

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR**

**PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA
CONVOCATORIA 2008-2010**

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

**“ECONOMÍA POLÍTICA E IDENTIDADES EN LAS COMUNAS PERI-
URBANAS DE QUITO”**

VÍCTOR JULIO JÁCOME CALVACHE

ABRIL, 2011

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR**

**PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA
CONVOCATORIA 2008-2010**

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA

**“ECONOMÍA POLÍTICA E IDENTIDADES EN LAS COMUNAS PERI-
URBANAS DE QUITO”**

VÍCTOR JULIO JÁCOME CALVACHE

ASESORA DE TESIS: Carmen Martínez Novo

LECTORES/AS: José Yánez del Pozo

María Elena Bedoya

ABRIL, 2011

DEDICATORIA

Para dos personas muy especiales: mi madre, María Elena, y mi amigo y compañero,
Wilmer Alexander.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a todos los pobladores de la Comuna de San José de Cocotog, a sus cabildos (2009 y 2010), asociaciones, dirigencias barriales y religiosas, especialmente, a Sandra Gualoto y Rosa Cunalata quienes me brindaron su amistad y me apoyaron durante mi trabajo de campo. A la profesora Carmen Martínez Novo por compartir sus valiosos conocimientos, acertadas recomendaciones y alentarme con sus consejos, más allá de lo académico, durante todo el desarrollo de ésta investigación. A mis compañeros de taller de tesis: Andrea Armijos, Rodrigo Reinoso y Luis Alberto Toaza por su paciencia en la lectura de los capítulos y todas sus observaciones. A la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, sede Ecuador) por su apoyo económico para llevar a cabo éste trabajo.

ÍNDICE

	Pág.
ÍNDICE	1
ÍNDICE DE MAPAS Y FOTOGRAFÍAS	4
RESUMEN	5
INTRODUCCIÓN	6
Sobre los estudios de indígenas urbanos en Latinoamérica y Ecuador.....	6
Referente a los capítulos.....	9
Sobre la metodología.....	12

PARTE I

COMUNIDADES INDÍGENAS PERIURBANAS EN LA HISTORIA URBANA DE QUITO

CAPÍTULO 1

EL LUGAR DE LAS COMUNIDADES INDÍGENAS PERIURBANAS EN LA HISTORIA DEL DESARROLLO URBANO DE QUITO.

“Lo rural y lo urbano”.....	17
Las comunidades indígenas periurbanas y los planes de organización territorial de la ciudad de Quito: esbozo histórico de una segregación espacial.....	19
Las comunas y su situación actual: la proyección de expansión urbana de Quito para las primeras décadas del siglo XXI.....	28
Apreciación final.....	32

PARTE II.

COMUNA SAN JOSÉ DE COCOTOG

CAPÍTULO 2

HISTORIA Y MEMORIA COLECTIVA DE COCOTOG

Ubicación y límites.....	34
El problema de límites con Llano Chico.....	34

Organización comunal.....	37
Cocotog: reseña histórica y memoria colectiva sobre sus orígenes.....	41
La comuna jurídicamente organizada.....	44
La situación actual de Cocotog.....	47
Apreciación final.....	53

CAPÍTULO 3

COCOTOG Y SU ECONOMÍA POPULAR

Definiendo a la economía popular.....	54
Economía popular en Cocotog.....	57
Características internas de la economía de Cocotog.....	60
Tres ejemplos de la economía popular de la comuna.....	66
“Criando cuyes”: género, identidad y simbolismo en la producción del cuy.....	66
De la reproducción a la producción del cuy.....	66
Usos, género e identidad en la producción del cuy.....	72
“La señora del dulce”: relatos de la vendedora de chaguarmishqui del Mercado Central de Quito.....	77
El Chahuarmishqui: una bebida milagrosa.....	77
Un recorrido por el bosque: extracción y preparación del chaguarmishqui.....	80
La venta de chaguarmishqui en el Mercado Central de Quito.....	81
El proceso migratorio internacional y sus efectos en la comuna de Cocotog.....	84
Migración internacional: una breve mirada a la situación ecuatoriana.....	85
Cocotog y las consecuencias producidas por la migración internacional de sus habitantes.....	87
Apreciación final.....	92

CAPÍTULO 4

IDENTIDAD(ES) Y RASGOS CULTURALES DE LA COMUNA DE COCOTOG.

Definiendo la identidad y la cultura de las comunas periurbanas de Quito.....	94
Cultura e identidad en Cocotog.....	96
El papel de la educación y religión en el abandono y revitalización de la lengua	

kichwa en la comuna de Cocotog.....	97
De católicos a evangélicos: el proceso de conversión religiosa y su influencia en la cultura e identidad de Cocotog.....	101
Elementos culturales de Cocotog: las fiestas barriales y las fiestas comunales.....	106
Las fiestas de Cocotog.....	108
Construyendo Identidad (es) en Cocotog.....	115
Entre Kitus y Kitu Karas: la identidad como estrategia política.....	116
De invasores a comuneros.....	120
De Cocotog nada más, simplemente Cocotog.....	122
Apreciación final.....	125
CONCLUSIONES	127
BIBLIOGRAFÍA	135

Índice de Mapas y Fotografías

	Pág.
Mapa 1. Comuna y Distrito Metropolitano de Quito.	29
Mapa 2. Planímetro de las tierras reclamadas por la Comuna de “Cocotog”.	37
Foto1. Paisaje de Cocotog.	52
Foto 2. Grupo Mirachi Huarmicuna.	62
Foto 3. Primer galpón de producción de cuyes, perteneciente a Andrea Álvaro.	71
Foto 4. Susana Ojeda.	84
Foto 5. Jóvenes de la Iglesia Evangélica.	104
Foto 6. Fiestas de San José 2010	110
Foto 7. Danzantes de Monedas	111
Foto 8. Fiestas de fundación de la comuna 2010	113
Foto 9. Mesa Mantana realizado en las fiestas de San José 2010.	114
Foto 10. Banda Jesús del Gran Poder	115

Resumen

El presente trabajo constituye una etnografía que aporta a la interpretación teórica de la economía política e identidades indígenas peri-urbanas. Es así, que se realiza una revisión de estudios sobre comunas indígenas periurbanas en América Latina cuestionando los límites entre lo rural y lo urbano. También se relata la historia de la comuna Cocotog, ubicada al nororiente de la ciudad de Quito, para esto se presenta materiales de archivo del Ministerio de Agricultura y de la propia comuna, los cuales son combinados con las historias orales de sus habitantes. Además, se encuentra un trabajo donde se une la cultura y economía política, que detalla las distintas estrategias de supervivencia de la economía popular de los comuneros, centrándose en tres actividades: el cuy, la producción de chaguarmishqui, y la migración internacional. Todo esto, con la finalidad de combinar la articulación entre tradición y modernidad en los espacios urbano-populares. Por último, este trabajo se centra en la cultura e identidad de la comuna de Cocotog en este contexto histórico y político-económico, haciendo uso de la tradición antropológica marxista de la escuela de economía política, para ello, se cuenta con una sección teórica sobre identidad y cultura, detallando qué significa la cultura para los comuneros, concentrándose en varios ejemplos concretos: la religión, las fiestas barriales, y la construcción de identidades plurales donde la hibridez y el mestizaje no conllevan, necesariamente, a procesos de blanqueamiento y occidentalización, sino, que se pueden dar, conservando identidades que enfatizan lo originario y lo indígena.

Con respecto a la metodología, se trata de un trabajo que ha exigido una revisión de la bibliografía exhaustiva sobre economía política e identidad, así como indígenas urbanos, estudios urbanos en América Latina, historia de las comunas de Quito y otros temas, a esto se une un trabajo de campo detallado con numerosas entrevistas y observación participante, y la revisión en archivos de la nación y archivos comunitarios.

Descriptor: *indígenas urbanos, economía popular, comunas periurbanas, identidad, cultura, lo rural/lo urbano, Cocotog.*

Introducción

Conversando con mi madre, cuyos años de niñez los pasó en el empinado barrio de San Juan en el centro histórico de la ciudad de Quito, me comentó sobre temas relacionados con esta urbe. Hablamos sobre algunos oficios que se practicaban en la ciudad, y que han ido desapareciendo: los lecheros que dejaban las botellas de leche en la puerta de la casa; los panaderos que repartían el pan en canastos a las 4 y 5 de la mañana; los hojalateros que recorrían la ciudad “parchando ollas, soldando platos y tazas”, entre otros personajes; de este modo, tratamos el tema del Mercado Central de Quito y quienes se ubicaban en sus alrededores durante la feria libre. Me señaló que hombres y mujeres indígenas provenientes de los sectores de Calderón, Zábiza y Llano Chico, poblaciones que se ubican al nororiente de la ciudad, ofrecían una gran variedad de productos, entre estos una bebida conocida como chaguarmishqui¹ o dulce de penco. Con los años y por las políticas municipales de regeneración urbana, la feria libre desapareció y con ello muchos de estos vendedores y vendedoras.

Interesado por éste tema empecé a visitar el Mercado Central para conocer si todavía se vendía ésta bebida, de esta manera, pude conocer que sólo una mujer mantenía ésta actividad, así conseguí contactarme con Doña Susana Ojeda vendedora del chaguarmishqui, quien después de varias semanas de conversaciones y entrevistas, me permitió observar el proceso de extracción y elaboración de la bebida, así conocí la comuna de San José de Cocotog donde ella vive. Con estos antecedentes, y al investigar la escasa bibliografía sobre esta comuna, y conocer diferentes problemas que esta comunidad tiene con el Municipio de Quito (suspensión de la construcción del alcantarillado, construcción de la vía al nuevo aeropuerto, división de sus territorios entre las parroquias de Llano Chico y Zábiza, entre otros), se convirtió, junto a una mirada de todas las comunas circunscuenteñas, en el tema central de ésta investigación.

Sobre los estudios de indígenas urbanos en Latinoamérica y Ecuador.

La concepción de indígena como estrictamente rural, tradicional, primitivo, no desarrollado, y que al trasladarse a la ciudad entra en un proceso de blanqueamiento, cada vez tiene menor peso, ya que su presencia en las ciudades con su identidad y

¹ En el kichwa unificado chaguarmishqui se escribe tsawarmishki, sin embargo, a lo largo de este trabajo he considerado mantener la escritura de esta palabra, como lo señalaron los habitantes de Cocotog.

cultura propia es una situación indesmentible, y a pesar que, de una u otra forma, la ciudad los ha excluido, esta población se resiste a desaparecer y va creando estrategias culturales, económicas y sociales para sobrevivir (Crain, 2001:357).

Los trabajos sobre este tema, a lo largo de Latinoamérica, son numerosos, en especial aquellos que tratan sobre los indígenas que han migrado a las ciudades, sin embargo, pocos son los estudios sobre los indígenas urbanos originarios².

Con respecto a los indígenas que han arribado a las ciudades a través de la migración, existen amplios debates académicos dirigidos, especialmente, al estudio de las transformaciones que los indígenas sufren al instalarse en la ciudad, cómo reivindican sus identidades y cultura en los nuevos espacios, trascendiendo así el área física que ocupan en sus comunidades y, cómo todo esto se ha ido convirtiendo en materia de política pública para los gobiernos de las ciudades; así tenemos estudios sobre las migraciones de quechas y aymaras a la ciudad del Cusco-Perú (Marisol de la Cadena, 2004); de los aymaras a la ciudad de Arica-Chile (Luis Campos, 2007); de los mapuches a Santiago de Chile (Nicolás Gisse, 2004), de los Tukano a Manaus-Brasil (Fígoli y Fazito, 2009) de los nahual-pipiles a San Salvador-El Salvador (Ramón Rivas, 2006), entre otros.

Por otro lado, se encuentran los indígenas urbanos originarios, término que utilizo para identificar aquellas personas que se autodefinen como indígenas provenientes de “pueblos originarios” (Gómez, 2008) ubicados alrededor o al interior de las ciudades, cuya presencia no se debe a la migración desde otras regiones, sino, que viven en sus comunidades localizadas alrededor de la ciudad o dentro de la misma. Estos pueblos ocuparon sus territorios antes de la colonia y a lo largo de esta, ya sea como indígenas libres o como fuerza de trabajo en las haciendas siendo las ciudades quienes las administraban y controlaban (Kingman, 2008:39), por consiguiente, han mantenido relaciones más estrechas con las urbes permitiéndoles que adquieran algunos estilos de vida urbana sin que esto haya significado una desaparición de su estructura de valores y principios, como son: relaciones sociales, fiestas, costumbres, etc.

² Hago uso del término “originario”, considerando lo explicado por Álvaro Gómez: “en realidad hablar de pueblos originarios es solo una formalidad, un hito creador para reclamar la pertenencia a un pasado que no ha sido reconocido en la historia oficial, que reclama su espacio en la historia y los destinos de la ciudad del siglo XXI” (Gómez, 2008:10).

Esta población se caracteriza porque la mayoría ya no habla la lengua materna, se encuentran en procesos de legalización de sus tierras, sus economías son de subsistencia y mercado, se hallan en proceso de redefinición de sus identidades y enfrentan problemas ocasionados por la absorción del proceso urbanizador. Así podemos mencionar algunas ciudades donde conviven indígenas urbanos originarios cuyos territorios han sido absorbidos por la expansión urbana o están en este proceso: La Paz con los aymaras (Laura Escobari, 2009), Bogotá con la comunidad muisca de Bosa (Jairzinho Panqueba, 2005) Ciudad de México con los pueblos náhuatl ubicados en Tlalpan, Milpa Alta y Tláhuac (Jorge Rivera, 2005; Claudio Albertani, 1999) y Quito con las parroquias ancestrales y las comunas (Eduardo Kingman, 1992)³.

En el caso ecuatoriano, las comunidades indígenas andinas siempre han tenido algún grado de vinculación con las ciudades (Martínez Novo, 2007:264), especialmente, por las migraciones internas como estrategias para complementar sus ingresos económicos, temas que han sido tratados por Luciano Martínez (2000), Diego Iturralde (1995), José Almeida (1995), Clorinda Cuminao (2006), entre otros; no obstante, el tema de los indígenas urbanos no es nuevo en el Ecuador, en los años 30 ya se dieron los primeros trabajos que reconocían a “los indios urbanos o indios urbanizados”, a los cuales, para no visibilizarlos se les denominaba “cholos” o, simplemente, no se hacía un registro de ellos (Prieto, 2004; Ibarra, 1998; Kingman, 2008), señalando de esta manera que su incorporación a la ciudad implicaba dejar de ser indígenas.

Con relación a los indígenas urbanos originarios, la mayoría de estudios se ubican en el Distrito Metropolitano de Quito, ya que estos pobladores se encuentran en sus alrededores o al interior de esta urbe concentrándose en las comunas jurídicas, así tenemos, los trabajos auspiciados por el Municipio de ésta ciudad que están dirigidas al rescate de la historia y memoria colectiva, no específicamente de las comunas periurbanas y urbanas, sino de las parroquias donde se localizan. Algunas de estas publicaciones fueron coordinadas por Manuel Espinosa Apolo en ésta última década (*Chilibulo: memoria histórica y colectiva*, 2006; *Llano Chico: memoria, historia y colectiva*, 2007, entre otros).

³ Otros investigadores que han trabajado sobre el tema de indígenas urbanos tenemos: **México.**- David Robichaux (2005), Regina Martínez y Guillermo de la Peña (2003), Pablo Yanes (2005). **Guatemala.**- Manuela Camus (2002), Bastos Santiago y Aura Cumes (2007). **Colombia.**- Manuel Sevilla (2007). **Perú.**- Faustino Jahuirra (2001), Edith Aranda (2007). **Bolivia.**- Iván Berrios (2003), Rossana Barragán (2006). **Chile.**- Leila Noriega Zegarra (2006), entre otros.

Otros trabajos han dejado de ser solo registros de memorias e historia de estas comunidades, y también muestran las construcciones identitarias, la permanencia de las características culturales propias, los juegos de poder, las relaciones (sociales, económicas, políticas y culturales) de los pobladores de estas comunas con la ciudad, el ordenamiento social y los cambios que están viviendo a causa del crecimiento urbano y la segregación espacial. Así contamos con estudios sobre las comunas de Santa Clara de San Millán (Ismenia Iñiguez, 2006; Soledad Navas, 2006), Lumbisí (Loreto Rebolledo, 1992; Julie Williams, 2006), Cotocollao (Kathleen Fine-Dare, 1991/2006) San Isidro del Inca (Karina Borja, 2009), entre otros.

Es por ello, que revisando la bibliografía sobre indígenas urbanos, sean migrantes u originarios, ha conducido a que esta población sea tratada con una mirada tanto desde lo rural como desde lo urbano, puesto que constituyen una simbiosis de sus actividades ejecutadas en la ciudad con las conservadas en sus comunidades, y con una movilidad muy fuerte que ha implicado un mayor traslado de elementos culturales y la conformación de una cosmovisión y experiencias urbanas-rurales que se van ajustando, moldeando y reinventando en sus localidades (Gonzalo Aguirre, 1992).

Por último, a pesar que muchos académicos han tratado sobre los indígenas urbanos y las comunas periurbanas reconociendo su existencia, el discurso de las organizaciones indígenas de mayor jerarquía ha sido contrario, o han aceptado la presencia de estos indígenas con algunas limitaciones ya que han sido considerados impuros y carentes de verdadero espíritu indígena por no hablar la lengua materna, no encontrarse en sus comunidades o no vestir su indumentaria tradicional; manteniendo así un sentido homogeneizado de la identidad y de la cultura indígena, sin embargo, tenemos que las identidades y cultura de estas poblaciones poseen otros elementos que permiten comprender que estas comunidades no están tan estrechamente delimitadas y sus identidades no son ni estables ni homogéneas, y que las interacciones culturales influyen en la construcción y en la negociación de éstas (Crain, 2001:357-8).

Referente a los capítulos

La comuna periurbana de San José de Cocotog ha sido poco considerada por los investigadores. Durante el proceso de mi trabajo de campo, esta población, con apoyo del Ministerio de Cultura, publicó (2010) el libro *“Comuna San José de Cocotog: un*

relato histórico en construcción” que registra parte de sus historias, costumbres y tradiciones; una información básica, de la misma línea que la anterior, la encontramos en la obra: *Llano Chico: memoria, historia y colectiva* de Manuel Espinosa (2007); textos más académicos referente a la comuna son *Runa Yachai: La socialización infantil y la lógica de la subsistencia entre los pueblos indígenas del Ecuador* de José Yáñez (2003) donde trata sobre el proceso de socialización, parentesco y relación económica entre Cocotog y Quito en los años 80; por último, se encuentra datos arqueológicos del sector ubicados en el Atlas arqueológico de Quito de Holguer Jara (2009).

Es así, que en esta investigación visibilizo y analizo aquellas experiencias (no siempre afines, ni sólo positivas) de los habitantes de Cocotog que no han sido recogidas y que ayudan a comprender cómo se están reconfigurando las comunas periurbanas, de qué manera van construyendo sus identidades y, cómo las están expresando a través de sus cambios, cultura y la dinámica de sus procesos económicos, todo esto enmarcado en su incorporación, cada vez mayor, a la mancha urbana de Quito, urbanismo interno y el incremento de su movilidad social, geográfica, cultural y económica. Todo esto me ha orientado hacia un trabajo multidisciplinario (Antropología urbana, historia y economía política) dirigiéndome por tres categorías: la economía popular (Corragio, Núñez, Razeto) la identidad (Hall; Bauman) y la cultura de la mezcla (Kingman), acompañados por un debate más amplio, a través de la revisión de publicaciones de contextos similares a lo largo de América Latina para, de ésta manera, abrir otras vías en el estudio de las comunidades periurbanas.

