la mujer. En estos espacios la mujer y el hombre asumen una responsabilidad de participación, esto quiere decir que, cuando el hombre no está la mujer asume la responsabilidad de participar en el proyecto, no solamente a nivel de trabajo sino en capacitaciones gestiones, etc. Y cuando el hombre está presente, la mujer acompaña al esposo a los espacios de reuniones, rendición de cuentas, en fin. En estos espacios la mujer, a diferencia de los tiempos anteriores cuando no hablaba, hoy con mucha propiedad toma la palabra y hace sentir su aporte, con sus puntos de vista, análisis y evaluaciones. Las mujeres son consideradas como sinceras, porque comentan siempre la verdad, no justifican ciertos desaciertos con la mentira, y juzgan de manera equilibrada y justa.

Entonces las mujeres indígenas en este último decenio, se han incorporado no solamente al desarrollo de proyectos sino a la gestión en beneficio de la comunidad, aportando con ideas, gestiones, y como miembros de la directiva. Mientras que a nivel de trabajo se cumple con el principio de complementariedad, lo que quiere decir que tanto el hombre como la mujer tienen el mismo derecho. Considerando fundamentales estas ideas, han surgido dos puntos de vista concretos: el primero, concluye indicando que los proyectos gestionados y desarrollados por las mujeres terminan siendo sostenibles y sustentables; el segundo los proyectos de desarrollo comunitario, en el participa tanto el hombre como la mujer, concluye con un debilitamiento en lo sostenible y sustentable; debilitamiento que obedece debido a que la base teórica del proyecto no considera la pertinencia cultural para su desarrollo, por lo tanto el involucramiento y empoderamiento solo obedece a la presencia de recursos y donativos.

CAPITULO VI

6.1. CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

- Socarte es el nombre cultural de la hoy Parroquia General Morales. En esta geografía se asienta, una de las culturas originarias más importantes de la parte norte de nuestra provincia, genéricamente conocida como “Zona Baja”. La lengua, el vestido tradicional que visten los taytas y mamas, la literatura recreada en la narrativa de los Apus, de las Wakas, en los cantos del ciclo mítico, en sistema de creencias. Las sabidurías recreadas en torno al ciclo agrícola, la medicina ancestral. El sistema de fiestas en las cuales se recrean profundas explicaciones y yuxtaposiciones del catolicismo sobre las marcas de la religiosidad andina cañari, se recrea con profunda originalidad en las comunidades consideradas como universo de estudio.
- El Municipio Intercultural del Cantón Cañar, a través, del Departamento de Cultura debería emprender proyectos de investigación etnográfica sobre la zona. Su sabiduría expresada a nivel de la comunidad cósmica es rica en información. Si no se emprende procesos de investigación y documentación es posible que con el correr del tiempo no se disponga de estos conocimientos.
- A lo largo de la investigación bibliográfica y de los datos obtenidos en las entrevistas aplicada a las compañeras mujeres de las comunidades Zapán Chico, Chinipamba, Ramos Loma, Hierbabuena y Suicay, Tocte y Motilónse logró denotar la profunda influencia de las mujeres en la transmisión cultural de los saberes a las nuevas generaciones, las cuales, gracias a la escuela de la vivencia, aprenden y practican. Esto no quiere decir que esta fase corresponda exclusivamente a las mujeres, corresponde también al hombre, solo que destacamos a ellas porque permanecen más tiempo ligadas a sus hijos y al hogar, y ponen en juego estas prácticas de transmisión cultural. Dicho de otro modo, son consideradas las verdaderas maestras de sus hijos. La transmisión de los conocimientos se genera en

diferentes etapas vivenciales, como las mingas, fiestas, ceremonias, y en los espacios familiares (en valor por los docentes permanentemente a fin de que esos valiosos conocimientos sean transmitidos con claridad a las nuevas generaciones).

