



DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
SOCIOLÓGO CON MENCIÓN EN DESARROLLO

“ECONOMÍA SOLIDARIA DENTRO DEL MATRIMONIO KICHWA ANDINO
ESTUDIO DE CASO EN PEGUCHE- OTAVALO”

SILVIA MARCELA AGUILAR SALGUERO

DIRECTOR: LIC. NELSON REASCOS

QUITO, 2014

PARA GRADOS ACADÉMICOS DE LICENCIADOS (TERCER NIVEL)

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

DECLARACIÓN y AUTORIZACIÓN

Yo, **SILVIA MARCELA AGUILAR SALGUERO**, C.I. 1715490551 autor del trabajo de graduación intitulado: **"Economía Solidaria dentro del Matrimonio Kichwa Andino Estudio De Caso En Peguche- Otavalo"**, previa a la obtención del grado académico de **SOCIOLOGÍA CON MENCIÓN EN DESARROLLO** en la Facultad de **Ciencias Humanas**:

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de Universidad.

Quito, 12 de NOVIEMBRE del 2014



SILVIA MARCELA AGUILAR SALGUERO

C.I. 1715490551

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mis padres Silvia y Marcelo, por apoyarme en todo lo referente a mi vida, tanto en la carrera de Sociología como en mi deseo de conocer el mundo, por quererme y comprenderme. También agradezco también a las personas que más quiero y que me han inspirado a conservar las fuerzas para culminar esta disertación: mi hermano David, mi hermana Gabriela, mi querida Karina, mis mejores amigos: Martín, Carlita y Estefi. Además a mi profesor quien me dirigió en este largo proceso Nelson Reascos.

DEDICATORIA

A la alegría de mis días Emilia Salomé, y a quienes se interese
por el Mundo Andino.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

| | |
|--|-----|
| AGRADECIMIENTOS..... | I |
| DEDICATORIA..... | II |
| ÍNDICE DE CONTENIDOS | III |
| Glosario Kichwa | 1 |
| Introducción General..... | 4 |
| Capítulo I..... | 8 |
| COSMOVISIÓN ANDINA | 8 |
| Introducción | 8 |
| 1. Antecedentes Históricos..... | 8 |
| 1.1. Presencia de Indígenas en América Latina..... | 8 |
| 1.2. Organización Andina..... | 10 |
| 1.3. Capital social | 13 |
| 1.3.1. Cualidades del capital social..... | 14 |
| 1.3.1.1. Redes Sociales | 14 |
| 1.3.1.2. Confianza..... | 15 |
| 1.3.1.3. La Cooperación..... | 15 |
| 1.3.2. Capital social comunitario | 15 |
| 1.4. Cosmovisión Andina | 15 |
| 1.5 Teoría de la Reciprocidad..... | 19 |
| 1.5.1. Aspecto Cósmico | 21 |
| 1.5.2. Aspecto Humano..... | 23 |
| 1.6. Economía Solidaria | 26 |

| | |
|---|----|
| 1.6.1. Antecedentes..... | 26 |
| 1.6.1.1. Principio de la relacionalidad | 27 |
| 1.6.1.2 Principio de complementariedad..... | 27 |
| 1.6.1.3. Principio de correspondencia..... | 28 |
| 1.6.1.4. Principio de reciprocidad | 28 |
| 1.6.2. Formas económicas de intercambio recíproco | 28 |
| 1.6.2.1. La Minka..... | 28 |
| 1.6.2.2. Voluntad..... | 29 |
| 1.6.2.3. La Makipurarina | 29 |
| 1.6.2.4. La Makimañachina (Prestamano)..... | 29 |
| 1.6.2.5. El Ranti – ranti..... | 30 |
| 1.6.2.6. Waje - waje | 30 |
| Capítulo II | 34 |
| Matrimonio Andino..... | 34 |
| Introducción | 34 |
| 2.1. Complementariedad entre lo masculino y lo femenino | 34 |
| 2.2. La mujer en el mundo andino | 37 |
| 2.2.1 Fases de la mujer andina | 38 |
| 2.2.2 Sexualidad femenina..... | 39 |
| 2.3. Organización Social y Matrimonio..... | 41 |
| 2.3.1. Estructura Familiar | 41 |
| 2.3.2. El ciclo familiar | 43 |
| 2.3.3. Preferencias Matrimoniales | 44 |
| 2.4. El Matrimonio | 45 |
| 2.5. Ritos de Transición..... | 47 |

| | |
|--|----|
| 2.5.1. Religiosidad Andina | 49 |
| 2.5.1.1 Fiesta | 49 |
| 2.5.1.2 Las Fiestas Tradicionales Andinas | 49 |
| 2.5.1.3. Aculturación..... | 51 |
| Capítulo III | 53 |
| Matrimonio Andino en la Comunidad de Peguche | 53 |
| Introducción | 53 |
| 3.1. Comunidad de Peguche | 53 |
| 3.1.1 Datos Geográficos..... | 53 |
| 3.1.2. Límites | 54 |
| 3.1.3. Población..... | 54 |
| 3.1.4. Lengua | 54 |
| 3.1.5. Vivienda..... | 55 |
| 3.1.6. Religión..... | 55 |
| 3.2 El matrimonio indígena en Peguche..... | 55 |
| 3.2.1 El noviazgo | 56 |
| 3.2.2. Shimishitachi – Voz de alerta | 58 |
| 3.2.3. Sirviñakuy- prueba de casamiento | 60 |
| 3.2.4. Palabray o Rosariar | 60 |
| 3.2.5. Yaykuy – Pedido de mano | 62 |
| 3.2.6. Achik tayta maskay – Búsqueda del padrino – Matrimonio civil..... | 65 |
| 3.2.7. Wakchari pucha - madrugada | 66 |
| 3.2.8. Sawarina Pucha – Día del matrimonio | 66 |
| 3.2.9. Sirichina | 69 |
| 3.2.10. Hatarichina – Hacer despertar..... | 70 |

| | |
|--|----|
| 3.2.11. Ñawi maylla..... | 70 |
| 3.2.12. Tuldupay | 71 |
| Baile durante la boda – Tuldupay | 73 |
| 3.2.13. Achik tayta rikuy - Visita al padrino | 73 |
| 3.2.14. Halima Aysay | 74 |
| 3.2.15. Hatun tumin | 75 |
| | 76 |
| 3.3. Análisis empírico de un Matrimonio en Otavalo- Peguche..... | 76 |
| 3.3.1. “El Antes” y “el después” de la cosmovisión andina | 77 |
| Conclusiones..... | 81 |
| Bibliografía..... | 84 |
| WEB | 87 |
| ANEXOS..... | 89 |
| Anexo #1 | 89 |

Glosario: Kichwa – Español

Achik mama: madrina.

Achik taita: padrino.

Achik wawa: ahijado.

Anaku o anaco: prenda de vestir de la mujer kichwa que cubre parte inferior del cuerpo.

Aswa: chicha

Aya kallpachi: alejar a los espíritus.

Ayllu: familia- comunidad

Champús: colada dulce de maíz.

Chulla: impar

Hatarichina* : levantarse.

Hatun mama*: es una manera de detonar mucho respeto a una señora.

Hatun tayta*: es una manera de detonar mucho respeto a un señor.

Ishkay ruanawan: con dos ponchos.

Kamari: regalo o medianos.

Kari: hombre. Se pronuncia “jary”

Karishina: que no es muy diestra en actividades femeninas. Se pronuncia “jarishina”

Katik servicio: ayudante del tayta servicio.

Killa: luna.

* Todas las palabras que inician con H antes se escribían J, ahora solo se mantiene la pronunciación con “J”

Kilpary: cubrir.

Kipicuna: maletas.

Kukawi: (avío es en español) alimento que se lleva con fines de consumir posteriormente.

Malichi: algo que se lo hace probar.

Mama chumpis: faja ancha de color rojo que sujeta al anaco de la mujer.

Makipurarina* : trabajo recíproco

Makimañachina: prestamanos

Mazamorra o api: colada de sal elaborada de maíz.

Ñawpadores: “ñawpakkuna” son los segundos padrinos, quienes por lo general saben mucho acerca de la cultura kichwa.

Orejas: mullos que se dejan caer desde las orejas hasta el pecho de una mujer kichwa.

Pachalina: especie de manto que cubre la parte superior del cuerpo de las mujeres kichwas.

Pachamama: madre tierra.

Pilchi: es un recipiente tradicional que se lo hace de la pepa del árbol de mate.

Pondo: recipiente u olla de barro.

Puka wayta: clavel rojo.

Pukyukuna: manantial.

Ruwana: poncho.

Sawarina: matrimonio.

Shimishitachi: voz alerta

Sinchi: fuerte

* Con la nuevas reglas de la escritura kichwa, qui es reemplazdoa por ki

Sirviñakuy: Prueba de casamiento

Sobrado: especie de ático tradicional, que se lo utilizaba como bodega de maíz u otros granos.

Sukus: tubo de carrizo, el cual emite un sonido al soplarla.

Tanta: pan, Se pronuncia “tanda.”

Tayta estanguero: persona encargada de repartir aguardiente en el matrimonio.

Tayta: papá o padre. También es una manera de denotar respeto hacia alguien.

Tiyas: manera de denotar a mujeres especialmente indígenas.

Tullpa: estufa tradicional elaborada a partir de tres piedras.

Uchu haku: es la harina con la que se hace la mazamorra.

Uma watarina: especie de manto que las mujeres lo usan en su cabeza.

Wallka: mullos que decoran el cuello de una mujer kichwa.

Wampra: joven, varón. Se pronuncia “guambra”.

Waska: sogá hecha de cuero.

Wakchari puncha: madrugada

Yana litro o coñajera: botella de vidrio tapado con tusa, el cual contenía licor o aguardiente.

Yawar chapuri: “mescla de sangre” es una expresión que denota la unión de dos familias.

Yura wayta: clavel blanco.

Introducción General

Para hablar del mundo andino, Josef Estermann determina que la filosofía andina se basa en “la experiencia concreta del pueblo, vivida dentro de ciertos parámetros y espacios temporales”, y se diferencia de la filosofía occidental que se basa en textos escritos que son producto de reflexiones individuales. (Estermann, 1998, 63)

El pueblo indígena atravesó un proceso histórico profundo y violento, pues se admite que el hombre andino es el verdadero heredero del continente sudamericano y se lo considera que formó parte del origen del continente latinoamericano, además que fueron casi aniquilados y trataron de silenciarlos hace 500 años, durante la colonia fueron mano de obra servil, contexto que no se sometió a un cambio en el período de república. Este proceso se reduce como una relación de explotación y sumisión entre el superior (español, criollo) y el hombre andino. Desde la visión eurocentrista, se definió a los indígenas como originarios, y por su lengua, costumbres, creencias, se los clasificó como: primitivos, salvajes, o seres que poseen una cultura atrasada. Es decir, lo andino se invisibilizó ante los ojos del mundo.

En América Latina, el hombre andino se caracteriza por su disposición a sobrevivir y a adaptarse a los múltiples cambios que los marcaron. Como se habló, de su largo proceso histórico se ratifica que han sucedido un sinnúmero de cambios y transformaciones en la situación actual. En el año de 1989, el convenio 169 de la OIT³ sobre pueblos indígenas y tribales y la Asamblea General de la OEA⁴, establecieron una propuesta dirigida a la Declaración Americana sobre los derechos de los Pueblos Indígenas, lo que significó la aceptación de sociedades multiculturales y el reconocimiento de lo distinto.

El Ecuador se sumó a los países que ratificaron el convenio, reconociendo los derechos a la libertad, igualdad y autonomía, principalmente del mundo andino, por ser un país que se caracteriza por la gran diversidad cultural, es decir multicultural. Cada cultura manifiesta sus propias formas productivas para la supervivencia, sus cosmovisiones y saberes que plasman en la cotidianidad.

La cultura andina se reivindica a través de aseveraciones identitarias que redefine como grupos sociales, a través de la cohesión social. Una definición de cohesión social se

³ OIT: Organización Internacional del Trabajo

⁴ OEA: Organización de Estados Americanos

manifiesta dentro de un “anhelo de comunidad ante un contexto de globalización y transformaciones profundas, que muchos asocian con la pérdida de lazos estables”. La modernidad ha llevado una excesiva racionalización de la economía, la política, además de la pérdida de costumbres, y de un proceso de individualización, es decir, se hablaría de una comunidad perdida. Por esto, es que el mundo andino se afianza a la cohesión social que busca una manera de mantener la reproducción simbólica de multiculturalismo, con el fin de crear nuevos elementos de inclusión social. Se resume que la cohesión social da un sentido de identidad y solidaridad. (CEPAL, 2007)

Los medios que usa el pueblo andino para la inclusión social es la fiesta, pues además de cumplir una función tanto religiosa como ritual en las comunidades, las celebraciones son la manera como se visibilizan socialmente ante el resto del mundo. Sin duda, todo ritual se caracteriza por su forma colectiva, lo que permite la cohesión del grupo y evita que los saberes desaparezcan. Con el paso de los años las festividades andinas han ganado territorio, y muchas de ellas se realizan en espacios públicos. Las fiestas andinas que se manifiestan en lugares populares tienen la oportunidad que los pueblos indígenas compartan sus costumbres con las sociedades foráneas.

Uno de los casos más explícitos, que nos demuestra la cohesión social y la inclusión social es el Matrimonio kichwa, el cual, maneja un tema tanto territorial, ritual y simbólico, de procesos productivos, parentesco, vestimenta, comida, música, y a la vez nos habla de su economía solidaria, que se basa en la reciprocidad y la unión de familias. Este proceso es capaz de englobar cada una de las categorías y conceptos que define al mundo andino, por tanto, es un medio que permite la reproducción de costumbres.

Esta disertación se asienta sobre la descripción de los diferentes factores que influyen en la institución del Matrimonio dentro de la cosmovisión andina del Ecuador, tomando como prioridad los factores económicos. Por lo cual, se ha determinado como espacio de estudio la zona nor andina del Ecuador, que será una fuente de información notable, debido a que en este sector la economía juega un papel importante, y se manifiesta mediante la agricultura.

Se puede afirmar que esta disertación está pensada bajo ciertos parámetros, además tiene relevancia social, porque nos permite reconocer que la institución del Matrimonio no es homogénea, ni universal, en todas las sociedades. Se podrá esclarecer que esta institución en cada sociedad tiene sus respectivas semejanzas y diferencias entre sí. Este trabajo abordará y dará a conocer; las características, la historia y los factores que intervienen en el Matrimonio del mundo andino y se establecerán ciertas categorías que surgen como consecuencia de lo antes dicho. Esto permitirá adquirir un conocimiento sobre las relaciones de producción que maneja el mundo indígena y su estrecha vinculación con el Matrimonio. Analizando los elementos mencionados se intentará desde una perspectiva sociológica entender las visiones y prácticas sociales de un grupo ubicado en Peguche, Otavalo. En este sentido este trabajo pretende entender las construcciones sociales, los distintos mundos simbólicos que conserva la cosmovisión andina, además difundir datos sugestivos para despertar el interés de futuras investigaciones. La intencionalidad de esta disertación presupone sobre todo, el proyectar la cosmovisión andina que se mantienen hasta la actualidad y reflejar de esta manera una imagen "real" de la identidad de los habitantes de las sociedades nor andinas.

El primer capítulo trata estrictamente de la cosmovisión andina enfocado en conceptos de aspectos cósmicos y humanos. Todos estos conceptos orientados al análisis del pensamiento andino. Vinculado a este análisis se escribe el segundo capítulo cuyo contenido consta de tres partes. La primera trata sobre la complementariedad entre lo masculino y lo femenino, se explica el tema de los pares, el hombre y la mujer son funcionales en las sociedades andinas, y por último se hablará sobre el concepto de femenino y masculino. Además se dió prioridad al tema de la mujer y su desempeño dentro de la sociedad, para seguir con el tema familia y a su vez se conecta con el matrimonio que corresponde a uno de los conceptos principales de esta tesis. En este acápite se utiliza repetitivamente palabras kichwa, por esta razón, se realiza un glosario que se encuentra en el inicio de la disertación para facilitar la traducción y el entendimiento del mismo.

El tercer capítulo, consiste en la explicación de un matrimonio modelo en Peguche y la aplicación de las categorías teóricas investigadas en un caso real, y se escribe un análisis

sobre las percepciones de la cosmovisión andina, este segundo momento del capítulo tiene un respaldo fotográfico que se encuentra en el anexo#2.

El último capítulo se refiere a las conclusiones que se consiguieron a través del estudio de campo aplicado. Es decir, el análisis a partir del concepto de economía solidaria en el matrimonio andino. La segunda parte consiste en el análisis de las experiencias que obtuve en mi convivencia con la comunidad de Peguche y las deducciones que obtuve.

Capítulo I

COSMOVISIÓN ANDINA

Introducción

Este capítulo tiene como objetivo los antecedentes históricos de los pueblos andinos y su organización social, además se tratar los conceptos fundamentales dentro de la Cosmovisión Andina, que servirá más adelante para el análisis de una de las instituciones más importantes, el Matrimonio, desde una perspectiva económica. Conceptos tales como capital social, economía solidaria, aspectos relacionados con la reciprocidad, correspondencia, relacionalidad y complementariedad.

1. Antecedentes Históricos

1.1. Presencia de Indígenas en América Latina

La historia nos ha permitido divisar las distintas perspectivas del proceso que a través la cultura andina desde sus inicios hasta la constitución en etnias. Además quienes vivimos en Sudamérica podemos reconocernos como pueblos andinos y distinguimos la matriz indígena que posee nuestro pasado, poseemos también conciencia colectiva que nos proyecta una imagen de nosotros mismos y que se expresa a través de toda nuestra existencia. En la historia de los Andes, se toma como punto de partida a la conquista del continente americano, lo que implicó que las organizaciones sociales previas se devalúen y se acepte una matriz hispánica dominante. Por este motivo, es necesario que se haga un recuento histórico de lo que sucedió previo a la colonización y como los pueblos andinos multiétnicos se estructuraban en su cotidianidad.⁵

En el proceso histórico andino, se aprecia la estructuración recurrente de formaciones regionales de tendencia autárquica en la obtención de sus recursos básicos de vida y de fuerte impronta suprarregional en los requerimientos que están por encima del régimen de supervivencia. (Bonilla, 1990)

⁵*Se necesitó casi medio siglo para que el Papa Paulo III, reconozca en 1537 que los pueblos andinos poseen alma y son seres humanos. En 1547, cuando apenas los Aztecas (1521) y los Incas (1533) fueron sometidos, aproximadamente quince millones de hombres andinos ya habían sido eliminados. Por el relato de las atrocidades, el término de conquista fue abolida en 1573 por orden de Felipe II y reemplazado por el de "pacificación". (Limoine, 1993)*

Muchos científicos sociales como: Walsh, Garavaglia, quienes concuerdan al momento de aseverar el fuerte vínculo que existió entre los pueblos andinos y el espacio geográfico, sus técnicas y procesos para afrontar los ecosistemas tan complejos que comprende desde la región de la cordillera, la franja costera hasta el oriente del sistema serrano. Siendo así costa, sierra y oriente paisajes tan diferentes donde se desarrollaron varias culturas importantes de la humanidad.

“Acordamos rechazar las expresiones más comunes del argot colonialista, tales como *tribus*, en la intención malsana de presentarnos como pueblos ahistoricos y todavía en una etapa, fase o período de la cultura, actualmente caducos (...) para reivindicar las otras palabras de “pueblo” y “nación”. Primitivos, pues se trata de una expresión racista y colonial que intenta negar la complejidad y el carácter integral de nuestras concepciones del cosmo y de nuestras formas de vida colectiva”
(Quinta Asamblea General del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, 1997)

Aseverar que desde épocas muy antiguas se dieron intercambios entre las diferentes regiones de los andes y que es posible encontrar rasgos comunes en las diferentes culturas que radican en el continente. Más no es correcto englobarlas bajo un solo genérico adjetivo “andino”. El pueblo andino kichwa es el más numeroso de los pueblos indígenas actuales de Sudamérica, cuenta entre siete u ocho millones de individuos dispersados por los países de la Cordillera de los Andes. (Almeida, 1999)

Los pueblos andinos serán los protagonistas de esta tesis, por lo que, ahondaré en su historia. Se afirma que su presencia en el continente sudamericano se marca desde hace más de 12000 años, además es importante aclarar que tienen historia antes de la invasión y se tomarán en cuenta fases como la de los cazadores-recolectores quienes se habían ubicado en las áreas dotadas con mayores recursos de la región. La producción de alimentos mediante la agricultura originó la revolución neolítica y fue alcanzada por algunos grupos y determinadas zonas.

Mientras que la fase neolítica andina, se caracterizó por la diversidad cultural, además ciertas comunidades asentadas sobre la cordillera desarrollaron una eficaz producción

agrícola alfarera y textil. Los cambios climáticos⁶ generaron notables transformaciones en la flora y fauna. Los indígenas además crearon un vínculo con los animales y plantas se establecieron formas culturales novedosas y sobre todo obligo los pueblos andinos a diversificar su trabajo, se aplicaron a la agricultura en determinadas altitudes, al pastoreo, a la caza de algunos animales domesticables, a la recolección. (Almeida, 1999)

Por otro lado, los cazadores-recolectores conformaron durante muchas generaciones los grupos más numerosos en la región andina, además, evolucionaron muy lentamente. Se dispersaron geográficamente de una manera extraordinaria, adaptándose a los diferentes productos de las diferentes regiones. Además su instrumental era muy rudimentario inicialmente; piedra, lascada y huesos. También tenían un área determinada de nomadeo en función de las estaciones y las migraciones de la caza. (Garavaglia,J. Marchena,J., 2005)

Todo análisis sobre la comunidad andina debe realizarse a partir de su mundo, su cosmovisión, sus estructuras y organizaciones, es decir, debería considerarse la existencia de su historia, su cultura, por lo cual es importante ubicar el contexto histórico, social e ideológico en el que se manifiesta el hombre andino.