Referente a la estructura de este trabajo, se encuentra dividida en dos partes que a su vez se separan en capítulos. Con respecto a la primera parte, está conformada por el *capítulo uno*, el cual se centra en la comprensión de lo que es considerado como “lo rural y lo urbano”, de esta manera, presenta un esbozo histórico y descriptivo sobre la incorporación de las comunas y parroquias habitadas por indígenas al área urbana de Quito y las relaciones sociales, económicas y culturales que acarreó, considerando esto, no como un motivo de pérdida de su identidad y cultura, sino como un medio que les ha permitido producirlas, reproducirlas y transformarlas, rompiendo así la dicotomía de urbano-rural y la concepción de indígena como estrictamente rural. Así también muestra la posición del Municipio de Quito sobre estos pueblos organizados como comunas y

cuál ha sido la ubicación de éstas dentro de las planificaciones territoriales que mantienen una segregación espacial heredada del periodo colonial.

La segunda parte se refiere, específicamente, a la comuna de San José de Cocotog, y está dividida en tres capítulos donde trazo un puente para ver cómo sus identidades, cultura y economía se encuentran articuladas y van adecuándose a los procesos de transformaciones producidas por sus movibilidades a nivel interno, con la ciudad y de manera global.

El *capítulo dos* da apertura a la segunda parte y trata sobre la historia y memoria colectiva de Cocotog, es así que construye a través de la revisión de archivo y el testimonio vivo, aquellas experiencias que los habitantes de ésta comuna han vivido con su territorio y con la ciudad de Quito desde tiempos aborígenes, y que les ha permitido la incorporación progresiva y dinámica al área urbana, dando lugar a la configuración de un espacio con características urbano-rurales. Además, se presenta las transformaciones producidas en sus estructuras económica, política, cultural y social, y algunos conflictos internos actuales como: el debilitamiento del cabildo, la división de su territorio, etc., todo esto como un conglomerado que forma parte de sus identidades.

En el *capítulo tres* se presenta las relaciones de parentesco, género, el incremento de la movilidad y la creatividad para dar lugar a nuevas estrategias de subsistencia por parte de los habitantes de Cocotog y que son elementos de su economía popular, así también los diferentes conflictos que estos han producido y sin los cuales no podría ser pensada ésta economía. Además, muestra el paso que han dado las unidades familiares de reproducción de esta población para convertir su producción agrícola y ganadera en una economía mercantil simple a través de la conformación de asociaciones, y también para sustituir las actividades agropecuarias por actividades “no-agrícolas”, todo esto ocasionado por su urbanización interna, las movibilidades constantes hacia la ciudad de Quito, la migración internacional y la introducción de nuevas pautas de comportamiento que está conduciendo a que aparezcan nuevas formas de comprender lo comunal.

El *capítulo cuatro* explora los elementos que intervienen en la construcción de las identidades y cultura de la comuna de San José de Cocotog, desde la comprensión que no existen culturas sin algún grado de mezcla (situación que no, necesariamente, significa blanqueamiento) e identidades con la idea de un “yo como núcleo estable”.

Además, presenta los factores que han influenciado en el aceleramiento de sus cambios culturales e identitarios, y muestra cómo la cultura y las identidades de esta comuna tienen diferentes formas de vivirlos, de sentirlos y pensarlos por parte de sus habitantes, quienes los van reinterpretando y reinventando de acuerdo a la generación (ancianos, adultos, jóvenes), intereses políticos (grupos Kitu y Kitu Kara) y de adaptación (Barrio Yurac Alpaloma).

Sobre la metodología

Mi llegada a la comuna de San José de Cocotog ocurrió gracias a Doña Susana Ojeda, quien al inicio me sirvió de nexo para que otras personas me abran sus puertas y así poder reunir una vasta información, para esto me trasladé de manera constante a ésta comuna durante 18 meses comprendidos entre los años 2009 y 2010, intercalando entre las entrevistas a los comuneros y académicos, conversaciones informales, asistencia a fiestas barriales y comunales, asambleas, mingas, investigación de archivo y bibliográfico, y la redacción de los capítulos que forman este trabajo.

Es así, que la información obtenida con las entrevistas se articuló con los datos estadísticos del INEC y otros obtenidos a través de la revisión bibliográfica y de archivo, esto se hizo indispensable para construir un relato lo más veraz posible sobre la comuna de Cocotog puesto que no contaba con muchos trabajos bibliográficos sobre esta población y, por lo tanto, no era recomendable confiarme ciegamente de lo que me decían los y las entrevistados, por ello fue necesario equipararlos con otras fuentes para obtener un cuadro más cabal, de este modo accedí a algunas actas del cabildo de la comuna, los documentos que se encuentran en el Archivo Nacional de Comunas del Ministerio de Agricultura y Ganadería, y notas de prensa que ubicaron a este trabajo, especialmente, en un espacio temporal comprendido desde los primeros registros de fundación jurídica de la comuna (1947) hasta el año 2010, a pesar de ello, ha sido indispensable conocer otros sucesos históricos para comprender las diferentes interacciones de las comunas periurbanas con la ciudad de Quito desde tiempos coloniales, ya que ningún grupo puede ser comprendido fuera del contexto histórico que lo explica y le da significación.

A su vez, traté de propiciar una participación igualitaria de género y edad en la obtención de la información, por lo tanto, hombres y mujeres fueron parte de quienes

me proporcionaron múltiples datos y sus edades oscilaron entre los 14 hasta los 90 años. Con ellos mantuve conversaciones formales como informales que tuvieron una duración de 30 minutos hasta 2 horas y media, también organicé 3 grupos de conversación con jóvenes, mujeres adultas y adultos mayores, con quienes compartí alimentos, fui testigo de discusiones internas como en el caso de algunas asociaciones, escuche experiencias, historias, etc. Toda esta información que compartieron conmigo fue grabada y, en aquellas conversaciones muy cortas que mantenía con las personas que se sentaban junto a mí en el puesto de comidas de la señora Rosa, fueron registrados en mi diario de campo.

De esta manera, apoyado en las técnicas e instrumentos etnográficos pude generar un cierto grado de confianza con los habitantes de Cocotog, teniendo a mi favor la cercanía de la comuna a la ciudad, lo que me permitió permanecer allí el mayor tiempo posible: desde tempranas horas de la mañana compartiendo alimentos, bebidas y observando cómo crían a sus animales y siembran, hasta horas de la madrugada durante sus fiestas (observación participante).

La apertura que me dieron dirigentes barriales, religiosos, educativos, representantes de asociaciones, jóvenes, migrantes y comuneros y comuneras⁴ en general, me ayudó a que de sus propias recomendaciones me encuentre con gente clave como fundadores de la comuna que aún vivían o personas que estaban recién llegados desde España, o me permitan mantener conversaciones a través del internet con sus familiares migrantes, por poner algunos ejemplos, y en algunas ocasiones me trasladaron en sus carros hasta las viviendas de estas personas. Con esta colaboración pude obtener un gran número de relatos de vida, y así conocer lo que han vivido, su vida cotidiana y sus dimensiones identitarias, por tal razón, he preferido intercalar la redacción de los capítulos con citas textuales de las entrevistas, de esta forma, acercar más al lector a la realidad de la comuna.

En este proceso, también se presentaron algunos inconvenientes, por ejemplo: la escritura de los capítulos se retrasó por el acceso a la información del Archivo Nacional de Comunas del Ministerio de Agricultura y Ganadería, ya que para aprobar mi entrada a los documentos requeridos tuve que obtener una autorización que provino de manera descendente hasta que llegó a manos de quien está a cargo del manejo de la

⁴ Los términos comunero, comunera o de Cocotog, son utilizados conforme a cómo se identificaron los entrevistados.

información, esto tomó seis semanas de traslados constantes de dependencia en dependencia en dicha institución.

Ya en el campo me encontré con varios obstáculos relacionados a conflictos internos y con el Municipio de Quito. Con respecto a los conflictos internos los temas sobre el papel del cabildo y la presencia de los grupos Kitu y Kitu Kara tuvieron que ser tratados con sutileza ante muchos habitantes que no se sienten representados por el cabildo, y otros que están en contra de las organizaciones mencionadas; con respecto a los conflictos con el municipio, mi trabajo de campo se desarrolló cuando la llama ardía con mayor intensidad por el proyecto de construcción de la vía al nuevo aeropuerto, por ello muchos comuneros y comuneras me realizaban varias preguntas antes de darme alguna información para asegurarse que realmente no era parte del Municipio de Quito o de la “Sanidad”. Además, se presentó un inconveniente con el idioma, que nunca pensé que pasaría ya que todos los habitantes de la comuna hablan castellano, pero en ciertas ocasiones, en especial los adultos mayores se dirigían en lengua kichwa en momentos que me contaban sus historias, en las mingas del cementerio y en la misma sesión solemne por la fundación de la comuna. De ahí la colaboración de los habitantes de Cocotog fue totalmente abierta.

Para finalizar, tenemos que el tema de los indígenas urbanos por migración ha propiciado una abundante literatura antropológica y sociológica en Latinoamérica, pero muy poco se ha tratado sobre las indígenas urbanos originarios, sus procesos de construcción de sus identidades, su dinámica económica, su cultura, su integración a las ciudades y los problemas que esto les ocasiona, es por ello, que el estudio de la comuna de San José de Cocotog busca contribuir a la bibliografía sobre este tema en América Latina y sobre las comunas quiteñas periurbanas y urbanas, para esto presento un trabajo que conteste interrogantes tanto para los habitantes de estas comunidades, como para la academia, donde la incorporación de estas comunidades periurbanas a las ciudades no sea visto simplemente desde el crecimiento urbanístico, sino como procesos sociales, donde históricamente se ha producido una interacción entre dos grupos organizados con culturas diferentes, dando lugar a cambios importantes en la organización de las dos partes.

PARTE I

Comunidades indígenas periurbanas en la historia urbana de Quito

Capítulo 1

El lugar de las comunidades indígenas periurbanas en la historia del desarrollo urbano de Quito.

El proceso de incorporación de las comunidades indígenas a las ciudades, es un tema que ha sido tratado en Latinoamérica en estos últimos años, y ha sido presentado de dos maneras: por una parte, los indígenas que han arribado a las ciudades por las migraciones internas que, agrupándose con miembros de su misma comunidad, dieron lugar a barrios donde han mantenido sus prácticas culturales y reconstruido sus identidades de acuerdo a ese nuevo territorio⁵ y, por otro lado, las comunas indígenas que han ocupado los espacios –que ahora forman parte de la ciudad– antes, durante y después de la colonia, ya sea como indígenas libres o como fuerza de trabajo en las haciendas.

A estos dos grupos se les ha denominado como “indígenas urbanos”, término que permite mirar de manera diferente a la consideración histórica de relacionar al indígena con “lo rural” o la determinación de mestizos que se hace sobre ellos solo por el hecho de que forman parte de la ciudad.

Por esto, el presente capítulo se centra en la comprensión de lo que es considerado como “campo y ciudad” o “lo rural y lo urbano”, para de esta manera, introducirnos en la descripción y análisis del proceso histórico que condujo a la incorporación de las comunas indígenas periurbanas al área urbana de Quito y las relaciones sociales, económicas y culturales que esto acarreó como consecuencia de la producción de nuevos espacios urbanos, pero considerando esto no como un motivo de pérdida de su identidad y cultura, sino, como un medio que les ha permitido producir, reproducir y transformar éstas. Además, señalo los diferentes planes de organización territorial de esta ciudad, desarrollados desde 1940 hasta el 2000, donde las proyecciones de expansión de la urbe fueron, y continúan posesionando, dentro del mercado de tierras y de las áreas declaradas “potencialmente urbanizables”, a territorios de comunas indígenas reconocidas legalmente.

⁵ En el caso de Quito, la migración interna dio lugar a la formación de barrios donde se ubicaron en su mayoría la población indígena, estos barrios se encuentran, principalmente al sur y en el Centro Histórico de la ciudad, un ejemplo de ello es el Barrio de San Roque.

“Lo rural y lo urbano”

Las imágenes del campo y la ciudad obtuvieron mayor peso con los inicios del “modo de producción capitalista agrario” en el siglo XVI. Para el siglo XVII se registró la palabra urbano, ya no desde un sentido físico sino con implicaciones sociales, y esto dio lugar a las ideas sobre el campo como muestra del pasado y la ciudad como muestra del futuro⁶ (Williams, 2001:377). Pero, definir estos términos se ha constituido en un tema difícil de consensuar entre quienes han estudiado estos contenidos debido a las diferentes realidades de cada país (Villalvazo, Corona y García, 2002:19).

No podemos hablar de la misma manera, sobre lo urbano y lo rural, en ciudades capitalistas como precapitalistas (Fine-Dare, 1991:31) o, en las ciudades capitales como en las no capitales, ya que la concentración del poder económico, político, social, cultural y demográfico es distinto. Por ejemplo, el proceso de urbanización de México tomó mayor auge en la década de los años 40 del siglo XX, “estimulado por la política económica orientada a la sustitución de importaciones que propició el comienzo de actividades industriales” (Villalvazo, Corona y García, 2002:19), mientras que en Gran Bretaña, ésta tomó un mayor impulso con la Revolución Industrial y, especialmente, por la construcción del ferrocarril que incremento la movilidad espacial y la determinación de este país como mayoritariamente urbano (Williams, 2001:363-6).

Es por esto, que se torna indispensable tratar de establecer qué es lo urbano y lo rural, para comprender, de mejor manera, lo que está pasando en muchas ciudades Latinoamericanas referente al área urbana y la situación en que se encuentran las áreas rurales que les rodean y quienes habitan en ellas:

En primer lugar, tenemos que lo urbano, en muchos casos, ha sido definido a través de la concentración de individuos, actividades y servicios (LASUR, 2004:39), sin embargo, esta concepción ha ido cambiando en las últimas décadas y “la urbanización” ya no es vista, simplemente, en términos de acumulación, sino “en cuanto extensión de estilos culturales, de modos de vida y de interacción social. Es decir, lo urbano ya no está únicamente en las ciudades” (Baigorri, 1995:3), sino que es un término que

⁶ Todavía las poblaciones conservan el sentido de lo urbano como lugar de comercio, recreación, servicios básicos, infraestructura y equipamiento destinado a satisfacer las necesidades sociales y a elevar sus condiciones de vida, relacionando todo esto estrictamente con la ciudad (Villalvazo, Corona y García, 2002:21-2).

“funciona como un sistema de redes interconectadas, con ubicaciones múltiples, en buena medida virtuales, que abarcan tanto lugares centrales como periféricos” (Kingman, s/f: 4). Por lo tanto, la ciudad no es lo urbano ni la oposición de rural, sino “es el proceso consistente en integrar crecientemente la movilidad espacial en la vida cotidiana, hasta un punto en que ésta queda vertebrada por aquella” (Delgado, 1999:23).

Concerniente a lo rural, ha sido definida en base a cuatro aspectos: relaciones de parentesco, vínculos de reciprocidad e intercambio, los trabajos colectivos de la minga y las identidades culturales del grupo (Ávila, s/f: 7). Además, está enmarcado, tanto por las nuevas lógicas productivas ocasionadas por sus contactos continuos con la ciudad, como por la práctica de la agricultura, las actividades ganaderas, el medio ambiente, la propiedad de las tierras, entre otras (Baigorri, 1995:7).

Con lo señalado se puede dar cuenta que lo urbano está inmerso en lo rural y viceversa, y que estos términos no pueden ser tratados como mundos diferentes, peor aún para el caso de las comunidades indígenas periurbanas y urbanas en Latinoamérica, ya que al hablar, como lo señala Hannerz, sobre “la vida urbana, también incluye a quienes usan la ciudad sólo una parte del tiempo” por ejemplo: las personas que viven en el campo y que se trasladan de forma diaria a la ciudad por sus actividades comerciales o laborales; de igual manera, los habitantes de la ciudad que se movilizan al campo, muchas veces, para comprar, vender o practicar actividades agrícolas, entre otras (Hannerz, 1993:82). Es por eso, que las poblaciones y actividades descritas como rurales o como urbanas están estrechamente vinculadas entre sí, no solo por una clase de movilidad, sino, por múltiples movilidades de sus habitantes.

Centros urbanos como la ciudad de Guatemala, Bogotá, San Salvador y Cuzco, son algunos ejemplos donde las prácticas agrícolas pueden estar dentro de las áreas urbanas o actividades no agrícolas se desarrollaron en las consideradas zonas rurales periféricas, siendo estos lugares, “directa o indirectamente, de donde se obtiene lo necesario para vivir” y donde se va produciendo una “explotación del campo en su conjunto por parte de la ciudad en su conjunto” (Williams, 2001:25; 80).

Ahora, estas zonas rurales periféricas, también ha sido motivo de discusión por su definición, ya que por estar más cercanas a las ciudades, sus características rurales y urbanas son menos notorias y más complejas, es así, que se han utilizado términos como rurbanos, periurbanos o barrios en transición, para indicar que estos lugares se van

convirtiéndose en la residencia de quienes trabajan o desarrollan sus actividades cotidianas en la ciudad, dejando atrás algunas características rurales y “entran en procesos de transformación en los planos demográfico, económico, político, social y cultural” (Ávila, s/f:3).

Estos lugares periurbanos, mientras se encuentran en los procesos de transformación, también se convierten en “espacios simbióticos” que van insertando y asumiendo actividades y funciones que impone la jerarquía urbana, pero que mantienen sus parcelas agrícolas, áreas forestales y áreas ganaderas, aunque se encuentren cercadas por las nuevas construcciones, producto de la expansión de las ciudades, que van alterando la estructura ocupacional y el uso y la tenencia de la tierra.

Las comunidades indígenas periurbanas y los planes de organización territorial de la ciudad de Quito: esbozo histórico de una segregación espacial.

La ciudad de Quito se encuentra ubicada en la meseta del mismo nombre a 2810 m.s.n.m., y sus territorios se extienden de manera longitudinal de norte a sur, presentando características potenciales para la producción agrícola (Maximy y Peyronnie, 2002:19). Esto fue un factor importante, para que desde tiempos aborígenes sea un sitio predilecto para asentamientos humanos, además cuenta con defensas naturales que también tuvieron influencia para que los españoles mantengan en este sitio la capital de la Real Audiencia de Quito.

Esta ciudad, refundada el 6 de Diciembre de 1534, durante la colonia presentó dificultades para su expansión: por un lado, se encontraba el entorno natural caracterizado por quebradas que atravesaban lo que hoy constituye el Centro Histórico; y por otro, el ordenamiento social, que hizo que la sociedad blanca se instale en la ciudad que se iba extendiendo partir de su trazado a manera de cuadrícula, que era una planificación colonial impulsada por el rey Felipe II; mientras que en la periferia se ubicaron parroquias semi-rurales y rurales que se caracterizaban por un mayor número de presencia indígena. A esto se unía la economía de la ciudad, que en el siglo XVIII estaba en recesión por la prohibición del comercio intercolonial y el fortalecimiento de la producción agropecuaria que afectó a los propietarios de empresas textiles que

habitaban el centro de la urbe. Estos tres aspectos, hicieron que Quito se mantenga como una ciudad que no se expandía a grandes pasos hasta principios del XX.

Este ordenamiento social y entorno natural de la ciudad, llevó a que los barrios se mantengan separados, por ejemplo, en el siglo XVI existieron parroquias indígenas que para el final de la colonia ya formaban parte de la ciudad: al norte San Blas y Santa Bárbara, al sur San Roque y San Sebastián; también coexistían otras comunidades un poco más alejadas que mantenían relaciones comerciales directas con la ciudad: San Juan Evangelista de Chimbacalle, Chillogallo, Guajaló, Turubamba, Santa Prisca, El Batán, Zámbez, Calderón, Chaupi-Cruz y Cotocollao (Minchom, 2007:46-7). De esta manera, la zona urbana constituyó el centro de control de estas poblaciones periféricas, especialmente, de sus actividades económicas. Para este fin, en vez de eliminar costumbres, formas de organización, entre otros, propios de los grupos indígenas, lo que los españoles hicieron fue ir incorporando elementos prehispánicos al nuevo orden social (Minchom, 2007:37), permitiéndoles que mantengan terrenos a manera de “tierra de indios, de resguardo, sobrantes o comunales”, de acuerdo a lo dictaminado por las Leyes de Indias, según la Ordenanza de Felipe II del 18 de enero de 1552 que manifiesta lo siguiente:

“Debe el Visitador procurar cuanto sea posible que los indios tengan bienes de comunidad y planten árboles, a que no se hagan holgazanes y se apliquen a su trabajo, para su aprovechamiento y buena policía, y que la Audiencia les de instrucción de todo lo que le pareciere conveniente y digno de remedio, aunque no esté provisto por las leyes de este título”. Ley IX. Lib. II Título XXXI (Piedad y Alfredo Costales, 1962:50).