- A nivel del sistema de educación Intercultural Bilingüe, deben integrarse a la escuela las mamás y los taitas, a fin de que transmitan los conocimientos patrimoniales a sus hijos. Además en estos espacios se debe fomentar el rescate del tejido del chumpi, del poncho y otras artesanías, porque en la actualidad existe una fuerte tendencia a su desaparición. A este arte se dedican los taitas de la tercera edad. Resulta imprescindible documentar a través de filmaciones expresiones como ceremonias, rituales, la actuación de los maestros músicos en los espacios ceremoniales, el sistema de fiestas, las prácticas de diagnóstico y sanación y de manera especial el trabajo de las parteras.
- Las mujeres actuales son proclives a la aculturación, debido a la influencia de agentes exógenos y endógenos. Lo único que pervive un tanto folklorizada es la pollera o follón, con nuevos diseños de bordado y en telas diferentes a las tradicionales. La única esperanza, de volver a recuperar parte de la identidad de las mujeres, es volver la mirada a las niñas, mismas que a través de la educación bilingüe se debe inculcar a un serio proceso de inculturación. La implementación de conversatorios y de charlas a los jóvenes y señoritas sobre la importancia de la identidad sería otra alternativa.
- El sistema de Educación Intercultural Bilingüe, debe considerar como un eje transversal el fortalecimiento de la identidad en los niños y niñas, a fin de recuperar muchos elementos materiales como el vestido que está siendo proclive a la aculturación. Charlas, cursos, videos, invitaciones a expertos ayudarían a animar y a convencer sobre la necesidad de fortalecer la cultura.
- Como hipótesis de trabajo se planteó, que la mujer asumía los roles del hombre, debido a la migración. Con o sin migración la mujer indígena se

ha caracterizado por compartir responsabilidades con los varones. El principio de la complementariedad es visible, en todo escenario comunitario. Las mujeres en los últimos tiempos han sido protagonista de la creación de espacios de inserción no solamente a nivel de la comunidad sino a todo nivel. Como resultado de este proceso, contamos que muchas de ellas están cumpliendo funciones públicas como maestras, directoras, en el gobierno parroquial, enfermería etc. Por lo tanto, la participación de la mujer ha roto todo esquema tradicional del machismo por ejemplo; hoy tienen el pleno respaldo y apoyo del hombre y hasta son consideradas como un claro ejemplo a seguir.

- El principio de la complementariedad que conlleva al *sumak kawasay* familiar y comunal, se deriva de los acuerdos que entre el hombre y la mujer generan, para encaminar la vida agrícola, familiar y vital. En este marco, se expresa a relación que guardan entre la familia y la naturaleza mítica, expresada en las costumbres y tradiciones, en las ceremonias y el nivel de relación familiar. Por lo tanto resulta importante fortalecer este principio a las nuevas generaciones, a través de charlas, comentario de vivencias, experiencias, a la población estudiantil de las diferentes escuelas y colegios, mismos que debido a la presión del sistema son proclives a la aculturización de estos importantes valores.
- Con la consolidación de la organización parroquial, y gracias al desarrollo de la Escuela de Líderes, Dolores Cacuango, ha permitido que las mujeres desarrollen espacios de reflexión que ha dado como resultado la conformación de la Organización de mujeres, dentro de la misma organización parroquial. A partir de este hecho, las mujeres han planteado y conseguido algunos proyectos, como la salud y medicina andina cañari, artesanía de los tejidos, huertos familiares entre otros. En este marco, las mujeres se han caracterizado por demostrar mucho empoderamiento de los proyectos, responsabilidad en el manejo económico y en la rendición de cuentas, acciones que han conllevado a hacer de los proyectos sostenibles y sustentables.

- Las mujeres, deben proseguir con fuerza consolidando el sistema organizativo, a fin de que se vayan insertando no solamente a la vida política y al desarrollo comunitario, sino también a generar proyectos que permitan mejorar el sistema de vida; porque sus proyectos suelen ser más sustentables y sostenibles.
- En el marco del desarrollo de los proyectos comunitarios, de una u otra manera el liderazgo es asumido por los varones tradicionalmente, en la actualidad se ha incorporado también con fuerza la mujer. Juntos van tomando decisiones y asumiendo experiencias que les ayuda a mejorar las formas de vida. A diferencia de los tiempos anteriores, la mujer acompañaba en las reuniones y no hacía uso de la palabra; hoy con mucha propiedad toma la palabra y hace sentir ese eco, con sus puntos de vista, análisis y evaluaciones. Las mujeres son consideradas, como sinceras porque comentan siempre la verdad, no justifican ciertos desaciertos con la mentira, y juzgan de manera equilibrada y justa.
- La sostenibilidad y la sustentabilidad de un proyecto de la participación de las mujeres no depende del tecnicismo que se inserte en su desarrollo, depende de la pertinencia cultural, del ciclo ritual y del nivel de empoderamiento que tengan los beneficiarios sobre el proyecto.
- Los técnicos en la elaboración de proyectos comunitarios, de las instituciones que trabajan en estas zonas deben, reorientar su política de definición y de elaboración del proyecto. Estos deben tener pertinencia cultural y tener presente la importancia del ciclo ritual, que debe desprenderse del POA que se elevara como línea base para la redacción del proyecto.