“Nuestros antepasados, nos han dicho alguna cosa, pero no sabemos todo. Se no has quitado nuestra historia. Los dominantes no quieren que sepamos lo que sucedió desde el inicio.”(Lemoine, 1993)

1.2. Organización Andina

Para conocer al hombre andino sudamericano, hay que descubrir y entender su mundo su ser histórico, remitirnos al estadio pre incaico y determinar; cómo creció la población, además su organización social fue sosteniéndose a ciertos cambios. También se puede decir, que la organización se presenta como respuesta al limitado grado de desarrollo de las fuerzas productivas, a las severidades del medio en el cual se desenvuelven y a los peligros que corrían ante la naturaleza. Por lo que, el producto de la caza y de la recolección fue repartido igualitariamente entre los miembros de la comunidad. El hombre pre incaico no

⁶ *Los estudios y análisis históricos ofrecen datos sobre las variaciones de las precipitaciones y la temperatura, el aumento de los fenómenos meteorológicos extremos y la reducción de las reservas de agua de los glaciares. (Magrin 2007)*

tenía noción de la propiedad privada sobre los medios de la producción por él, utilizados. (Mejía, 1976)

En Perú, se habló del “*Ayllu*”, que según la opinión consensuada de varios científicos sociales es: “La reunión de todos los ascendientes, descendientes y colaterales entre quienes se consideraban como hermanos, es decir, estaban unidos por lazos de consanguinidad, consolidados por el trabajo común, la comunidad de interés de lenguaje, de las costumbres, de las tradiciones y de otros rasgos culturales”. (Larrea, 1971)

Se trata de un nombre kichwa que define globalmente a los núcleos sociales primarios surgidos antes del apareamiento del estado incaico. Se basaba en lazos de parentesco y en la propiedad colectiva de tierras para el cultivo y pastoreo. Dentro del ayllu el poder político lo arrebatava el “*kuraka*” o “*sinchi*” que en kichwa significan respectivamente “hermano mayor” y “fuerte”. (Almeida, 1999)

Almeida define que, la base de esta organización fue la propiedad colectiva de todos los miembros del ayllu, sociedad de parentesco como grupo local, sobre los medios de la producción. También, los conocimientos del hombre de ésta época sobre la agricultura fueron bastante elementales, debido a esto los habitantes no pudieron desvincularse de la caza y la pesca, así se generó la división de trabajo por género, mientras el hombre continúa con la caza y la pesca, la mujer se dedicó a la recolección y cultivos de vegetales, lo que indica una organización social basada en el matriarcado.

En síntesis, en los andes el principio de la organización social se le considera al Ayllu, la familia ampliada en donde no solo son parientes los hombres andinos, se los puede considerar todo lo que en la naturaleza coexiste con los hombres. De ahí que, todos los integrantes del ayllu, animados o inanimados son iguales y equitativos, se interrelacionan entre sí y se delegan sus saberes.

La concepción de ayllu no se lo podría considerar como un concepto moderno, o admitir que corresponda solo al espacio y tiempo inca, estuvo presente en los Andes desde épocas pasadas. Mientras que la palabra y el concepto de “comunidad” corresponden a una forma organizativa que se origina y es adoptada durante el proceso colonial. De manera que, el reconocimiento de este concepto como hecho histórico, no impidió su validez en la

actualidad, la expresión “comunidad” se ha legitimizado para referirse al ayllu y al conjunto de ayllus, usándose ahora como elemento de identidad propia. (De la Torre, 2004)

Asimismo, se considera como hito histórico a la invención de la agricultura, fue la transformación en la sociedad de esa época, esto generó mayores necesidades materiales, provocando que sus instrumentos vayan innovando a la par que sus técnicas, también se perfeccionó sus sistemas organizativos en formas sociales más avanzadas. (Reyes, 1967)

Este momento de transición e innovación, se lo considera como otro hecho importante a la llegada de los Incas en la segunda mitad del siglo XV. Los hechos confirman que durante los ochenta años que duro la influencia incaica, estos contribuyeron al desarrollo de las fuerzas productivas, de las parcialidades locales y generaron nuevas estructuras organizativas, con el objeto de sostener el nuevo sistema de dominación impuesto por los Incas, además se establecieron sistemas de tributación y diferenciación marcada en la sociedad andina. (Moreno, 1983)

El estado Inca estaba dividido en series étnicas que se caracterizan por sus principales actividades; la agricultura, la ganadería y la artesanía. No hubo una división de trabajo clasificada por género, ambos se vieron obligados a someterse a los sectores de la producción. La división del trabajo también dependía de la jerarquía social, tenían una clasificación piramidal. Desarrollaron su sistema económico gradualmente, adquiriendo lo mejor de cada etnia que conquistaban por el continente, mejorando así su producción y manteniendo la realidad fundamental de su cultura. (Moreno, 1983)

Con el arribo de los españoles al continente americano, llegó la idea de la revolución mercantil, razón por la cual, la comunidad andina se enfrenta a sus prioridades de riqueza, a la búsqueda de oro, que fue el motor para que la conquista se consiga. Estableciéndose así, un nuevo orden social y económico dentro de la población andina, permitiendo las formas de relación en nivel local, prioritariamente a la que se remite al sistema de parentesco y la prestación mutua del trabajo en el cultivo de las tierras y en el cuidado del ganado; es decir, en el nivel local se da la posibilidad de permanencias de formas de interacción prehispánicas.

La aparición de estas formas de interacción permitieron a la población andina resistir de cierta manera a los sistemas sociales económicos como la mita, la encomienda, y obrajes, que se pusieron al servicio de los intereses capitalistas de la metrópoli. (Moreno, 1978)

La época incaica causó modificaciones notables en la vida y las organizaciones del hombre andino implementando herramientas complejas, la ideología, y la división de clases. Todas las creencias que se fueron estableciendo acorde a los hechos que sucedían, y las formas de ver el mundo, despertaron en el hombre andino, la práctica de cultos y ritos; así como la formación de mitos y símbolos, elementos que se conservaron y han servido posteriormente para la interpretación del mundo indígena. Por otro lado, está la etapa de colonización que marca el encuentro de dos mundos simbólicos diferentes, donde el mundo andino a través de la historia ha rescatado su cosmovisión ante la conquista.

Otro de los cambios sustanciales en la época colonial fue el establecimiento del matrimonio monogámico, junto con la educación occidental escolástico-española, que se impulsó y se desarrolló en los estratos sociales privilegiados de la colonia, no llegó a la mayoría del pueblo andino, pero marco la diferenciación social. También una de las peculiaridades de la organización social derivaba del principio básico de la subdivisión igualitaria. La unidad estaba estructurada por una distribución algo simétrica de las subunidades, las cuales podían dar y recibir funciones recíprocas del conjunto en que se hallaban. (Gutiérrez, 1981)

Los comportamientos económicos, sociales y culturales de las comunidades andinas se pueden analizar entre distintos enfoques. Esta investigación se preocupará por la búsqueda de la relación entre el concepto de cosmovisión andina, capital social, reciprocidad, economía solidaria, complementariedad, familia y matrimonio debido a la herencia cultural en la que viven las comunidades andinas.

1.3. Capital social

El concepto de Capital Social reúne conceptos de reciprocidad, redes sociales, participación. Esta teoría la establece Pierre Bourdieu (sociólogo, 1985), que lo define como la capacidad de movilizar redes de personas, que se derivan de la pertenencia del agente a ciertos grupos sociales y que pueden ser utilizables a corto o largo plazo. Además, es señalado por John Durston, quien establece que el capital social es “el agregado de los

recursos reales o potenciales ligados a la posesión de una red durable de relaciones más o menos institucionalizadas de reconocimiento mutuo”. También, Durston afirma que este concepto, abarca un conjunto de normas, instituciones y organizaciones que promueven la confianza, la ayuda recíproca y la cooperación entre las personas, en las comunidades y en la sociedad. La consecuencia y conclusión del capital social son las redes y los comportamientos de reciprocidad, cultura y cooperación que permite a comunidades entablar acciones colectivas en beneficio común. Esta capacidad radica dentro de la institucionalidad que rige la vida grupal o comunitaria expresada en leyes, procedimientos, formas de resolver conflictos y sanciones (Durston, 2000).

Para Bourdieu, es muy lógico que, en la mayoría de las sociedades, la preparación y celebración de matrimonios sea un asunto de todo el grupo, y no sólo de los individuos directamente afectados. Y es que mediante la introducción de nuevos miembros en una familia, un clan o un club, la definición de todo el grupo, con sus límites y su identidad, se pone un juego y queda expuesto a redefiniciones, alteraciones o adulteraciones. (Bourdieu, 2000)

A continuación se hablará de las cualidades del capital social; redes sociales, confianza y cooperación.

1.3.1. Cualidades del capital social

1.3.1.1. Redes Sociales

Se analiza que la importancia de las redes sociales como aspectos trascendentales que fomentan la reciprocidad. Elionor Ostrom y T.K. Nayaran (2003), Premio Nobel de Economía 2009, afirman que las redes están sumidas en las normas compartidas como la confianza, reciprocidad, saber común y leyes es decir, son el resultado de la capacidad que tienen los individuos para asociarse o trabajar juntos en grupos u organizaciones para alcanzar objetivos comunes. Por lo tanto, las redes sociales estimulan la identidad y el sentido de la comunidad del individuo, lo que genera un sentimiento de satisfacción personal e interés por cooperar. (Márquez, 2009)

1.3.1.2. Confianza

Dentro del capital social la confianza asume la expectativa de que un compañero de intercambio no actuará de manera oportunista. Cuando dos sujetos u organizaciones empiezan a confiar, aumenta su predisposición a compartir recursos sin preocuparse que la otra parte le vaya a tomar ventaja. La confianza es esencial para la estabilidad de las relaciones y actúa como un mecanismo de gobierno para todo tipo de relación que se genere. (Casanueva, 2006)

1.3.1.3. La Cooperación

La Cooperación se define como una acción complementaria orientada al cumplimiento de las metas compartidas de un fin común. La cooperación no es colaboración, debido a que es el intercambio de aportes entre aliados que tienen emprendimientos y objetivos diferentes aunque compatibles. (Casanueva, 2006)

1.3.2. Capital social comunitario

Este concepto es una forma característica del capital social, que comprende el contenido informal de las instituciones que tienen como finalidad contribuir al bien común. Las normas culturales de confianza y las redes de reciprocidad, existentes y observables, constituyen el capital social comunitario a nivel de comunidad. El capital social comunitario no es un recurso individual, por el contrario una forma de institucionalidad social donde los participantes plantean el bien común como fin primordial. (Durston, 1999)

Este recurso asociativo es un activo de las comunidades, no corresponde a individuos aislados; se da como resultado de estructuras simbólicas e internalizadas por los grupos como normas, márgenes para la interacción. Este enfoque da importancia primordial a la participación comunitaria como mecanismo de generación de capital social y desarrollo económico. (Durston, 1999)

1.4. Cosmovisión Andina

Para inferir las formas de manifestaciones sociales en las comunidades andinas, es necesario enmarcarlas dentro de la concepción andina de vida, organización, poder y bienestar. No se puede considerar que exista un acuerdo definido sobre la cosmovisión

andina, sin embargo se puede mencionar algunos documentos que realizan una aproximación teórica a este fundamento:

En la filosofía andina no prima “la adquisición” de un conocimiento teórico y abstractivo del mundo que le rodea, si no de la “inserción mítica”, y la representación cultica y ceremonial simbólica de la misma. Para el hombre andino en cada “símbolo” se condensa toda la realidad en forma parcial, debido que la tierra no tiene significado tan solo agrario, sino ritual, social, etc. (Juncosa, 1998)

En esta línea, la complementariedad representa la interrelación con los elementos de la *Pachamama*: personas, animales, plantas y elementos cósmicos: “... *Pachamama, procede de la aglutinación de dos palabras del runa shimi (lengua kichwa) que significan: Pacha: espacio, tiempo, naturaleza mundo; y Mama: madre.*” (Mejía, 2005)

El concepto de “*pacha*” no solo tiene importancia en el aspecto filosófico, por el contrario es importante a nivel económico, político, ético, moral. Económica, porque tiene que ver con la producción, explotación y consumo racional de la naturaleza; ético, porque la administración del hogar pone en juego lo bueno y lo malo de su conducta, por cuanto, ella es el hábitat material y espiritual del hombre. (Mejía, 2005)

Es necesario determinar el concepto de “cosmovisión” siendo el modo en que los individuos comprenden, aprecian al mundo que los rodea, se considera que es la forma de conceptualizar el mundo y su modo de vivir, es la estimación del mundo a través de la experimentación del hombre su entorno mediante una simbolización cultural que obedece a necesidades físicas sociales, es la experiencia primordial como interpretación significativa, un cierto ordenamiento del cosmos por medio de parámetros antropológicos, no necesariamente en un sentido conceptual, lógico y racional. (Abraham, 1990)

De las diferentes cosmovisiones existentes en el mundo, se desea conocer el pensamiento del pueblo andino. Estermann afirma que lo “andino” se refiere al modo de vivir, es decir a una determinada región peculiar, coexiste con su medio natural, tiene una forma determinada de vivir, actuar y concebir.

En los Andes existen distintas culturas con sus modos de organización, sus dialectos y sus propias expresiones de arte. A pesar que a la cultura andina se le atribuye riqueza debido a su diversidad se puede detectar una subconsciencia colectiva, un denominador común, una cultura que todos podemos llamarla “andina”. Por lo tanto, buscamos una filosofía que, siendo expresión de un mundo cultural concreto, descubra su “propio estar siendo así”, es decir, la relación inmediata de la autoconsciencia nación consigo mismo, la racionalidad de la vida. (Cullen, 1978)

Es un rasgo importante dentro del mundo histórico cultural andino, su complejidad histórica, su visión mítica mágica del mundo vigente todavía en el ser cultural del hombre indígena, con todas sus técnicas, virtudes y vivencias.

El término “andino” se refiere a una categoría étnica, hablando de este modo del “ser humano andino” o del “pueblo andino”. Esta característica no sólo se refiere a una ‘raza pura’ prehispánica, sino al ser humano que se siente identificado con y arraigado en el ámbito geográfico, social y cultural andinos. Por lo que,

Estermann determina a “lo andino” como un conjunto de aspectos; geográficos (el espacio montañoso de Sudamérica que es conocido como la parte “serrana” del continente), topográficos (la región montañoso situada entre los 2,000 y los 6,900 metros de altura, región en parte poblada hasta los 4,800 metros), culturales (en esta zona se habla el kichwa, el aymara y el español y en ella se ha desarrollado una gran variedad de culturas históricas, con experiencias artísticas regionales y formas organizacionales peculiares) y étnicos (allí vive el “hombre andino” el “pueblo andino”) (Estermann, 2008).

Además, el autor afirma que “lo andino”, no puede ser visto como una descripción simple del mundo, como si fuera un catálogo, por el contrario abarca un arquetipo del mundo, un modelo para lograr la armonía. Además, la experiencia humana esta medida por la cultura y por la forma de ver la realidad y por tanto afirmamos que esta visión comprende cómo se experimenta el mundo. Esta visión es lo que se llama cosmovisión, pero el hombre andino generalmente interpreta los hechos y fenómenos que observa en sí mismo y en el mundo

que lo rodea basándose en sus experiencias puramente personales y en el mismo carácter que lo ha transmitido sus antecesores. (Estermann, 2008)

Cuando se habla de “cosmovisión andina” nos referimos a la experiencia vivencial del pueblo andino y su interpretación del cosmos en sus diferentes aspectos, a la tradición que gratificadamente ha sido acumulada durante siglos. Ciertamente, la experiencia en el contexto andino es ante todo colectiva o trans-individual, el individuo es portador y potenciador de una experiencia que le supera, pero de ninguna manera el actor principal. Por lo que, cada momento de la expresión colectiva de la experiencia vivencial de hombre andino es cosmovisión, y no sólo su secuela.

La cultura andina es el resultado de un largo proceso de inter-trans-culturación⁷ que viene desde antes de la conquista y es el resultado de la interpretación de varios elementos. Por consiguiente es necesario conceptualizar el conjunto de concepciones, ideas y categorías vividas por el hombre andino, es decir la experiencia colectiva del sujeto dentro de su universo. Se trata de explicar la sabiduría popular andina que siempre está presente en el quehacer y la cosmovisión del hombre andino.

Dentro del pensamiento andino el concepto de realidad se hace presente de una manera no formal, por lo contrario se manifiesta de una forma mítica, la prioridad del hombre andino no es alcanzar un conocimiento teórico y abstracto del mundo, sino la representación cultural y ceremonial de la realidad. Donde, la realidad se revela en la celebración de la misma, el hombre andino no capta la realidad como algo ajeno, sino que se hace parte de ella.

Además, éste pensamiento es inclusivo, es decir que se considera a la contradicción, como una contraposición de dos posiciones incluidas e integradas en un todo que contiene los complementos particulares y parciales. Claro está que sol y luna, verdad y falsedad, día y noche, claro y oscuro, masculino y femenino no son para el hombre andino contraposiciones excluyentes, sino complementos necesarios para la afirmación de una entidad superior e integral. En la cosmovisión andina está establecido un principio de

⁷ *La síntesis de transculturación (como proceso histórico) e interculturación (como proceso de intercambio) suele llamarse “inter-transculturación” que refleja la complejidad de las relaciones entre pueblos, culturas, etnias y personas.*

complementariedad que se manifiesta en todo nivel y en todos los ámbitos de la vida, tanto en las dimensiones cósmicas, antropológicas, como éticas y sociales. El ideal andino es la integración armoniosa de dos extremos. (Estermann, 1998)

1.5 Teoría de la Reciprocidad

Dentro de las ciencias sociales, el concepto de reciprocidad se construye a base del pensamiento de varios estudiosos, siendo necesario nombrar a Dominique Temple quien afirma que la reciprocidad es entendida como la complementariedad de dos principios antagónicos: el principio de “reciprocidad” y el principio de “intercambio” (Medina, 2003).

El “intercambio” se relaciona con lo abstracto, lejano, general y cuantitativo que se manifiesta en la complacencia individual. Por otro lado la “reciprocidad” lo es para lo concreto, interactivo, local y cualitativo reflejado en el bienestar colectivo. La interrelación de estos principios permite el funcionamiento de la economía andina vigentes aún. (Temple, 2003)

En las comunidades andinas este principio es vigente y es heredado de generación en generación. Algo semejante ocurre con Luis Razeto quien señala a la reciprocidad como sinónimo de solidaridad, definida como un elemento activo operante en la economía, por lo tanto este elemento se incorpora a las fases del sistema productivo, permitiendo que: la producción, distribución, consumo y acumulación se lo realice con solidaridad. (Arjona, 1997)

El principio de correspondencia se expresa a nivel práctico y ético como principio de reciprocidad: a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco. Este principio no solo compete a las interrelaciones humanas, si no a cada tipo de interacción, sea esta infrahumana, entre hombre y naturaleza, o entre hombre y lo divino. Este principio es universalmente válido. La reciprocidad andina no presupone una relación de interacción libre y voluntaria; por lo contrario se trata de un deber cósmico que refleja orden universal del que el ser humano forma parte.

La reciprocidad andina tiene un principio básico donde diferentes actos, se condicionan mutuamente, de tal manera que el esfuerzo o la inversión en una acción por parte de un actor serán recompensados por un esfuerzo o la inversión de la misma magnitud por parte

del receptor. Se puede visualizar como una justicia del intercambio de bienes, sentimientos, personas y hasta valores religiosos. (Estermann, 2008)

Considerar a la reciprocidad como la relación social que vincula tanto una persona con otras, con grupos sociales y con la comunidad, como a grupos con grupos, comunidades con comunidades, productores con productores y a productores con consumidores, mediante el flujo de bienes y servicios entre las partes interrelacionadas.

En los Andes, se hizo presente el trueque como forma esencial de la actividad comercial y económica. El hombre andino, aledaño a los grandes centros urbanos, practica una economía de subsistencia en la que el dinero no tiene valor real. Por lo cual, la reciprocidad económica mediante el trueque es vital en la región andina, debido a la existencia de diversos pisos ecológicos, las grandes distancias geográficas y el difícil acceso a los mercados. (Alberti, Mayer, 1974)

Es preciso discurrir sobre este principio donde los productos intercambiados no siempre es el factor decisivo en el trueque, puede haber otros factores importantes, como el parentesco de los intercambiantes, la necesidad vital, el valor simbólico del producto, las características de las personas.

Asimismo, es importante establecer como afirmación que los intercambios recíprocos siguen constituyendo uno de los fundamentos de la organización socio-económica de la sociedad andina. Se ha manifestado que dentro de los sistemas de reciprocidad la economía en la regulación de la mano de obra, de servicios y de bienes entre las instituciones de producción, distribución y consumo. Pero, al mismo tiempo como dimensión económica, se manifiesta en un conjunto socio-cultural que le da sustento y significado. (Alberti, Mayer, 1974)

Mediante la reciprocidad, los actores establecen una justicia cósmica como norma de las múltiples relaciones existentes. Por eso la base del principio de la reciprocidad es el orden cósmico como un sistema armonioso y equilibrado de las relaciones. (Estermann, 1998)

El equilibrio cósmico depende de la reciprocidad de las acciones y la complementariedad de los actores. Una relación en la que una parte solo da y el otro solo recibe, no es

concebible, ni posible para el hombre andino. Puede ser que se dé un desequilibrio relacional por un cierto tiempo, más la justicia cósmica, y la armonía de la complementariedad exigen que tarde o temprano, este desequilibrio sea transformado en equilibrio por una acción recíproca.