A pesar de esta ordenanza, muchas de estas poblaciones en los siglos posteriores fueron desapareciendo, principalmente, por la disminución de dichas tierras que las utilizaban para pastoreo, y que fueron divididas entre algunas haciendas que desarrollaban una agricultura intensiva (Minchom, 2007:48).

Pero, existían otras poblaciones indígenas más alejadas que también mantenían un intercambio continuo con la ciudad y, que en conjunto con las anteriores, formaban el Corregimiento de Quito, así tenemos: Yaruquí, Mulaló, Cumbayá, Alangasí, Pomasqui, Conocoto, Machángara, San Antonio de Lulubamba, Tumbaco, Guápulo, entre otras (Lozano, 1991: 83). Estas poblaciones, hasta inicios del siglo XX, presentaban espacios estrictamente rurales y eran lo contrario al símbolo de ornato, prestigio y confort que representaba el centro urbano de Quito (Kingman, 2008:42).

Es así, que las relaciones económicas que mantenían los indígenas de estas poblaciones con la ciudad, consistían esencialmente en el abastecimiento de alimentos y fuerza de trabajo para la ejecución de actividades como: las obras de infraestructura de la ciudad, labores agrícolas, cuidado de ganado y el servicio doméstico, por ejemplo, los indígenas de Zámbriza, Llano Chico y Calderón eran encargados de la limpieza de la ciudad; los de Nayón estaban encargados de colocar y encender las velas de los faroles para iluminar las calles de la ciudad; los de la Magdalena, Chimbacalle y Chillogallo eran cargadores, criadores de mulas y arrieros para el transporte inter-regional; los de Conocoto eran picapedreros y albañiles (Salomon y Carrera, 2006; Espinosa, 2007; Minchom, 2007; Prieto, 2004), haciéndose innecesario ocupar mano de obra de indígenas foráneos, y la presencia de los indígenas de la periferia en el centro de la urbe se hizo indispensable. Así, Quito se convirtió en un medio de atracción para la ejecución de oficios urbanos y comercio para los indígenas, quienes al retornar a sus comunidades continuaban con su producción agrícola y artesanal, tanto para su consumo como para el intercambio con la ciudad (Kingman, 2008:13; 94).

Entre otros factores que condujeron a una mínima expansión urbana durante la colonia, fueron los declives económicos que, de cierta manera, intervinieron en el mayor o menor número de pobladores asentados en Quito, por ejemplo, para el siglo XVIII la caída del comercio textil por la “afluencia a los mercados de la América meridional de textiles europeos (...) las erupciones volcánicas y terremotos” (Büschges, 2007:37-8), incentivaron para que las actividades económicas sean dirigidas hacia el norte de la ciudad que permitía más oportunidades de intercambio comercial, llevando a la ruina a las parroquias situadas al sur donde se ubicaban grandes obrajes, a esto se unían epidemias y las nacientes guerras por la independencia, que produjeron un descenso demográfico: de 64 966 habitantes que tenía todo el Corregimiento de Quito para 1781 a 57 843 para el año 1814 (Minchom, 2007:142). Es así que, durante este periodo, Quito se presentó como una ciudad poco comercial y la satisfacción de sus necesidades de alimentación y fuerza de trabajo dependía de la población indígena de las zonas periféricas (Peyronnie y De Maximy, 2002:43).

Estas relaciones sociales y económicas continuaron durante todo el siglo XIX, así tenemos que la denominación de tierras comunales o de resguardo fue mantenida por Simón Bolívar en el decreto del 15 de Octubre de 1820, que señala: “Art.19.- En las

parroquias en donde hayan tierras de comunidad o resguardo, se asignará a cada familia de indígenas la parte necesaria, para su habitación y cultivo particular, a más de lo que necesite en común para su ganado y otros usos”. De igual manera, ya en la república, la ley de Indígenas de 1851 y algunos decretos expedidos en 1854 y 1865, reconocieron “la propiedad comunal de indios” (Costales, 1962:59-64; Prieto, 2004:134). De esta forma, se continuaba marcando la distancia entre el sitio donde se ubicaba la sociedad blanca y la que debía ser para los indígenas.

Para finales del siglo XIX y comienzos del XX, Quito entró en un proceso de crecimiento urbano, especialmente, en los alrededores de Chimbacalle, sitio donde se construyó la estación del ferrocarril en 1908. Esto fue un paso para la continua absorción de las poblaciones indígenas de la periferia de Quito por parte de la expansión urbana durante el siglo XX. Es así, que muchas tierras que eran ocupadas por estas poblaciones se vieron amenazadas, especialmente, por la construcción de barrios destinados a los nuevos habitantes que atraídos por la creación de nuevas fuentes de empleo iban arribando a la ciudad; en cambio el centro de la urbe iba convirtiéndose en un espacio para la instalación de bodegas, tiendas y para arrendar a las personas que iban llegando a la ciudad, impulsando con esto la construcción de ciudadelas al norte de Quito que iban adquiriendo mayor prestigio (Capel, 2008:27) y estaban destinadas para las personas de buenos recursos económicos que habían habitado el centro.

Todo este proceso de crecimiento urbano hacia el norte y sur de la urbe, fue tomando impulso a partir de 1930 (Lozano, 1991:187), pasando de un crecimiento que se mantuvo nuclear, a un crecimiento de tipo longitudinal (Peyronnie y De Maximy, 2002:29), sin embargo, este transcurso fue complejo, principalmente, porque los lugares a donde se extendía Quito eran tierras de comunidades indígenas, pero los intereses de los grupos de poder de la ciudad condujeron al irrespeto de estas tierras. Ismenia Iñiguez señala los diferentes conflictos que la comunidad de Santa Clara de San Millán, ubicada al norte de la ciudad, tuvo en este periodo y, cómo fueron cercenadas sus tierras, es así que durante todos esos años sus habitantes fueron presionados tanto por autoridades municipales como por grupos económicos para que vendan sus terrenos o, simplemente, les fueron expropiados a través de juicios, de esta forma, el sector de *Pambachupa* donde se ubicaba su cementerio, y que corresponde a la actual parroquia de Santa Prisca, fue entregado a Enrique Chiriboga Gangotena en un trueque con

borregos en 1932, que posteriormente se dividió en 142 lotes, así estos pobladores fueron alejados del centro de la comunidad y enviados a las zonas más altas (Iñiguez, 2006:104-5).

Por el sur el problema iba avanzando a la parroquia de la Magdalena donde se ubicaban las comunidades de Tarma y Chilibulo-Marcopamba-La Raya y hacia los alrededores de la estación del ferrocarril, sectores que fueron destinados a la vivienda de soldados y obreros, respectivamente; en el caso de la Magdalena, aparecieron dos primeras ciudadelas: León (1920) y Yaguachi (1930), pero la expansión urbana a estos sectores tomó mayor fuerza en la década de los 50, dando lugar al apareamiento de la ciudadela Hermano Miguel (1958) perteneciente a la Caja de Pensiones (Espinosa, 2007:72).

Estos medios de expropiación o presión que sufrieron todas las poblaciones indígenas ubicadas en zonas que el municipio iba declarando potencialmente urbanizables, no se detuvieron a pesar que sus pobladores se fueron jurídicamente organizando⁷ como comunas al amparo de la Ley de organización y régimen de las Comunas expedida el 7 de diciembre de 1937, y cuya finalidad fue el incorporar a estos centros poblados conocidos como anejos, a la división territorial nacional, y que desde tiempos aborígenes y durante la colonia ocuparon esas tierras donde mantenían sus tradiciones y costumbres. De esta manera, se legalizaron jurídicamente: Tarma (18 de mayo de 1938), Chilibulo – Marco Pamba – Raya (24 de noviembre de 1938), San Isidro del Inca (9 de febrero de 1939) y Santa Clara de San Millán (29 de mayo de 1942) (ANC-MAG: Base de datos/Provincia de Pichincha).

Por consiguiente, en este proceso urbano muchas tierras que eran utilizadas para la agricultura y el pastoreo por parte de estas comunas fueron urbanizadas, y haciendas donde muchos de ellos aún laboraban empezaron un proceso de lotización anticipándose a la reforma agraria de 1964, dando lugar a que las comunas estén cada vez más cerca a la estructura urbana, originando un proceso de cambios acelerados en el aspecto físico, cultural e identitario de la comuna, esto impulsado por la “ampliación de las relaciones de mercado, una creciente secularización de la vida social, el desarrollo de la urbanización y la ampliación de los medios de transporte, las comunicaciones y el

⁷ Para legalizarse jurídicamente como comunas, los anejos, caseríos, barrios, comunidad o parcialidad, debían cumplir con un poblado de más de 50 habitantes.

sistema escolar” (Capel, 2008: 19), sin embargo, esta nueva organización territorial que se producía en la ciudad, continuaba con parámetros de segregación mantenidos desde la colonia (Carrión, 1987:73).

Ahora, todas las comunas, ubicadas en las cercanías de Quito, mantenían problemas territoriales con las haciendas que las rodeaban, a esto se une la lotización apresurada que los dueños de las haciendas impulsaron, por lo tanto, la presencia de las comunas de cierto modo resultaba un obstáculo para el imaginario de una gran urbe por parte de las autoridades locales, es por ello, que las tierras de estas poblaciones indígenas eran, en los diferentes planes de organización territorial, declaradas como espacios urbanizables, además, el problema también se encontraba en que estas comunas no contaban con planos que demuestren su verdadera extensión territorial, por lo tanto, los intereses de las constructoras condujeron a una expansión inevitable de la ciudad hacia dichas tierras, de esta manera, el Municipio impulsó políticas de planificación urbana caracterizadas por la necesidad cada vez mayor de expandir la extensión de las tierras urbanizables.

De esta forma, aparece el primer plan de ordenamiento urbano de Quito elaborado por el Ing. Eduardo Pólit Moreno en 1939, pero el que tuvo mayor trascendencia e influencia en las siguientes planificaciones urbanas fue el Plan Odriozola elaborado por el arquitecto Guillermo Jones Odriozola en 1944 y aplicado a partir de 1946, y que vaticinó una ciudad de 700 000 habitantes para el año 2000. Este plan fue concebido con conceptos socioespaciales del momento y totalmente clasificatorio: al norte se ubicaban todo lo referente al centro cívico de gobierno, centros culturales, centro universitario, deportivo y hospitalario; mientras que al sur se localizaban los barrios obreros, centro de transporte y fletes, y la zona industrial, manteniendo de esta manera la segregación social que se venía practicando en Quito (Peyronnie y De Maximy, 2002:29-30).

En esta primera etapa, la tasa de crecimiento poblacional de Quito se caracterizaba por un descenso significativo, producto de las migraciones que se dirigían hacia la región costa, hecho que duró hasta el periodo de explotación del petróleo que hizo de Quito un foco de atracción para la migración interna.

En este proceso de descenso poblacional, la expansión urbana no se detuvo, no tanto porque la mancha urbana estaba densamente poblada y necesitaba mayor espacio,

sino por la necesidad de ir consolidando la segregación residencial y ubicando las viviendas de los nuevos habitantes de la ciudad, dando lugar a barrios populares periféricos.

Así, se produce el rompimiento de la concentración del espacio urbano (modelo concéntrico) y para esto, se va dando paso a la apertura de nuevas avenidas como Av. Gran Colombia, 18 de Septiembre (10 de Agosto) y la Av. Colón, al norte de la urbe (Kingman, 2008:223; 235); y por el sur, se abrió paso a la calle Chilibulo y el camino al Cinto dando lugar, alrededor de este sector, al barrio moderno de Chilibulo y el mejoramiento de la carreta a Chillogallo (Espinosa, 2007:69-70).

Esta situación no fue propia solo de las comunas, ya que muchas parroquias consideradas rurales donde habitaban un buen número de indígenas como huasipungueros de las haciendas y que eran originarios del sector, fueron incorporados a la ciudad a través de la integración física de los terrenos que los mantenían como parroquias rurales, y de esta manera, continuar con la expansión de la ciudad, así tenemos: Guápulo, Chillogallo y Cotocollao (Echeverría, 1992:43;63), trayendo consigo la implementación de nuevas actividades urbanas, la construcción de calles aledañas a las plazas y de nuevas edificaciones, pero considerando que estas nuevas tierras fueron ocupadas por gente que llegaba con las migraciones de campo-ciudad y buscaban estos lugares alejados de la zona central porque el costo de las tierras eran más baratas. Esto tomó mayor fuerza con el auge de la explotación y producción petrolera (Carrión, 1987:104).

Por consiguiente, con una ciudad más extensa y de mayores necesidades básicas, puesto que las haciendas que fueron lotizadas dejaron como responsabilidad al municipio la provisión de los servicios básicos, era imprescindible nuevos proyectos de planificación territorial, así aparecieron: el Plan regulador (1967) cuyo sentido estuvo basado en una segregación de acuerdo a los ingresos de cada individuo y que situaba a “los obreros en barrios de obreros, los empleados en los barrios para clases medias, los adinerados con los adinerados, los indígenas ahí donde nada se ha previsto: en el centro antiguo deteriorado, y los barrios periféricos construidos a menudo de forma ilegal” (Peyronnie y De Maximy, 2002: 38-9), posteriormente, surgió el Plan del área metropolitana (1973) que fue elaborado acorde a la nueva movilidad espacial intraurbana, es decir, el traslado desde el centro de la ciudad hacia aquellos barrios que

contaban con mejores servicios y condiciones ambientales, dando origen a los centros urbanos satélites (Mena, 2008:7).

De esta forma, el proceso de expansión urbana de Quito, fue integrando a las comunas y parroquias rurales más alejadas, proceso que se ejecutó en dos periodos: una conurbación lenta y progresiva en la década de los 70 y una conurbación más rápida y amplia en la década de los 80, esto relacionado a un crecimiento demográfico donde Quito, con una población de 599.828 habitantes en 1971 pasó a 1 057 488 para 1987 (Carrión, 1987:116-7), dando paso al Plan Quito (1981) y el Plan Consolidación del Distrito Metropolitano (1989-1993)⁸ (Carrión y Vallejo, 1998: 467).

En todos estos planes de organización territorial, especialmente los anteriores a 1989, las comunas no fueron consideradas a pesar que para la década de los cuarenta, cuando aparecen los primeros planes de organización territorial, ya existían comunas legalmente reconocidas.

En el caso del Plan Quito, se muestra una mayor importancia hacia las poblaciones periféricas y su acelerado poblamiento, pero su interés se centra en la preservación de los núcleos históricos de estas parroquias rurales (Municipio de Quito, 1980:201; 533; 602).

Con el Plan Maestro de Consolidación del Distrito Metropolitano de Quito (1989-1993), se considera por primera vez, dentro de la organización territorial del cantón Quito a las “comunas urbanas y rurales” y reconoce que existen habitantes indígenas que han formado barrios dentro de la ciudad a través de la migración interna, e indígenas que viven en comunas que son producto de su permanencia como “mitimaes, reducciones coloniales o a partir de ex huasipungos luego de la Reforma Agraria de 1964”. Con este plan se toma en cuenta a las comunas que están dentro de la ciudad y las que están en las parroquias rurales, su participación en la economía de la ciudad, y los efectos culturales, sociales y económicos que va produciendo la urbanización de sus territorios, además, propone el papel que debe tener el gobierno de la ciudad y los cabildos comunales, centrándose esencialmente en la conservación de las comunas como sitios históricos y su importancia como áreas ecológicas (Municipio de Quito, 1992:389-402). Para llevar a cabo estas propuestas se incluyó una normativa

⁸ El Distrito Metropolitano está conformado políticamente por 12 zonas (4 urbanas y 8 suburbanas; 16 parroquias urbanas y 33 parroquias suburbanas (Carrión y Vallejo, 2006: 466).

dentro de la Ordenanza de Reglamentación Metropolitana de Quito (Art. 1 y 18), donde el control sobre la utilización y ocupación del suelo de las comunas queda a cargo del municipio de la ciudad en mutuo acuerdo con el Ministerio de Agricultura y Ganadería y los cabildos comunales.

Este mismo plan fue incorporando al área urbana tierras de parroquias potencialmente urbanizables y, en la década de los 90, la ciudad empezó una mayor expansión hacia los sectores orientales de Quito: Zámbriza, Calderón, Llano Chico, Nayón, Cumbayá, Tumbaco, Conocoto y el Valle de los Chillos, que pasaron a ser consideradas como parroquias suburbanas, por lo tanto, estas zonas presentaban una menor movilidad espacial pero ya eran parte de la estructura urbana, y comunas como la de San Isidro del Inca fueron urbanizadas gracias al incremento de vías y servicios (Borja, s/f:9), mientras que muchos sectores originarios fueron cambiando de nombres, por ejemplo, en Calderón: Tushumbuy cambió por Santa Anita, Chingultina por Mariana de Jesús, y Tajamar por San José de Morán (Simbaña, 1995:189).

Este proceso fue incrementándose con la ampliación del sistema de transporte, que permitió que las poblaciones indígenas que se encontraban a menos de 15 Km. de Quito tengan mayor facilidad para salir de sus comunidades hacia la ciudad en busca de mejores trabajos, a esto se unió la presión demográfica, que hicieron que estas zonas se vayan acercando más a las actividades de la ciudad, manteniendo sus empleos urbanos y viviendo en sus comunidades.

De esta manera, se extendieron las áreas urbanizables, y así se satisfizo la demanda de viviendas fuera de la ciudad, lugares que fueron poblados porque las regulaciones eran menos restrictivas por encontrarse en el límite urbano, pero al igual que en la década de los treinta, el proceso urbano iba anexando tierras agrícolas y afectando a la participación en comunidad de los sectores.

Todo este proceso histórico de crecimiento urbano y políticas municipales, que ha sido tratado en esta primera parte puede ser resumido de la siguiente manera: 1. El modelo de cuadrícula desarrollado en la colonia (Minchom, 2007:30). 2. Longitudinal, que se dio en los primeros años de la república. 3. Longitudinal polinuclear, del periodo de auge de la industria de la construcción, dado en los años posteriores a la década del veinte, y 4. Irregular dispersa, en la década de los 70, cuando la ciudad empezó el

desarrollo basado en la explotación petrolera (Jaramillo y Rosero, 1996:18, citado en Mena, 2005:4).

Las comunas y su situación actual: la proyección de expansión urbana de Quito para las primeras décadas del siglo XXI.