6.2. BIBLIOGRAFIA

AA. VV. Expresiones Culturales Andinas en Azuay y Cañar. Tomo I, Ediciones, Instituto de Investigaciones Sociales de IDIS, Universidad de Cuenca, Cuenca, 1992.

AA. VV. Expresiones Culturales Andinas en Cañar Azuay y Loja. Estudios de caso en tres parroquias rurales. Tomo II. Instituto de Investigaciones Sociales IDIS. Universidad de Cuenca. Cuenca, 1992.

AGUIRRE, Palma Boris. Cosmovisión Andina, Abya-Yala, Quito, 1986.

ÁLVAREZ PAZOS, Carlos. Corpus Christi en Socarte. Ritualidad de Propiciación de la Fertilidad del ganado. Universidad de Cuenca Instituto de Investigaciones Departamento de Cultura. Cuenca, 2002.

BOTERO, Luis F. "Chimborazo de los Indios". Abya-Yala. Quito. 1991.

CAMPOVERDE CARPIO, Rocío: Configuraciones de género y empoderamiento de la mujer indígena ecuatoriana del siglo XXI. El caso del Municipio del Cantón Suscal de la Provincia del Cañar. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, Universidad Estatal de Cuenca. Facultad de filosofía, Letras y Ciencias de la Educación, Cuenca, 2009

CUTIPA LIMA, Juan de Dios. Reflexiones Críticas sobre el Pensamiento Andino. Escuela Nacional del Altiplano. Maestría en Desarrollo Rural. Puno-Perú, 1993.

DE LA TORRE AMAGUAÑA, Luz María. ¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad? University of California. Los Angeles. Publication Date, 2010.<http://escholarship.org/uc/item/9m93c0fs>

DEL RÍO. Enrique, El Desarrollo Local: Aproximación teórica y análisis de conceptos relacionados con el desarrollo. 1990. s/m/d. (separata).

ESPINOZA SORIANO Waldemar. Etnohistoria Ecuatoriana. Estudios y documentos, Ediciones Abya-Yala, Quito 1988.

IGLESIAS Ángel María. Los Aborígenes Cañaris., Editorial Hno. Miguel, Cuenca; 1973.

LÓPEZ Irene, DEL OLMO Alicia, CIRUJANO Paula y SÁNCHEZ Rocío, Experiencias Prácticas e Iniciativas de Cohesión Social, Convenio suscrito entre la Oficina de Coordinación de EURO social - FIIAPP. <http://epic.programaeurosocial.eu>

ROSTWOROWSKI, Diez Canseco, María. *Estructuras andinas del poder*. Perú: Instituto de Estudios Peruanos, 1983. ⁴⁵Aguirre Vidal, Gladys. Las Mujeres Indígenas y el Manejo Geográfico de sus Sexualidad en la Construcción de Comunidades Fronterizas. En Cuarto Encuentro de Universidades de la Subregión Andina Género y Realidad Andina, 26, 27, 28 de enero /2000 Cuenca.

OCHOA, Belisario. Clasificación y Análisis Cultural de los Mitos Cantados en la Fiesta Mítica del Pawkar Raymi Cañari. Tesis de Maestría. Universidad de Cuenca, Cuenca, 2008.

VASCONES, Juan. Prácticas Curativas en la Medicina Tradicional Ecuatoriana. Convenio UNICEF-Municipio de Quito, s/a/ed.

VÁZQUEZ, Víctor. Corpus Christi de los Cañaris. Edición, Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión” Núcleo del Cañar. Azogues, 2006.

ZARUMA, Bolívar. Hatun Cañar apunchicunamanta nishcalla yuyashca, Mito y creencias de Hatún Cañar. Ed. del Autor, Cañar 1989.http://www.vitalideas.info/es/desarrollo_comunitario.php.