El principio de reciprocidad es similar que los otros principios lógicos andinos, tienen vigencia en todos los campos de la vida, habiendo múltiples formas de reciprocidad; económica de trabajo e intercambio comercial, familiar de parentesco y ayuda mutua y religiosa de la interrelación recíproca entre lo divino y humano.

Estamos conscientes que las relaciones de reciprocidad tienen una larga trayectoria histórica, pero en ese ensayo no es posible describir sus cambios; por lo que nos limitamos, a discutir la situación actual.

Estudiosos del tema tales como; Giorgio Alberti y Enrique Mayer han afirmado que la reciprocidad siendo una relación social, se la puede establecer como un cordón umbilical, que nutre a las personas por él vinculadas, ya que existe un constante y múltiple ir y venir entre los individuos relacionados por intercambios recíprocos. Así Marcel Mauss en su obra “El ensayo sobre el don” dice; en nuestra sociedad occidental la analogía más cercana a la reciprocidad es la del intercambio de regalos. En cuanto al campo de la reciprocidad se encuentra fuertemente ligada a la organización económica e implica no solo el placer de intercambiar algo, sino la supervivencia

La reciprocidad se la puede visualizar y entender desde dos niveles, el primero desde un aspecto cósmico y el segundo desde un aspecto subjetivo, más personal, a nivel del hombre andino y su cotidianidad.

1.5.1. Aspecto Cósmico

Los principios racionales de correspondencia y complementariedad se expresan desde un ámbito ético, a través del principio de reciprocidad, el cual no solo limita a las relaciones interpersonales humanas, o el ámbito con los mundos paralelos, ya sea este mundo o el de los muertos.

La reciprocidad se constituye entre dos actores, sean estos individuales o colectivos, racionales o irracionales, humanos o no humanos. Por lo que se puede definir que reciprocidad significa: a cada quien bien o mal, como resultado del acto de un elemento cósmico, corresponde de manera proporcional un bien o mal por parte del elemento beneficiado o perjudicado. Se trata de un principio cósmico y universal de justicia, en el sentido de un equilibrio ético. (Estermann, 1998)

El principio de reciprocidad, manda en todos los ámbitos, y tiene un fuerte vínculo ritual. La respuesta ritual recíproca, por parte del hombre andino, a los distintos elementos del orden cósmico siempre tiene carácter ético, es el cumplimiento de un deber.

La reciprocidad se afirma en la relación del hombre con la naturaleza, es decir entre el ayllu, y los diferentes fenómenos meteorológicos, los animales y la naturaleza. Los ciclos de la vida solo pueden reproducirse si se mantiene la justicia recíproca con los distintos legados de la vida.

Mientras que, la relación recíproca con la naturaleza tiene un carácter muy especial, porque la función prioritaria que tiene es dar vida, por lo que sin reciprocidad la tierra no sería fértil y la vida se desvanecería. Los rituales recíprocos, son una condición imprescindible para que la naturaleza siga siendo generosa y se conserve la vida.

Se determina que el ritual es una contribución por parte de un grupo humano para que los espíritus protectores devuelvan recíprocamente el bienestar familiar, comunal o personal. El ritual no sólo es un acto religioso y ceremonial, por el contrario puede llegar a ser la expresión y el cumplimiento de un ser ético

También el principio de reciprocidad juega un papel importante en las condiciones y relaciones económicas, el trueque es la forma más común y justa de intercambio económico. Es acertado conocer que en el territorio andino el dinero no es un equivalente cualitativo de una cierta mercadería.

Este pensamiento económico, permitió la posibilidad de mantener asegurado la subsistencia, razón por la cual, ningún ser humano debía tener la amplitud de desarrollar sus innatas cualidades. Además el hombre andino asiente sobre su manera de ver al mundo,

de una manera integral, en comprender profundamente, que la naturaleza es parte suya y que ellos son la parte íntima de la misma, permitiendo que desarrollen una economía grandemente humana. (Serrano, 1999)

Un manejo económico en la que de hecho no exista acumulación, por lo tanto no hay personas que tengan mayor necesidades, que no tienen problemas de autoabastecerse y de personas que tienen para desperdiciar. Entonces allí, esta lo fundamental de esa concepción integral, que no es material, sino humana, mística y religiosa. (Serrano, 1999)

A la reciprocidad se la puede vincular en el campo laboral donde se da el ayni⁸, que se lo puede explicar al momento de la siembra o cosecha, donde los miembros del ayllu le ayudan a un comunero; pero como retribución recíproca, este también les ayudará a los demás en el momento oportuno. Las faltas a este sistema de justicia comunitaria, son castigadas severamente, porque ponen en peligro proceso económico cultivar la tierra y la convivencia de los pobladores. (Estermann, 1998)

1.5.2. Aspecto Humano

Dentro de las relaciones humanas, también se puede afirmar que se encuentran regidas por la reciprocidad, es decir por la correspondencia complementaria de actos y consecuencias. Las acciones recíprocas garantizan que entre los diferentes grupos humanos y sus miembros, se establezca un intercambio justo y equilibrado de bienes, favores y hasta emociones. En el marco formal de todo obrar humano pensado desde la reciprocidad actúa de tal manera que el obrar sea una restitución correspondiente de un bien o favor recibido, o que apunte a que sus benefactores puedan restituir en forma proporcional el bien o favor hecho.

Las normas vigentes dentro del ayllu, no siempre son aplicadas a los foráneos, de un extraño no se espera reciprocidad estricta, ni se restituye proporcionalmente una cierta generosidad recibida pero el hombre andino suele amplificar el principio de reciprocidad al intercambio socio económico entre los distintos ayllus.

⁸ Ayni: *Es la institución primaria de ayuda mutua dentro de las Comunidades, se realiza al interior del Ayllu y actúa como una familia. Es una reunión familiar, colectiva, con sus instrumentos donde se agradece a nuestras fuerzas espirituales mayores pero también es fiesta, alegría, que consolida y reafirma el carácter colectivo y comunitario de la organización comunal indígena.*

Las nociones éticas sociales andinas tienen como punto de referencia los nexos naturales de consanguinidad, de padrino y compadrazgo y del ayllu, antes de los nexos de la amistad, del amor al prójimo y de la solidaridad hacia lo foráneo. El hombre andino aplica otro tipo de justicia a un miembro de la misma comunidad que a una persona foránea, la justicia dentro de la familia y el ayllu, es distinta de las que rige en las relaciones extra comunales. El hombre andino no niega la igualdad de la dignidad de todos los hombres, pero relativiza la universalidad formal e igualitaria de ciertos derechos y deberes. Siempre privilegiará a los miembros de la familia y a la comunidad cuando se trata de asuntos vitales de sobrevivencia.

Cuando se trata de un familiar (abuelos, padres, tíos, hijos, primos) considerado como, compadre los favores no son una cuestión de voluntad, sino básicamente un deber, respectivamente un derecho del que los pide. La ética familiar toma en cuenta las relaciones dentro de la familia extensa andina, es decir, la relación de padrino y compadrazgo. Las relaciones están marcadas por la reciprocidad entre cónyuges.

La formación de una pareja no se debe a una decisión libre y autónoma de dos personas, en base a la afinidad. Como está en juego la conservación del cosmos a través de la polaridad complementaria y fecunda, esta decisión debe ser tomada con mucha prudencia, en conjunto por las dos familias (ayllus) involucradas, el sirvinacuy (Matrimonio andino) pretende asegurar en forma óptima el cumplimiento de la reciprocidad. El matrimonio andino es el lugar predilecto de reciprocidad, sirvinacuy significa servirse mutuamente, este sirvinacuy implica siempre un periodo de observación y demostración, los familiares pueden constatar si la pareja cumple con los requisitos de complementariedad y reciprocidad. Esto se refiere tanto a lo económico (lo que aporta cada uno de los novios), como a lo personal (habilidades y destrezas); algo sumamente importante es la fertilidad de los novios. La esterilidad en uno de ellos es un motivo de mucho peso para romper el sirvinacuy, porque no contribuye de lleno a la conservación de la vida y del orden cósmico en general. (Estermann, 1998)

El matrimonio andino es una comunidad de intereses mutuos, una forma de trueque interfamiliar, y no tanto una expresión de amor, la libertad de decisión de los futuros cónyuges es secundaria, frente al equilibrio recíproco familiar.

Uno se casa con toda la familia del cónyuge, asumiendo todos los deberes y derechos que esto implica; la reciprocidad conyugal de por sí misma ya trasciende la pareja. La función primordial del matrimonio es la complementación bipolar en lo procreativo económico y educativo.

Antes es necesario precisar el concepto extendido del matrimonio andino; la comunidad o Ayllu es pensada como una gran familia, en el que la familia nuclear⁹ es la unidad de base; esta unidad es primordial, pues es el punto de equilibrio y de armonización de las identidades hombre y mujer que llegan a la categoría nueva de ser humano solamente a través de la unión marital. Pero el concepto de familia extendida que parte del concepto de familia nuclear, se profundizará en el siguiente capítulo, este tipo de familia, se asemeja a la cotidianidad del hombre andino. (Salas, 2009)

Esta perspectiva de pareja, implica a la familia en general, y esto exige desarrollar la capacidad de organización y trabajo en todos los niveles de responsabilidad de la comunidad, del Ayllu, y si esto se cumple, quiere decir que se transita por la suma de un buen camino, y con esto se gana también el prestigio y respeto. Cuando el hombre o la mujer se dirigen a la Comunidad, lo hace en nombre de su familia y no a título personal; en la familia, en la comunidad, en la dualidad y en la complementariedad, la mujer tiene un rol vital, amplio y diverso, que aunque no se refleja fuertemente en el ámbito público, tiene mucho que ver en la definición de la identidad. (Salas, 2009)

En resumen, se considera a la reciprocidad andina como un esfuerzo personal a beneficio de otros. Existir, por ejemplo, un intercambio simétrico equivalente donde las dos partes se sienten satisfechas con el intercambio, si sucede lo contrario y se genera un intercambio asimétrico, se buscan factores que entran en consideración para compensar la falta de equivalencia, tales como los beneficios subjetivos de amistad y confianza y las consideraciones de diferentes estatus y poder entre los inter cambiantes.

Tanto es así que el mantener el dar para recibir es el eje del comportamiento indígena y esto se expresa no solo en lo social sino, en los diferentes trabajos comunitarios. El dar en el

⁹ El término familia nuclear fue desarrollado para designar el grupo de parientes conformado por los progenitores, usualmente padre, madres y sus hijos.

mundo andino desempeña un papel preponderante en la consolidación del poder y de autoridad. Para el hombre andino es una manifestación de fortaleza y honor el dar. No “dar” significa debilidad, cuando un indígena da más, adquiere más respeto dentro de su familia y comunidad.

1.6. Economía Solidaria

1.6.1. Antecedentes

Determinar a la “economía indígena” abarca tanto a las economías precolombinas en el entorno andino como a las economías aún existentes dentro de las comunidades indígenas, pese que ha existido un atisbo por parte de las economías coloniales y de lucros liberales y neoliberales.

Al mismo tiempo, que las economías liberales de Occidente obedecen a un conjunto de principios filosóficos, las economías indígenas tienen un trasfondo de “cosmovisión” integral que influye en la manera en que se percibe e implementa la economía respectiva.

Historiadores de la época precolombina mencionan que el modelo económico de esta región estaba determinado por una economía no monetaria, siendo su prioridad el abastecimiento de la población con los productos de necesidad diaria.

Con la llegada de los españoles, este sistema se veía frente a una lógica totalmente distinta. Mientras para los pueblos andinos el oro y los minerales solo eran usados para fines ceremoniales, en la economía mercantilista de los colonizadores se convirtieron en medio de intercambio universal y llegó a ser objeto de avaricia.

El valor “existencial” de los productos de supervivencia sufrió un cambio traumático: oro y plata antes no tenían ningún valor “existencial” de la nueva economía de extracción, mientras que los productos de primera necesidad entraban al segundo plano. (Estermann, 2008)

Lo que en Occidente se llama “economía”, para el hombre de los Andes se lo ha determinado como un acto de instaurar y restituir el equilibrio y la armonía. El espacio que habitan los hombres andinos, lo consideran su universo, su hogar el cual obedece a ciertos

criterios y leyes que no pueden ser des configuradas. Las leyes de este universo andino es, preeminente el cuidado y la preservación de esta gran casa comunal.

Asimismo, para las comunidades andinas, la economía es a la vez ecología, uso racional y prudente de esta “casa”, es decir: la sabiduría milenaria de cuidar, conservar y habitar esta casa universal, este equilibrio cósmico que requiere de la actividad humana. El ser humano andino, antes de ser “productor” y “consumidor”, es cuidante. (Estermann, 2008)

Desde la perspectiva más general, la economía andina no se la puede considerar antropocéntrica, por el contrario ésta se encuentra centrada en la vida y su conservación. Como se determinó en la cosmovisión andina los principios básicos de la economía es la relacionalidad, complementariedad, correspondencia y reciprocidad, en un sentido más occidental se lo describiría como; producción, comercialización, distribución y reproducción.

A continuación se explicará los cuatro principios básicos que habla el autor Enrique Mayer, en su obra “Las reglas del juego en la reciprocidad andina”:

1.6.1.1. Principio de la relacionalidad

Dentro de toda actividad económica, las actividades humanas se encuentran estrechamente vinculadas. No existe un campo económico totalmente separado de otros campos, obedeciendo a otras leyes o lógicas. En lo andino, la economía tiene mucho que ver con lo religioso-ritual, con la reproducción humana, con la conservación y la continuación de la vida, con la organización comunal, con lo educativo y lo cultural.

1.6.1.2 Principio de complementariedad

Toda actividad económica acata a este rasgo fundamental dentro de la cosmovisión indígena, en el sentido de que no puede existir una actividad sin retribución o complemento, ya que si hay cosecha es necesaria, la retribución simbólica o ritual. Siendo así, la base para mantener el equilibrio y armonía social.

1.6.1.3. Principio de correspondencia

En la perspectiva económica indígena, siempre se da correspondencia con los aspectos cósmicos, es decir, el Sol, la Luna, las estrellas, los fenómenos meteorológicos. Y por estas razones hay divisiones en las actividades económicas entre lo femenino y lo masculino, que corresponden a los elementos ritualísticos.

1.6.1.4. Principio de reciprocidad

En éste se puede apreciar cómo se plasma en forma visible y concreta en las actividades económicas de las comunidades indígenas. Existen un sinnúmero de actividades recíprocas en los rituales, en los ritos de paso, en las múltiples formas de compadrazgo y parentesco.

1.6.2. Formas económicas de intercambio recíproco

Entre las formas de organización social en las comunidades andinas en la cordillera hay varias que mantienen su vigencia en la actualidad. Entre ella se encuentran múltiples variaciones de las relaciones de reciprocidad, solidaridad y redistribución. Se destacarán las más importantes basándome en la obra de Luz María de la Torre, “La reciprocidad en el mundo andino” y Josef Estermann en su obra Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona:

1.6.2.1. La Minka

La minka es la principal institución de reciprocidad indígena y se establece como una de las bases fundamentales de la organización social andina. Se lo describe como el aporte de trabajo solidario de todos los miembros de un grupo social, con el propósito de realizar una obra de interés común. Se la puede considerar como una institución de cohesión de los pueblos, su participación masiva y colectiva permite mantener los intereses de la comunidad en medio de una expresión de solidaridad y de redistribución interna.

Además, los servicios de la minka son también de dos clases; intercambios equivalentes entre amigos de confianza y de igual estatus social, por un lado y por el otro minka asimétrica entre un “patrón” y su “cliente”. En general los servicios son de trabajo manual no especializado, ya que la persona de estatus más alto no realiza tales trabajos para los cuales tiene a sus sirvientes. (Alberti, Mayer, 1974)

Muy aparte de la dialéctica mestiza en donde los contrarios siempre están en pugna y en una lucha continua, en lo indígena de los Andes los opuestos se atraen, se unen y dan continuidad a la vida. Es necesario mencionar que en toda institución de aporte de trabajo, ya sea familiar o comunitario, nunca se hará uso del dinero. El resultado de esta institución será la creación de mayores canales de comunicación inter familiares que muchas veces terminan en alianzas, ya sean matrimoniales o compadrazgo.

Por lo que, la minka no solo se la puede considerar como una institución que se encarga de acoger lo organizativo, lo cultural, lo religioso y lo político de un pueblo. De esta institución se puede rescatar las múltiples variantes y formas de intercambios y reciprocidad que en los momentos actuales se hallan vivas al interior de las comunidades de todos los Andes indígenas de América. (De la Torre, 2004)

1.6.2.2. Voluntad

Es una obligación por la cual una persona ayuda a otra a causa de la relación social que las une. De hecho la obligación tiene mayor importancia cuando está asociada con el parentesco. Es muy usada para determinados parientes en ocasiones específicas “por la costumbre” en casos como; matrimonios, primer corte de cabello de un niño, los funerales de un familiar. Entre las formas de reciprocidad marcados por la voluntad entran ciertas formas de intercambiar servicios:

1.6.2.3. La Makipurarina

En el dialecto kichwa “makipurarina” significa armonizar la voluntad de los sujetos para hacer un trabajo que beneficie a varios, mediante este compromiso se puede ayudar en cualquier trabajo que no involucra a toda la comunidad, como en el caso de la minka. Sirviendo para congregar esfuerzos y fortalecer los lazos de consanguinidad y los ritualísticos, ya sean compadrazgos o arrimados. (De la Torre, 2004)

1.6.2.4. La Makimañachina (Prestamanos)

Makimañachina significa prestarse las manos y equivale a la ayuda que la familia, los amigos o los compadres ofrecen a quien la necesita para que sus fines se cumplan. Puesto que no involucra una ayuda de principio a fin, o sea que depende de la demanda de trabajo

que una actividad requiera. En todo caso se refiere a apoyos pequeños y rápidos que tanto familiares como compadres y arrimados ofrecen a quienes lo necesitan. (De la Torre, 2004)

1.6.2.5. El Ranti – ranti

En el “ranti - ranti” significa dando dando, mientras que en el trueque puntual que se da en algunas economías mestizas, el intercambio en esta institución forma parte de una cadena que da pie a una serie interminable de entrega de jornadas de trabajo y productos. Por ejemplo si alguien comparte las primeras cosechas de granos tiernos, al recibir se adquiere la obligación de devolver el producto de la cosecha.

Por consiguiente cuando alguien recibe algo, no puede quedarse con esa gratitud, debe demostrarla con señales de reciprocidad. Dando y recibiendo, adquiriendo y devolviendo, y esto continuará interminablemente. (De la Torre, 2004)

1.6.2.6. Waje - waje

El waje – waje es un intercambio recíproco en el cual se presta un servicio a cambio de otro igual en oportunidad futura. Esta forma abarca desde el intercambio de trabajo agrícola o de servicios ceremoniales, hasta instancias insignificantes de ayuda mutua en la vida diaria. Se diferencia de los intercambios de voluntad, los de waje - waje no están especificados por la costumbre y los socios pueden comprometerse a intercambiar lo que deseen. Por lo tanto, se pueden establecer relaciones de waje – waje con cualquier persona y se puede rechazarla sin mayores consecuencias sociales.

Con estas formas principales formas de intercambio recíproco las familias de los pueblos andinos organizan una extensa red de relaciones sociales, que han utilizado durante siglos para obtener mano de obra adicional, con el fin de completar sus propios recursos domésticos. Como resultado, en estas formas de manifestarse la reciprocidad ha incluido a los miembros de las comunidades tales como; parientes, vecinos en el barrio y fuera de él, comuneros en otras comunidades, personajes importantes en las ciudades.



Formas de intercambio recíproco: La minka en una comunidad andina de la sierra ecuatoriana.

Por las migraciones del campo a las ciudades, el fomento de una economía de exportación junto con la implantación del espíritu occidental de rentabilidad, la economía indígena se ve obligada a someterse a cambios trascendentes y se desprenden cada vez más de su sustento filosófico. La lógica andina se disputa con una lógica ajena. Mientras que para una racionalidad indígena, el equilibrio o la armonía social y religiosa son esenciales para el bienestar común, el principio neoliberal quebranta continuamente estos valores andinos, con daños irreparables a las estructuras sociales en las comunidades como resultado.

La economía capitalista es necrófila en sus principios y tendencias, porque apuesta por el valor existencial del dinero (que no se puede comer) y presupone el “crecimiento” perverso de dinero. (Estermann, 2008)

Para las economías indígenas, el ser humano no puede ser dueño del espacio donde habita, es su cuidador. El concepto de privatización como lo propone la economía neoliberal, lo consideran como una perversión a la armonía, a lo social y político en la cosmovisión andina.

Los valores de solidaridad, soberanía alimentaria y agricultura sostenible no pueden ser cultivados por una lógica de privatización y de consumismo. La concepción del capitalismo parte del principio del egoísmo propio del ser humano, mientras que la concepción andina

parte de los principios de la ayuda mutua, de la sociabilidad del ser humano, y de una visión más allá del antropocentrismo occidental.

En el pueblo andino es de vital importancia el manejo de la subsistencia, además influye como el ser humano resuelve sus necesidades físicas y espirituales. Es de conocimiento universal la historia del desarrollo de la civilización indígena en el pasado.