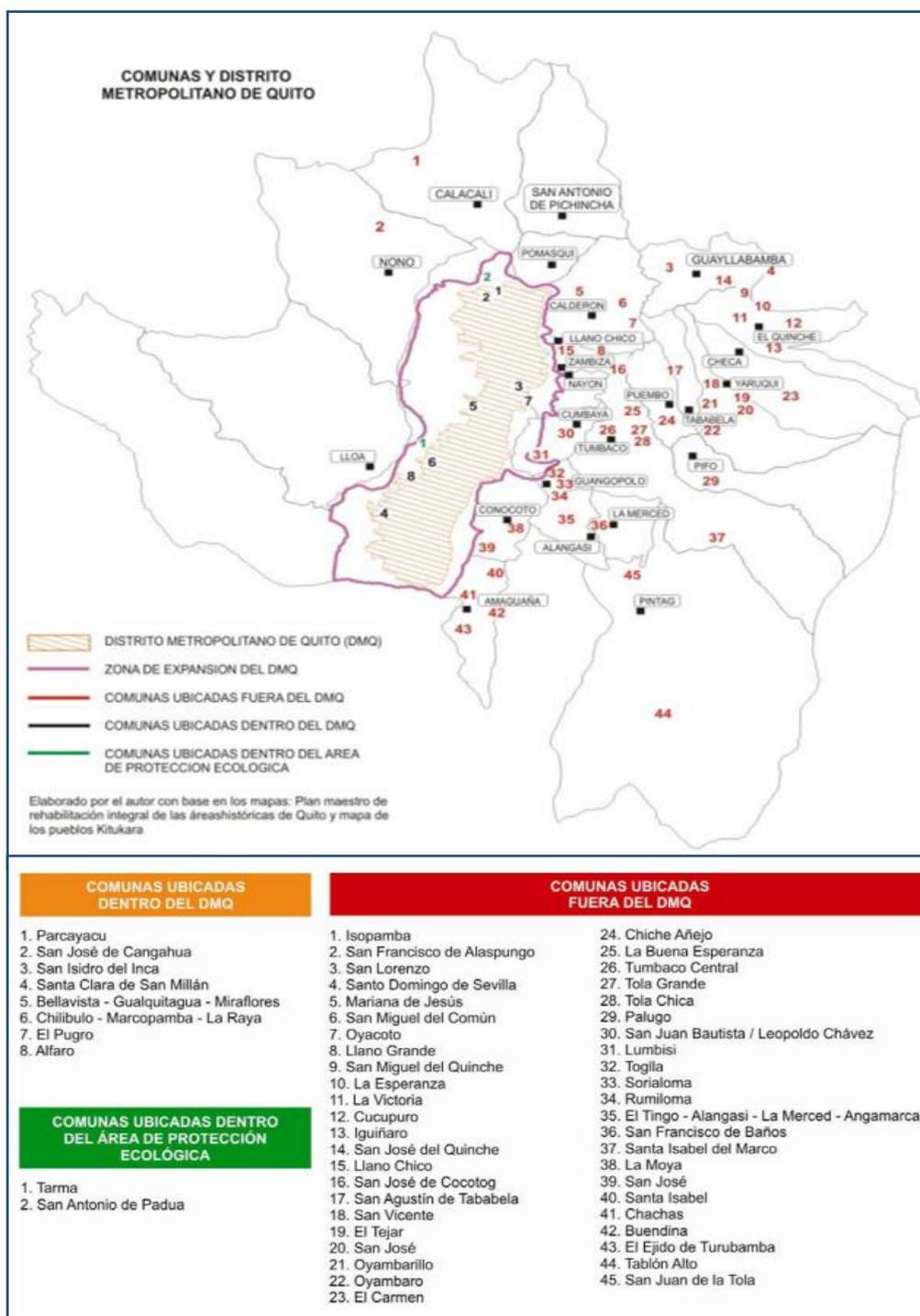
En esta primera década del siglo XXI, Quito vive un nuevo proceso de crecimiento urbano, especialmente, para el suroriente y nororiente de la ciudad, esto ha conducido a la elaboración del Plan General de Desarrollo Territorial 2000-2020 por parte del municipio de la ciudad, donde la mancha urbana proyectada incorpora gran parte del territorio de las parroquias suburbanas al espacio urbano, categorizando a la ciudad de la siguiente manera: compactada en la ciudad central, dispersa en los valles suburbanos, y separada físicamente de las áreas rurales (MDMQ, 2006:12).

La característica más relevante de este plan se encuentra en que la expansión urbana está basada en el otorgamiento de la categoría de urbanizable a tierras de la periferia, puesto que por “razones laborales, falta de terrenos en la ciudad central, y por alejarse del estrés que produce la urbe”, los habitantes de la ciudad buscarían edificar en estas zonas sus viviendas, presentando para el 2020 un crecimiento poblacional de 3.2 por ciento (MDMQ, 2006:11).

En este sentido, muchas de las comunas que se encuentran en estos sectores serían afectadas puesto que sus tierras son consideradas urbanizables, y otras ya palpan los problemas que ocasiona la construcción del nuevo aeropuerto de Quito y de sus vías de acceso, esto ha originado que las constructoras como los especuladores de tierras vayan hasta estos lugares, dando los primeros pasos para lo que posteriormente serían conjuntos habitacionales, a esto se une la instalación de algunas empresas que se adelantan a la terminación de la construcción del aeropuerto, ocasionando un mayor número de componente migratorio a todos los sectores que rodean a este nuevo aeropuerto, sobre esto, un comunero de Cocotog manifiesta:

Muchas empresas, como florícolas y otras, que me parece están relacionadas con esto del transporte aéreo, ya se han ubicado por ahí. Claro que están produciendo fuentes de trabajo, más para los albañiles, por eso han venido personas buscando arriendo, y

en la parte baja de la comuna, ya vive gente que no conocemos, no sabemos si comprarían esos terrenos, pero la mayoría son negros (E: MG.A, 2009)⁹.



Mapa 1. Comunas y Distrito Metropolitano de Quito.

Fuente: Álvaro Gómez (2009). Pueblos originarios, comunas, migrantes y procesos de etnogénesis del Distrito Metropolitano de Quito. Tesis de maestría. FLACSO, Ecuador, pp.: 75

⁹ Las entrevistas, a lo largo de todos los capítulos, están identificados con la siguiente codificación: E.- entrevista, M.A.- iniciales del nombre y apellido de la persona entrevistada, año de la entrevista, ejemplo: (E: M.A, 2009). En los casos que consten los nombres es por pedido del o la entrevistada.

Todo esto muestra que dichos sectores se están configurando a partir de una mancomunada acción de integración de diversas localidades comunales, parroquiales, cantonales y provinciales que están dando lugar a nuevas actividades económicas y relaciones sociales, principalmente, en las comunas jurídicamente organizadas, las cuales están reactivando memorias de sus habitantes, ya que su preocupación se está centrando en la continuidad de sus prácticas culturales, sociales y económicas en estos nuevos ambientes urbanos (Yáñez, 2003:14).

Además, están enfrentando problemas de delimitación de sus territorios, de legalización de sus tierras, falta de servicios básicos, arrasamiento de sus tierras agrícolas y falta de agua de riego. La mayoría de estos conflictos están relacionados con el municipio de Quito. Por señalar un ejemplo tenemos: la presión que sufrieron las poblaciones del sector de Tababela para que consientan la construcción del nuevo aeropuerto y permitan la expropiación de terrenos a cambio de obras públicas. Estos problemas han conducido a un proceso de etnogénesis y la exigencia del cumplimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas que les asiste la Constitución Política del Ecuador del 2008 y el derecho internacional expresado en el Convenio Nro. 169 de la OIT.

El proceso de etnogénesis en estas poblaciones, es decir, de recuperación de su historia y de re-construcción de la identidad indígena, ha impulsado la organización y legalización del pueblo Kitu-Kara¹⁰ (Gómez, 2008:108) para enfrentar la exclusión y los procesos de urbanización que debilitan los referentes que les hacen diferenciarse de los habitantes de la ciudad y de otros grupos indígenas, pero también, como un impulso para la reconstrucción de sus identidades que ahora poseen características urbanos-rurales como producto de su incorporación a Quito o la estrecha relación tanto cultural, política, económica, religiosa y social con esta urbe y otros grupos étnicos que se han ido ubicando en sus tierras.

Este despertar étnico contra la subordinación de la que han sido víctimas, les ha conducido a que se definan como indígenas (no necesariamente kitu kara), y para sustentar esta identidad étnica propia, han ido recuperando su historia y memoria

¹⁰ El pueblo Kitu-Kara fue legalizado con el acuerdo de CODENPE 006 del 7 de agosto del 2003, está conformado por los grupos étnicos de kitus, carapungos y zámbez con 80 000 hab. Aprox. Se caracterizan porque el 40% de sus tierras no son legalizadas, ya que son herencia generacional, y se encuentran en proceso de definición de su identidad (www.codenpe.gov.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=80&Itemid=117).

colectiva, los vínculos con el territorio, con la cultura y con los rituales, que les permite conocer sus raíces ancestrales y reconstituir una serie de agentes culturales que pesan sobre sus concepciones, y de esta manera, superar las consideraciones de lo que es “lo indígena” por parte del Estado: vestimenta, lengua y tierras rurales (Ibarra, 1999:72-73), y de esta forma, defender el acceso a sus recursos naturales y económicos.

Por consiguiente, este proceso de etnogénesis les ha servido para que se visibilicen, analicen su situación frente a una creciente urbanización, sean considerados por las mismas organizaciones indígenas que no los han tomado en cuenta, y para que no sean tratados de la misma forma que el resto de la ciudad. Es así, que están recuperando sus prácticas culturales, el trabajo en minga, los lazos de parentesco, el reconocimiento de sus derechos lingüísticos, la reciprocidad y redistribución (Gómez, 2008: 110), características que les proporcionan identidad en los ámbitos urbanos donde están ubicados o en aquellos que están en proceso de absorción. De esta manera, buscan un acercamiento a su pasado indígena, como estrategia para tener presencia política, legalizar sus tierras, ganar espacios, entre otros.

En este contexto, algunos investigadores se han dedicado al estudio de celebraciones que mantienen estas poblaciones y que constituyen elementos de resistencia al avance de la ciudad, por ejemplo: El baile del Yumbo en San Isidro del Inca (Karina Borja); La Fiesta de santa Clara de Asís en Santa Clara de San Millán (Ismenia Iñiguez; Soledad Navas, 2006); las festividades en Zámbriza (Mesías Carrera y Fran Salomón, 2007); Fiestas de San Bartolomé y Día de los Difuntos en Lumbisí (Julie Williams, 2006); la Yumbada de Cotacollao (Kathleen Fine-Dare, 2006), entre otros, que constituyen referentes de identidad y que son víctimas de agresiones constantes, como la intervención del Municipio de Quito que se ha empeñado en mantener estas celebraciones, pero a manera de espectáculo, quitando todo el sentido de obtención de prestigio, reconocimiento y respeto que éstas otorgaban a los pobladores y trasladando muchos de estos rituales a otros lugares a lo largo del año con fines turísticos, despojándoles de sus significados simbólicos.

Todo este proceso de etnogénesis, ha permitido una autoreflexión de estos grupos sobre sus culturas y sus identidades, tratando de dejar a un lado el discurso que la urbanización es una causa de mestizaje como identidad y mejor han ido fortaleciendo símbolos que constituyen elementos básicos de la definición de sus identidades como

son: el cabildo que ha sido fundamental en su organización política; su ciclo anual de fiestas sociales y culturales estrechamente relacionadas con la religión; sus prácticas culinarias o sus modos de producción que todavía siguen abasteciendo a la ciudad con productos agrícolas y ganaderos.

Apreciación final

Lo urbano y lo rural en esta investigación, aparte de ser modos de vida también están regidos por una multiplicidad de movibilidades expresadas en los flujos de personas, fuerza laboral, bienes, información, capital económico y cultural, entre otros, que han actuado como vínculos entre las zonas rurales, la ciudad y sociedades de otros países. En el caso de las comunas y parroquias ancestrales de Quito han alcanzando cada vez mayores niveles de movilidad por su cercanía a la ciudad, por el urbanismo interno y la migración internacional de sus pobladores. Con respecto al crecimiento urbano de Quito, tenemos que todos sus modelos de planificación territorial se caracterizan por una histórica segregación espacial y la ocupación violenta de tierras dedicadas al pastoreo y agricultura de estas comunas y parroquias. Esta incorporación a la trama urbana, nos dirige a mirarlas, no solamente desde “lo rural” o “lo urbano”, sino desde las dos perspectivas, para poder comprender la construcción de sus identidades actuales, su proceso de etnogénesis, la permanencia de sus rasgos culturales y de organización¹¹, y el fortalecimiento y la permanencia de su categoría de comuna a pesar que van formando parte de una metrópoli en crecimiento.

¹¹ Teodoro Bustamante señala que desde la década de los 80 se ha dado una discusión a la inversa, donde ya no se habla de la disolución de las comunas que se encuentran en las áreas urbanas, sino que se mantengan como tales (Bustamante, 1992: 15).

PARTE II.
Comuna San José de Cocotog

Capítulo 2.

Historia y memoria colectiva de Cocotog

Los relatos de los pobladores de Cocotog sobre su historia y memoria colectiva han sido muy poco recogidos, por lo tanto, este capítulo presenta a través de la revisión de archivo y el testimonio vivo, aquellas experiencias que los habitantes de ésta comuna han vivido con su territorio y con la ciudad de Quito durante décadas, y que les ha permitido la incorporación progresiva y dinámica al área urbana, dando lugar a la configuración de un espacio con características urbano-rurales. Además, se presenta las transformaciones producidas en sus estructuras política y social, y algunos conflictos internos actuales, todo esto como un conglomerado que forma parte de la reactivación de su memoria colectiva, de sus construcciones identitarias y de un proceso de etnogénesis.

Ubicación y límites de Cocotog.

La comuna de San José de Cocotog está ubicada en la meseta de *Guangüiltagua* entre los 2400 y 2500 m.s.n.m., a 12 km de distancia del nororiente de la ciudad de Quito. Esta comuna fue legalizada en 1948 como parte de la parroquia de Zábiza y cuenta con una extensión de 856 hectáreas que limitan al norte, con la quebrada de *Tantaleo*; al sur, con la quebrada de *Chaquishcahuaycu*; al occidente, con la población de Gualo y, al oriente, con el río Guayllabamba (Yáñez, 2003:69). Su población es de 3.000 habitantes (Censo interno, 2005), de los cuales, 1.113 son registrados como comuneros (ACC-Q: nómina de comuneros, 2008), que están repartidos entre los barrios de San Miguel, Central, Jesús del Gran Poder, Santa Ana y Yurac Alpaloma (E: M.M.S, 2009).

El problema de límites con Llano Chico.

Al tratar sobre los límites de la Comuna de Cocotog, también se debe considerar el conflicto limítrofe que existe entre esta comuna con la parroquia de Llano Chico, y por lo tanto, se incluye la parroquia de Zábiza, ya que parte de Cocotog se encuentra ahí. Es así, que se visibilizan dos clases de intereses: por una parte los de la comuna:

relacionados a la definición de su territorio, la pertenencia a una sola parroquia como parte de su identidad y, para poder solicitar obras públicas; y por otro lado, los intereses de estas parroquias: relacionados con una mayor designación presupuestaria; sobre este tema un comunero menciona:

Verá, los problemas no han sido solo con Llano Chico, porque el problema también incluye a toda la parroquia de Zámbez (..) entonces el problema está en que Llano Chico quería abarcar toda esta zona para formar su parroquia, esto era por el año de 1942. Fue una pelea tremenda, todos peleaban para ser cabecera parroquial y decían que como Llano Chico tenía sus familiares en el cementerio de Zámbez, no se pueden separar, ahí hubo una pelea con heridos, ahí se fueron con escopetas algunas personas (...), pero se dividió y a Cocotog también (E1: M.M.S, 2009).

Esta narración nos sitúa al inicio del conflicto, es decir a 1944 cuando se creó la parroquia de Llano Chico. Entonces, esta división involucró y colocó como afectado principal a la Comuna de Cocotog, especialmente, cuando el Municipio redefinió los territorios de las jurisdicciones de Llano Chico y Zámbez en 1993, fraccionando a Cocotog entre estas dos parroquias, ocasionando con esto un desequilibrio en la armonía comunal, relacionada a los vínculos que los comuneros poseían con el territorio y la dotación de obras públicas por parte del Estado:

“Los problemas graves y fundamentales ha sido la división territorial de la comuna de Cocotog hacia Zámbez y Llano Chico, la cual, no ha contribuido a conseguir obras que vayan en beneficio de la comuna por cuanto las autoridades competentes se han negado por el problema anteriormente expuesto, han sido dos años que se ha tratado de buscar la solución definitiva a este problema sin resultados positivos” (ACC-Q: actas del cabildo, 2004).

De esta manera, la Comuna de Cocotog ha tenido que afrontar un conflicto que ha durado por más de 15 años, todo en búsqueda de la demarcación definitiva de su territorio y la pertenencia total a la parroquia de Zámbez, con la cual la mayoría de sus pobladores se identifica y, a través de este conflicto, lo que se puede evidenciar es un sentido de apropiación y valorización, por este grupo humano, de su territorio donde el espacio que ocupa la comuna, más que una demarcación jurídica, expresa identidad para sus habitantes y un sentimiento de pertenencia ancestral de sus tierras.

Además, este conflicto limítrofe ha servido para que la comuna sea considerada y escuchada ante las autoridades, quienes no la tomaron en cuenta al momento de la división territorial, es por eso, que actualmente se acogen a los derechos colectivos de los pueblos indígenas que protegen su posesión y permanencia territorial; a su vez como

una forma para enfrentar al gobierno de la ciudad y sus políticas que están afectan a la comuna.

A pesar de sus reclamos, este conflicto limítrofe no obtiene solución, especialmente, porque el caso ha ido de dependencia en dependencia, iniciando en el Ministerio de Agricultura y Ganadería como responsable actual de las comunas, quien dejó la competencia al Ministerio de Gobierno a través de la Comisión Especial de Límites Internos de la República del Ecuador, delegación que estableció los límites de las parroquias de Zámbez y Llano Chico en el 2004, organismo que, a su vez, solicitó un levantamiento topográfico al no existir un plano del territorio de la comuna, el cual estableció los límites de la siguiente manera:

Norte: Unión de la desembocadura de Chaquishca huayco, quebradilla de Rubianes y quebrada de Tantaleo aguas abajo hasta el tope del Río San Pedro

Sur: Puente de quebrada de Zámbez hacia abajo y quebrada Nayón hacia abajo hasta el tope del río San Pedro.

Este: Río San Pedro

Oeste: Punto quebrada Zámbez – Cocotog, hacia arriba, de ahí hacia la calle Paquisha en dirección sur-norte hasta calle Gran Colombia hacia abajo, de ahí calle sin nombre y una sola recta hasta tope de desembocadura de Chaquishca huayco y quebradilla Rubianes (ANC-MAG, carpeta 165: memorando nro. 61).

Después de este paso, se dictaminó que la competencia, para la circunscripción definitiva era del Municipio de Quito, que solicitó a las juntas parroquiales involucradas que realicen una consulta popular por pedido de los habitantes de Cocotog; sobre esto un comunero menciona lo siguiente:

Ahora, esto de los límites fue, que Llano Chico quería abarcar más, para tener más presupuesto, entonces Llano Chico empezó a cobrar del agua y de la luz a la gente de Cocotog, y como la mayoría eran personas mayores y no avanzaban a ir muy lejos, prefirieron hacerlo en Llano Chico, así se fue apropiándose del barrio Santa Ana, y después ya estaba apropiándose del barrio Central (...). Entonces, dijimos: a ver a dónde mismo, y de ahí se hizo una junta y se pidió al municipio que se delimite, y este nos dijo que hagamos una consulta, de ahí sacamos un documento en el Tribunal Electoral y con la presencia de las dos juntas parroquiales se hizo la elección, y a la final, solo el barrio Santa Ana, a pesar que no es 100%, no decidió por Zámbez (E1: MG.A, 2009).

Esta consulta popular fue llevada a cabo el 4 de noviembre del 2007, y a pesar que la mayoría de la población de la comuna voto por Zámbez el problema no ha sido resuelto ya que el Municipio de Quito no ha dado paso para que la resolución de la consulta

popular conste en el Registro Oficial y se haga efectiva, y los dirigentes comunales continúan con estos trámites y la inversión económica que esto acarrea.