INFORMANTES ORALES:

1. LOJA CAGUANA, María Andrea. Espanta pájaros y Chito. Comunidad de Zapan Chico. 2012.
2. MISHIRUMAY, María Petrona: La guatusa una amenaza para sementera de maíz. Comunidad Pucango (Socarte). 2012.
3. OCHOA, Aurelio La mujer y la casería. Cañar, 2012.

4. PARRA POMAVILLA, María Rosa. Envocación a San Francisco en tiempo de siembra. Comunidad Suicay bajo. 2012.
5. LEMA CASTRO, Mercedes. Oración a santo suelito. Comunidad de Suicay Bajo. 2012.
6. LALA LEMA, Victoria. Pérdida de la ritualidad agrícola. Comunidad Suicay Bajo. 2012.
7. CAGUANA LOJA, María Cayetana. Importancia cultural de las ofrendas. Comunidad de Suicay Bajo. 2012.
8. CHUQUI LEMA, Rosa Elvira. Complementariedad de acciones entre hombre y la mujer. Comunidad Zapán Chico. 2012.
9. PARRA POMAVILLA, María Rosa, El Shuyu Poncho, Comunidad Suicay Bajo, 2012.
10. CHUQUI LEMA, María Rocío, Vestido tradicional de las mujeres. Comunidad Suicay Bajo. 2012.
11. MISHIRUMBAY LEMA, María Petrona. El tayta Huayra Palte y cerro Puñay. Comunidad del Pucango. 2012.
12. TACURI MATUTE, Daniel. El Cerro Pucarumi, Comunidad de Tocte Pamba. 2012.
13. MAYANCELA CASTRO. María Celina. El Rimak Taytra. Comunidad Ramos Huray. 2012.
14. LOJA CAGUANA, María Andrea. El ritual de Cuchunchi. Comunidad de Chinipamba-Socarte. 2012.
15. LOJA CAGUANA, María Andrea. El cencretismo del Cuchunchi. Comunidad de Chinipamba-Socarte. 2012.

16. CHUQUI LEMA, Rosa Elvira. La Ramada. Comunidad de Zapán Chico. 2012.
17. PARRA POMAVILLA, María Rosa. Regalos culturales a la novia. Comunidad de Suicay Bajo. 2012.
18. CAGUANA LOJA. María Manuela. Entrega de la tullpa. Comunidad de Ramos Uray. 2012.
19. NAULA, Manuel. Cencretismo religioso de Ally Danza. Comunidad de Shud-Cañar. 2012.
20. TACURI MATUTE, Daniel, Conformación de Ally Danza. Comunidad de Tocte Pamba. 2012.
21. LOJA LEMA, Zoila Mercedes. Pelea ceremonial de Pukara. Comunidad de Zapán Chico. 2012.
22. LOJA LOJA, Emilia. La llegada de Tayta Carnaval. Comunidad de Chinipamba. 2012.
23. CHUMA, Juana y QUINDI Luis. Canto de Cuybibí. Comunidad de Quilloac- Cañar. 2008.
24. CHUMA, Juana, Wayra Kaha mulaku. Comunidad de Quilloac-Cañar, 2005.
25. CAMAS DUY, Eduardo. Mulawa paniwa taqui. Comunidad de Quilloac-Cañar. 2000.
26. CAMAS DUY, Eduardo. Jalupata Kumari. Comunidad de Quilloac-Cañar. 2000.
27. CASTRO MAYANCELA, María Celina. Clasificación de plantas medicinales, clasificación de plantas medicinales para distintas enfermedades, parto cultural. Comunidad de Ramos Uray. 2012.

28. MISHIRUMBAY, Luis. La importancia de cola de lobo. Comunidad de Pucango. 2012.

6.3. ANEXOS

6.3.1. GUIA DE ENTREVISTA

La presente investigación tiene como finalidad auscultar los diferentes puntos de vista que las mujeres indígenas de la parroquia Socarte tienen sobre la transmisión y pervivencia de la cultura material e intelectual, así como también pretendo investigar y analizar el nivel de responsabilidad que asumen las mujeres en el desarrollo de proyectos comunitarios.

Por lo manifestado, la presente guía de entrevista está dirigida a las esposas que por su rol son consideradas comuneras. Con la finalidad de obtener una información veraz y más confiable ésta entrevista se realizará en lengua kichwa; debido al nivel de escolaridad de la población muestral, no es posible aplicar la técnica de encuesta. Los resultados de la entrevista serán grabadas, luego transcrita y si es posible tabulada.