Por lo tanto, no hubiese sido posible llegar al desarrollo de la cultura, si el hombre de ese entonces hubiese mantenido una concepción depredadora, totalmente anti natural, un pensamiento egoísta, y arribista frente a la posesión de la naturaleza.

“Se tiene todos los elementos que el ser humano necesita, no solamente para abastecernos en la parte material, alimentaria, sino también para agradecer, para los pagos, para la reciprocidad del hombre con la naturaleza”. (Taxo, 1999) Razón por la cual, a la economía indígena se la debe determinar esencialmente como humana, religiosa, espiritual. Este pensamiento económico, también permitió no solamente grandes movilizaciones, sino también brindó la tranquilidad a los pueblos andinos quienes no debía estar en una constante competencia, ni debían preocuparse por su subsistencia.

Esta percepción de la economía indígena se la puede relacionar y vincular con la *Economía Solidaria* que considera el intento de reflexionar las relaciones económicas desde parámetros diferentes. La Economía Solidaria trata de construir relaciones de producción, distribución, consumo y financiación basadas en la justicia, cooperación, la reciprocidad, y la ayuda mutua. Frente al capital y su acumulación, la economía solidaria pone a las personas y su trabajo en el centro del sistema económico, otorgando a los mercados a un papel instrumental siempre al servicio del bienestar de todas las personas y de la reproducción de la vida en el planeta. (Pérez, 2008)

El pensamiento dualista es un rasgo innato de la cultura andina que ordena los niveles y aspectos más variados de la realidad: desde su cosmovisión incluso hasta la organización social, desde el manejo de la autoridad, las relaciones entre individuos. “Toda realidad es pensada y manejada en términos binarios; hasta el punto que la unidad, realidades únicas o solitarias, son concebidas como deficitarias de su complemento o de su pareja.” (Sánchez, 1997)

Es decir, que la concepción dualista en el mundo andino responde a un razonamiento donde todo elemento se encuentra asociado a otro, a su pareja, al interior de una estrecha relación de complementariedad, de correspondencia y reciprocidades.

Una vez que se comprendió la cosmovisión andina desde la perspectiva de varios autores, se habló de la organización social andina, y de su cotidianidad, entre los conceptos se recalcó la noción de la familia, donde la categoría de matrimonio andino es una de las instituciones que tiene mayor compromiso con la comunidad para convertirse en un legítimo hombre andino. Además dentro de su contexto cumple con los principios de reciprocidad, complementariedad, relacionalidad, es decir básicamente su economía es solidaria. Se profundizará en el siguiente capítulo todo lo pertinente a la institución del matrimonio kichwa andino.

Capítulo II

Matrimonio Andino

Introducción

Este capítulo constará de cinco partes. La primera parte tratará sobre la complementariedad entre lo masculino y lo femenino en la cosmovisión andina, se explicará el tema de la dualidad, las funciones tanto del hombre y la mujer en sociedades andinas, y por último se hablará sobre el concepto de femenino y masculino.

La segunda parte constará de una explicación sobre el papel que la mujer desempeña en el mundo andino. Sus cambios físicos y espirituales, además de su relación cercana con la “Pachamama” y se hablará sobre la mujer y la sexualidad y la temprana iniciación en las relaciones sexuales, la tercera parte concierne a la organización social, se explicará la institución matrimonio y familia.

En la cuarta parte se ahondará sobre el matrimonio directa y profundamente, y por último, en la quinta parte se expondrá sobre las fiestas andinas propiamente dichas consideradas como ritos de transición.

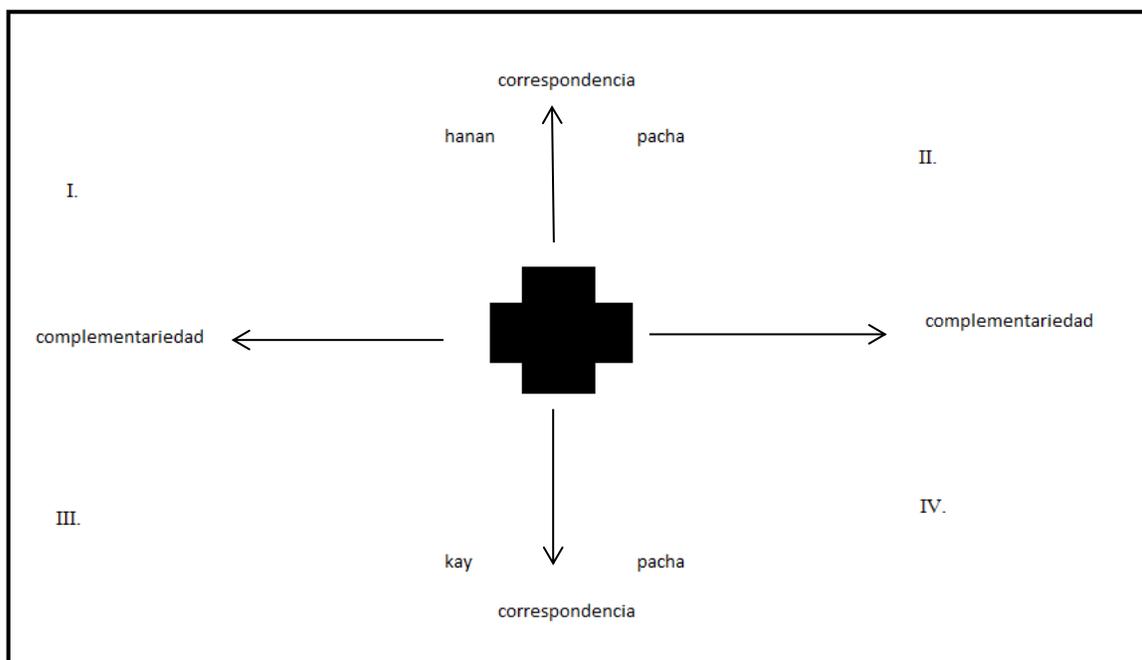
2.1. Complementariedad entre lo masculino y lo femenino

La complementariedad es un concepto que no se ha profundizado en el campo de lo social, pese a que el término ha sido utilizado para explicar la organización del trabajo y las relaciones de género en una sociedad. Es preciso mostrar cómo funciona la complementariedad de género y como es valorada en la cultura andina.

Para poder hablar de la complementariedad de lo femenino y lo masculino, es necesario partir desde el estudio didáctico donde usaré un plano cartesiano. En el cual habrá dos ejes una línea vertical (de arriba hacia abajo) que se cruzan en un punto vertical (de izquierda a derecha), que se cruzan en un punto llamado *chakana*. La *chakana* es el punto de transición entre arriba – abajo y derecha – izquierda, es casi el símbolo andino de la relacionalidad del todo.

La línea vertical nos indica la polaridad entre lo grande y lo pequeño, mientras que la línea horizontal es la escala que indica la polaridad entre lo femenino (izquierda) y lo masculino (derecha); estas son las oposiciones relacionales de la complementariedad.

El espacio por sobre la línea horizontal es la región que la pachasofía llama *janan pacha* (espacio de arriba, estrato superior), y el espacio por debajo de la línea se llama *kay pacha* (estrato inferior). Así tenemos:



Fuente: Estermann Josef, Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona

Dentro del plano cartesiano en el eje vertical se agrega la relación de correspondencia (arriba- abajo) la relación básica de complementariedad entre lo derecha y la izquierda, lo femenino y lo masculino, que accede en todos los ámbitos del cosmos.

Para el hombre andino, vida y muerte son realidades complementarias y no opuestas o antagónicas; esto se refleja también en la concepción andina del tiempo que es circular: inicio y fin coinciden.

Hay tradiciones que hacen corresponder, lo masculino, diurno y solar con la autoridad política, y lo femenino, nocturno y lunar, con la autoridad religiosa.

En la cultura andina, la cosmogonía divide al mundo en dos grupos determinantes: lo masculino y lo femenino. Hay plantas machos y hembras igual que animales y seres humanos. Al mismo tiempo el concepto de vida involucra a todo lo que pertenece y acontece en la comunidad, pues está destinado a la construcción de la historia colectiva y personal. (Tenorio, 2004)

En el hombre, el símbolo de este poder de virilidad, se manifiesta más allá del dominio sobre la mujer-esposa, por el contrario, está en la relación que mantiene con la Madre Tierra que no es precisamente de dominio, sino de un servicio muy particular que le provee de un poder específico. Mujeres y hombres se acercan y conviven con la Pachamama de distinta manera. (Tenorio, 2004)

Razón por la cual, las actividades diarias del mundo andino se realizan de forma complementaria tanto el kari (hombre) como la warmi (mujer), conocen su funcionalidad dentro de su mundo. Las jornadas diarias de la vida en una comunidad inician desde muy temprano. Del trabajo en el hogar se encarga principalmente la mujer. Ella es la nutricia en todo, prepara los alimentos para su familia, arregla, también siembra y atiende a sus hijos, mientras que los hombres en su gran mayoría, salen a trabajar en la construcción, comercio o agricultura. En el caso de los kichwas – otavalos son tejedores y artesanos de tradición y dentro de sus hogares tienen grandes telares para la elaboración de mantos y ponchos, etc. (Tenorio, 2004)

Arar la tierra es un derecho intransferible del hombre, pues Pachamama es lo femenino transcendental al cual no tienen acceso las mujeres en el arado. Mientras las mujeres son la prolongación de la Tierra, su representación imaginaria destinada al fruto. “Arar, es pues, un acto sexual y religioso para el cual el varón debe prepararse desde pequeño, igual que se prepara para amar y desposar una mujer” (Tenorio, 2014)

En la sociedad andina también es muy importante el equilibrio alcanzado en el matrimonio entre el hombre y la mujer, de esta manera contribuyen al desarrollo de la ayllu (familia) o comunidad. La organización del trabajo gira en torno a división de tareas según la edad y el sexo, en este sentido se evidencia el afianzamiento mutuo en el quehacer de los dos géneros. (Calderón, 2011) Pero es necesario afirmar que la mujer desempeña un papel

imprescindible dentro de la cosmovisión andina; De ahí que, se profundizará el tema de la mujer dentro de la cosmovisión andina.

El concepto de feminidad y masculinidad se funda en el principio básico de la dualidad: el universo es *par* y encuentra su máxima expresión en la realidad mujer –hombre representado en la Pachamama, las piedras, los ríos, cerros, en todo. Pues para la cultura andina, la oposición ser *kari* (hombre) y ser *warmi* (mujer) no se limita a las formas sexuadas en sí, sino que se amplía a la representación de ciertas cualidades: son adjetivos que pueden ser utilizados por ambos sexos y no como una expresión radical y conceptos separados como en la cultura occidental. (Calderón, 2011)

Según Luz María de la Torre, ser hombre y ser mujer en el mundo andino, no es una cualidad sino una *actualidad natural*, es decir, se muestra como una presencia que va más allá de la simple anatomía humana, es un orden que se da en la simbolización de la totalidad del ser humano. (De la Torre, 1999)

Al hablar de un pensamiento dualista en una cultura andina, queda claro que: “Toda realidad es pensada y manejada en términos binarios; hasta tal punto que la unidad, realidades únicas o solitarias, son concebidas como deficitarias de su complemento o de su pareja. Tal es la acepción que tiene el concepto de *chulla*, solo, desnudo” (Sánchez- Parga, 1997)

2.2. La mujer en el mundo andino

El mundo andino mantiene los principios del buen vivir, la ley de reciprocidad, la solidaridad y el vivir colectivamente. Esto se constata en la realidad de la comunidad, las mujeres siempre se solidarizan con sus semejantes.

Dentro del mundo andino, como se recalcó en el capítulo previo, Pachamama, es la deidad femenina, la cual ocupa un lugar especial en la cosmovisión andina. Se la declara como un “*todo*”, es una representación globalizante, a la vez tiempo, espacio, naturaleza y universo. Además, es preciso agregar que según el pensamiento andino, hace una relación de Pacha con la fertilidad, también simboliza la totalidad y abundancia de arquetipos germinantes del suelo. (Bouysse-Cassagne, 1987)

El sujeto andino, ha determinado que dentro de la Pachamama, no solo la mujer tiene la cualidad de femenina, por lo contrario se manifiesta en la cotidianidad en fenómenos como: ceremonias, tiempos- épocas, el día, los meses, lugares, deidades, plazas, ríos, montañas, instrumentos musicales, etc. En general el vivir andino se asienta en esta totalidad dual y dinámica en una afirmación de dos universos opuestos pero sujetos simultánea y complementariamente.

Al seguir, el orden natural de la cotidianidad, la vida se reproduce y crece como es normal en la *Pachamama*. El proceso de ser una mujer andina se desarrolla dentro de un mismo contexto, donde ser niña, adolescente, mujer adulta es una reproducción de imágenes en un espejo, es decir, los hijos son la imagen precisa de los progenitores y así sucesivamente en el proceso de la historia. (De la Torre, 1999). En la realidad andina no hay edades que limiten y marquen a las etapas como es el caso del mundo mestizo; Asimismo el paso transicional de niña a mujer joven y por último a mujer adulta, se destacan por los distintos cambios fisiológicos que atraviesa cada mujer en su totalidad, como es la menarquía, el matrimonio y el primer parto. La mujer andina pasa por varios estadios, primero cuando es pequeña se la conoce como “*warmi wamra*”, cuando es adolescente de la nombra como “*kuytsa*” hasta que se convierta en “*warmi*” mujer adulta auténtica. En la cultura andina, el convertirse en mujer ante la familia y la comunidad, es aceptar la prolongación y el ciclo de vida, lo cual se consigue con el matrimonio y la maternidad. (Tenorio, 2004)

Se ha establecido dentro de su idiosincrasia que con la ausencia de las mujeres de pueblos andinos, el tiempo se detiene, se descompone, se pierde, se muere, pues los dioses le han otorgado: “el de preservar la existencia”. (De la torre, 1999)

2.2.1 Fases de la mujer andina

El nacimiento de una *warmi* representa la fecundidad, porque es la réplica de la tierra que enriquecerá el día a día. La mujer representa la cultura, ella entrega los elementos reales y simbólicos para la construcción de identidad. Además la imagen de la mujer se construye como “Madre suprema”, siendo un eje fundamental en la economía de las relaciones sociales y familiares en las cuales se marcan las diferencias entre los dos géneros. (Tenorio, 2004)

El caso de una adolescente en el mundo andino se diferencia totalmente del mundo mestizo, pues las “*kuytsa*” pues este período es relativamente corto, donde el matrimonio marca el fin de dicha esta etapa.

El hecho que marca la vida de una mujer adolescente es la menstruación que es considerado como un “paso transicional”, donde se deja atrás la niñez. Al mismo tiempo la menstruación está relacionada con un estado de la mujer, por una lado es el punto de partida de la feminidad en relación a la fecundidad, y por otra parte es símbolo de peligro. La sangre representa tanto la vida como la muerte, de modo que es la primera emisión del cuerpo femenino, esto implica para muchas culturas que la mujer puede reproducirse y contraer matrimonio. (Reeves, 1981)

La sangre menstruante en la concepción andina hace referencia a la ruptura del mundo armónico entre la naturaleza y la mujer, cuyo nexos simbólico es la fertilidad. (Tenorio, 2004) Está claro, que la sexualidad se organiza tomando al cuerpo simbolizado como referente inicial, el cual recibirá cambios corporales en la adolescencia femenina, que se caracteriza por la maduración de los genitales, desarrollo de la sensualidad, crecimiento de sus senos, ensanchamiento de caderas y sobre todo con la aparición de la menarquia. El autor Rodrigo Tenorio en su texto “Intimidad Desnuda” argumenta que la adolescente con la menarquia, siente el cambio de su cuerpo, la menstruación se manifiesta en un real que se vuelve un suceso inaugural tanto para ella como para la familia y la comunidad, pues éste marca el inicio que posibilita la fecundidad.

No se puede determinar una edad donde empiece la adolescencia, pero si el punto de partida en la mujer, siendo la presencia de la primera regla. Así, la niña da cuenta de su fecundidad biológica que existe en su vientre, y de la representación simbólica del poder de dar vida así como la tierra, los animales y todo lo que conforma la Pachamama.

2.2.2 Sexualidad femenina

Cada sujeto ya sea mujer u hombre está constituido con saberes y verdades que se transmiten desde lo cotidiano, mediante los cuales se fortifica y se modifica la tradición y se reconstruye los esquemas de conocimiento incluyendo los fenómenos y las realidades intangibles como el amor, la ternura y sexualidad. “La sexualidad pertenece al mundo de lo sagrado y lo mágico. Por esta razón no se puede hablar en términos consuetudinario”

(Tenorio, 2004)

El hombre andino es cauteloso al momento de hablar sobre su cuerpo y sobre las nociones de intimidad. Pero basándose en su cosmovisión, la mujer andina está destinada a la maternidad y a salvaguardar la vida de su cultura, provee vida y es origen. Es por esto que la mujer conoce a muy temprana edad el mundo del matrimonio y la sexualidad.

En tiempos pasados, el mundo mestizo se diferenciaba de los hombres andinos, porque al momento, de contraer matrimonio se preocupan porque la mujer que se colme de feminidad, es decir, que conozca aspectos domésticos, y asegure la procreación de una nueva familia, dejando en segundo plano a la sexualidad y sensualidad. Como señala Nicole Stryckman, psicoanalista belga, “Sin hijo, la mujer no completa el sentido definitivo de su feminidad”¹⁰

Cuando la mujer inicia con el período menstrual, significa que esta lista para reproducirse, y es tiempo de contraer nupcias. Es decir, las relaciones sexuales son legítimas dentro del matrimonio. De estas evidencias, se puede vincular a la historia del pueblo andino y afirmar que las familias indígenas han sido numerosas. Pueden llegar a tener un promedio de ocho hijos. Pero el número de embarazos de cada mujer ha sido mucho más alto que el de los hijos que nacieron vivos y cumplieron su ciclo. “La sexualidad pasó al espacio de la familia conyugal y fue absorbida en la función reproductora; y de este modo se impuso un modelo para hacer valer la norma” (Foucault, 1976)

Es necesario, aclarar que en el pasado, la sexualidad en lo andino era una fuente de fecundación, con un fin de reproducción. Ahora lo mestizo incurre habitualmente en cada uno de los aspectos de su vida. La presencia de la televisión determina que esta influencia sea más evidente. No es posible regresar a los orígenes ni tampoco construir barreras supuestamente culturales que sirvan para protegerse de lo externo.

El contacto con lo urbano, ha generado que lo que antes era prohibido hoy para las nuevas generaciones sea un tema aceptado, la sexualidad, tiene un manejo más abierto. Los jóvenes de las comunidades tienen una perspectiva de belleza distinta, y la iniciación de la actividad sexual es prematura, solo que no será legítima su manifestación, los jóvenes tienen relaciones sexuales a temprana edad, fuera del matrimonio.

¹⁰ Véase, en la obra de Stryckman, Nicole, (1994) *Mujer y familia en la prensa ecuatoriana*.

2.3. Organización Social y Matrimonio

El matrimonio es aquella institución que fue construida socialmente y además permite entender a las estructuras sociales, culturales y políticas; explica situaciones que se dan desde aspectos subjetivos y privados, repercutiendo en lo público.

El matrimonio siempre ha sido una institución que en tanto organizadora del parentesco, ha venido a señalar el estar dentro o fuera de la familia y del grupo; mucho más adelante, con la creación del estado nación, de la ciudadanía. Los que se pueden casar acceden a todos los derechos y obligaciones que concede la ciudadanía plena y son los ciudadanos (Gimeno y Barrientos, 2009).

“A través del matrimonio, la cultura andina forman unidades económicas autónomas que no están integradas por una instancia superior que pueda apropiarse y redistribuir sistemática y duraderamente los bienes de estas unidades.” (Perrin, Perruchon, 1997)

La llegada de un niño no solo implica un suceso de tipo biológico, el nacimiento se transforma en un medio de asegurar las relaciones sociales, es uno de los elementos de la cimentación de la familia, de la parentela y la comunidad misma. En otras palabras, el advenimiento de un niño implica la extensión de las relaciones sociales y reproducción de la comuna, siempre y cuando los individuos sigan el ideal de normas y reglas que impone la sociedad: caso contrario, se producen conflictos conforma parte de los requisitos formales previos a la venida del hijo, convirtiéndose en el inicio simbólico de la relación de pareja y de la continuidad del parentesco, el cual descansa en las pautas propias de la organización social andina. Por tanto, este capítulo tratará sobre el aspecto fundamental que es el matrimonio, siendo el tema a profundizar en esta tesis.

2.3.1. Estructura Familiar

El tipo de familia más generalizada corresponde a la denominada extendida o ampliada: conformada esencialmente por la familia de procreación y las de orientación de tres o más generaciones es decir incluye a padres, hijos, hermanos, abuelo, entre otros. Dependiendo del ciclo de vida familiar, las familias pueden vivir juntas aunque ésta no sea una condición fundamental; lo realmente importante es que entre éstas se entable un permanente apoyo con respecto a servicios, trabajos, bienes y ayuda mutua en general.