Mapa 2. Planímetro de las tierras reclamadas por la Comuna de "Cocotog".
Fuente: Ministerio de Agricultura y Ganadería: Sistema de Información Geográfica y Agropecuaria

Organización comunal

La organización comunal de los pueblos originarios se ha mantenido hasta la actualidad junto con sus territorios, esto tanto en las áreas rurales como urbanas, y ha sido motivo de estudio en algunos países de Latinoamérica, por ejemplo, tenemos las publicaciones sobre los pueblos de Milpa Alta en México (Sánchez y Martínez, 2008) que nos muestran las formas de gobierno indígena como una mezcla de las prácticas precolombinas y las normas establecidas en la colonia para ejercer un efectivo control político, económico, espiritual y social sobre la población indígena, a través de la conformación del cabildo de indios.

Este tipo de gobierno comunal fue establecido en todas las colonias españolas, es por ello, que algunas comunidades indígenas latinoamericanas mantienen el sistema de

cabildos, que fue rescatado e institucionalizado por los diferentes Estados ya en la época republicana; es así, que la elección del cabildo por parte de una asamblea general, puede ser apreciado en las comunidades aymaras del Altiplano del Perú (Jahaira, 2003), en la comunidad Muisca de Bosa en Colombia (Panqueba, 2006), en las comunidades mapuches que forman la comuna del Alto Biobio en Chile (Norero, 2007), entre otras. Esto no significa que dichas comunidades no hayan mantenido formas de gobierno totalmente diferentes a las del cabildo, mejor han conservado otros tipos de autoridades (*longko* para los mapuches, *xulaltequetl* en Milpa Alta, Kurakas para el pueblo kichwa Kayambi), que junto al cabildo son muestras de su identidad y parte de su discurso étnico.

En el Ecuador, el origen del cabildo se encuentra muy ligado a las misiones evangelizadoras de la iglesia colonial, a las que servían como alcaldes de doctrina y mediante el cual, obtenían los párrocos réditos económicos a través del sistema de fiestas y mano de obra (Choque, 1992:31). Actualmente, a pesar de la diversidad de los grupos étnicos que conviven en este país, los gobiernos comunales mantiene similitudes, y esto se da porque muchas comunidades, mediante la Ley de Comunas de 1937, lograron un reconocimiento jurídico, y esto implicaba la legitimización de sus territorios, el apoyo gubernamental y la elección de cabildos (Art. 8), es decir se integraron a la institucionalidad del Estado nacional (Castañeda, 2008: 28-9).

Con respecto a la organización comunal de Cocotog, ésta se relaciona con lo expuesto anteriormente: Ley de Comunas y el rescate de la figura del cabildo de la época colonial; anterior a esto, la comuna estaba sujeta a las autoridades de Zámbriza. Ahora, esta comuna se presenta con una historia propia y diferente al resto de comunidades del sector, ya que ha ido desarrollando organizaciones propias tanto políticas, sociales y culturales, que dan lugar a su actual organización comunal.

De acuerdo a lo que establece la ley de Comunas, los cabildos deben ser elegidos en diciembre de cada año a través de la Asamblea General (Art. 11), este proceso es cumplido en Cocotog desde que se legalizó, y el desarrollo ha sido el siguiente: 1) Convocatoria a elecciones por parte del Tribunal Electoral de la comuna. 2) Después de varias semanas se instala la sesión, donde se procede a la lectura del acta anterior y el informe del cabildo saliente. 3) Cada comunero ejerce su derecho al voto de manera secreta, en caso de no existir candidatos, la Asamblea General nombra ese instante los

candidatos. 4) Se elige presidente, vicepresidente, tesorero, síndico y secretario (E: J. G., 2009). Es así, que el primer cabildo elegido, ya como comuna legal (1948), estuvo conformado por:

Presidente: Mariano Simbaña
Vicepresidente: Juan Manuel Álvaro
Tesorero: José Miguel Álvaro
Secretario: Manuel Mesías Simbaña¹²
Síndico: Martín Álvaro (ACC-Q, libro actas del cabildo: 1948)

Las elecciones siempre deben ser realizadas con la presencia del Teniente Político (Art.12), en este caso, a pesar que la comuna está dividida entre Zámbez y Llano Chico, los cabildos salientes han solicitado siempre la presencia del Teniente Político de Zámbez, quien emite el informe al Ministerio de Agricultura y Ganadería para que otorgue los respectivos nombramientos. En los primeros años de la comuna, los Tenientes Políticos fueron quienes interrumpían la tranquilidad comunal, puesto que eran los que más cercanía tenían con los habitantes de las comunas, y servían de intermediarios entre las instituciones del Estado y estas comunidades.

Actualmente la organización de la comuna no se centra solamente en el cabildo, y la Asamblea General no está compuesta solo por comuneros, sino, por todas las organizaciones, comisiones especiales y el barrio de foráneos que se ha constituido al interior de la comuna. Es así, que existen 23 organizaciones conformadas por: presidentes de los cinco barrios, bandas de músicos, cajas solidarias, asociaciones de mujeres, organizaciones de adultos mayores, iglesia católica y evangélica, cooperativas de transporte, escuela y jardines, y organizaciones culturales, “todos ellos pueden concurrir a la Asamblea General, y están sujetos a participar en todas las reuniones del cabildo” (E2:J.G, 2009).

Pero la situación actual del cabildo no es la mejor, ya que ha ido perdiendo representación y muchos pobladores de la comuna no se sienten identificados. En los últimos años las elecciones del cabildo han sido posibles gracias a la Liga Deportiva quien solicita la papeleta de votación como requisito indispensable para que los

¹² Manuel Mesías Simbaña, es el último, de los miembros del primer cabildo, que todavía se encuentra con vida, actualmente, posee un archivo documental y fotográfico que ha reunido en todos los años de existencia jurídica de la comuna, así como una vasta cantidad de información oral. Gracias a su colaboración he contado con una serie de datos que permitieron desarrollar este capítulo.

jugadores se puedan inscribir en los campeonatos de fútbol. Sobre ésta situación jóvenes comuneros señalaron lo siguiente:

No nos sentimos identificados por el cabildo, todo mundo se queja (...) los anteriores cabildos tenían más poder, hasta en las reuniones, pero estos últimos cabildos no llenan las expectativas y no sabemos en qué están centrados. Da coraje, parece que al cabildo no le importa los problemas de la comuna. Desde hace algunos años el cabildo ha perdido poder, ya nadie quiere ser parte del cabildo y si alguien asume ya no ejerce como debería (...). En estas elecciones si se vio apoyo, hubo 1600 votantes y ahí estuvimos los jóvenes apoyando en la mesas, pero ahora también el cabildo de donde se coge actualmente es de la liga porque como aquí a un 90 por ciento les gusta el fútbol, entonces la liga obliga a votar porque, sino, no pueden jugar (...) ahora a los jóvenes ya no interesa, somos pocos que nos interesa conocer los problemas, a mi me interesa porque quiero que todo sea en beneficio de todos pero, de ahí a jóvenes de mi edad ya no les interesa el cabildo (E: S. GL., 2010).

Con respecto a las asambleas la gente es quemimportista, empezando desde mí porque en cualquier tema que se trata en la asamblea anterior continúan en la siguiente con lo mismo y se alargan hasta la una o dos de la mañana, por eso la participación de los jóvenes en las elecciones del cabildo es casi nula, no van, y la gente más van es por obligación mas no porque la gente dice yo quiero que él sea el presidente (...) yo creo que el problema está en que ahora cada uno vela por su propio bienestar, pero la gente antigua es la que más siente la vida de comuna y van a las asambleas porque ellos dicen yo soy comunero.

Existen algunas causas que han conducido al debilitamiento del cabildo en Cocotog, por una parte es la fuerza que han ido adquiriendo otros tipos de organización como son las asociaciones que se han ido formando sin apoyo del cabildo, pero si con presupuestos otorgados por ONGs. Por otro lado, tenemos a las dirigencias barriales que prefieren trabajar independientemente a éste, situación que se presenta ya que los miembros del cabildo no reciben remuneración alguna y alternan los trabajos que mantienen en la ciudad con las funciones comunales, por lo tanto, el hecho de no ver obras, principalmente de infraestructura, conduce a los habitantes de Cocotog a no sentirse representados. Sobre esta situación ex dirigentes han expresado lo siguiente:

Los muchachos que no tienen experiencia y no conocen del asunto piensan que son revolucionarios, entre comillas, pero están más involucrados en sus propios intereses y no en los de la comuna, por eso es que el presidente debe involucrarse con las dirigencias de los barrios (...). Yo si quiero decir que el presidente se involucre con las instituciones grandes y pequeñas, un ejemplo de instituciones grandes: la iglesia evangélica, la escuela, la guardería; instituciones pequeñas: las cajas solidarias, entonces debe de meterse ahí, pero si no se mete ahí, no hace esa dirigencia, los dirigente viejos ven y retornan y quieren tener al cabildo como era antes y no es así, las personas ya han evolucionado y ya no somos los analfabetos de hace 25 años, ahora ya somos preparados, estudiados gracias a Dios (E: M. P., 2010).

Los dirigentes nos vamos cansando por los insultos de los mismo compañeros y con los cabildos que vienen y no dan continuidad, además se necesita de tiempo, de plata

(...) uno se andó para que nos ayuden con el centro de salud, algunas microempresas de crianza de cuyes, pero se paró porque no hubo continuidad, además los compañeros no quieren colaborar todo quieren gratis y así ya no hay como (E: C. N., 2010).

El cabildo está perdiendo fuerza porque la directiva del cabildo trabaja en otro lado, entonces el tiempo que sobra pone su voluntad, entonces siempre he dicho que hay que “renumerarlo” al dirigente que entra, debemos pagarle, entonces como podemos exigir si dirigente tiene familia debe comer, su familia viste debe movilizarse, entonces debe trabajar y el tiempo no le da y es porque no les “renumeramos” ni un medio sueldo, si yo fuera presidente yo les dijera acaso me están pagando yo estoy poniendo mi voluntad, el tiempo que me sobra, pero si le pagamos el dirigente dice no pues, me están pagando yo tengo que recontribuir, entonces a mí hasta vergüenza me da pedirle cuentas (E: P.G., 2010).

Por otra parte, también tenemos el desconocimiento de los cabildos sobre los derechos que poseen por ser una comuna, y por tal razón el Municipio de Quito le ha tratado como un barrio más y la asistencia técnica por parte de Ministerio de Agricultura y Ganadería ha sido casi nula, todo esto ha conducido no a la desaparición del cabildo pero si a su debilitamiento y al fortalecimiento de otras clases de organización al interior de la comuna.

Cocotog: reseña histórica y memoria colectiva sobre sus orígenes.

Las comunas quiteñas se presentan como comunidades con una historia propia, en este sentido, la comuna de Cocotog presenta una historia y memoria colectiva diferente a la de los pueblos cercanos, pero también con similitudes con respecto a sus elementos simbólicos (sociales, étnicos, culturales, género) y sus interrelaciones con la ciudad de Quito.

Es así, que la historia de Cocotog, en especial, de sus años de existencia como comuna legal, se encuentra en los libros de actas del cabildo, en los archivos del Ministerio de Agricultura y Ganadería, y en la memoria colectiva de los hombres y mujeres de la comuna.

Sobre sus orígenes anteriores a la conformación como comuna, la información existente es escasa, pero de acuerdo a lo señalado por José Yáñez, empezaría en el periodo aborígen del Ecuador ya que sus territorios estuvieron poblados antes de la llegada de los Incas (Yáñez, 2003: 41). A estos datos se unen los estudios realizados por el FONSAL que proporciona información sobre los restos arqueológicos aquí

encontrados que datan del periodo de Integración (500 a.C. al 1450 a.C.) y que se sitúan, en su mayoría, en el barrio Jesús del Gran Poder (Jara, 2009:101; 111). Esto es corroborado por Francisco Sánchez, quien hace un estudio sobre los restos de obsidiana encontrados en este sector, señalando que, por sus características, fueron traídas desde el cerro Mullumica que está en un trayecto de 26 a 32 km. de distancia en línea recta, además, señala que posiblemente Cocotog fue un campamento para receptor la obsidiana y trasladarla hacia las poblaciones que se ubican en la meseta de Quito (Sánchez, 2005: 5-9). Sobre este mismo tema, el arqueólogo Holguer Jara indica:

En el caso concreto de Cocotog, Gualo y el nuevo aeropuerto, a pesar que este último, es un caso especial, lo que hemos hecho es nada más que una observación general, sin embargo, en una de las salidas que tuvimos oportunidad por el trayecto del puente de Gualo hacia Cocotog, se ha encontrado osamentas humanas (...), encontramos que el material cultural descubierto en la zona pertenece al periodo de integración (...), es un material más bien utilitario, no es ritual, no es ceremonial, es un material disperso que no está centrado, no es que tengamos ahí unas poblaciones agrupadas o nucleares, quizá si haríamos una excavación arqueológica se encontraría algunos recintos, casas, pero no creo en conglomerados o en grupos nucleados, más bien creo que son dispersos (...) Mire, no encontramos material inca, eso nos llama la atención, pues sabiendo que esa zona es muy rica, solamente encontramos restos locales: una cerámica burda, gruesa, y utilitaria (...). En síntesis, si quisiera yo dar un diagnóstico rápido de la zona de Cocotog, diría que el material de superficie nos diagnostica la presencia de una población de integración que pudo estar comprendida entre los años 700-900 d.C. hasta la venida de los Incas y de los españoles (...) una población de poca riqueza económica, pienso que su agricultura era de subsistencia, metida un poco en el comercio e intercambio de productos, luego sus limitantes geográficos y topográficos: por el norte y el oriente: la gran quebrada del río Guayllabamba; y por el sur: una zona bastante escarpada que no les permitió desarrollarse (E: H.J, 2009).

Esta información considera también el tiempo de los Incas y la colonia, señalando que no fue un sector densamente poblado. De acuerdo a algunos investigadores, y para tener una visión de quienes habitaron esta zona ya sea en menor o mayor número de habitantes, estaríamos tratando sobre los indígenas que formaban parte de la llakta de Zámbez perteneciente al grupo Quitu (Salomón, 1981: 213; Pérez, 1960:295; Costales, 1961:52) y que fueron sometidos por los incas. Estos pobladores, al igual que el resto de agrupaciones a lo largo de la meseta de Quito, se dedicaban al intercambio de productos agrícolas.

Durante la colonia estos pobladores pertenecieron a la encomienda de Zámbez, siendo el primer encomendero Alonso Jeréz, y en 1584 la zona pasó a denominarse San

Miguel por pedido de Diego Alonso de Bastidas párroco de San Blas. Pero, hasta el momento, no se ha encontrado documento alguno de este periodo que trate estrictamente sobre Cocotog, así como este sector no presenta muestras que apunten a la presencia de haciendas o una gran concentración colonial. A pesar de esto, en la memoria de los habitantes de esta comuna, se encuentra la idea que fueron indígenas libres dueños de sus tierras, entonces, se estaría hablando que Cocotog existió en la colonia como “tierras de resguardo” (Costales, 1962:48).

En la república, los datos más alejados son las escrituras de algunos terrenos, por ejemplo en el Archivo Nacional se encuentra un testamento de 1903 donde se señala el “punto de Cocoto”, esto es importante ya que uno de los mayores intereses que tiene esta población como parte de su identidad y de grupos culturales internos y externos como parte del proceso de etnogénesis, es conocer desde cuándo se llama a ese lugar Cocotog, porqué se aumento la “g” o cuál es el significado de dicha palabra. Y como parte de las opciones que pueden presentarse como respuesta a estas inquietudes, se puede mencionar el año de 1948, cuando la comuna es legaliza con el nombre de “San José de Cocotog”, es decir, ya está anexa la “g”, con respecto a esto, Holguer Jara menciona: “Ahora la g, en el caso de ser Cocoto, solamente es añadido, tal vez es un añadido semántico, es como los quiteños, aumentan la f cuando hablan, lo mismo pasa con el kichwa” (E:H.J, 2009). Respecto al significado de Cocotog tenemos, por una parte, el que se mantiene en la memoria de sus habitantes y otra otorgada por Holguer Jara, y que las señalo a continuación:

Lo que nosotros queremos saber es porque es San José de Cocotog, mi abuelo que murió a los 125 años, cuando yo tenía unos 12 años, ahí me dijo que aquí había algunas personas que tenían unas cosas así (se señala el cuello) que les llamaban coto¹³, de ahí viene cocoto, pero lo que si nos interesa saber si realmente eso es así, porque de ahí San José fue puesto en 1925 (E: M.M.S, 2009).

Cocotog, de seguro no es kichwa, coto es quichua, porque la o y u suenan igual en el kichwa, pero en kichwa solo hay tres vocales: la i, la a y la u. Sin embargo, uniendo las palabras de Gualo y Cocotog encontraríamos una respuesta, “gualo” significa aquello que no está muy maduro y se refiere al choclo, en cambio tenemos el kutug que es la que cubre al choclo y que les daban a sus cuyes, tal vez por ahí puede ser posible (E:H.J, 2009).

Pero, considerando otras descripciones realizadas por los comuneros, se podría también dar otra definición a la palabra Cocotog:

¹³ Cutu en kichwa significa bocio o papera.

“Cocotog es de clima bueno bastante seco, pero, Cocotog tiene árboles de guabas únicos, creo que no hay en otras partes, por donde vaya siempre ve un árbol de guaba, eso es lo típico: el árbol de guaba” (E: J.A, 2009).

“Esta tierra siempre se ha caracterizado por las guabas, antes había más, tú podías cogerlas sin que nadie te reclame. A veces estaban caídas, pudriéndose, todo esto era lleno de guabas (indica los terrenos), y por eso los *Gualomishos* (habitantes de Gualo), sabían venir y aun siendo tiernas se iban llevando” (E: M.T., 2010)

Con estos relatos, también se puede decir que Cocotog se relacionaría con la palabra *Kutug* que significa guaba o fruta verde, esto porque una de las características de este sector es este fruto. Aún así, conocer un significado verdadero sobre este nombre o un dato que nos indique una existencia más antigua de la comuna, todavía es un tema pendiente.

La comuna jurídicamente organizada

Las comunas jurídicas en el Ecuador, aparecieron con la promulgación en 1937 de la Ley de Organización y Régimen de Comunas que denominó como comuna a “todo centro poblado que no tenga la categoría de parroquia, que existiera en la actualidad o que se estableciere en lo futuro, y que fuere conocido con el nombre de caserío, anejo, barrio, partido, comunidad, parcialidad, o cualquiera otra designación” (Art. 1). Este reconocimiento de las comunas por parte del Estado, tuvo lugar ya que estas poblaciones no tenían posición jurídica dentro de la estructura administrativa territorial del país.

Referente a la conformación legal de Cocotog, esta se inició a través de la gestión de sus pobladores encabezados por Mariano Simbaña, “la primera persona que recibió educación en esta comunidad porque siguió la vida militar” (E: S.A., 2010), quienes lograron legitimar su institucionalidad en el acuerdo ministerial Nro. 821 del 15 de junio de 1948, después de la aceptación del informe realizado por el delegado del Ministerio de Previsión Social en 1947, y que concluye de la siguiente manera:

1° Que el número de habitantes que radican habitualmente en el anejo son de unos ochocientos más o menos; 2° que la mayor parte se dedican a la agricultura; 3° Que no poseen bienes en común, y 4° Que casi todos saben leer y escribir.

Por lo expuesto, y salvando en todo caso el mejor criterio del señor Subsecretario, mi parecer es el de que puede ordenarse la constitución de esta comuna. Dejo en estos términos cumplida la orden impartida por usted.

Muy atentamente,
José Sánchez Pérez (f.)

Entre los puntos que más llaman la atención de este informe, se encuentran el tercero y el cuarto, que tratan sobre los bienes comunales y la educación.

Referente a los bienes comunales, y a pesar de no ser un requisito para la conformación de una comuna, se tornan necesarios en la vida comunal, como lo apreciaremos posteriormente, pero lo que conduce a los habitantes de Cocotog a impulsar la aprobación legal de la Comuna, es el sentido de “mejorar” aunque no posean “bienes en común”, sobre este tema un comunero señala:

Antes de formar la comuna era muy duro, ahí habían unos 400 o 300 indígenas a lo mucho, éramos explotados por los sacerdotes de Zábiza, entonces nosotros empezamos a tener más conocimiento de las leyes, nos fuimos a quejar en la curia, de ahí dijimos que ya no nos vamos a dejar. Ahí, nosotros nos hicimos comuna para mejorar y pedir obras a las instituciones, pero de ahí, terrenos comunales nunca hemos tenido, todos tenían su propiedad a pesar de no tener títulos, pero respetábamos, entonces la comuna era para mejorar, y por eso que no hay terrenos comunales (E: M.M.S, 2009).