INDICADORES SOBRE LOS EJES TRANSMISORES DE LA CULTURA MATERIAL

1. SOBRE EL AGRO-CENTRISMO

- ¿En qué lugares se siembra cada variedad de semillas del maíz (tipos y pisos ecológicos)?
- Al momento de sembrar a espeque el maíz, ¿Cuántos semillas se lanzas a cada hoyo?
- ¿Qué costumbres tiene para asustar a los pájaros, para que no saquen las semillas del hoyo, igual en los tiempos de maduración y cosecha?
- ¿Qué actividades preculturales y culturales se desarrollan en el ciclo productivo del maíz?
- ¿Qué tipo de plantas y productos debe haber en las hurtas culturales? y ¿quién se dedica a cuidar y cosechar?
- Es cierto ¿que en las huertas trabajan más las mujeres que los hombres?

- Hay alguna costumbre para realizar la clasificación de las distintas semillas para la siembra(para huerta y para la chacra)
- En las chakras y en las huertas culturales ¿qué tipos de productos no deben faltar?
- ¿Cuándo se siembra ciertas semillas, realizan alguna ceremonia, a través de la comida, el regado de la chicha u otras actividades que se han desarrollado como costumbres tradicionales?
- ¿Cuáles son las herramientas más utilizadas, para cultivar la chacra y las sementeras?
- ¿Cuáles son los utensilios culturales más tradicionales que se conserva en la cocina hasta la actualidad?
- ¿Cuáles son los roles específicos de trabajo de los hombres y de las mujeres?
- ¿Quiénes tienen mayor conocimiento, sobre la agricultura, la chacra, la huerta, la cocina, comida ceremonial, uso de las herramientas, etc., el hombre o la mujer?

2. VESTIDO (atuendo propio)

- ¿Por qué las mujeres mantienen sus propias formas de vestir, mientras que en los hombres hay una tendencia al cambio?
- ¿Cómo era el vestido tradicional?
- Las abuelas tienen una forma de vestir diferentes a las actuales, ¿sabe a qué se debe?
- ¿Qué prendas de vestir de las mujeres ha cambiado en los últimos tiempos?
- ¿Sabe usted el significado tienen de algunas prendas de vestir?
- ¿Las mujeres, de la actualidad se dedican a hilar la lana?

- ¿Todos los conocimientos adquiridos sobre el vestido quienes transmitieron?

3. INDICADORES SOBRE LOS EJES TRANSMISORES DE LA CULTURA INTELECTUAL

Los indígenas siempre nos caracterizamos por ese profundo amor y conocimiento sobre nuestra PACHAMAMA.

- Toda cultura en su imaginario, tienen muchas creencias, en cosas materiales y los sueños sobre: proyecciones culturales, ¿cuente las creencias que están vinculadas con la agricultura, salud, vida, muerte, nacimiento, crecimiento, qué avisos naturales existen para saber cuándo va a llover, hacer vientos, heladas, buen año, mal año, etc.?
- En toda comunidad indígenas existen narraciones que cuentan, que espíritus sobrenaturales trajeron la agricultura, la suerte, la vida. Por ejemplo cada año llega el Tayta Carnaval a dejar la suerte para la agricultura, para la vida, para el crecimiento de los animales, o el chuzalongo etc. ¿Cuente si existe este tipo de personaje en algún lugar de la comunidad de la parroquia Socarte?
- ¿Qué cosas se puede hacer y qué no en la luna llena y en la luna tierna?
- ¿Por qué es prohibido hacer ciertas cosas en la luna tierna?
- ¿Qué creencias existen para saber si va a haber desgracias (muerte) en la familia y en la comunidad?
- Todo este tipo de creencias y costumbres quienes son los cuentas a sus hijos, ¿las madres o lo padres, las abuelos o los abuelos?

4. ENFERMEDADES

- ¿Qué tipo de enfermedades comunes existen en la comunidad. Por ejemplo el urku hapishka?

- ¿Cómo se curan las enfermedades culturales, como el manchashka, urku hapishka, mal viento grande, antimonio, chupa tullu etc.?
- Todos estos conocimientos, ¿saben todas las mujeres de la comunidad o los hombres?