2.3.1.1. La familia extendida

Es necesario, profundizar el concepto de familias extendidas, donde prevalecen patrones de convivencia compartida, entre por lo menos, tres generaciones. Por ejemplo: padres, abuelos, tíos, hermanos, quienes comparten experiencias sobre todo alrededor de estructuras productivas basadas en la reciprocidad y el apoyo mutuo. Por esta razón, en las comunidades andinas, casi todos los pobladores mantienen un vínculo ya sea este por consanguineidad, parentesco, compadrazgo o derivados de vínculos legales (yernos y nueras). La familia extendida, es una comunidad de convivencia y también una comunidad de trabajo y producción. Se trabaja en el campo y en la casa en forma común y las experiencias son conocidas y vivenciadas por la familia en pleno: el nacimiento de animales, la siembra, la cosecha, las fiestas regionales. Hay protección familiar y participación comunal. (Salas, 2009)



Familia visita la Cascada de Peguche

2.3.2. El ciclo familiar

En la unión entre hombre-mujer¹¹ interviene un complejo ritual del matrimonio, cuya función consiste en institucionalizar con dicha unión la alianza entre dos familias. El matrimonio es una señal del inicio de una nueva unidad familiar. Suelen casarse, por lo general a partir de los 16 a 19 años de edad, siendo la mujer ligeramente menor que el hombre. Desde esa fecha en adelante el esposo, como jefe de hogar, pasa a legitimarse como adulto. De igual manera pueden empezar a ocupar cargos ya sean civiles o religiosos, necesarios para adquirir prestigio dentro de la escala social de la comuna. (Posligua, 1988)

También, cuando la pareja inicia la residencia se mantiene por la costumbre en la que la mujer debe “seguir al marido” y el marido la llevará a vivir con su familia. Además por un año la mujer cumple con la obligación de servir a los suegros o trabajar para ellos, considerando este tiempo como una etapa de prueba de la relación esposo- esposa. En este tiempo la familia de orientación (la de los padres), con las de procreación (la de los hijos) tienen una relación, muy estrecha: es frecuente cocinar y comer en conjunto; pero pasado el año la incipiente familia, a pesar de seguir viviendo en la casa de los padres, pueden optar por tener en su habitación su propio fogón.

La relación entre ambas familias, sigue siendo muy estrecha, considerando que a más de vivir juntas, la nueva pareja carece de la tierra indispensable para la subsistencia. Se debe añadir que los padres consideran una obligación el dejar a sus hijos, ya sean hombres o mujeres, la herencia de la tierra, la cual se otorga en la vida de los padres y se inicia su traspaso el momento en que los hijos se casan. Estos recibirán de acuerdo a las posibilidades económicas de sus progenitores, una porción de tierra, apenas indispensable para su reproducción y vivienda; en esa medida la nueva pareja se ve avocada a realizar actividades más allá de su parcela para poder subsistir; de ahí que entablen la primera relación de reciprocidad con sus padres por medio del mecanismo de partidarismo; y en las épocas de menor trabajo en el campo, ambos esposos pueden optar por la migración temporal. (Posligua, 1988)

¹¹ *La unidad hombre-mujer entre los kichwas es muy fuerte y solidad, la estabilidad de las parejas está garantizada por un alto control social e interdependencia económica que dificulta la existencia de un individuo sin su pareja” (. Nuñez, 1975).*

Ahora bien, a medida que la familia va desarrollándose, pueden aumentar sus recursos ya sea, por herencia o compra, lo cual implica que ésta deje de vivir con sus padres, para hacerlo en su propia casa; pero a su vez esto significa el aumento de las relaciones socio-económicas con otros parientes. Es decir la posesión de la tierra y el aumento de relaciones recíprocas van acorde con el desarrollo del ciclo vital.

El objetivo final de los esposos es vivir en una nueva vivienda y esto solo ocurre el momento en que se puede “levantar la casa” lo cual sucederá por lo menos después de unos cinco años de efectuado el matrimonio civil. A partir de ese momento se ha desprendido del tutelaje paterno y adquiere una mayor respetabilidad en la comuna. Generalmente cuando ya todos los hijos han crecido y se han casado o se han independizado económicamente de sus padres, uno de ellos se hará cargo de sus ancianos padres que ya no pueden trabajar en el campo. En ese momento pasan a depender totalmente de la familia del hijo y se someten a sus reglas y normas en casa. Los ancianos a pesar de no trabajar en el campo, apoyan a los hijos realizando tarea, como ayudar en la cocina, cuidar a los nietos, o salir a vender o a comprar, repitiendo este ciclo sucesivamente.

Para complementar la formación de la familia se debe entender los lineamientos que pesan sobre el matrimonio y la elección de la pareja, en donde de hecho inciden factores socio-económicos.

2.3.3. Preferencias Matrimoniales

El matrimonio no solo es un medio para ampliar las relaciones sociales; en su interior convergen intereses económicos, puesto a que sirve para fomentar la red y reglas del parentesco, a través de las preferencias matrimoniales se puede observar las alianzas socio-económica de las comunidades andinas.

En la comunidad, los matrimonios eran “arreglados”, por los padres, en la actualidad son los propios protagonistas los que deciden sobre sus relaciones. Sin embargo existen ciertas pautas determinantes para la selección de una pareja.

El factor económico está involucrado en la correcta elección de la pareja como ya se había señalado, así como con la residencia. Si la esposa tiene más que el esposo, de hecho, él se irá a vivir definitivamente a la comuna de ella; o si por ejemplo una familia carece del

suficiente elemento masculino para el trabajo, lo más probable será que el marido se traslade a la comuna de la esposa o viceversa.

2.4. El Matrimonio

El matrimonio entonces, es un tratado, un contrato legal, social y sexual. Y se constituye en una de las instituciones más trascendentes en la historia de las sociedades, puesto que no solo es un acuerdo de beneficios económicos, sino que genera representaciones e imaginarios sociales, culturales, políticos y simbólicos, posicionando esta institución como parte del ciclo natural de la vida. (Gutiérrez, 2013)

En efecto Gutiérrez afirma, con el matrimonio no solo trajo consigo el manejo de distintos conceptos como: las sexualidades, el amor, el enamoramiento, la fecundidad, la ceremonia matrimonial, la fidelidad, el acceso a derechos y responsabilidades; sino que creó un conjunto de instituciones sociales, religiosas, legales, culturales, etc., que tienen como prioridad regular la vida y mantener un orden social.

En la cosmovisión andina el matrimonio es un rito de gran importancia, ya que marca la transición hacia la adultez, es decir ser miembro por completo de la comunidad. De esta manera, el vínculo entre un *kari* y una *warmi* (hombre-mujer), significa la fortaleza para la reproducción económica y productiva de la comunidad. (Calderón, 2011)

Además, simboliza el reconocimiento público de la relación complementaria de un hombre y una mujer, es un rito de pasaje para la pareja que tienen como fin conformar una familia. Por lo tanto, construyen fundamentos legitimados de la misma.

El ser hombre y el ser mujer en la filosofía andina como se señaló antes, está marcado por el principio de la dualidad como punto de partida y el eje social de todas las construcciones simbólicas que se dan en la cultura.

La autora Luz María de la Torre, sostiene que la unión de estas dos dualidades representa que el ser humano está constituida por una parte interna no radical que es femenina o masculina, porque pertenece al hombre o a la mujer en actividad. En este sentido, en el

momento del matrimonio, la parte dual interna de cada uno culmina, para dar paso a la manifestación de su calidad externa y así actuar en la comunidad.

Tanto hombres como mujeres andinos sentían sus mundos diferenciados por el género y que de igual forma se manejan interdependientes. Es así que el matrimonio se muestra como el ritual andino que expresa claramente la interdependencia y la complementariedad de las esferas masculinas y femeninas. (Silverblatt, 1990)

En la actualidad, la influencia de lo urbano sobre las comunidades andinas han dictaminado que el cristianismo sea fuente aceptable para el matrimonio, además cuando este hecho se celebra, se lo realiza por mutuo acuerdo, en el pasado se dejó los arreglos por parte de los padres. Es decir, existe una etapa de enamoramiento relativamente corta, donde el kari corteja a la warmi hasta pedirla en matrimonio.

En el mundo andino no solo se relaciona al marido y a la mujer, por el contrario compromete a las familias ampliadas de ambos contrayentes y a la comunidad; porque está condicionada a sus integrantes para que sigan las reglas prescritas, en apoyo de la familia, la procreación y reproducción de la comuna. “En esa medida por medio del rito del matrimonio se tratará de vislumbrar la interrelación entre las familias, parientes y comuneros ante el advenimiento de la nueva familia” (Posligua, 1988)

Investigaciones realizadas sobre el tema andino, han observado que el matrimonio se conforman a través de un largo proceso (Bolton, 1980), esta institución se constituye y consolida por medio de etapas marcadas, acompañadas cada una de éstas por ritos indígenas, católicos y trámites legales. Con la finalización del proceso de matrimonio, los cónyuges han fortalecido su unión, sus relaciones recíprocas con otros parientes, han obtenido los recursos necesarios para la subsistencia e independencia.

En las comunidades, los matrimonios se celebran a edades tempranas alrededor de los quince y dieciocho años. Esto es un suceso comunal, muy significativo y costoso, visto como un rito de transición hacia la adultez. La fiesta tiene una duración de una semana entera, inicia en la casa de los padres de la novia, sigue en la casa del novio y termina en la de los padrinos.

En el caso de los hombres después de contraer matrimonio, su cotidianidad se mantiene, acepta conforme otra etapa del ciclo de vital impuesta por la Pachamama. Se asume que la vida es continuidad, razón por la cual la mujer es quien da la prolongación, por esta razón admite su rol de mujer, el cual aprende a través de su niñez y adolescencia observando a su madre.

El ritual del matrimonio en el mundo andino, recopila la idea de una relación entre dos realidades distintas como complementarias, pero cuya unión se encuentra sujeta a un trabajo simbólico de acoplamiento. Y también al visualizar al matrimonio desde una perspectiva económica nos encontramos con:

El modelo económico que maneja la institución del matrimonio se identifica con la comunidad como eje central de los sistemas de producción y reproducción de la vida social, que está estrechamente vinculada con las familias y el cómo éstas se organizan, se reproducen y producen cultura desde la propia comunidad. (Gutiérrez, 2013)

Al matrimonio se lo puede concebir de manera general como una institución de carácter público y de interés social dependiendo de la cultura, pero el rito de celebración en cada una se puede manifestar de diferente manera, acorde a las costumbres y símbolos que se manejen. Razón por la cual, el matrimonio es considerado como un rito de transición.

2.5. Ritos de Transición

Es preciso en esta tesis hablar sobre los ritos de transición que se observó en una comunidad kichwa andina de la provincia de Imbabura ciudad de Otavalo.

Para un acercamiento a los ritos de transición o de paso, se ha tomado en cuenta la perspectiva de la antropóloga Anne Marie de Waal, quien desarrolla su teoría explicando que los ritos de transición son los que marcan el cambio de estado, biológico o social de otro. Se relacionan con acontecimientos especiales, marcando sucesos domésticos: nacimientos, pubertad, llegada al estado adulto, matrimonio y muerte. (De Waal, 1975)

Todo cambio de estado implica, una variación en los papeles que tienen las personas en una sociedad determinada: en los nacimientos, las personas casadas se vuelven padres; en el

matrimonio los contrayentes se vuelven esposos; con la muerte los parientes adquieren el estado de “viudas”, “huérfanos”, etc.

Se puede afirmar según el trabajo de De Waal, las ocasiones por las que se dan los ritos de paso de transición tienen semejanza con las llamadas crisis de vida o ciclos, pues son momentos especiales, muchas veces críticos, y porque el equilibrio se rompe con los cambios de estado de las personas; los cambios son amenazadores y desconcertantes. Con los ritos se restablece el equilibrio social.

Victor Turner, antropólogo cultural escocés, considera al rito como acción simbólica y a ésta como instrumental por cuanto están ligados a finalidades e intereses humanos. Además es necesario indicar que los procedimientos rituales emplean magníficamente los símbolos. (Rossi, O'Higgins, 1981)

Además manifiestan un principio universal de cambio y de muerte-vida. Los ritos también revelan y evidencian el orden dialéctico de una ley universal: morir para vivir. Para De Waal, muchos de los ritos expresan motivos de muerte y renacimiento, también explica que en general, en los rituales de la naturaleza existen tres elementos: separación, transición y reintegración.

Se toma en cuenta, las teorías de los antropólogos citados anteriormente podemos relacionar luego de la aplicación a los distintos ritos investigados en la religiosidad andina, el elemento de separación rompe el lazo del individuo con su condición anterior. El de transición propiamente dicha quita las barreras del antiguo estado, gradualmente. El de reintegración marca la aceptación de su nuevo estado para la vida cotidiana. Sin embargo estos elementos no se exhiben, ni se desarrollan en igual grado en todos los rituales.

Esta tesis se enfoca en el mundo andino como previamente se ha explicado, por lo cual profundizaré dentro de la cosmovisión indígena los rituales que se efectúan. El hombre andino y sus rituales se caracterizan por estar llenos de símbolos. Razón por la cual, al rito se puede considerar como la acción de los símbolos, al rito se lo utiliza en circunstancias especiales, no cotidianas de la vida. El rito es un medio para dar significado a los objetos o acciones del hombre. (Rueda, 1983)

Además dichos símbolos expresados en el rito, desde un punto de vista científico, no se puede afirmar que sean naturalmente sagrados, solo el hombre es autor de sus propios símbolos, siendo el único capaz de dar la característica de sagrado. Al momento de hablar de lo sagrado, es preciso ahondar en el concepto de religiosidad andina.

2.5.1. Religiosidad Andina

En la actualidad cuando hablamos de religiosidad dentro de la cosmovisión andina, nos encontramos con la aseveración del hombre andino sobre su catolicismo. Afirman creer en Dios y pertenecer a la religión católica, pese a esto, a la vez se puede confirmar lo banal de este concepto, pues el sinnúmero de creencias supersticiosas y de prácticas mágicas, absolutamente ritualistas, confirma la unión de dos mundos.

2.5.1.1 Fiesta

La religión del hombre andino está conectado directamente con las fiestas, siendo estas la satisfacción de sus mayores necesidades como; ayuda material, salud, prestigio, etc. y una de sus más importantes y fundamentales formas de esparcimiento, para ella dedican sus mayores esfuerzos y sacrificios a través de un espacio de tiempo, si es preciso trabajan intensamente para reunir la suficiente cantidad de dinero y así poder darle solemnidad a la fiesta.

2.5.1.2 Las Fiestas Tradicionales Andinas

Durante los siglos XVI y XVII, según la historia general de Latinoamérica lo han definido como las campañas de extirpación de las idolatrías, donde se afirma que existieron numerosas fiestas clandestinas por parte de los pueblos andinos, las cuales evidencian que pese a la represión que se efectuó en dichas campañas, los hombres mantenían sus creencias, las cuales eran consideradas como supersticiones, idolatrías o como obras del demonio, por quienes buscaban terminar y aniquilarlas.

En ese proceso de transición, lo religioso actuó como un factor ideológico usado para el sometimiento, lo que generó la incorporación de elementos religiosos del catolicismo ibérico (doctrinas, ritos, imágenes, etc.) dentro del mundo simbólico del hombre andino dando como resultado expresiones religiosas que contienen manifestaciones cristianas y a su vez mantienen numerosos elementos andinos.

Estudiosos del tema asienten, “los valores religiosos han persistido a través, de la fiesta religiosa en su ropaje colonial y que permanecen porque en ella el hombre andino ha plasmado un texto que le permite representarse a sí mismo, evitando la amnesia y procurando, con cierto éxito contrarrestar la ofensiva del poder dominante para extirpar la memoria colectiva” (Botero, 1991)

Es necesario tomar en cuenta que, la religión y las fiestas tienen como objetivo principal la cohesión de un grupo social, existiendo una interacción simbólica, que se mantiene por la permanencia de la memoria colectiva. Debido a dicha interacción simbólica se consigue el refuerzo en cuanto al sentido de pertenencia a un grupo. Por esta razón en las fiestas se da interacciones, siempre y cuando las relaciones sean asimétricas tanto económica como políticamente. En otras palabras, la interacción simbólica es la clave que nos permite comprender a las fiestas andinas, puesto que mantiene a la memoria colectiva latente, evitando que desaparezca frente a los constantes cambios que una sociedad pueda tener. (Botero, 1991)

La iglesia se suma como una institución que marco en la historia del pueblo andino, siendo la fiesta uno de los ámbitos que más se vio influenciada, pues se llegó al cambio del significado de las mismas. Por ejemplo, con las “danzas precolombinas que son integradas a los rituales católicos sin entender que a su vez los indígenas planteaban un nuevo contenido simbólico” (Navas, Bravo, 2006)

La danza es un elemento importante, tiene como funcionalidad el de cohesionar al grupo al establecerse como instancia para la expresión ritual, además es una manifestación que se ha mantenido y es una práctica que es aceptada por la religión católica. Por ejemplo en la celebración del matrimonio eclesiástico andino donde los invitados y novios asisten a la iglesia mientras los danzantes nunca interrumpen su baile y esperan en las puertas a que termine la ceremonia.



Fiesta Andina en el Hostal Aya Huma – Peguche- Otavalo

2.5.1.3. Aculturación¹²

Cuando el hombre andino va a la ciudad, existe un proceso que, a falta de otro término, se determina como aculturación, cuando residen en una cultura distinta a su originaria y son “absorbidos” por aquella que llega.

Las personas que llegan a la ciudad se urbanizan, en el sentido de urbe y de urbanidad. De urbe, porque los individuos no son de la ciudad, toman como patrón la cultura a la que se están asimilando, en este caso al de la ciudad.

En este proceso de aculturación juega un papel importante las nuevas generaciones, quienes son los que han adoptado nuevas costumbres. Cuando se habla de religión es más preciso el uso de la palabra “aculturación”, puesto que el Catolicismo llegó a imponerse en la cosmovisión andina. Razón por la cual, los hombres andinos después de un largo proceso optaron por el sincretismo, manteniendo sus creencias innatas y adaptándose a las aprendidas.

¹² Aculturación: es un término que para la Iglesia Católica significa la armonización del cristianismo con las culturas de los pueblos.



Proceso de aculturación en Peguche- Otavalo

Pese a que la modernidad y la tecnología han llegado, aún existe un sentimiento de resistencia que impide que la cultura andina desaparezca.

En las comunidades andinas, no es aceptada del todo la religión cristiana. De igual manera, donde los misioneros han logrado entrar, han logrado que la religión sea aceptada superficialmente. Aceptar la religión cristiana es una manera de protegernos para seguir siendo nosotros mismos. Aymara, Bolivia, 1986

“Llevado a cabo más en la forma que en el fondo, la evangelización de los amerindios ha provocado múltiples formas de sincretismo, mezcla de ritos católicos y de prácticas autóctona, en la que intervienen la Pachamama. Muchas veces se riega alcohol y, signos de los tiempos, a veces se ofrece “Coca Cola” a los dioses” (Lemoine, 1997)

La presente tesis tiene objetivo principal el estudio de la relación de la economía solidaria dentro del matrimonio indígena, razón por la cual se ha escogido como universo de estudio la comunidad de Peguche ubicada en la provincia de Imbabura, es oportuno que se profundice la historia sobre el universo escogido a ser estudiado. En el siguiente capítulo se dedicará un espacio al contexto histórico de la comunidad de Peguche y características del hombre andino de Peguche, organización social, para proceder a explicar paso a paso el rito del matrimonio. Con esto establecido se realizará la relación entre lo económico y el rito.

Capítulo III

Matrimonio Andino en la Comunidad de Peguche

Introducción

El presente capítulo se divide en tres partes: La primera consistirá en la descripción geográfica, población y costumbres, es decir las características básicas de la comunidad de Peguche ubicada en Otavalo, provincia de Imbabura, comunidad en la cual se basa esta tesis.

La segunda parte hablará sobre el ritual del matrimonio en Peguche basado en el libro “Tuldupay” de Felipe Males y el conjunto de videos “Matrimonio Indígena” que se encuentra en línea. En esta sección se hizo uso de varias palabras en kichwa, para lograr un mayor entendimiento, se realizó un glosario kichwa- español con las respectivas traducciones.

La última parte consistirá en un análisis sobre la perspectiva actual del matrimonio, por parte de los habitantes de Peguche; se basará en entrevistas realizadas a: un consejero kichwa pre matrimonial, y a una joven pareja de casados, quienes cumplieron con el ritual de desposo.

3.1. Comunidad de Peguche

3.1.1 Datos Geográficos

La Provincia de Imbabura es una de las zonas de la sierra ecuatoriana que su paisaje se conforma por lagunas, valles, nevados y montañas. Imbabura está comprendido por un territorio de 4 803 km². (Guerra, 1983)

El valle de Otavalo se encuentra al sur de dicha provincia y al sur de Peguche, es largo y angosto, su topografía es variada y en consecuencia, existen variaciones climáticas. Sus 650 km² de superficie significan la octava parte de la provincia de Imbabura y, además abarca la extensión correspondiente a la Parroquia Doctor Miguel Egas Cabezas.

Peguche es una comunidad que conjuntamente con Agato, La Bolsa, Quinchuqui y Carabuela conforman la Parroquia Doctor Miguel Egas Cabezas. Está situada en el callejón

interandino a 113 km² al norte de Quito; 24 km² al sur de Ibarra y a una distancia aproximada de 2 km² al norte de Otavalos. (Guerra, 1983)

3.1.2. Límites

Según datos recopilados se afirma que la comunidad de Peguche limita al norte con la comunidad de Ilumán; al sur con Otavalo: al este con la comunidad de Quinchuqui; al Oeste, con la comunidad de la Bolsa.