Este sentido de “mejorar” está relacionado con la obtención de obras públicas, en especial caminos, ya que las únicas vías de comunicación eran “pequeños *chaquiñanes*” (E: S.A., 2010), que les mantenían alejados de la ciudad y de una mayor dinámica comercial, además, para ya no depender de las autoridades de Zábiza, parroquia de la cual eran anejo.

Con respecto al segundo punto: “casi todos saben leer y escribir”, los adultos mayores señalan que debe ser un error, y que tal vez se referían al Cabildo (E: S.A., 2010). Manuel Mesías Simbaña, que fue secretario del cabildo en 1948 indica: “En este cabildo todos sabíamos leer y escribir, el presidente era de la carrera militar, el me daba clases y a veces me ayudaba” (E: M.M.S, 2009). La Escuela “Jacinto Collaguazo” ubicada al interior de la comuna empezó su funcionamiento a partir de 1932¹⁴, a pesar de ello, no todos asistían ya que las actividades agrícolas y ganaderas no les permitía: “Ya había escuela ka, donde vende la comida para los pollos, ahí era la escuela, pero había pocos alumnos, mi mamacita nos dijo que debíamos ayudar a pastar los chivos, a sacar la leche, por eso no entramos a la escuela” (E: R.A., 2010).

Legalizada la comuna, se procedió a la elaboración del reglamento interno, y aquí se establecieron los requisitos para poder ser parte de la comuna: en el Art. 6 literales a, b y c instituyeron que solo pueden ser comuneros los indígenas nativos y los

¹⁴ Documentos Dirección de la Escuela Jacinto Collaguazo: Resolución 150. Documento de funcionamiento: Dirección Provincial de Educación de Pichincha 8 de noviembre de 1996.

hijos de nativos de otro lugar pero siempre que habiten en la comuna, también los individuos hombre o mujer extraños a la comuna, pero de raza indígena y que hubieren contraído matrimonio con un comunero (ACC-Q: Reglamento interno, 1948). Estos requisitos nos demuestran que la definición como indígenas y comuneros era muy fuerte y reflejaba el sentir de todos los que dieron origen a la comuna, puesto que los reglamentos internos eran y son elaborados en Asamblea General.

Pero la creación de la comuna ocasionó también varios problemas en un inicio, es así, que el hecho de no poseer tierras en común, fue motivo para que el Teniente Político se negara a asistir a la elección del cabildo con la finalidad de desaparecerla, y el 18 de diciembre de 1951 remitió una carta al Ministro de Previsión Social señalando lo siguiente: “Debo también manifestar a Ud. Que se ha formado esta comuna, sin que tenga una sola sanja de terreno que administrar, ni para repartir a los comuneros, como establece la ley y régimen de comunas” (ANC-MAG, carpeta 63). Así también, algunos problemas internos entre el cabildo y los comuneros, ya que no todos deseaban ser parte de la comuna, especialmente, por no poseer tierras comunales, característica que ha influenciado hasta la actualidad:

La comuna es jurídica, pero comparando con Lumbisí, esa sí es comuna, porque ellos tomaron una hacienda, entonces el cabildo lo que da a la gente de la comuna es una hectárea para que cultiven, pero en cambio aquí es comuna, pero cada quien es privado, entonces esta comuna es de sistema capitalista porque de la comuna no hay nada, ni una hectárea de terreno, entonces comuna-comuna no es, pero claro que está aprobada la comuna, todo eso es jurídica, pero en nuestro caso solo es el nombre, por eso es que vivimos bajo el mando del municipio: el impuesto pagamos al municipio, a nosotros a quien nos ordena es el municipio, entonces nosotros no podemos llamarnos comuneros, o deberíamos llamarnos comuneros de sistema capitalista (E: M.A, 2009).

Esta versión, es el reflejo del proceso de cambios que está viviendo Cocotog, por ejemplo: las versiones de comuneros de que fueron “obligados a pertenecer a la comuna” y que lo han transmitido a sus hijos, quienes van reproduciendo este discurso, ha sido causa para el debilitamiento del cabildo; la misma falta de tierras comunales ha impulsado una dependencia mayor hacia el municipio de Quito, especialmente, por los trámites para construir viviendas, la obtención de escrituras de sus terrenos y el pago del impuesto predial, y de este modo poderlos vender. Esta movilidad ha ocasionado que los miembros de la comuna ya no acudan al cabildo para solicitar permisos de venta de tierras o de construcción de viviendas (E: J.G., 2009), estos aspectos han sido parte del alejamiento de los pobladores de Cocotog de las actividades que hacían como

comunidad, conduciendo a la idea de “comuna de sistema capitalista” donde las personas a pesar de considerarse comuneros, realizan actividades que no necesariamente sean para el bien de toda la comuna, así los intereses individuales se muestran como una causa para que se resquebraje la cohesión grupal de Cocotog.

A todo esto se une la idea, en algunos comuneros, de “comuna jurídica”, que está estrechamente unida a la definición otorgada por parte del Estado y que está relacionado a la imagen de posesión y uso de bienes colectivos (Ley de Comunas. Art. 6), aspecto que no posee Cocotog. Pero, al mismo tiempo, apreciamos en esta población el pensamiento de “comuna como comunidad”, y que es lo que permite que gran parte de los habitantes de Cocotog se sigan definiendo como comuneros, y que vayan impulsando la permanencia y fortalecimiento de sus relaciones de parentesco real (por sangre), ritual (compadrazgo) y de vecindad a pesar de los cambios, transformaciones y conflictos que aquí se producen.

La situación actual de Cocotog.

Las poblaciones ubicadas tanto cerca como lejos de las ciudades han ido acrecentando sus movilidades, puesto que cada vez van incrementando sus interacciones con los grandes centros urbanos.

Estas movilidades han sido parte de la construcción de nuevos espacios rurales y urbanos, tanto dentro como en las cercanías de las ciudades, y cuyos habitantes los han ido convirtiendo en lugares de convivencia intercultural, que ya no permiten negar las diferencias culturales de los diversos grupos que conviven en la ciudad.

La ciudad de Arica, al norte de Chile, es un ejemplo claro de la configuración de estos nuevos espacios, donde se han ido construyendo barrios conformados por indígenas aymaras que han arribado de comunidades cercanas y algunos desde Bolivia y Perú, que mantienen su cosmovisión e identidad, así también se ha ido formando espacios dentro de la ciudad que han sido un eje importante en el desarrollo de las prácticas económicas comunitarias de esta población indígena urbana (Zegarra, 2006: 85-9).

En el Ecuador, y especialmente en Quito, las nuevas economías populares han ido generando vínculos más fuertes entre el campo y la ciudad, dando lugar a una

simbiosis de las formas de vida y hábitos de los que habitan las poblaciones periféricas con los que habitan en la ciudad, característica que ha tomado mayor fuerza por el apareamiento de nuevos medios de comunicación (teléfono, carreteras, cooperativas de transporte, entre otros).

En relación a Cocotog, esta dinámica empezó a incrementarse a partir de la década de 1960, sobre esto, un comunero nos relata:

Nosotros viajábamos a pata hasta Quito, donde es ahora la Iglesia del Carmelo, ahí era una quebrada grande y todas las aguas, cuando llovía, bajaban por ahí y como era el paso, nos tocaba quedar a dormir ahí. Esos caminos, que nos dirigían a Quito, fueron abiertos por García Moreno en 1865, pero solo eran pequeños chaquiñanes, por ahí llevábamos maíz, zambos, zapallos y guabas; siempre íbamos a pata y a pata regresábamos. Salíamos a las 3 o 4 de la mañana y llegábamos a las 12 o 1 de la tarde porque tocaba ir vendiendo, ofreciendo y negociando, por eso llegábamos al mercado de San Blas al medio día, porque todo ese parque era mercado. Nosotros cambiamos las cosas por carne, sangre, sal y todos nos esperaban en el mercado para cambiarnos las cosas. Todo vino a componerse en los años 60 cuando Velasco Ibarra hizo arreglar todo esto (caminos), hizo ampliar estas vías con nuestro propio trabajo, ahí nos daban unos tickets que señalaban que habíamos trabajado en la carretera (E: M.M.S, 2009).

Este relato, se sitúa entre la década de los 30 a los 60, posteriormente, entre las décadas de los 70 y 80 la comuna empezó a tener mayor facilidad para trasladarse a la ciudad de Quito, principalmente, por el mejoramiento de la vía y el apareamiento de la línea de transporte:

A pesar de los años (40) que tengo, siempre he sido nativo de aquí y he sufrido en carne propia salir a pie de aquí al Inca o salir en camionetas uno encima de otro como animales, luego vino el primer bus, era un lujo, salía pitando las mañanas y regresaba en la tarde, luego ya fue poco a poco creciendo y los compañeros que pudieron fundaron la compañía Cocotog, pero al principio se llamaba compañía *Ñuka llakta* (E1: MG.A, 2009).

Los primeros carros venían de Llano Chico, uno era del difunto Don Juanito Lincango, del Héctor Pullas, bueno a la final había cuatro carros, yo trabajé de muchacho, de 15 años, en una fábrica y me tocaba madrugar a las 4 de la mañana a pie hasta el trabajo, 20 para las 6 ya estaba abriendo, era guardia, y de ahí me decían bueno regrese después de cuatro horas (se ríe), lo que si no me gustaba era la velada, principalmente el horario que era de 2 a 10 de la noche porque de ahí me tocaba venir a mi casa y en ese tiempo de guambra, no tan rápido ni tan despacio, normal me hacia 1 hora 20 minutos desde la fábrica que estaba donde hoy es la Ecovía, hasta la casa, y era duro, lo peor cuando nos cogía el aguacero en la mitad de la ladera y a uno le tocaba estar debajo de un chilco hasta que pase (E1: V.G, 2009).

En ésta misma época, se construyó la cancha de futbol (1975), la iglesia (1978) y el cementerio (1981), sobre tierras que fueron donadas por comuneros y con convenios con el municipio (ACC-Q: actas del cabildo).

Este proceso de una mayor movilidad espacial, también implicó un mayor traslado de elementos culturales, cosmovisión y experiencias urbanas-rurales que, para las próximas décadas fueron ajustándose, moldeándose y reinventándose en esta zona que se la podría considerar como “nueva ruralidad”¹⁵ (Martínez 1999; Camus, 2007).

Es por eso, que a partir de la década de los 90 y en estos últimos años, la Comuna ha estado sufriendo algunos cambios en sus relaciones comunitarias, y que tienen mucha conexión con su problema limítrofe con Llano Chico, la venta de la tierra realizada por los habitantes de Cocotog, la mayor injerencia del Municipio de Quito dentro de la comuna, el debilitamiento del cabildo interno, el desinterés de las nuevas generaciones sobre las actividades comunitarias, entre otras; sobre estos temas una comunera señala:

De palabra somos comuneros, porque de comuna ya no. Tenemos muchas diferencias, entonces, como decía mi papa: somos comuna capitalista, porque aquí no hay tierras comunales y cada quien somos independientes, cada quien tenemos lo que cada quien trabaja, lo que podemos lo que está a medio de nuestro alcance, para las obras de agua potable de esas cosas, si se sale a las mingas, no todos, así para limpieza de cunetas, pero hay personas que dicen: si yo no tengo bastante para que le voy a dar limpiando al otro; entonces, con nuestras propias manos hacemos lo que nos pertenece, al menos yo pienso que no es tan real eso de la comuna, no se pone en práctica más bien dicho. Antes, las persona hacían mingas hasta para la desherbada, hoy eso ya se acabó. Ahora se mete la mano de obra de peones o con nuestras propias familias, yo diría como tal, que ya no funciona la comuna, Entonces la comuna en si no hay, pero lo que si somos es buenas gentes (E: G.A, 2009).

Además las relaciones sociales internas de la comuna se vieron afectadas por la urbanización interna ya que la necesidad de la instalación de la luz eléctrica, agua potable y alcantarillado condujo a una alteración del trazado original, que nada tiene que ver con la forma de cuadrícula practicada desde tiempos de la colonia, así se fueron delimitando los terrenos, abriendo calles y construyendo cerramientos en terrenos que a pesar que tenían su propietario era utilizado para el pastoreo del ganado, es decir, Cocotog entró en un proceso más acelerado de alteración de su paisaje rural. A esto se unió la dilatación de la interacción comuna-Quito que dio paso a nuevas formas de producción, fuentes de trabajo y una mayor formación académica de la juventud (médicos, ingenieros agrónomos, ingenieros petroleros, entre otros) e inició la

¹⁵ En el caso de Cocotog, la nueva ruralidad se expresa en una desordenada urbanización y cambios en sus modos de vida, que indica que esta comuna ya no puede ser interpretada como dependiente de las actividades agrícolas, sino, como un lugar donde la ciudad siempre han ejercido influencia (Martínez, 1999:12-5).

migración externa, que con los años fue dando una mayor capacidad adquisitiva a las familias. También emergió la religión evangélica que ha producido cambios al interior de la comuna, ya que fue alterado los procesos de socialización y la cultura del sector.

Estos procesos también han traído conflictos internos por la venta de terrenos a desconocidos, el trazado de calles por el terreno de algún habitante que se opone y, en el 2006, los conflictos ocasionados por la construcción del alcantarillado cuando la obra fue paralizada al hallarse restos arqueológicos en las excavaciones, motivo suficiente para que la organización Kitu solicite la suspensión de la obra, ocasionando con ello el malestar de muchos pobladores:

Yo había luchado para que se supere Cocotog, cuando fui presidente de la comuna en el año 2005, habíamos hecho las gestiones para el alcantarillado, que ahorita debía estar terminado de construir, pero lamentablemente no se concluye porque cuando estaban ya en la excavación por acá arriba, y según me dicen que han encontrado restos arqueológicos, como no hay un estudio arqueológico ya no se dio paso, me siento dolido porque ya debíamos haber tenido, no sé qué paso con el presupuesto, no sabemos, ahora no soy dirigente ya no estoy al tanto, cuando yo estaba deje con un millón de dólares de presupuesto para construir alcantarillado, eso es lo único lamentable (E: J.A, 2009).

Estos disque Kitu Karas, que son solo el Tupiza y la mujer, que nada tienen que ver en el cabildo, él es el que ha ido a Quito y ha dicho que no sigan con el alcantarillado, a éste nadie lo quiere en las Asambleas, mejor lo quieren es pegarle por lo que ha hecho, le quieren sacar la mierda. Por su culpa, ahora seguimos con los pozos sépticos, y se llenan rapidito, mi hija, la Elvia, ya va haciendo sacar 5 veces con la bomba (E: A.A, 2009).

Actualmente, la comuna enfrenta un problema mayor y de preocupación para la mayoría de sus habitantes que, de la misma forma que el caso del alcantarillado, ha ido desequilibrando la armonía de la comuna, produciendo dos puntos de vista relacionados con “lo moderno” y “lo tradicional”: quienes ven como retraso el no permitir que se construya servicios básicos, y quienes están defendiendo el mantener vestigios de su pasado; este problema es la expansión urbana acelerada y, estrictamente, la construcción de la vía al nuevo aeropuerto de Quito. Ahora, el proyecto de construcción de la vía ha sido descartado pero, para los habitantes de Cocotog es un tema que todavía se encuentra en discusión ya que señalan que es la opción más corta para acceder al aeropuerto y en futuro podría ser puesto en práctica:

Yo no quiero que pase la vía, no ve que los impuestos han de subir bastante, ya no hemos de poder tener las tierras que tenemos ahora, ya no hemos de poder pagar, ha de tocar vender e ir de aquí, eso temo, pero no sé qué pasará, por más que están luchando los directivos, pero no sé, no hay unión. (E: E.A, 2009).

No sé a qué medida nos puede afectar la construcción de la vía, pienso yo, es mi criterio personal, que si pasa la vía, nosotros podríamos impulsar el turismo, que la gente extraña venga, algunos les gusta el campo, nos comprarían comidas tradicionales (E: J.S, 2009).

Yo no creo que sea bueno que pase la vía al aeropuerto, porque la población va a ir aumentando y se va a ir quitando terrenos a muchas personas, y en estos casos, son terrenos en donde se cultiva, entonces, si hubiera la oportunidad me quejaría ante el municipio porque muchas personas que tienen animales tendrían que dejar eso (E: G.G, 2009).

Por el paso de la vía al aeropuerto hay división , pero yo no participo en ningún lado ni en el otro, ahí hay grupos que dicen que no, otros que dicen que si, el grupo que dice que no, no saben que decir, pero los que dicen que si, dicen que pase nomas, pero los que dicen que no, no tienen ni terrenos por esa zona, entonces algunas personas que tienen terrenos ahí, más bien están con abogados para hacer una mediación y que mejor les paguen, porque es propiedad privada (E: G.A, 2009).

Estas voces de comuneros y comuneras, nos hacen pensar en cómo las políticas municipales han afectado, y continúan perturbando, la tranquilidad de la comuna.

Así mismo, el proceso de expansión urbana de Quito, es un desasosiego más para los habitantes de Cocotog, quienes lo miran como una causa para la pérdida de sus formas propias de organización, sus tierras de cultivo y sus superficies boscosas. A esto, se articula la determinación del sector de Cocotog como área de espacio residencial, expresado en el Plan General de Desarrollo Territorial del Distrito Metropolitano de Quito que proyecta un incremento poblacional en las áreas comprendidas entre Calderón, Nayón, Llano Chico y Zámbriza de 74. 830 habitantes para el 2020 (MDMQ, 2006: 53).

Este incremento poblacional sería producto de la construcción del nuevo aeropuerto y las fuentes de empleo que este produciría, y el “reflujo”¹⁶ impulsado por la necesidad de viviendas fuera de la ciudad y el bajo valor de terrenos. Pero, con estos procesos, no solo se va alterando el paisaje del sector, sino, que abre sendas a cambios sociales, económicos y culturales dentro de la comuna; con relación a esto, algunos comuneros manifestaron:

Ahorita están incendiado todito, toditas las plantas de la periferia de Cocotog se acabaron, las pencas se acabaron, se ha incendiado todito, ya han de querer vender,

¹⁶ Efraín Portero en su tesis de maestría (1983) “*Las migraciones internas y práctica migratoria en Quito. Estudio de caso de la migración de reflujo en Llano Chico*”, avizora el incremento de la población en Llano Chico, a causa de una migración a la inversa, es decir, si antes los habitantes del campo migraban a ciudad, ahora los habitantes de la ciudad se trasladan al campo cercano a la ciudad con la finalidad de construir sus viviendas (FLACSO, Ecuador).

pero eso no deberían hacer, no ve que las pencas no necesitan de aguacero, ahora vino la quemazón y estamos dolidos, hay que hacer una motivación para sembrar pencas (E: J.A, 2009).

Yo no sé, si esto es autorizado por el municipio o si el Ministerio de Cultura deja, pero los nombres que nuestros antepasados pusieron a los barrios han sido cambiados, verá San Miguel no es nuestra historia sino, es Pogyopata o Tagnipata, lo mismo es Jesús del Gran Poder, es Acerochupa y Patapamba, esos son nombres tradicionales. En toda la zona hay cerca de 130 nombres en kichwa, las quebradas, las cuadras, tienen sus nombres tradicionales: Inga huayco, Incha Rumi, porque pusieron así nuestros antepasados, también tenemos Inticocha, Tantaleo (E1: M.M.S, 2009).