5. TRANSMISORAS

- ¿Es cierto que las mujeres son las primeras en enseñar a sus hijos la lengua, las costumbres, el respeto, el amor, las primeras formas de trabajo, los cuentos, las creencias e incluso son quienes ayudan a controlar y apoyar en la educación de sus hijos?
- ¿Es cierto que las mujeres por permanecer en la comunidad, disponen de mayor conocimiento sobre la agricultura, la clasificación de las distintas semillas, los ciclos lunares, las creencias, la taxonomía (preguntar plantas cálidas, frescas, malignas y curativas, cari, warmi) de las plantas, la práctica de medicina tradicional, en uso del vestido y es la que más habla la lengua kichwa?

6. INDICADORES SOBRE LOS EJES DEL DESARROLLO COMUNITARIO

- ¿En los proyectos de desarrollo comunitarios, que tenga que ver con el mejoramiento de huertas, artesanías e incluso en trabajos de letrización y otros, es cierto que las mujeres hacen mayor presencia que los hombres?
- ¿Para este tipo de trabajos, en las reuniones comunitarias, las mujeres hacen uso de la palabra y proponen claras alternativas en apoyo a la opinión de los varones?
- ¿Siempre están pendientes de las lecciones y conocimientos que imparten los técnicos, y son las que ponen en práctica y otras experiencias?
- ¿Qué experiencias han adquirido del desarrollo de los distintos proyectos en la comunidad?

- ¿Piensan que las mujeres cumplen con roles sociales, culturales y políticos mejor que los hombres?
- ¿Esta presencia de la mujer en los distintos espacios se debe a que el jefe de hogar ha migrado?
- ¿Es verdad que la mujer indígena, está cumpliendo con un liderazgo importante en la comunidad y esto se debe a la escuela de formación de líderes comunitarios?

**GRACIAS POR VUESTRO APOYO
ESTUDIANTES DEL EECA**

6.3.2. AMAWTA MAMAKUNA Y TAYTAKUNA

No	NOMBRES Y APELLIDOS	EDAD	COMUNIDAD	PISO ECOLÓGICO	ALTITUD m.s.n.m.
1	María Fulgencia Guamán E.	44 años	Potreriillos	Alto	2650
2	Emilia Yunga Lema	73 años	Zapán Chico	Alto	2450
3	María Andrea Lema	63 años	Zapán Chico	Alto	2450
4	Rosa Elvira Chuqui Lema	60 años	Zapán Chico	Alto	2450
5	María Rosa Granda Lema	46 años	Zapan Chico	Alto	2450
6	Mercedes Lema	56 años	Zapan Chico	Alto	2450
7	Zoila Mercedes Loja Lema	23 años	Zapan Chico	Alto	2450
8	María Andrea Loja Caguana	73 años	Zapan Chico	Alto	2450
9	Emilia Loja	39 años	Chinipamba	Alto	2450
10	María Manuela Caguana	49 años	Ramos Uray	Alto	2450
11	María Celena Mayancela Castro	68 años	Ramos Uray	Alto	2450
12	María Baltazara Loja Caguama	61 años	Chinipamba	Alto	2450
13	María Andrea Loja Caguana	73 años	Chinipamba	Alto	2450
14	Gaspar Loja Loja	56 años	Pucango	Medio	2250
15	Petrona Mishirumbay	43 años	Pucango	Medio	2250
16	Luis Mishirumbay	73 años	Pucango	Medio	2250
17	Daniel Tacuri Matute	64 años	Tocte Pamba	Medio	2150
18	José Domingo Quishpe	60 años	Tocte Pamba	Medio	2150
19	María Cayetana Caguana Loja	65 años	Suicay	Bajo	1850
20	María Rosa Parra Pomavilla	70 años	Suicay	Bajo	1850
21	Delfina Lema	46 años	Suicay	Bajo	1850
22	Magdalena Lema Caguana	62 años	Suicay	Bajo	1850
23	Mercedes Lema Castro	61 años	Suicay	Bajo	1850
24	Victoria Lala Lema	40 años	Suicay	Bajo	1850
25	María Amable Lala Guamán	44 años	Suicay	Bajo	1850
26	María Roció Chuqui Lema	50 años	Suicay	Bajo	1850
27	María Aurora Lema Caguana	50 años	Motilón	Bajo	1230
28	Tomas Minchala	85 años	Motilón	Bajo	1230