3.1.3. Población

Esta comunidad a diferencia de las demás parroquias pertenecientes al cantón Otavalo, se caracteriza por tener una población indígena que corresponde a un 95%. También los mestizos conviven en esta comunidad pero están separados por barreras socio-culturales de prejuicios mutuos de identidad particular de grupo. (Guerra, 1983)

3.1.3.1. Características del hombre de Peguche

El Ecuador se caracteriza por tener una sociedad dual fuertemente marcada, en la cual se traza una línea divisora entre el sector indígena y el mestizo. Peguche es una de las comunidades más prósperas del cantón Otavalo, dedicada a la artesanía textil. Se han evidenciado que los indígenas de esta comunidad eran especialistas en tejido aún antes de la conquista. Dicha especialidad ha conllevado a que los individuos de Peguche sean conocidos en varios países. Esta constatación de relación comercial con otros países facilita la recepción de otros valores culturales por parte del hombre andino, acelerando de esta manera la aculturación. (Guerra, 1983)

3.1.4. Lengua

El idioma ha cambiado con el tiempo, en el principio se hablaba el Caranqui, después de la invasión incaica se adoptó el kichwa, y debido a la conquista española se ha tomado un modalidad bilingüe Kichwa- Español, creando un idioma que es una mezcla de los dos, que responde a sus intereses económicos, puesto que sus entre sus necesidades entra el español, debido a que es necesario para el comercio.

3.1.5. Vivienda

Los grupos de familias andinas han logrado cambiar las viviendas nativas, pues la comunidad ha alcanzado significativos procesos de transculturación, sin perder aspectos propios y la raíz andina.

3.1.6. Religión

Para poder determinar la influencia de la religión en la cosmovisión andina debemos hacer una reflexión sobre el hombre y su universo simbólico, es decir debe estudiarse su existencia, su historia caracterizada por una herencia cultural.

Dado que el proceso de gestación de las culturas latinoamericanas coinciden con una masiva evangelización (siglo XVI), sea por la fuerza o persuasión. El catolicismo toma parte de la cultura del continente y de la fe cristiana. Está presente en la religiosidad de nuestros pueblos, en su sabiduría, en sus valores solidarios en su visión de la vida, la muerte y su naturaleza. (Moreno, 1983)

3.2 El matrimonio indígena en Peguche

Dentro de la cosmovisión andina se ha considerado la existencia de deidades femeninas y masculinas, tales como: tayta inti (padre sol), mama killa (madre luna), tayta Imbabura (padre Imbabura), mama Cotopaxi (madre Cotopaxi) y ciclos como junio representado por el aspecto masculino y febrero como femenino. Estos seres y ciclos se los considera como indispensables para la generación de armonía en la vida, es por esta razón que mutuamente existen atracciones.

El pensamiento andino se piensa que el kari (hombre) fue también warmi (mujer) y viceversa, es decir, en el inicio de la vida o en la concepción de la misma, los dos tuvieron aspectos biológicos y psicológicos semejantes, al pasar del tiempo se marcan notablemente diferencia entre ellos, que les permite identificarse a cada uno como hombres y mujeres, lo masculino se caracteriza por la fuerza y la razón y lo femenino por la concepción, orden y sensibilidad e intuición. A pesar de esta determinación de género surge la necesidad de complementar rasgos femeninos y masculinos para formar y equilibrar una vida o un hogar.

Lo que concierne a la historia de las mujeres andinas, se conoce las limitaciones de libertad que tenía. No era común que participen en fiestas o reuniones sociales. En la etapa de juventud las mujeres realizaban actividades domésticas, inclusive los padres consentían el

permiso de vestir ropa elegante cuando asistían juntos a misas o realizaban actividades fuera del hogar. A las mujeres andinas las conocían en la comunidad a partir del prestigio que tenían los padres, creaban una imagen cultural de aquella warmi, de sus virtudes, cualidades y valores.

Dicha imagen cultural de las mujeres era lo que atraía a los hombres quienes gozaban de una libertad y rol distinto. Al hombre se lo ocupaba en labores fuertes; trabajo en la tierra, cuidar y criar animales. Tenían su espacio en las celebraciones, como el inti raymi siendo la fiesta que se caracteriza por la fuerza y la rudeza donde podían exhibir su lado varonil, social y económico. Dentro del proceso de formación y aprendizaje al hombre también se le otorga la imagen cultural a partir de la fama de los padres. La imagen cultural que posee el hombre era lo que le representa y a su vez le permitirá acceder al consentimiento de los padres de la mujer para poder unirse a ella.

La siguiente información fue recopilada de videos que explican el ritual del matrimonio andino y se complementó con la investigación de campo de Felipe Males, nacido en Peguche y en la actualidad habita en Quito, denominada “*Tuldupay*” que específicamente habla sobre la celebración y las relaciones de producción que se hace presente.

Las referencias que se citan a continuación provienen de la obra *Tuldupay* (Males, 2013)

3.2.1 El noviazgo

En tiempos pasados no era necesaria la atracción de un wampra (joven) y una kuytsa (chica) para conformar un emparejamiento, porque los padres de una pareja podían ponerse de acuerdo para formalizar la unión de sus hijos. Siendo así, de este modo la comunidad kichwa, en décadas anteriores, si vivió matrimonios arreglados, sin el consentimiento previo de la pareja. Estos tipos de arreglos tenía un solo fin, el ascenso económico, la mejora en la calidad de vida. Además los padres se percataban que la unión fuera con miembros cercanos a la familia o comunidad, siendo la manera de asegurar el cuidado de sus hijos.

Los hombres tenían la oportunidad de conocer a las mujeres, cuando ellas salían de compras a la ciudad o cuando realizaban sus labores en el campo. Siendo en estas situaciones cuando los jóvenes estaban pendientes de las chicas, arriesgándose porque las mujeres siempre están acompañadas. El kari, cuando se sentía atraído por una warmi, tenía

la necesidad de expresar sus sentimientos con el fin de obtener la “uma watarina”¹³ de ella, y como consecuencia contraer matrimonio.

El proceso de enamoramiento estaba protagonizado por el hombre, quien anticipadamente, solía estar en los posibles lugares donde podía encontrar a la chica. Las mujeres mientras hacían sus actividades en el campo, solían ser interrumpidas por tácticas de los hombres para llamar la atención como: el uso de una piedra pequeña o mantenerse escondidos hasta que la mujer se aleje del grupo y astutamente quitar la “uma watarina”.

Las mujeres sabían las consecuencias que traía el perder la parte de su vestimenta, por lo cual, ellas ponían resistencia para no dejarse arrebatar la “uma watarina”, si no querían casarse con esa persona, pero si el joven era de su agrado para contraer matrimonio, ella accedía y entregaba su prenda. Esta especie de juego definía la aceptación o rechazo de parte de la warmi al kari.

La comunidad tenía a la autoridad máxima y lo denominaban “ancande” o “alcalde”, siendo elegido por ser el más respetado y educado. Además tenía la potestad de enmendar y sancionar las acciones indebidas que se realizaban dentro de la comunidad, también intervenía en las decisiones de contraer matrimonio de una pareja. Es por ello que el wampra, acudía con el alcalde con la “uma watarina” arrebatada, para comunicarle lo ocurrido y obtener el permiso correspondiente ante una posible unión familiar. Si el permiso es otorgado, el wampra podía ir a la casa de la novia acompañado de sus familiares, para tener el primer diálogo denominado shimishitachi.

Otra manera de expresar los sentimientos y deseos de formalizar una familia era a través de cartas escritas por el pretendiente hacia los padres de la mujer a quien querían unirse y eran entregadas por el denominado “ángel” o “mensajero”, quien era el representante del joven.

La respuesta de rechazo a la petición de matrimonio era inmediata. La negación a la demanda era aceptada al momento en que se enviaba la segunda carta y se recibía la misma respuesta de repudio. Los padres tenían en consideración la madurez de su hija y la imagen cultural del wampra, si era de su agrado e interés se aceptaban las cartas, significando que el “ángel” lleva buenas noticias al interesado. Es así que el joven envía una segunda carta y

¹³ Las mujeres indígenas se cubren la cabeza con la uma watarina, una tela negra con dos de los cuatro bordes de color blanco, siendo parte fundamental de la vestimenta.

si no es rechazada envía una segunda carta y si no es rechazada, enviaba una tercera. Estas tres cartas recibidas por los padres de la warmi, insinuaban una aceptación a la petición del interesado y en consecuencia, un primer encuentro entre familias para comprobar la seriedad de esta unión que podría realizarse. Para así proceder al shimishitachi.



3.2.2. Shimishitachi – Voz de alerta

El acuerdo entre padres sin el consentimiento de los contrayentes, el arrebatar la “uma watarina” y cuando se envían las tres cartas, han sido las distintas expresiones para pactar la unión matrimonial.

Con la aceptación el kari tenía una reunión con su familia, donde se percataban si la decisión tomada por los jóvenes era la correcta y si se encontraban con la suficiente madurez para responsabilizarse de una familia. Al notar la segura decisión, los padres dan su apoyo y acuden al “alcalde”, para que los represente y acompañe al primer diálogo en casa de la casa de la novia, con el objetivo de evitar conflictos entre familias.

Los familiares y allegados acuden en compañía del novio en horas de la tarde, con presentes sobre sus cabezas o espaldas entre esos; los medianos, bebidas, comida. También flauteros encabezan al grupo de la familia, seguidos del alcalde, el ángel y el novio. Había casos que los padres de la novia al percatarse de la situación en las afueras de su hogar,

preferían no abrir la puerta y observar desde los interiores. Estas vigiliass eran poco frecuentes y si ocurrían, era para comprobar si el pacto de matrimonio era sincero.

Una vez que las puertas se abrían, se les permitía el ingreso y la conversación entre el alcalde y los padres de la warmi iniciaba con el brindis en un pilchi. Primero, explicaba el motivo de su presencia, las virtudes del wampra y los sentimientos que tenía hacia su hija, luego les presentaba al novio y a sus padres. En ese momento, los familiares colocaban los presentes al frente de los padres de la warmi, conforme el alcalde lo indicaba y como señal de respeto mutuamente estrechaban sus manos. La warmi no tenía opinión dentro de la conversación, mientras que el novio entregaba la pachalina arrebatada, si es que así lo hizo, caso contrario explicaba la razón del envío de las cartas a los padres de ella.

Como resultado de las consideraciones, el alcalde reúne a los novios y da inicio a la conversación, asegurándose que ellos están en la capacidad para emprender juntos una vida. Con los primeros consejos el alcalde, pretende aclararles las responsabilidades que tendrán al casarse. Luego la pareja pedía la bendición a los padres y familiares.

Como era costumbre, los regalos eran compartidos en ese mismo instante. Cada uno de los familiares presentes se les daba diferentes porciones tal como frutas, pan, papas y también el alcohol traído en coñajeras. El ambiente cada vez se torna familiar y se genera un entorno caracterizado por la confianza.

En este encuentro que se denomina shimishitachi, también se definía la fecha para realizarse el palabray (pedido de mano) y el matrimonio eclesiástico, además se nombraba a los posibles achik taytas (padrinos) y se decidía el tipo de celebración que realizarían, pudiendo ser el matrimonio concierto, si la posibilidad económica de ambas familias, es decir se determinaba si podían hacerse cargo de los gastos que abarca la celebración del ritual del matrimonio. Era costumbre por parte de las madres de las novias pedir tiempo para poder prepararla respecto al compromiso y los roles de mujer.

Durante ese periodo los familiares del novio continuaban visitándolos constantemente con presentes a los familiares de la novia hasta el momento que los padres consideraban que su hija estaba dispuesta. De igual manera, en este tiempo, se solía efectuar el sirviñakuy o casamiento de prueba, en la que el novio debía ir a la casa de la novia y viceversa para experimentar la convivencia.

3.2.3. Sirviñakuy- prueba de casamiento

Esta práctica prematrimonial se realiza en países andinos como Ecuador, Perú, Bolivia, Argentina. El sirviñakuy o prueba de casamiento era la etapa en que, el hombre y la mujer se veían sometidos tanto a las labores femeninas y masculinas que debían dominar para poner en práctica una vez que se casaban. Estas actividades que se ensayaban desde temprana edad y se perfeccionaba hasta el ritual del matrimonio. Si el novio mostraba su dominio en las actividades tales como teñir la lana, trabajar casimires, arar, pastorear, era considerado como un buen pretendiente para su hija. De igual manera, la prueba se la asignaba para la warmi en la casa del wampra. En ese caso la novia debía ayudar a su futura suegra en labores como: cocinar, lavar, coser, bordar, preparar chicha, entre otras. Las mujeres en este período demostraban lo aprendido y evitaba que se la clasifique como karishina (como/ similar a hombre). Estas pruebas determinaban el buen consentimiento de los padres, quienes garantizaban con su aceptación, una vida equilibrada, complementada y responsable para la nueva pareja.

3.2.4. Palabray o Rosariar¹⁴

El palabray es un pacto de unión entre kari y warmi, cuyos testigos son familiares y comunitarios, como principal de esta ceremonia se encuentra el rezador quien utiliza elementos católicos e indígenas como rosarios y claveles respectivamente.

En el momento en que se da el consentimiento de los padres de los novios para que contraigan matrimonio, el padre del novio tiene como obligación buscar un maestro rezador, quien se caracteriza por ser un kichwa conocedor de la religión católica, que está presente en velorios como también efectuando palabray. El padre del wampra acude con medianos (presentes) para delegar la realización de la ceremonia de unión de los dos jóvenes. El maestro rezador solicita para el día de la celebración del palabray ciertos elementos de consagración que siempre se lleva a cabo en la casa de la novia.

Cuando llega el día acordado del palabray, los preparativos con las sortijas, los claveles rojos y blancos, rosarios, un mantel blanco y una taza están listos sobre la mesa. Todos los invitados llegan a la casa de la novia y el maestro rezador comienza con la decoración del altar. La decoración consta de pétalos rojos y blancos alrededor de la mesa, además se

¹⁴ Rosariar es un kichwanismo que se utiliza para nombrar al pendido de mano en la comunidad

forma un cruz cristiana con los mismos pétalos, en la parte horizontal de la cruz tienden dos rosarios, uno para el lado derecho y otro para el izquierdo. En el centro de la cruz se ubica el tazón, y dentro de éste se colocan los anillos.

Una vez listo el altar, los novios deben vestir el traje tradicional y colocarse frente a éste, el maestro rezador se ubica en el centro, mientras a su lado derecho están los padres del novio, seguido de sus hermanos, tíos, abuelos, padrinos de confirmación, padrinos de bautizo, y al lado izquierdo los familiares y allegados de la novia. Vecinos y parientes rodean el espacio ceremonial.

Como acto de reverencia a lo espiritual, los invitados se retiran el sombrero, mientras el maestro rezador inicia la ceremonia. En el comienzo de la ceremonia hace suplicas hacia el Dios cristiano para poder ser el portavoz de la unión de la pareja, realiza oraciones por la familia. Después se suscitan una serie de preguntas para los novios.

“¿Allichu riksirinkichik? ¿Imakakpipash paywan sawarinkapa munankichu?kay sawarika tukuy pachapakmi...”¹⁵ Una vez aceptado y afirmado las primeras interrogantes, el rezador continúa con los consejos. Les comentan las realidades que deben enfrentar como pareja, las inconsistencias, lo prohibido en el matrimonio, los testimonios de otras parejas, los roles que deben cumplir.

Al finalizar con los consejos, el maestro rezador autoriza el uso de los anillos. Las sortijas son símbolo de alianza y el compromiso eterno de la pareja. Además con los rosarios que son objeto propio del mundo cristiano, en el mundo andino cobra la representación del pacto de los futuros esposos con seguir el camino de Cristo, los cuales son colocados en los cuellos de los novios. También se ponen pétalos de claveles rojos y blancos sobre sus cabezas, simbolizando la consagración que se ha realizado. En tiempos pasados, los anillos estaban elaborados de plata mientras que los rosarios de mullos grandes de coral con cuatro a seis monedas de plata terminando en una cruz cristiana del mismo metal.

Una vez colocados los anillos y rosarios, los novios de rodillas piden la bendición a sus padres y reciben consejos por parte de las dos familias. La confianza que se adquiere con esta ceremonia a través del palabray permite que el ambiente se torne sentimental entre las

¹⁵ ¿si se conocerán lo suficiente? ¿pese a su historia, quieren casarse? Recuerden que el matrimonio es para siempre.

dos familias, los novios besan para manifestar el respeto que tienen las manos de sus próximos suegros.

Como acto siguiente, los novios arrodillados y con reverencia piden bendición a sus familiares y al resto de invitados. Los consejos solo pueden difundir quienes tienen un matrimonio estable y ejemplar. Finalmente, los novios regresan al altar, en donde el maestro rezador les aconseja por última vez. Luego del palabray, la madre de la novia invita a todos a compartir la cena. La celebración continúa en medio de risas y festejos, además se establece la fecha del yaykuy y el matrimonio eclesiástico.

3.2.5. Yaykuy – Pedido de mano

Esta ceremonia es de vital importancia, razón por la cual sus preparativos pueden ser elaborados con meses de anterioridad. Generalmente, las familias kichwas utilizaban sus animales domésticos y cosechaban sus sembríos, para elaborar los presentes que llevarían a los padres de la novia en la noche del yaykuy.

Las comunidades andinas siempre se han basado en el ideal de reciprocidad, “randi-randi” (dando-dando), es por ello que el matrimonio de miembros de las sociedades kichwas es de gran alegría y compromiso para todos. De acuerdo a sus posibilidades económicas y grado de parentesco, amigos y parientes acudían a la casa del novio con la “obligación”, la cual consistía en dar a la madre del novio: gallinas o cuyes vivos además un tazón de camote o zanahoria blanca cocinada de parte de una warmi, mientras que al padre del novio los karis le daban licor, en los llamados yana litro o coñajeras, todo esto para ayudar en los gastos que se empezarían a incurrir durante la festividad.

Las mujeres de la familia del novio se ocupan de la organización de la comida y de los presentes que van a llevar. Entre los presentes esta la costra tanta, un pan dulce de trigo, también llevaban lía son racimos de plátanos empacados en hojas secas. Mientras que el camote y la zanahoria se los coloca en ollas, las gallinas y los cuyes se los ubica cerco de los demás alimentos, junto a botellas de licor.

El tayta servicio es el encargado de coordinar toda esta actividad; controla los productos que se cocinan, recibe y ordena los presentes que se obtienen de los padres o allegados del novio y es aquel que se cerciora de enviar la “cena” a la casa de la novia a través de una persona denominada “ángel”, horas antes del yaykuy.

Al atardecer, al momento que los padres ordenan y el *tayta servicio*, el ángel, en representación del novio, lleva dentro de una olla pequeña: papas; una gallina y un *kuy* junto a un *yana* litro a la casa de la novia. Esta cena es una señal de lo que en pocas horas se dará. El ángel golpea la puerta de la casa de la novia, una vez que le permiten ingresar muy respetuosamente entrega el presente a los padres de la novia. Además se permite hablar sobre los sentimientos del novio hacia las virtudes de la *warmi*.

De igual manera, en casa del novio, músicos amenizan el ambiente y el *kari* recibe consejos por parte de sus padres y parientes, se recalca los aspectos de responsabilidad e independencia que tendrá después de contraer matrimonio. El *tayta servicio* delega a otra persona para que lo asista en su labor de coordinador de esta celebración, se lo llama *katik servicio* (el que sigue). Simultáneamente, se acumulan en el patio todas las ofrendas que se llevan, desde el pan, la fruta hasta los alimentos cocidos.

Cuando llega el momento, el novio y sus padres invitan a quienes ayudaron en los preparativos para acudir a la casa de la novia, los mismos que voluntariamente empiezan a cargar sobre sus espaldas y cabezas todos los presentes. Mientras que las *warmis*, usando sus prendas de vestir llevan las gallinas y *kuyes*, además colocan sobre sus cabezas los tazones con los alimentos cocidos: camotes y zanahorias. A su vez los *karis* sujetan las *lías*, *coñajeras*, y el pan que se hizo. El *tayta servicio* da la orden a cortejo y revisa cada uno de los alimentos antes de ser llevado a la casa de la novia. Encabezando el cortejo se ubica una congregación de músicos, seguidos del novio, sus familiares, y finalmente los acompañantes inician a movilizar el cortejo.

Es costumbre que los familiares junto con el novio se detengan en cada esquina y bailen en círculos rumbo a la casa de la novia. En ocasiones, el baile es amenizado también por rondines, siendo los *sukus*¹⁶ (flautas), los instrumentos fundamentales para esta celebración. Las personas quienes tenían los alimentos cocidos sobre sus cabezas y espaldas rodeaban a los músicos. También se designa al *tayta estanguero* quienes son los que comparten *el chingero*, que es una bebida elaborada en base a la mezcla de aguardiente, *aswa*(chicha), huevos y *uchu haku*(ají). Esta preparación no es apetitosa,

¹⁶ Sukus denominación para las flautas en la zona norte kichwa.

teniendo como objetivo el cobro de multas, si este no era bebido. La multa consistía en proporcionar dinero para la adquisición de más licor.

En la casa de la novia, se preparan para recibir a los invitados. Los familiares y allegados se ubican todos juntos a la espera del cortejo. Asimismo la casa debía estar completamente a oscuras en la espera a la llegada del novio, esta costumbre se la efectúa, con el fin que el cortejo haga méritos para acceder a la casa.

Todos los presentes simbolizan el agradecimiento, respeto y conformidad por parte de la familia del novio hacia la familia de la novia. La cantidad entregada mostraba la condición económica.

Siguiendo la tradición el novio se dirige hacia quienes serán sus suegros. El ambiente se torna cada vez más familiar, y se establecen las fechas del matrimonio civil y el eclesiástico, nombran los posibles achik taytas (padrinos), ellos desempeñan un papel importante dentro de la celebración y después de la misma. Las funciones que cumplían es incurrir en los gastos del matrimonio, y dar consejos a la pareja.