Está aumentando la población, pronto creo que nos tocaría poner nuestras propias seguridades para que no ingresen personas ajenas a esta comuna, personas que quieran lotizar, hacer multifamiliares o un empresario, o alguien quien tiene dinero, ese es el temor de aquí, porque alguien quien tiene dinero le puede decir: por este pedazo tome tanto, y a cualquiera le brilla los ojos, y así van vendiendo la tierras y eso a mí me preocupa (E: J.G. 2009).

Yo lo que quiero es que los compañeros (comuneros) se metan en la cabeza, que el municipio no nos van a mandar sacando de aquí, los que nos van a mandar sacando son la gente que viene de afuera que están ingresando acá, con sus asientos, con sus compras de tierras, ellos son los que nos van a mandar sacando de aquí, eso quiero que reflexionen (E: MG.A, 2009)



Foto1. Paisaje de Cocotog. Al fondo una de las nuevas edificaciones que se están construyendo en la comuna.

Apreciación final.

La memoria colectiva ha ocupado un papel muy importante en este capítulo, considerando que se encuentra en la cotidianidad de los habitantes de Cocotog, y que constituye un conjunto de representaciones producidas por ellos a propósito de una memoria supuestamente compartida por todos los miembros de esta comuna (Giménez, 2008: 21), con esto se ha intentado reconstruir una historia que es producto de estas memorias, pero siempre conscientes que éstas se encuentran en constante interacción con un sistema de valores del presente que implica que estos sujetos olviden y dejen recuerdos fuera.

A su vez, tenemos que esta memoria colectiva de los habitantes de Cocotog está ligada con procesos de etnogénesis, ya que a través de ella nos presenta una búsqueda de su reconocimiento como grupo sociocultural distinto, del respeto a sus derechos territoriales y colectivos, del respeto a su pasado histórico como parte de Zábiza, entre otros, y que denotan la subordinación y desigualdad de la que son víctimas, pero, que ha su vez han contribuido a una reactivación de la memoria colectiva de esta población.

Por otro lado, Cocotog se presenta como una configuración entre lo rural y lo urbano, es decir, en términos de Katherine Fine-Dare, como “barrio en transición” donde se observa una “mixtura de ciudad y de campo” (1991:90), o también se lo podría denominar como la “nueva ruralidad” (Camus, 2007). Todo esto como resultado de su cercanía a la ciudad de Quito y su mayor movilidad educativa, cultural, laboral y comercial, que dado lugar a nuevas formas de vivir, de sentir y de pensar lo comunal, su cultura e identidad, así como formas novedosas de insertarse y relacionarse con la ciudad.

Capítulo 3

Cocotog y su economía popular

Las relaciones de parentesco, género, la distribución del excedente, el papel del Estado y ONGs, y los diferentes conflictos que esto produce, son elementos de la economía popular de la comuna de Cocotog y que son tomados en cuenta en el desarrollo de este capítulo, el cual muestra el paso que han dado las unidades familiares de reproducción de esta comuna para convertir su producción agrícola y ganadera en una economía mercantil simple a través de la conformación de asociaciones, y también para sustituir las actividades agropecuarias por actividades “no-agrícolas”, todo esto ocasionado por su urbanización interna, las movilidades constantes hacia la ciudad de Quito y la migración internacional.

Definiendo a la economía popular

Luciano Martínez (2000) señala que en el Ecuador, a partir de la década del 70, las comunidades indígenas han experimentado cambios en su vida política y económica, característica que ha influenciado en las alteraciones radicales en su “sistema de reproducción”, donde las “actividades mercantiles” (venta de mano de obra y venta de productos) han tomado mayor importancia que las “actividades agropecuarias de subsistencia” y artesanales, esto como consecuencia de la pérdida de tierras comunales (Martínez, 2000:36) ya sea por venta o por la distribución, ya que la población aumenta en estas comunidades y los nuevos miembros solicitan su extensión de tierra.

Estos cambios no han conducido a la desaparición de las actividades agropecuarias, sino que se han mantenido a la par con las nuevas actividades económicas que se van desarrollando al interior de estas comunidades y que están muy relacionadas con sus movilidades hacia los centros más poblados.

Es así, que estas comunidades ubicadas fuera de la provincia de Pichincha, dentro de ella, en las cercanías de Quito o al interior de ésta, han ido desarrollando una serie de actividades económicas y prácticas sociales con el fin de garantizar, a través del uso de su fuerza de trabajo y de los recursos que disponen, la satisfacción de sus necesidades integrales (individuales y sociales), a todo este proceso se lo ha

denominado “Economía Popular¹⁷” (José Luis Corragio, 1998; Orlando Núñez, 2007), donde se han establecido relaciones económicas radicadas en los valores de camaradería, reciprocidad, parentesco y cooperación. Pero esta definición debe ser también tratada con los conflictos que presenta, como la falta de capital para invertir u obtener permisos exigidos por el Estado, unidades familiares de producción que son marginales dentro de las mismas comunidades, la asistencia técnica que unos grupos poseen y otros no, los intermediarios que quieren aprovecharse de la situación de muchas de estas asociaciones para pagar por su producción precios bajos, entre otros, y sin los cuales no se podría hablar de la realidad de la economía popular.

Este tipo de economía ha venido desarrollándose a lo largo de América Latina, impulsando un carácter social de la producción, donde sus relaciones se van estableciendo a través de intercambios no solo materiales, sino simbólicos, y los recursos económicos que se obtiene son producto de la “asociatividad”, es decir de la unión de esfuerzos y recursos por parte de los participantes de una unidad de reproducción (Núñez, 2007:111) donde no existe la explotación de la fuerza laboral a través del salario.

Este trabajo en conjunto se encuentra enmarcado por una unidad de reproducción, que no necesita ser definida como microempresa, y sus actividades económicas no están relacionadas con una “economía empresarial capitalista” o una “economía pública”¹⁸, pero si por el “subsistema de la economía popular” (Corragio, 1998:70-3), y por ello, su producción es impulsada por los miembros de una o varias familias de una sociedad local (Corragio, 2004:133), que al “sentirse marginados en la asignación de recursos y distribución de ingresos por parte del mercado como del Estado”, han optado por establecer un negocio de carácter familiar y vecinal,

¹⁷ La definición de economía popular no ha considerado algunos conflictos que se presentan en su desarrollo, manteniendo la siguiente definición: “Subsistema que vincula y potencia (mediante relaciones políticas y económicas desarrolladas sobre un sustrato de relaciones de parentesco, vecinales, étnicas, y otras relaciones de afinidad) las unidades domésticas populares (unipersonales, familiares, comunitarias, cooperativas) y sus organizaciones particulares y sociales relativamente autónomas” (Corragio 1998: 81).

¹⁸ La economía empresarial capitalista se caracteriza por la separación jerárquica entre los propietarios y los no propietarios, la organización científica del trabajo, la organización empresarial obtenida a través del ejercicio del poder, la flexibilidad y máxima movilidad del capital para la obtención de ganancias y su sentido de acumulación; mientras que, la economía pública se caracteriza por la separación jerárquica entre los niveles de dirección y operación, las relaciones de producción donde predomina el clientelismo político, la lucha de poder, cooperación interna lograda a través del ejercicio del poder político-burocrático y transacciones formales e informales y las remuneraciones determinadas por la posición en la jerarquía burocrática (Corragio 1998: 70-2).

considerando alternativas que les posibilite ingresos, no solamente, para sobrevivir o subsistir, pero tampoco con fines de acumulación (Razeto, 1990: 78-81).

En los países Latinoamericanos, estas unidades de la economía popular han sido conformadas en su mayoría por mujeres, quienes han impulsado la formación de asociaciones con números superiores a las diez integrantes, y que han recibido el apoyo de organizaciones no gubernamentales como gubernamentales, esto ha dado lugar, a partir de 1992, a la conformación de la Red de Educación Popular entre Mujeres de América Latina y el Caribe (REPEM) y dentro de ésta, el Grupo de Trabajo Latinoamericano Género, Educación y Economía Popular (GTL) que van impulsando programas de capacitación para estas asociaciones.

En el caso de las comunas aledañas a la ciudad de Quito, su economía popular está caracterizada por la solidaridad entre familiares, amigos-amigas y vecinos-vecinas que buscan una mejor calidad de vida, y que permite que todavía se mantenga la actividad de la minga a pesar que sea en bienestar de una unidad de reproducción, y no necesariamente para toda la comunidad.

Además, se caracterizan por una serie de conflictos entre los grupos económicos internos, como puede ser la competencia o compra de productos a las asociaciones más pequeñas por parte de las grandes a precios más bajos de lo que ellos venden para completar sus pedidos evitando así el ingreso de nuevos miembros al grupo, así también por las constantes transformaciones en sus estructuras productivas, en la tenencia de la tierra y en su conformación social, que ha dado lugar a la “pérdida de importancia de la actividad agrícola” y “la generalización de la multiocupación” (Martínez, 2002:54), por ello las comunas quiteñas, cada vez son menos agrarias y ganaderas, ya que van desarrollando actividades “no-agrícolas” (construcción, trabajo en industrias, empleos acordes a la preparación académica, etc.) (Martínez, 2000:21). Estas actividades “no agrícolas” son ejecutadas en la ciudad de Quito y en sus comunidades tanto por hombres como por mujeres sin que esto implique que las actividades agropecuarias sean abandonadas en su totalidad ya que muchos de estos habitantes (hombres y mujeres) las practican en horas de la tarde o fines de semana, es por ello que “la feminización” de la agricultura y ganadería como señala Luciano Martínez (2002) no se acopla al caso de las comunas periurbanas.

A esto se une, que la movilidad económica de los habitantes de estas comunas, ya no está estrictamente relacionada con la ciudad de Quito, sino que han expandido sus relaciones de intercambio, y ahora lo hacen con otras sociedades a través de la migración internacional y con otras ciudades del país cercanas o lejanas, superando el localismo (Coraggio, 2004:78), y los ingresos económicos otorgados por las familias que han migrado a Europa o Estado Unidos han sido utilizados, junto con los entregados por ONGs, en la conformación de asociaciones o “microemprendimientos” (Coraggio, 2002:133).

Es así, que tratar a las comunas quiteñas desde la economía popular permite comprender sus convivencias sociales, sus formas de reproducción-producción y sus relaciones de intercambio, todo esto, como parte de su reconocimiento. Asimismo, demuestra la heterogeneidad de la ciudad de Quito y sus alrededores tanto en aspectos económicos, sociales, étnicos y culturales.

Economía popular en Cocotog

La economía popular de la comuna siempre estuvo relacionada con la ciudad de Quito y las poblaciones que se ubican en la cuenca del río Guayllabamba, ocasionando que sus relaciones de intercambio sean totalmente diferentes en relación a otras comunas que se ubican a lo largo de la sierra ecuatoriana y que también han mantenido estrechas relaciones económicas con esta ciudad.

De acuerdo a las investigaciones de Frank Salomon (1981), los intercambios que realizaban los zámbez (llakta a la que perteneció Cocotog) durante el periodo aborígen, fueron de manera vertical a través de los pisos ecológicos. Según los relatos de pobladores de avanzada edad de la comuna, este tipo de intercambios fueron sostenidos hasta la década de los 80 cuando la movilidad hacia Quito mejoró con la apertura de vías y el apareamiento del transporte público, es así que señalan que hasta hoy mantienen terrenos en los sectores de Nanegal, Nanegalito, Tulipe y Uyunguilla como producto de sus relaciones comerciales con estas poblaciones ubicadas en la zona subtropical del noroccidente de la provincia de Pichincha. Entre otros lugares donde se trasladaban para intercambiar sus productos se encuentran: Perucho, Alonguicho, Collagal, Malchingu, Calacalí, San Antonio de Pichincha y Pomasqui, lugares donde

los hombres practicaban la cacería de aves (perdices y pavas de monte), o donde arribaban antes de enviar el producto de su cacería para que sea comercializado en Quito:

Sabíamos ir a pescar a Mojanda, sabíamos irnos por el camino antiguo de Malchingui-Otavalo (...) nos íbamos por encima de Atahualpa, sabíamos ir a Alonguincho y Collagal que eran haciendas porque nosotros éramos dedicados a la cacería; entonces, por esos sectores había bastante perdices, había cacería de pavas, había como mala yerba había, del monte salía bastante que no sabíamos ni a que disparar, ahí una vez cogimos 89 pavas (...) pero nosotros no íbamos a vender en Quito, sino que había como mensajeros que esperaban y ahí recibían (...) Entre dos o tres nos íbamos a cazar, de ahí cace o no cace, entre todos nos repartíamos igual, y a veces unos se quedaban cazando y otros iban vender (E: M.M.S., 2009).

Yo sabía ir con mi tío más allá de San Antonio, a Perucho, allá íbamos a comprar naranjas, aguacates...caminando iba a la hacienda de Toruco, cuando tenía nueve años, agarrada burro con carreta, llevábamos pundos para traer guarapo (...) A Nanegal, también íbamos llevando burro, sabíamos ir a comprar maqueño, así sabía ir por monte, tres días enteritos me tardaba, 65 maqueños cargaba cuando era parejito, 80 cuando más delgado, así cargaba yo, todo el día yo cargaba (E: R.A., 2010).

Respecto a las poblaciones más cercanas con quienes comercializaban tenemos a Llano Chico, Calderón, Oyacoto, Llano Grande, Tumbaco y Zámbriza; siendo la cabuya (penco) uno de los productos que más vendían, puesto que con este material se elaboraban sogas y alpargatas (Espinosa, 2007:131).

A la ciudad de Quito se trasladaban con productos agrícolas y ceniza de eucalipto, circulaban a través de pequeños chaquiñanes que les conducía hasta la comuna de San Isidro del Inca, desde este sector iba ofreciendo sus productos hasta llegar al sector de San Blas en el centro histórico de Quito, donde se encontraba el mercado, allí culminaban la venta e inmediatamente retornaban a su comunidad con víveres como pescado, pan, velas, sal, entre otros.

Calderón y Zámbriza también se constituyeron en mercados importantes para los habitantes de Cocotog, el primero continúa siendo su sitio preferido para la venta de animales, además tomó mayor importancia después de la prohibición del Municipio de Quito para la realización de la feria libre en el Mercado Central de la ciudad, donde las vendedoras y vendedores de ésta comuna ofertaban sus productos.

Actualmente, la economía popular en la comuna de Cocotog está conformada por unidades domésticas de reproducción que se dedican a actividades económicas “no-agrícolas” y agropecuarias. Así tenemos unidades dirigidas a la venta interna de

electrodomésticos, agroquímicos, muebles, materiales de construcción, zapatería, entre otros; también aquellas que describe Coraggio, conformadas por miembros profesionales de alto nivel de educación, y con los hijos dedicados exclusivamente al estudio (2004:109) y cuyas actividades económicas se desarrollan, en la mayoría de los casos, en la ciudad de Quito; asimismo, tenemos las que se dedican a la crianza y comercio del pequeño ganado (cuyes, conejos, cerdos) y productos agrícolas (maíz, hortalizas, frutas), entre otros.

A esto se unen las migraciones diarias hacia Quito para comercializar sus productos agrícolas, ganaderos, ofrecer algunos servicios (construcción, servicio doméstico, administrativos, docentes, etc.) y por motivos educativos. Este incremento de la movilidad de la comuna, no solo a la ciudad sino a países de Europa y Estados Unidos, ha originado un proceso de cambios internos económicos, sociales y culturales.

Con respecto a lo económico, los actuales habitantes de la comuna han recibido de sus padres otras formas de socialización que han influenciado para que pongan en práctica nuevas formas de actividades económicas. La conformación de asociaciones ha sido una de ellas, pero esto ha dado lugar a una mayor diferenciación social interna, ya que cada asociación se preocupa por las necesidades de sus miembros y no de toda la comuna.

Estas asociaciones han sido impulsadas por organismos municipales, pero más injerencia han tenido los organismos no gubernamentales (ONGs), mientras que instituciones como el CODENPE y el Ministerio de Agricultura y Ganadería (M.A.G.), se han encargado en legalizarlas y no han contribuido con asesoramiento técnico o algún otro programa, por lo tanto las ONGs han adquirido una importancia creciente en la ejecución de programas sociales al interior de la comuna.

En muchas ocasiones, estos organismos no gubernamentales han colaborado sin considerar algunas limitaciones naturales de la comuna o su configuración urbana-rural, es así que algunas asociaciones han recibido materiales para riego pero no cuentan con agua, les han construido galpones para la crianza de cuyes pero no les han capacitado adecuadamente y terminan abandonándolos o, les han entregado maquinaria eléctrica pero no toda la comuna cuenta con electricidad:

El grupo de Alemania nos ayudó también a comprar un terreno. Ahora, ya tenemos un grupo de 16 mujeres; entonces, nosotras mismo sembramos y secamos, y secamos en un cuarto no más (...) si tenemos secadora, los alemanes nos dieron, pero como abajo

no hay luz eléctrica, no la usamos, entonces eso es lo malo: que no tenemos la luz (E: R.M.A., 2010).

Verá, al Ministerio de Agricultura nosotros no nos hemos acercado mucho salvo que, solamente en las elecciones... se va a dejar el acta de que se ha hecho las elecciones para que ellos den el respectivo nombramiento, eso es lo único que hemos hecho y de ahí nunca hemos tenido ningún asesoramiento, a pesar que en la ley de comunas existe que nos pueden dar maquinarias, que nos pueden asesorar en la agricultura, bueno, un fin de cosas que nunca ha hecho (E: J.G., 2009).

Cocotog también se presenta como una comunidad donde las actividades que realizan sus pobladores están cada vez más separadas de la agricultura y ganadería, especialmente en los jóvenes cuyas actividades están más identificadas con la ciudad, mientras sus padres las van alternando con las actividades agropecuarias.

Es así, que en los últimos años, las nuevas generaciones están dejando a un lado el trabajo agrícola y ganadero siendo el 24.59% de la población, de acuerdo al censo del 2001, que se dedican a estas actividades¹⁹, ya que se van formando en otras ramas al acceder al nivel universitario. Y en muchos casos han utilizado sus ahorros, realizado préstamos bancarios o a las cajas solidarias de la comuna, y las remesas enviadas por sus familiares desde el extranjero, en el impulso de una serie de negocios o trabajan para quienes lo han hecho, así complementan sus ingresos o los ingresos de sus padres, con trabajos internos como: servicio de taxis, adquisición de buses para la cooperativa de transportes Cocotog, alquiler de carpas y sillas para fiestas, producción de miel de abeja y turrone, alquiler de Cd móviles, puesto de internet, entre otros; y son pocos los que continúan ejerciendo los servicios que desde hace muchos años atrás sus padres venían ejecutando en la ciudad: servicio doméstico (9.22%), la construcción (11.48%), trabajadores municipales (19.03 %): jardinería, recolección de basura, empresa eléctrica, empresa de agua potable, entre otros (INEC, 2001).

Características internas de la economía de Cocotog

La comuna de Cocotog posee características muy importantes que definen su economía popular, por ejemplo: sus relaciones de producción y de parentesco, la tenencia de la tierra, temas de identidad y género, entre otros, que están marcadas por

¹⁹ Los cifras presentadas en este capítulo, fueron proporcionados por el Instituto Ecuatoriano de Estadísticas y Censos (INEC), obtenidos con el censo del 2001, de acuerdo a los mismos comuneros y comuneros la realidad es distinta, especialmente, porque el número de personas con educación de tercer nivel se ha incrementado.

aquella búsqueda de soluciones para sus problemas de subsistencia. Esto les ha conducido a una “multiocupación” en donde ponen en práctica aquellos conocimientos que les han sido transmitidos por sus padres, haciendo que la economía en Cocotog también esté relacionada con elementos culturales que se han conservado y modificado.

A su vez, tenemos una comuna donde sus actividades económicas son muy diversas y están relacionadas con su cercanía a la ciudad y algunos problemas internos como es la falta de agua. Estas actividades se han ido desarrollando gracias al proceso de urbanización que les dotó de agua potable, luz eléctrica y vías de comunicación, que facilitó el desarrollo de otras actividades y una mayor movilidad espacial, logrando fortalecer la capacidad de autosuficiencia, la competitividad de su economía popular y el incremento de la diferenciación interna.