Los presentes son recibidos y guardados por familiares de la novia. Todas las contribuciones se dividen en tres grupos: uno para compartir a todos los asistentes; otro para asistir próximamente donde los achik taytas y el resto servía como medio para la invitación para el sawarina (matrimonio).

En todas las actividades, la novia no podía participar, debido a una superstición ancestral donde la warmi no puede hacerse presente durante el yaykuy, porque se cree que viviría maltratada por su esposo, tampoco puede comer los presentes que llegan con el novio porque se piensa que simbólicamente se está comiendo a su novio y en el futuro éste podría morir. Debido a esto la novia se mantiene encerrada en una habitación y se prepara una cena especial propiamente para ella.

Al finalizar esta celebración, la mamá de la novia inicia con la repartición de los presentes, puesto que al día siguiente llevaría porciones pequeñas de los alimentos recibidos, a las personas quienes serán invitadas a la ceremonia matrimonial. Dentro del mundo kichwa el *malchi* (hacer probar) los alimentos que se recibieron en el yaykuy se convierte en un compromiso formal del cual una persona no puede negarse. (Males, 2014)

3.2.6. Achik tayta maskay – Búsqueda del padrino – Matrimonio civil

Cuando se eligen quienes serán los achik taytas (padrinos), los padres de los novios acuden a su casa llevando tributos con el objetivo que acepten el apadrinamiento. Los achik taytas tienen que cumplir ciertas funciones importantes dentro de la sawarina como: vigilar que la relación de la pareja prevalezca el respeto, deben asistir en los gastos de la festividad, contratar a los músicos, otorgar regalos, realizar todas las ceremonias tradicionales. En décadas pasadas los padrinos eran personas mestizas, quienes tenían la posibilidad de elegir a los *ñawpadores*¹⁷, que ayudan a coordinar la festividad de acuerdo a las tradiciones andinas. (Males, 2014)

Una vez que los *achik taytas* aceptaban la petición, acompañan a los novios al matrimonio civil que se lo realiza habitualmente el día viernes. Las dos familias acuden al registro civil para legalizar la unión del kari y la warmi, cumpliendo las leyes según la Constitución del Ecuador. Luego de la formalización, los novios van a la casa de los padrinos. Ahí se comparte principalmente aswa (chicha). Después de esto los padrinos llevan a los novios a una habitación que era conocida como “reservado” en donde se los embriagaba para tornar el ambiente más confiable entre la pareja. Mientras tanto las dos familias festejaban la mezcla de sangre o *yawar chapuri* que se inicia en el *shimishtachi* hasta la *sawarina*.

Es notable que las tradiciones católicas desde tiempos pasados ya se hubieran introducido dentro del mundo andino, razón por la cual es requisito antes del matrimonio eclesiástico que los novios se confiesen ante un sacerdote. Este acto se lo hacía el día sábado, acompañados por los padrinos los novios van a la iglesia a efectuar la confesión. También la *sawarina* se acostumbraba a llevarse a cabo el día domingo.

Después de haberse confesado, los novios, padrinos y familiares más allegados van a la casa del novio. A diferencia del alcalde, que es representante de la comunidad y quien resolvía los problemas sociales, había otros alcaldes que son elegidos por los padres del novio que conocen a cabalidad todos los rituales del matrimonio. En la noche, músicos entretienen la festividad, entre el grupo musical es primordial que se encuentre a un arpero quien entonará y amenizará con su melodía toda la noche. (Males, 2014)

¹⁷ Ñawpadores es un neologismo de origen kichwa.

3.2.7. Wakchari puncha - madrugada

Antes que el sol salga y amanezca el día domingo se manifestaba el acto conocido como wakchari puncha (madrugada). Los alcaldes, mientras se fijaban que la novia estaba cansada durante su baile, le arrojaban aswa (chicha) que manifestaba que es agua de fuente y que un nuevo ser procreado por la pareja está a punto de nacer. Imitando el llanto de un niño los alcaldes bailan. Así se da la amanecida de los novios, padrinos, familiares acompañados de música, baile y tradiciones andes de asistir a la iglesia donde se llevará a cabo el matrimonio eclesiástico. (Males, 2014)

3.2.8. Sawarina Puncha – Día del matrimonio

El día domingo por la madrugada, los novios hacen los preparativos para ir a la ceremonia eclesiástica. Familiares, acompañantes usan sus trajes típicos y elegantes y acuden a la casa del novio para partir todos juntos desde ahí. El achik tayta y achik mama (padrino/madrina) se preocupan del atuendo distintivo de los novios para la celebración

Los alcaldes corroboran la hora de la ceremonia, y su labor es el de empezar a anunciar la salida de la casa. Los músicos con flautas y melodías encabezan el cortejo seguido de los padres del novio que sujetan la mano del novio. En cada esquina se detienen y empiezan a bailar en forma. La figura imprescindible de esta ceremonia es el arpero, quien es contratado por el achik tayta. Al momento que el cortejo llegó a la casa de la novia, los padres llaman a los padres y se les permite ingresar al cortejo, siendo el instante cuando se encuentran las dos familias. Los novios llegan bailando a las afueras de la iglesia y el cortejo sujeto en su espalda la comida que se compartirá después de la ceremonia. Antes de ingresar los músicos nuevamente entonan melodías y los acompañantes empiezan a bailar.

Dentro de la cosmovisión andina ecuatoriana, al arpa lo consideran como un instrumento masculino y este no puede ingresar a la iglesia porque según los mitos andinos se afirma que al momento que el arpa suena, bailan los malos espíritus, razón por la cual, los arperos primero se ven obligados a entonar una canción que se llama aya kallpachi (hacer correr a los espíritus), afinación que se utiliza para armonizar al ambiente y alejar a las energías masculinas activas que pueden ocasionar daños, debido a los factores no sacralizados que se ha adquirido en el mundo indígena.

La ceremonia eclesiástica dura aproximadamente una hora. Mientras que en la casa de la novia se organizan para la primera festividad, donde los anfitriones se ocupan de los gastos. La comida especial para este día es la mazamorra, el mote, la chicha y el kuy. Quienes no asistieron a la iglesia esperan la llegada de los novios para iniciar la fiesta.

Se podía verificar la situación económica de los padrinos, si para el día de la sawarina contrataban una banda, cuando la ceremonia en la iglesia terminaba. Una vez finalizada los novios y acompañantes bailaban al son de la música tradicional. Y los alcaldes mediante alcohol daban inicio a las fiestas por la unión de la nueva pareja. Llegando al lugar donde se festejara, toda la corte principal se sientan juntos. Y los novios mostrando respeto piden la bendición y luego comparten lugar. Entretanto los familiares que acuden se presentan con la respectiva “obligación”¹⁸ que en la mayoría de veces las mujeres eran quienes sujetaban en sus espaldas para dar a los padres y los padrinos.



Iglesia de Peguche

¹⁸ Obligación son los presentes tales como frutas, sal, bebidas alcohólicas, que son entregadas a las personas importantes en el cortejo de los novios.

Después el tayta y el katik servicios se encargan de la repartición de la comida, con la ayuda de más invitados se forma una especie de cadena, mediante la cual de mano en mano se pasan los platos preparados. Los alcaldes, por su parte reparten el aguardiente y chicha a todos los invitados.

Al finalizar con la comida, los padres de los novios invitan a bailar a todos los presentes. El arpa, flautas y rondines son los principales instrumentos que animan la fiesta, los novios mientras bailan los felicitan por la alianza efectuada y todos los acompañantes desean bailar junto a ellos.

Por otro lado, los alcaldes van a la habitación que ha sido designada para que la pareja compartan la primera noche, con el fin de arreglar y limpiar, debido a que se tiene la creencia de que a ese espacio se lo debe purificar y alejar a los malos espíritus para recibir a los novios al atardecer. Esta ceremonia se la denomina “*sirichina*” que es el primer encuentro íntimo que se les permite, con el consentimiento de los padrinos, de los padres y alcaldes. (Males, 2014)



Día de la boda- sawarina

3.2.9. Sirichina

El domingo por la tarde, los alcaldes escogen a un grupo quienes serán los elegidos a acompañar a los novios a la ceremonia del sirichina. En dicho grupo están los padres de los novios, achik taytas, ñawpadores, los músicos y los novios. Mientras tanto la fiesta continúa en la casa de la novia con los otros invitados.

Este cortejo está encabezado por los músicos hasta la habitación donde los novios pasaría la primera noche. Se tiene la costumbre de tener los pies descalzos, debido a que a través del contacto directo con la tierra, el cortejo absorberá energía positivas. Al momento que llegan, se observa una estera decorada con claveles rojos y blancos junto a una sábana blanca. Los padrinos son los encargados de dar los consejos y explicar la importancia de la primera relación sexual de la pareja. Dentro de la ceremonia los ñawpadores se encargan de retirar los atuendos tradicionales y dejar a la pareja en ropa interior. Además el alcalde arroja agua bendita en toda la habitación con el objetivo de evitar los malos espíritus. Luego los alcaldes dan la orden que la pareja se recuesten sobre la estera y los cubren con la sábana blanca, y procede a poner sobre la pareja agua bendita. Todos abandonan la habitación y la aseguran, llevándose la llave y sus atuendos.

El alcalde se dispone a regresar con la llaves a la madrugada del día siguiente para levantarlos, acto conocido como “*hatarichina*”. (Males, 2014)



3.2.10. Hatarichina – Hacer despertar

Es tradición después del shiritina a tempranas horas del día lunes, los músicos acuden a la casa de los padrinos para juntos ir a la habitación donde se encuentra la pareja. Después junto con los padres de los novios y el alcalde empiezan su trayecto. Con ropa nueva, comida tradicional asisten a levantarlos. Únicamente el alcalde tiene la potestad de abrir la habitación sin anunciarse antes con los novios.

Al irrumpir en la habitación, se cercioran de que la habitación se encuentre de la misma manera en que la dejaron al partir, les comparten la comida y les preguntan sobre las experiencias vividas. Luego los padrinos les dan sus primeros obsequios que comprenden su vestimenta completa.

Antes de salir de la habitación, los novios piden la bendición a los presentes y empiezan a limpiar la habitación. Y emprenden el cortejo encabezado por los músicos hacia la vertiente que se ha escogido para realizar la ceremonia del “*ñawi maylla*” (lavado de cara). (Males, 2014)

3.2.11. Ñawi maylla

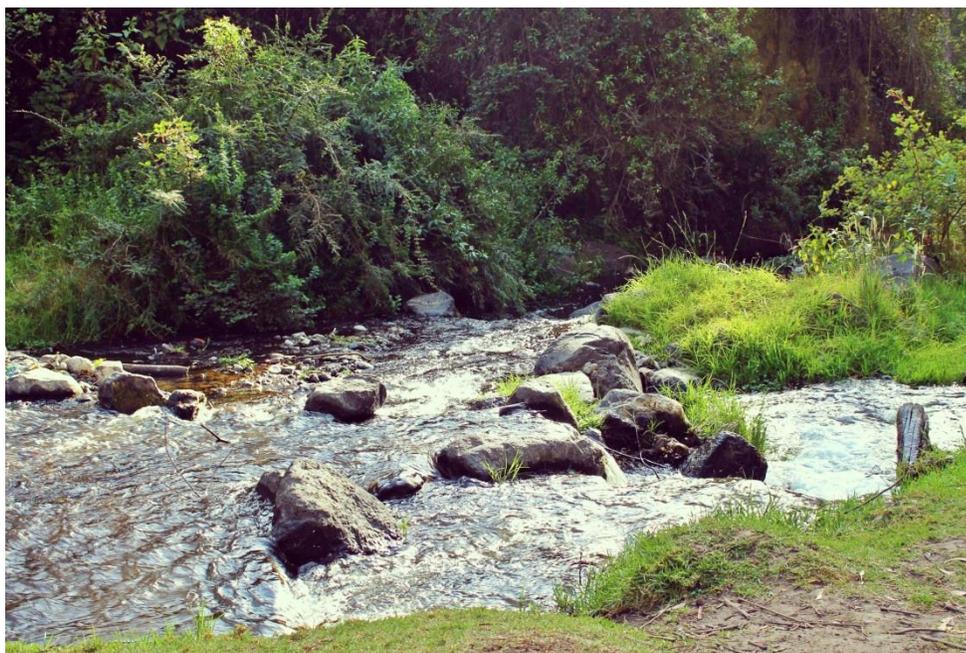
La nueva pareja han legitimizado su unión ante la comunidad, autoridades, civiles y la Iglesia, al amanecer es tradición que los novios juntos a su familia legitimen su nexo ante la naturaleza con la ceremonia del *ñawi maylla* o *lavado de cara*, en la que se utiliza elementos como el clavel rojo y blanco y estando en una vertiente, se busca alcanzar una conexión directa con la naturaleza. Los lugares adecuados para la celebración son los ríos o manantiales, debido que dentro de la cosmovisión andina estos lugares simbolizan la purificación de la nueva familia por parte de la madre naturaleza. Los padrinos usan recipientes donde acumulan claveles rojos y blancos, ortiga y agua del manantial.

La ceremonia consta de la participación del arpero de los padrinos y de los novios, además familiares también se hacen presentes. El primer acto es limpiar con los elementos que se recogieron en el recipiente, la cabeza, rostro, manos y pies de su pareja y viceversa tanto *warmi* como *kari*, mientras el arpero armonizaba el ritual.

En la cosmovisión andina, la importancia de purificar dichas partes del cuerpo radica en la creencia que cuando se purifica la mente, la pareja estará en condiciones para generar ideas

de progreso, bienestar y equilibrio para la familia, mientras que un rostro limpio simboliza las metas claras de la pareja, las manos aseadas significa que se preparan para laborar productivamente y proteger a la familia, y por último la limpia de los pies representa que están listos para caminar por los senderos del bien. Asimismo, los elementos usados como los claveles de color rojo y blanco, la ortiga y el agua simbolizan la purificación siendo el medio de contactarse con la naturaleza.

Cuando se acaba con el ritual, la celebración continúa a orillas de la vertiente. En conclusión el ñawi maylla es la celebración de la unión de dos energías, la masculina y la femenina. El arpero entona la música tradicional para el momento que se denomina *fandango*. (Males, 2014)



Cascada de Peguche es el lugar más frecuentado para realizar el ñawimaylla

3.2.12. Tuldupay

El fandango es el apogeo del sawarina, siendo el baile tradicional que realiza la familia, los novios y las autoridades, debajo de un toldo. El conjunto de los rituales de matrimonio se efectúan para la autenticidad de la unión de las energías masculinas y femeninas.

Los alcaldes al terminar el ñawi maylla proceden a formar con una sábana blanca un toldo. En este momento el arpero entona un repertorio de fandangos, mientras las parejas bailan. Esta danza es característica porque siempre se la realiza por un hombre y una mujer, primero se conforman las parejas padrino y ahijada, madrina y ahijado. Es conocido como tuldupay con el cual se alejan a las malas energías a través de la música.

El fandango se utiliza en aspectos importantes tales como: el matrimonio y el entierro. En el matrimonio tiene sus particularidades, teniendo tres componentes básicos; la caminara, el cruce y el aplauso. Este baile simboliza el encuentro entre la energía masculina y femenina, mientras que el cruce es la mezcla de sangre, donde interviene toda la familia. El toldo representa el útero de la madre naturaleza, mediante el baile se fecunda la nueva vida procedente de los seres que se unen.

Poco a poco los asistentes se unen al baile y el toldo es retirado. En épocas pasadas el fandango era entonado por instrumentos de viento y tambores, debido que el arpa no es originaria de pueblos andinos. Además es costumbre que cada familiar comparta un alimento para colocar lo que se acumule sobre un mantel, la acción de colocar los alimentos sobre un mantel se denomina “*tanta mikuni*” (*comida extendida*) acompañado de bebidas alcohólicas.

Al culminar con los alimentos, los familiares y novios se retiran y se dirigen a sus hogares, debido a que el día siguiente continúa la celebración en la casa del padrino en la que los novios recibirán el presente de parte del mismo. A la celebración de ese día se la denomina como “*achik tayta rikuy*” (visita al padrino). (Males, 2014)



Baile durante la boda – Tuldupay

3.2.13. Achik tayta rikuy - Visita al padrino

Los preparativos para este día reúne a familiares para cocinar y preparar los alimentos tradicionales, la reunión se puede comparar con un minka. Cuando esta lista la comida los familiares tanto del kari como de la warmi se reúnen y emprenden su caminata hacia la casa del achik tayta.

Asimismo, en la casa del padrino se prepara comida y bebidas alcohólicas tradicionales a la espera de la llegada de los novios. Además siguiendo la tradición se les entrega el presente por parte de los padrinos y los ñawpadores. Los padrinos dan un atuendo completo para la pareja que consiste en: alpargatas, pantalón, poncho, adornos, sombrero, entre otros, además se les concede herramientas de trabajo como: arado, yunta, vasijas azadón, etc.

Después de esto, es hábito que se designe a una persona para desvestir y colocar los nuevos atuendos a los novios. Cuando la pareja posee su nuevo traje piden la bendición en muestra de su agradecimiento. Seguido los padres dan consejos a los novios.

La filosofía andina valora a la agricultura, afirmando que la fuerza humana y animal ha permitido el equilibrio y armonización dentro de las familias andinas, es por ello que dentro

de esta celebración no se puede obviar la representación de este trabajo como parte de su diario vivir.

La fiesta continua amenizada por músicos durante varias horas, hasta que voluntariamente para realizar los preparativos del día siguiente, donde se traslada a la novia desde su casa hasta el hogar de su novio. (Males, 2014)

3.2.14. Halima Aysay

En tiempos pasados en los pueblos kichwas, la pareja que contraía matrimonio solían vivir los primeros días en la casa del novio hasta el momento que estén preparados para independizarse en aspectos económicos y familiares, por esta razón durante el matrimonio se efectúa el halima aysay, siendo el acto en el que a través de música y acuerdos se traslada a la novia al hogar del novio, donde vivirá con sus nuevos familiares.

A la madrugada, los padres y familiares del novio se reúnen en su casa, además los alcaldes y ñawpadores designan a una persona que redacte una carta donde se describa las cualidades de la novia y su aspecto físico. Cuando se termina de redactar la carta, los alcaldes escogen a dos personas que representaran a personajes peculiares para esta celebración; el negro y la negra, quienes son una pareja de hombres, quienes se pintan la cara de negro, el uno desempeñará el papel de hombre, vistiendo un pantalón, mientras el otro representa el papel de una mujer y viste una pollera. Además se designa el papel de mayordomo quien también se pinta su rostro de negro, viste zamarro, poncho botas y monta un burro.

A estos personajes se les entrega la carta y emprenden el viaje a la casa de la novia. En el camino, la pareja de negros van emitiendo sonidos o gritos por medio de los cuales la comunidad se entera que el ritual del *halima* dará inicio.

Una vez que llegan a la casa de la novia entregan la carta a los familiares, éstos la leen detenidamente mientras la novia se esconde en su casa y sea difícil encontrarla. Con la aceptación de la carta, se permite el ingreso al hogar. Mientras los alcaldes regresan a la casa del novio para confirmar que se les permitió buscarla, debido al aviso familiares y el novio acuden a la casa de la novia donde inician la búsqueda que puede durar varias horas.

Asimismo cuando examinan la casa, la familia del novio intenta a través de sobornos adquirir información sobre la novia.

Al momento que se encuentra a la novia, el alcalde procede a unir a los novios mediante una faja para iniciar con un forcejeo entre familiares. Esta disputa simboliza la lucha porque la novia no deje su hogar. Cuando terminan con la pelea, es hora que la novia parta a su nueva casa. Se forma un cortejo que está dirigido por los flauteros seguido por los alcaldes, los novios que se encuentran sujetos el uno al otro, seguidos de la familia del novio, entretanto la familia de la novia se encarga de rescatarla para esconderla nuevamente, debido a esto el alcalde se cerciora de conseguir más gente que ayude.

También los negros y el mayordomo se encargan de hacer bromas de mal gusto y satirizan situaciones del matrimonio. Después de hilaridades y obstáculos todos los asistentes arriban a la casa del novio. Donde la pareja es liberada y se los alimenta con el fin de que recuperen la energía. Después una persona escogida empieza a vestirlos con los nuevos atuendos. Los músicos animan la celebración a todos los asistentes que intervinieron en el halima aysay, a quienes se les comparte comida y bebidas alcohólicas.

En horas de la noche, los padres de la novia entregan el vestuario necesario para que permanezca en su nuevo hogar. Además es el espacio para que se provean consejos y puedan despedirse de su hija. A partir de ese momento las celebraciones restantes se dan en la casa del novio que aproximadamente dura tres días.

Al día siguiente, continuaban con la celebración, a diferencia del resto de días, esta vez los asistentes son quienes aportan económicamente para los gastos que se necesitaran para comida, música y alcohol. Este día se lo conoce como “*hatun tumin*” (Males, 2014)

3.2.15. Hatun tumin

Para este día de celebración el alcalde se percató que las reservas de alimentos, alcohol se han terminado, con la finalidad que la fiesta continúe el alcalde coloca su sombrero en el centro y ordena al flautero que entone música en modo decaído debido a la escases de todo, para que la fiesta continúe los asistentes deben colaborar con dinero para comprar lo necesario. El momento en que se junta el dinero por todos los espectadores, se delega a un

grupo de personas para que compren y se da prioridad al licor. De esta manera, un grupo de hombres compran las bebidas y las mujeres se preocupan de la comida.

El matrimonio en el mundo andino involucra una cantidad considerable de gastos económico, como recursos alimenticios, es por ello que en épocas pasadas se solía realizar esta celebración en el mes de junio que coincidía con el mes de cosecha facilitando la elaboración de la comida tradicional. (Males, 2014)



Reunión de mujeres para la preparación de la comida del último día de fiesta

3.3. Análisis empírico de un Matrimonio en Otavalo- Peguche

Después de comprender los rituales que el autor Males nos indica en su obra, fue necesario hacer una investigación empírica, tomando como punto de partida lo captado sobre el matrimonio en Peguche. Al momento de visitar la comunidad tuve contacto con Ayakatsu Cabascango, Consejero prematrimonial, nacido en Peguche, él explicó su perspectiva sobre categorías de tiempo, “el antes” y “el ahora” en la cosmovisión andina, además, habló sobre el matrimonio, los cambios que ha tomado a través de los años, identificó la visión del matrimonio desde un punto social, económico, la perspectiva de un hombre andino y la diferenció de la de un hombre mestizo y todo lo que significa el matrimonio dentro de la cosmovisión andina.

Además, para explicar el matrimonio se ha tomado como guía y respaldo fotográfico que se adjunta en los capítulos previos y en el anexo # 2, la experiencia de los jóvenes Tua y Liz, quienes contrajeron nupcias hace seis meses y cumplieron los rituales característicos en la comunidad de Peguche.

3.3.1. “El Antes” y “el después” de la cosmovisión andina

El consejero pre matrimonial Ayakatsu Cabascango afirma que todos los textos y estudios que se han realizado con temática andina, tienen autores mestizos, esta situación conlleva a confirmar que hay verdades, acontecimientos y misterios que no se han evidenciado o divulgado.

La visión occidental se ha encargado de realizar traducciones de la lengua kichwa, lo que ha provocado una generalización de conceptos como por ejemplo sucede con la frase: “Ranti - ranti” que es traducido como “Dando - dando”, y a este concepto lo han encerrado en la palabra solidaridad. Cabascango determinó que esa palabra no es del agrado del hombre andino, porque es una palabra con connotación de la religión católica y está muy alejado de su visión. Para el pueblo andino el “ranti- ranti” no tiene traducción, para conocerlo hay que vivirlo, además tiene una visión cíclica.

En el campo espiritual el ranti- ranti significa justificación, afirmó Cabascango. Por ejemplo en un caso cotidiano, un vecino solicita ayuda para trabajar su tierra ¿Cuál sería la justificación? - ¿Por qué? -¿Para qué? Serían las principales interrogantes. Se determina la definición de esta acepción como: el brindar ayuda sin esperar a cambio y tener presente, que si hoy él necesito ayuda, mañana la necesitarás tú. Todo es cíclico. Se debe recordar las posibles necesidades del futuro, más no las acciones del presente.

Con las aclaraciones que se realizó en acápites anteriores basados en autores sobre la cosmovisión se pudo realizar un análisis comparativo entre la teoría y lo empírico de uno de los conceptos principales para el mundo andino, el “ranti - ranti”. Con esto Cabascango mencionó un punto importante para recalcar el mal uso de la palabra “solidaridad” en la visión andina. Trató de explicar cómo se podría utilizar “solidaridad” en la perspectiva andina, eliminando cualquier connotación de occidente.

En síntesis, solidaridad concierne a la preocupación por el otro, se olvida lo material y se mantiene lo espiritual. Por ejemplo, antes los andinos mostraban su interés comunitario, su “solidaridad” (desde una visión andina) a través del saludo que se realizaba antes. El saludo del hombre andino consistía en un conjunto de preguntas, que permitía conocer todo lo que sucedía con el otro, y saber las necesidades. -Imanalla -Imanallaktak kanki? -Maymantak shamunki? - Kawsankichu?¹⁹ Y siempre los menores debían ser quienes saluden primero, de manera cordial y formal.

Ahora el saludo se ha reducido a un simplismo como: allí pucha – allí tuta²⁰. El hombre andino se ha alejado del interés comunitario y a la vez de la comunicación. Todo esto, fue causado por la llegada del catolicismo, con la llegada de los sacerdotes y monjas catalogados con títulos como “monjitas” y “padrecitos”. Fue el caso, en que jóvenes de 18 a 25 años que pertenecían al clérigo, esperaban que el hombre andino los saludara como obligación. Con el paso del tiempo, esto provocó que el saludo sea sencillo y obviese muchas de las preguntas que solían usar.

Cabascango explica, que la Iglesia tiene un máximo poder, es por eso que contemporáneamente dentro del matrimonio andino se adopta símbolos católicos, forzando a los símbolos andinos a compaginar con textos bíblicos. Desde el punto de vista de la Iglesia, todos los rituales que el runa efectuaba, eran mal vistos porque no se acoplaban con su doctrina. Por eso muchas manifestaciones se han ocultado y se han excluidos.

Con evidencias anteriores, se constató que el conjunto de rituales que menciona Felipe Males en su obra, han cambiado en el transcurso del tiempo, por múltiples razones, una de ellas la iglesia.

Antes de profundizar el aspecto del matrimonio andino, es necesario nombrar la justificación que un soltero da al momento de buscar una pareja. Cabascango, ejerce como consejero pre matrimonial, comenta que los hombres andinos de Peguche han perdido la noción sobre las razones de encontrar una pareja y casarse. Si él cuestiona el ¿por qué?, ¿para qué?, recibe como respuesta: - “*Porque ya tengo edad*”, -“*Para tener familia*”. Antes,

¹⁹ -*Hola -¿Cómo estás?- ¿De dónde vienes?- ¿Vives?*

²⁰ *Buenos días- buenas noches*

la justificación era, la necesidad de conseguir su complemento, los runas hablaban explícitamente sobre paridad y dualidad.

En la actualidad, el matrimonio andino en Peguche se asemeja al matrimonio de occidente, se mantiene aún la misma música, comida y ciertos momentos que expone Males. Pero ha tenido un proceso de transición, se aceptó; las ligas, la rifa del ramo, entre otros. *“Solo en palabras va quedando “matrimonio indígena”, el concepto se está perdiendo”* afirma Cabascango.

Antes, el hombre andino contraía nupcias por un aspecto productivo, la mujer llegaba a la adolescencia y significaba que esta lista para la reproducción, el crear una familia significaba la continuidad de la cultura, y convertirse en un ser productivo para la comunidad. Mientras que en la actualidad, el hombre andino se desposa por cuestiones económicas y físicas, sexuales.

Los habitantes de Peguche confirman que ahora, hay mucha libertad sexual en forma oculta y rechazada. La sexualidad se asemeja a la percepción del mundo occidental. Porque esta comunidad tiene mucha influencia de la urbe, a causa de la migración y tiene influjo de la modernidad y tecnología, esto generó que los habitantes cambien su vestimenta. La magia de la vestimenta otavaleña permitía que el atractivo no sea sexual, por lo contrario, el atractivo se enfocaba principalmente en las cualidades. Ahora es exactamente lo opuesto.

En la actualidad, ya no se realiza el ritual de “sirichina”, donde los novios acompañados por un cortejo recibían la bendición de los padres y padrinos sobre su iniciación sexual, ahora al aprobar el matrimonio, se legalizan desde un aspecto moral las relaciones sexuales.

Con la experiencia de Tua y Liz, jóvenes que nacieron en Peguche, quienes decidieron contraer nupcias con los rituales que aún se mantienen vigentes dentro de la tradición. Aclararon que su matrimonio dio inicio con el “palabay”, los padres de los novios se ponen de acuerdo sobre la fecha y organización de los preparativos de la fiesta.

Después, Tua junto con sus padres acuden a la casa de la novia con obsequios para el pedido de mano o “yaykuy”, escogieron sus padrinos, se casaron por el civil, y por la

iglesia. También tuvieron su día principal que es la ceremonia, “sawarina puncha”, acompañados de familiares, padrinos y músicos.

Al sellar con la investigación tanto práctica como empírica, se generaron múltiples conclusiones y comentarios finales. En el siguiente capítulo se enfatizará las conclusiones y enseñanzas que marcó esta tesis.

Capítulo IV

Conclusiones

Preciso especificar que este capítulo comprende dos momentos, el primero corresponde a las conclusiones obtenidas de los capítulos netamente teóricos, mientras que el segundo momento concierne a las conclusiones generadas por las experiencias vividas y los conocimientos compartidos con ciertos habitantes de la comunidad.

El pensamiento cósmico sobre la vida y el mundo que nos envuelve, son el principio para entender la cosmovisión andina, la cual, es un orden en constante movimiento, es decir, la armonía de los opuestos que se complementan.

El hombre andino tiene un pensamiento que abarca principalmente temas sobre la naturaleza y el espacio que lo rodea, se basa en la búsqueda, el reencuentro con el pasado y desea salvaguardar su pasado histórico y su cultura.

El pensamiento del hombre andino, se alimenta de una concepción comunitaria, que se basa en la filosofía de la igualdad. Además, define al hombre como integrante del universo, aceptándose como equilibrio entre la naturaleza y el todo, ya que de ello dependerá su vida creadora en la tierra.

Los pueblos andinos a través de la historia, desarrollaron, mantienen y practican sus propias formas socioculturales.

No existe jerarquización, entre culturas superiores inferiores, dentro del mundo andino, por lo contrario fueron armónicas y complementarias. No se caracterizan por tener un sentido depredador o excluyente como es característico de la cultura occidental. Además, las formas de pensamiento y organización indígena son completamente ajenas al capitalismo.

Aún cuando, se impuso la propiedad privada, una religión foránea, discriminación racial y una sociedad jerarquizada en clases, no se ha logrado su ruina.

La economía andina se caracteriza por no ser antropocéntrica, es lo opuesto prioriza a la vida y su reproducción, no se vincula en ningún aspecto con la economía occidental. Tampoco es monetaria. No puedo afirmar que sea la más eficaz y pueda proponerse a nivel

mundial, pero si puedo aseverar que es estable y pudo trascender desde el pasado hasta la actualidad.

El tema reciprocidad junto con su percepción atraviesa de principio a fin esta tesis, cabe en cada uno de los conceptos que se maneja. Es base fundamental y pilar de esta investigación el tener claro su definición permitió que sea viable el tema escogido a desarrollar.

La dualidad dentro de la cosmovisión andina es imprescindible, tanto hombre como mujer son de vital importancia, los dos crean armonía y perfección. No hay cabida para la unidad en lo andino, siempre hay “par” para cada elemento que conforma el universo. Se destaca también, la complementariedad que existe en el mundo andino. La masculinidad y feminidad aportan para el beneficio común.

Es importante recalcar que mediante el sincretismo que se vive en la actualidad entre el los mishukuna (mestizos) y los runakunas (hombre andino), la tradición perdurará como ese saber introducido en los habitantes de la comunidad de Peguche.

La mujer representa continuidad de la existencia y permanencia en el universo andino. Por esto se la vincula con la deidad “Pachakamak”. (Cuidador de la tierra)

El tener un acercamiento al mundo de la mujer andina, me permito afirmar que existe un legado ancestral de la mujer kichwa andina de la sierra ecuatoriana. Todas comparten una historia que merece ser investigada y profundizada.

En cuanto a mis vivencias en la comunidad de Peguche, corroboro que mi investigación es una aproximación al mundo kichwa desde la lengua castellana, por lo tanto, hay una gran cantidad de vacío que no podrán ser llenados, no solamente informativos sino también sensoriales, espirituales y de vivencia profunda. Desde mi percepción afirmo que todo lo que se estudia puede ser modificado. Cada uno consigue una concepción de cada teoría.

En la parte empírica de mi tesis, a través del contacto con un hombre andino, me afianzo a la percepción que lo teórico, tiene hipótesis, principios, que la hace viable, mientras que lo empírico tiene las experiencias que se presentan en la cotidianidad, que a su vez la hace entendible. Por esta razón, mediante el libro de Felipe Males, conocí los rituales que se efectuaban para el matrimonio en la comunidad andina de Peguche, mientras que por

Ayakatsu Cabascango, aseveró que la realidad cambio por efectos de modernidad y tecnología, además de las influencias de la urbe.

Los matrimonios andinos cada vez son más semejantes a los matrimonio de occidente, pero eso no significa que la cultura andina se disuelva, el fin es el mismo, las manifestaciones son las cambiantes. Mientras el significado se mantenga el universo andino junto con su cosmovisión se mantendrá.

El tema de sexualidad se establece como un tema primordial en esta tesis; sin embargo, por la complejidad y sensibilidad del tema, el poco conocimiento del idioma y por el método de investigación, se tratará de discurrir sobre los discursos presentados.

El tiempo no ha sido estático en el mundo andino, al igual que en el mundo de occidente, el pasado se fue, y en el presente los cambios se hacen concurrentes. Tanto en la sexualidad como en los rituales del matrimonio, el pueblo andino tuvo sus cambios. La sexualidad ya no es un tema tabú, ni se habla como algo sagrado, existe la actividad sexual previa al matrimonio, mientras que los rituales se han mantenido los imprescindibles para afianzar lazos.

Pero algo que no ha cambiado, es su pensamiento se mantiene intacto, ha adaptado nuevas ideas sobre el universo, pero no ha olvidado sus raíces, ni los principios básicos de la cosmovisión andina.

Bibliografía

- Abraham, Matías. (1990) Lengua, cultura e identidad. Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador, ed. Abya Ayala, proyecto EBI.
- Alberti, Giorgio. , Mayer Enrique. (1974) Reciprocidad e intercambios en los andes peruanos, Instituto de estudios Peruanos, Lima Perú
- Almeida, Ileana. (1999) Historia del pueblo kechua, Proyecto EBI, gtz. Ecuador.
- Arjona, Rosario (1997) Factor C, CEDOSOLA: Escuela Cooperativa, s/edt.
- Bolton, Ralph (1980) Parentesco y Matrimonio en los Andes. Ed, P.U. C.P., Lima, Perú.
- Bonilla, Heraclio. (1990) Los andes: el camino del retorno. FLACSO quito ecuador.
- Pierre Bourdieu, (2000) La Distinción, Criterios y bases sociales del gusto, México D.F. Taurus.
- Cullen, Carlos. (1978) Fenomenología de la Crisis moral, estudios filosóficos Castañeda, Buenos Aires.
- Bouysee- Cassagne, Thérèse (1987) Tres Reflexiones sobre el pensamiento andino
- Calderón, Viviana (2011) Femenidad, maternidad y vínculo primario madre-hijo: Un acercamiento a la psicología de la mujer indígena de la sierra, en la comunidad kichwa-Otavaló “La Compañía” en la provincia de Imbabura, Tesis de disertación de grado, Facultad de Psicología, PUCE.
- De la Torre, Luz María (1994) La Reciprocidad en el mundo andino. El caso del pueblo de Otavaló. Ed Abya Ayala, Quito, Ecuador.
- De la Torre, Luz María (1999) Un Universo femenino en el mundo indígena, INDESIC, Quito, Ecuador.
- Estermann, Josef (1998) Filosofía Andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona. Quito, Ecuador.
- Estermann, Josef (2008) Si el Norte fuera el Sur: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente”. La Paz, Bolivia.

- Foucault, Michel, (1976) *La historia de la sexualidad 1: La voluntad del saber*, Siglo XXI.
- Garavaglia, Juan, Marchena, Juan. (2005) *América Latina: De los orígenes a la Independencia América precolombina y la consolidación del espacio colonial. España.*
- Gimeno, Beatriz y Barrientos, Violeta (2009), *La institución matrimonial después del matrimonio homosexual.* En *ÍCONOS Revista de Ciencias Sociales*. Número 35, septiembre 2009. Quito, FLACSO.
- Guerra, Patricio (1983) *La parroquia en presencia de un pueblo en marcha*, No. 17, sn, Ed, año IV, Otavalo, Ecuador.
- Gutiérrez, Abrahán (1981) *Lecciones de Historia de la Filosofía. Tomo II, Siembra, Quito.*
- Juncosa, José (1998) *Filosofía Andina: Estudio Intercultural de la Sabiduría Andina*, ed. Abya Yala, Quito.
- Larrea, Carlos. (1971) *Prehistoria de la región Andina del Ecuador.* Corporación de Estudios y publicaciones, Quito.
- Lemoine, Maurice. (1993) *Pueblos Indios de América Latina*, Syros, Paris, Francia.
- Magrin, G. (2007) "Latin America" *Climate Change 2007: Impacts, adaptation and vulnerability. Contribution of working group II to the fourth assesment report of the intergovernmental panel on climate change*, Cambridge University Press.
- Males, Felipe (2014) *Tuldupay: Matrimonio en Peguche el concierto*, Otavalo, Ecuador,
- Medina, Javier (2003) *Introducción a la Obra de Temple*, La Paz.
- Mejía, L. (1976) *La Economía de la Sociedad Primitiva Ecuatoriana.* En *Ecuador, Pasado y presente*, pp 11-60. Instituto de investigaciones económicas, Universidad Central, Quito.
- Mejía, Mario (2005) *Hacia una filosofía andina*, Lima

- Moreno, Hugo (1983) *Introducción a la Filosofía Indígena: desde la perspectiva de Chimborazo*
- Moreno, S. (1978) *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito, desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia.*
- Núñez, D. (1975) *El poder de decisión de la mujer quechua andina en América Indígena*, vol. XXXV, n. 3.
- Perrin, Michel, Perruchon, Marie (1997) *Complementariedad entre hombre y mujer: Relaciones de género desde la perspectiva amerindia.* Abya Ayala, Quito, Ecuador.
- Posligua, Rossana (1988) *Matrimonio, Nacimiento en una Comunidad Andina*, Tesis Antropología, PUCE, Quito, Ecuador.
- Reeves, Peggy (1981) *El poder femenino y dominio masculino*, Editorial Mitre, España.
- Reyes, O. (1967) *Historia General del Ecuador. Tomo I* 8va. Edición, Talleres Gráficos Nacionales, Quito.
- Rueda, Marco (1983) *Mitología en cuadernos de Antropología 1*, Ediciones de la PUCE, Quito, Ecuador.
- Temple, Dominique, (2003) *Teoría de la Reciprocidad, Tomo II-III.* La Paz, Bolivia Garza Azul
- Sánchez Parga, José (1997) *Antropo-lógicas andinas.* Abya Ayala, Quito, Ecuador.
- Serrano, Vladimir (1999) *compilador. Economía de solidaridad y cosmovisión indígena.* Abya Ayala, Quito, Ecuador.
- Silverblatt, Irene (1990) *Luna, Sol, Brujas*, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, Cusco.
- Tenorio, Rodrigo (2004) *La intimidad Desnuda: sexualidad y cultura indígena*, Abya-Ayala, Quito, Ecuador.
- Walsh, Catherine (2002). “(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el

Ecuador”. En Interculturalidad y política: desafíos y posibilidades, Norma Fuller (Editora): 115-142. Perú: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

WEB

Casanueva, Cristobal, (2006) Capital Social, Confianza e Innovación: El caso de un sistema productivo local tradicional.

<http://www.madrimasd.org/revista/revista36/tribuna/tribuna4.asp>, España.

CEPAL, (2007) Cohesión Social: inclusión y sentido de pertenencia en América Latina y el caribe, Santiago de Chile, Chile,

http://www.oei.es/quipu/cohesion_socialAL_CEPAL.pdf Acceso: 06 de octubre de 2014, 10:08.

Durston, John, (1999) Construyendo Capital Social Comunitario, CEPAL: oficial de Asuntos Sociales División de Desarrollo Social, <http://www.cepal.org/cgi-bin/getProd.asp?xml=/revista/noticias/articuloCEPAL/5/19255/P19255.xml&xsl=/revista/tpl/p39f.xsl&base=/tpl/top-bottom.xslt> Acceso: 12 de agosto de 2014, 11:26.

Durston, John, (2000) Qué es el Capital Social Comunitario, CEPAL, <http://www.eclac.org/publicaciones/xml/5/4885/lc11400.pdf>. Chile, 2000, p.7. Acceso: 12 de agosto de 2014, 11:26.

Gutiérrez, Lola (2013) Jaqichasiña matrimonial: ‘Programa de matrimonios colectivos desde nuestra identidad’: Sus implicaciones conceptuales, discursivas y simbólicas en el Estado Plurinacional de Bolivia. Tesis para obtener el título de maestría en ciencias sociales con mención en desarrollo local y territorial. FLACSO.La Paz, Bolivia.

<http://www.flacsoandes.org/dspace/bitstream/10469/5909/2/TFLACSO-2013LGL.pdf> Acceso: 25 de septiembre de 2014, 17:05.

Márquez, Miguel (2009) El Estado del Arte del Capital Social Comunitario, http://www.ciid.politicas.unam.mx/encrucijadaCEAP/arts_n3_09_12_2009/art_ineditos3_3marquez_zarate.pdf, México, Acceso: 10 de Agosto del 2014, 20:30.

Salas, Francisco, (2009) Propuesta Educativa principios – Valores – Familia desde la Cosmovisión Andina, Universidad Salesiana de Bolivia, http://fci.uib.es/digitalAssets/178/178160_2.pdf Bolivia, Acceso: 24 de septiembre de 2014, 16:41.

ANEXOS

Anexo #1

1. Sawari Punched – Día de la Boda



2. Ceremonia de Matrimonio Tua- Liz



Foto por Pachakutik Lema

3. Repartición de comida



Foto por Pachakutik Lema

4. Los alimentos y los invitados



Foto por Pachakutik Lema

5. La nueva familia



6. El ciclo se repite. Los nuevos novios



Foto por Pachakutik Lema