En la actualidad, la mayoría ve a las actividades agropecuarias como un suplemento para los ingresos económicos obtenidos con sus trabajos en la ciudad, un ejemplo de esto es la venta en los mercados, actividad muy poco practicada hoy en día por la población de Cocotog (3.28%). Las comuneras y comuneros que mantienen la venta en los mercados ofrecen, así como lo hacen habitantes de otras comunas periurbanas y rurales, productos agrícolas y ganaderos, como son: maíz, el fréjol, la arveja, el aguacate, hortalizas; cerdos, borregos, cuyes, gallinas y chivos respectivamente.

Los productos agrícolas dependen del ciclo agrícola practicado en esta comuna, que consiste en “la preparación y siembra del maíz y el fréjol a mediados de septiembre y arveja en el mes de marzo” meses que coinciden con las fiestas de San Miguel Arcángel y San José (E: R.A., 2010). Con respecto a la ganadería, sus productos son muy poco ofertados en la ciudad, y el espacio para la venta es el mercado de Calderón y los propios hogares de los comuneros y comuneras, además, el estiércol de los animales es vendido como abonos naturales al interior de la comuna.

La agricultura, es el área donde más asociaciones o “microemprendimientos” se han conformado, principalmente impulsados por mujeres y con ayudas de ONGs que mantienen sus proyectos de desarrollo rural en este sector, así tenemos: grupo *Mirachi Huarmicuna*, Organización de productoras agrícolas de Cocotog, Asociación de mujeres indígenas de producción agrícola *Wiñay Sisa*, entre otras:

Más antes no sabíamos hacer nada, pasábamos solo en nuestras casas sembrando: maíz, fréjol, choclo y criando ganado. Arábamos con ganado, cosechábamos arveja y

de ahí volvíamos a arar para sembrar maíz, y así, después se fueron formando grupos. Aquí hay muchos grupos, yo pertenecía a un grupo de hortalizas, este funcionaba por arriba, se llamaba Jesús del Gran del Poder (...) una compañera que trabaja ahí nos dijeron que suban, pero se acabó porque con las hortalizas no podíamos vender, no teníamos mercado, claro que teníamos todo el terreno sembrado pero no podíamos vender, entonces ahí deje (...) Después me invitaron a que entre al cultivo de las plantas medicinales, haciendo unas camitas de mejorana, menta, de todo, de todo (...) Así nosotras mismas cogimos y enfundamos, y las funditas vendemos a 50 centavitos, también vendemos aliños a lo mismo, en total tenemos 7 productos. Hacemos estas cremitas (las indica) estas se hace con una florcita que se llama caléndula, también tenemos esta con ortiga (...) Nosotras mismo sembramos, nosotras mismo cosechamos, nosotras mismo empacamos, sólo para las cremas compramos cera de abeja y aceite de girasol, de ahí lo demás hacemos nosotras mismo. Ahora, gracias a la señora Maritza de Alemania, ella nos ha ayudado a poder vender, nos dio un puestito en el Parque Metropolitano (E: A. AL., 2010- Grupo *Mirachi Huarmicuna*).



Foto 2. Grupo Mirachi Huarmicuna. Socias preparando las plantas medicinales para su posterior secado.

Estas asociaciones se caracterizan porque practican la agricultura de acuerdo a los que sus padres les enseñaron arando la tierra con bueyes o en mejor de los casos con tractor y utilizando abonos naturales.

La posesión de la tierra es otra característica de la economía de Cocotog, primero, y como ya lo mencioné anteriormente, la comuna se formó sin tierras comunales, y esto ha influenciado en la ganadería, ya que no existen tierras donde pastar

y por ello ha predominado la crianza de los cerdos. Actualmente, la mayoría de los habitantes de la comuna ya poseen escrituras o se encuentran en trámite, y cada terreno tiene una extensión aproximada de 800 m² separados con pencos, árboles de guabas o lecheros, pero está predominando la construcción de cerramientos en los últimos años. Estas tierras llegaron al poder de los comuneros y comuneras a través de herencia, matrimonio o compra. Los padres, antes de morir, dividen sus terrenos en parcelas según el número de hijos y los entregan ocasionando con ello que el área agrícola y ganadera sea cada vez menor:

El terreno es de mi papi. Él, ósea, había comprado hace unos 40 años, entonces como somos tres hermanos verbalmente estamos dados la ubicación. Ahorita estamos en trámites nos está entregando, pero aún no está finiquitado. Estamos a mano de los abogados, de ahí es de mis padres, de ellos son el terreno, ellos han comprado (E: G.A., 2009).

Mis difuntos abuelitos han dejado terrenito a mi mamá, pero han dado así, solo fruto nomás, sin escrituras, y ahorita estamos jodidos porque el municipio nos quiere quitar mil metros, quinientos míos y quinientos de mi hermano diciendo que no hemos tenido escrituras, entonces nos quiere quitar, porque por ahí va a pasar la vía al aeropuerto, pero yo no quiero que pase, entonces yo le dije que no nos quite que podemos comprar, pero el abogado dice que el municipio dice que no, que eso le pertenece al municipio y entonces quiere quitar (E: C.G., 2010).

Un gran número de habitantes de Cocotog poseen dos o más terrenos al interior de la comuna, así como en otras poblaciones, es por ello que se observa pequeñas parcelas agrícolas a un costado de sus casas ya que las parcelas más grandes y los galpones de cuyes, chancheras y corrales de gran tamaño son ubicados en sus otros terrenos.

La falta de agua, es otro problema que se presenta en Cocotog, ya que al no encontrarse ríos o fuentes cercanas, los sistemas de riego son inexistentes, lo que da lugar a que no siempre exista alimento para los animales o para regar los cultivos, teniendo que acudir a la compra de alfalfa o buscar la manera para obtener agua para sus sembríos, puesto que si usan el agua potable son multados. Esto implica gastos que muchas veces no están en condiciones de afrontar afectando a la producción, en este sentido el pedido de los habitantes de la comuna es apoyo:

Nosotros íbamos a coger el agua de los pogyos, lo único que ahora hemos conservado es Inticocha, de ahí había otros y eran inmensos, servía para los animales, para lavar la ropa y para cocinar. Teníamos la vertiente de Tantaleo, esa venía de La Bota y del Comité, pero como todo esta cambiado, ahora estas vertientes están contaminadas y ya no se puede tener animales porque ya no tiene donde tomar agua (E: M.M.S., 2009)

El problema es que falta apoyo para producir, porque así haya propaganda, vienen los clientes, pero si no hay lo suficiente, falta agua. Agua potable no nos dejan regar en la alfalfa, en nada, por la noche con una jarrita; hierba solo comprado no rinde, en cambio hierba propia, ahí si queda para uno, aunque sea un poco (E: E.A., 2009)

Ojalá algún gobierno, alguna entidad se acordara de nosotros, nos ayuden, porque toda la comunidad no tenemos nadie, ósea, es que carecemos de este líquido vital, no tenemos de donde, no hay cerca un nevado, que se yo, aunque sea para traer haciendo minga (E: G.A., 2009)

Otra característica de la economía popular de Cocotog es la minga, esta forma de “cooperación en el trabajo, sea en la familia o entre familias, indican la presencia y permanencia de relaciones que no están atravesadas por el salario” (Martínez, 2000:42). En Cocotog existe dos formas de practicar la minga: las convocadas por las instituciones internas (Cabildo, Escuela, Iglesia, Liga Deportiva) y la que es practicada en el proceso de producción en los hogares y en las asociaciones.

Con respecto al primero, la minga ha ido perdiendo fuerza, especialmente, las convocadas por el cabildo, mientras han tomado impulso las convocadas por la escuela. Pero existe una minga constante en Cocotog, y esta es la del cementerio, esta minga se realiza cada mes por cada uno de los barrios que forman la comuna, además, es obligatoria, ya que cada comunero y comunera debe cumplir con seis mingas al año para tener el derecho de enterrar a sus muertos en este cementerio. Mientras que, en las asociaciones, esta clase de trabajo colectivo sigue siendo una práctica común:

Cada persona hace seis mingas aquí (cementerio), eso es el que le da el derecho para que puedan enterrar, porque las mingas le ayuda para meter al nicho o al suelo a los difuntos, aquí no se paga como en otros cementerios, que cuando no paga le sacan enseguidita, aquí no, el cementerio es de la comunidad, por eso no sacan a nadie, esto es para siempre, entonces no pagan nada, pero si deben cumplir con las seis mingas al año, no se cobra multa, son las seis mingas (E: MG.A., 2009).

La minga todavía se mantiene, dígame usted, en la unidad educativa, por ejemplo: recientemente se construyeron ahí las aulas y eso se hizo a base de mingas, igual si hay que abrir alguna vía también existe la minga, el cementerio también se mantienen a través de las mingas, entonces ahí hay una directiva que se encargan de organizar, y como aquí todavía hay plomeros, albañiles, se usa la mano de obra (...) los jóvenes todavía participan un poco, pero ellos mas participan en lo deportivo, pero más participan cuando se organiza por barrios, entonces ahí si participan porque sino después nos dicen compañero usted no ha participado en la minga tiene que pagar tanto, entonces ahí si se hace duro (E: M.AL., 2010).

La economía de Cocotog también se identifica por las relaciones de parentesco y son fácilmente reconocibles en las asociaciones, donde predominan las relaciones de tipo consanguíneo y ritual (compadrazgo) (Yáñez, 2003:20). Estas asociaciones se van

conformando por alianzas entre miembros de una familia y personas más allegadas, esto ha conducido a que personas que no compartan algún tipo de relación no puedan ser parte de estas organizaciones, quienes a su vez conforman otras más pequeñas o trabajan de manera individual, esto ocasiona que no todos puedan acceder a mercados más amplios, convirtiéndose las unidades de reproducción más pequeñas en proveedoras de los productos que necesitan las más grandes, sin que esto implique que sean parte de dichas asociaciones o compartan de manera igualitaria los beneficios, por ejemplo, las cajas solidarias que han aparecido en la comuna se van formando con miembros de un mismo barrio o de una misma familia que buscan una alternativa al sistema bancario que solicita el cumplimiento de una serie de requisitos para otorgar algún préstamo, entonces estas cajas solidarias acumulan un capital con la colaboración de sus miembros y lo prestan de una manera más ágil y con bajos intereses, pero estos beneficios no son para todos los habitantes de la comuna, ya que los préstamos son realizados a nivel de barrio en el caso de las primeras, y a familiares en el caso de las segundas.

Con respecto al trabajo, está dividido por género y edad. Las mujeres tienen un papel muy importante en la economía de la Comuna: tenemos aquellas que laboran en la ciudad en empresas privadas y estatales, y las que desarrollan el trabajo doméstico y al mismo tiempo su trabajo productivo al interior de la comunidad, cuya producción está muy conexas con características culturales, puesto que lo aprendido en el proceso de socialización es lo que utilizan en la producción agrícola o ganadera destinada al comercio, en cambio los hombres laboran en Quito y colaboran con el trabajo de las mujeres al retornar a la comuna o los fines de semana, en todos estos casos el dinero obtenido, tanto en la ciudad como en el trabajo productivo interno, es invertido en la satisfacción de las necesidades familiares. En cambio los niños y los más jóvenes ayudan a sus padres después de retornar de las instituciones educativas, y generalmente están encargados de la alimentación de los animales, pero estas actividades cada vez son menores, en especial, porque los jóvenes, tanto hombres como mujeres, las van dejando mientras van avanzando en el proceso educativo y van adentrándose en nuevos empleos en la ciudad:

Los jóvenes nos estamos alejando de la agricultura, porque ello no da muchas ganancias, por ejemplo: yo tengo la casa y el terreno que me ha dado mi suegro, y más es por el tiempo, porque debemos cumplir con los deberes que nos mandan en la

universidad. Además, muchos ya no quieren, por ejemplo, pastar a los chivos o a los borregos (E: J.P., 2010).

Tres ejemplos de la economía popular de la comuna.

En la comuna de San José de Cocotog existe una gran diversidad de asociaciones y personas que desarrollan diferentes actividades económicas, es por ello, que he seleccionado tres ejemplos (producción del cuy, la extracción del chaguarmishqui y la migración internacional) de la economía popular de la comuna para representar de mejor manera aquellos sistemas de parentesco, los procesos de identidad y demás características que se desarrollan en la economía de Cocotog:

“Criando cuyes”: género, identidad y simbolismo en la producción del cuy

Como parte de la economía popular de Cocotog se encuentra la crianza del cuy, esta actividad ha sido ejercida por un gran número de familias como parte de su alimentación y, actualmente, ha sido dirigida su crianza para la venta. Es por ello, que he considerado este tema para poder otorgar una respuesta a la pregunta: ¿de qué manera han cambiado los procesos de reproducción del cuy, sus usos y valores simbólicos al momento de ser dirigida hacia la comercialización?:

De la reproducción a la producción del cuy

El cuy “es un mamífero que pertenece al orden *rodentia* familia *cavide*, especie *cavia porcellus*” (MAG, 1995: 2). Su nombre: *cuy* toma diferentes denominaciones de acuerdo al sector, por ejemplo, “en el Cono Sur se usa la variante *cuis*; en México *cuyo*, y, en Chile *cuye*” (Fernández:2007: 18), en España es conocido como el cobayo y “conejiillos de indias” e Irene Paredes indica que en la sierra ecuatoriana también es denominado como *cuytiaco*, pero que el nombre *cuy* proviene del sonido que emiten estos animales: “*cui, cui, cui*” (1962: 56).

De acuerdo a Lilia Chauca, este mamífero fue domesticado hace 2500 a 3600 años, por lo tanto, los pueblos andinos de estos periodos ya contaban con un “*cuyero*” (Chauca, 2008: 76). Durante el periodo incásico, los cuyes se convirtieron en los únicos animales que pertenecían a los habitantes, puesto que las llamas y alpacas eran de

propiedad del Inca, su consumo estaba destinado para días de fiesta y ceremonias, es decir, no formaban parte de la alimentación diaria.

Con respecto a la meseta de Quito, en La Florida, grupo que se ubicó en los declives del Pichincha en el 260 d.C, ya consumían la carne de cuy como lo demuestran los restos fósiles encontrados en este sector, de igual manera, se hallaron restos en Chilibulo (600d.C-100d.C.) junto a los de venados, patos, tórtolas, perdices y conejos, y el sitio que más hallazgos presenta es Cochasquí en el cantón Pedro Moncayo (Pazos, 2008: 36-42). Con la conquista y colonización española, el consumo del cuy pasó a formar parte de la alimentación de indígenas y mestizos, especialmente, en las fiestas religiosas, siendo criados con el fin de consumirlos en fechas de importancia y en número no superior a los 50 cuyes, que los mantenían al interior de la cocina, tal y como algunas familias mestizas e indígenas aún los crían.

La crianza del cuy no fue practicada solamente en el Ecuador, sino que es una característica de los Andes: Chile, Bolivia, Perú, Ecuador y sur de Colombia, por ejemplo, el cuy se ha convertido en el plato símbolo de la ciudad de Pasto y Nariño en Colombia, así también como el elemento principal en sus artesanías. En el caso del Perú, su producción y consumo tiene mayor importancia, enfatizando la producción del cuy para la exportación, para ello el gobierno ha impulsado programas para la creación de microempresarios de la Sierra peruana, en especial, en Cajamarca (Chauca, 2008: 80). Es así, que este país se ha convertido en el primer productor y consumidor de carne de cuy a nivel mundial (INIA: 2007:22).

En el caso de Cocotog, se observa un cambio en el proceso de reproducción del cuy, ya que la influencia de la ciudad de Quito y el auto-proceso urbanizador de la comuna, ha conducido al retiro de estos animales de la cocina (que era su hábitat), para colocarlo en cuyeras o galpones separados de la casa, ya que la producción es mayor.

Esta producción del cuy en Cocotog no está dirigida para la exportación, ni para comercializarlo a nivel nacional, ya que es un proceso donde se conjugan los mecanismos de reproducción doméstica con las de producción, por consiguiente, estamos tratando de una producción, no a gran escala, que está dirigida tanto para el consumo de la familia y en ceremonias importantes, como para la comercialización a nivel local.

Una de las características de la economía de la comuna es el predominio de las relaciones de parentesco en el proceso de producción, y en el caso de la producción del cuy se ha mantenido un “subsistema de parentesco por descendencia” y matrimonio, donde las relaciones están dadas por “filiación” (padres-hijos), “germanidad” (hermanos) y afinidad (matrimonio) (Franco, 1992:148), mostrando así, que en estos procesos de producción del cuy existen relaciones tanto económicas como parentales que dan lugar a la división del trabajo por género y edad, donde el hombre está designado a recoger el alimento para los cuyes, pero las mujeres son las encargadas de alimentarlos y limpiarlos; en cambio los hijos van incorporándose a las tareas productivas a medida que crecen, pero a su vez van alejándose de estas actividades mientras avanzan en los niveles educativos (escuela, colegio y universidad). Con todo esto, la producción de cuy se ha constituido en un “trabajo doméstico de sentido mercantil”.

Algunos habitantes de la comuna de Cocotog han recibido apoyo económico por parte de ONGs con la finalidad que produzcan cuyes, pero no han tenido resultado, por una parte, influye la falta de alimento en el sector por la escasez de agua de riego; y por otra, el gran esfuerzo físico que se necesita para producir una cantidad considerable de cuyes. Es así, que en la comuna se han mantenido, salvo ciertas excepciones, la reproducción del cuy en los hogares, que rara vez son destinados para la venta, así lo especifica un comunero: “Todas las familias en Cocotog tienen cuyes, algunos en la cocina, ahí se abre la puerta y no asoma ninguno, muy poco crían para vender” (E: J.A., 2009).

La Familia Acero se constituye en la que más cuyes tiene en la comuna, pero como sus miembros lo especifican, cada matrimonio tiene su galpón independiente, pero al momento de vender el producto colaboran entre todos para cumplir con el número solicitado si el pedido es grande. A pesar que no tienen grandes cantidades, lo interesante recae en que ningún miembro de la familia conoce con exactitud cuántos cuyes posee, pero al intentar brindar una cifra, señalan un aproximado de 1500 cuyes en total, que “en época de invierno aumenta considerablemente” porque existe más forraje para alimentarlos (E: E.A., 2009). Con respecto a programas de capacitación, Elvia ha sido la única que ha asistido a uno de ellos, a esto se une los conocimientos que

comparte con su hijo graduado en Agronomía, mientras que el resto de la familia se ha autoeducado.

Todo el proceso de producción del cuy inició con sus visitas a la granja F-4²⁰ en Conocoto a finales de la década del 80. Es así, como pusieron mayor importancia en el aprovechamiento del abono, la calidad de la alimentación, la salud de los animales, la construcción de galpones y cubículos, donde fusionaron los conocimientos adquiridos a través de los procesos de socialización entre padres a hijos (experiencia), las recomendaciones otorgadas por folletos publicados por las instituciones del Estado y los conocimientos adquiridos por sus hijos en la universidad, sobre esto señalan:

Yo tengo amor a los animales, yo estoy pendiente, yo tengo más práctica que mi hijo el ingeniero [...] yo me he ido a un curso, me costó 80 dólares, fue en Tumbaco, ahí aprendí a no colocar a los cuyes en cama de viruta porque del hambre se comen y eso hace daño a los intestinos, se enferman, por eso mejor pongo la caña de maíz (E: E.A., 2009).

De esta manera, la producción del cuy se fue relacionando a la vida cotidiana de la familia, designando tareas dirigidas a la alimentación de los cuyes y el resto de animales; actividades que ya lo ejecutaban anteriormente, por tal razón, la producción del cuy no es vista solo como un negocio, sino, está regido por el “amor” que tienen a los animales destinados al consumo, y el sentido de gratitud por los beneficios que obtienen con su venta. En este caso, cuando los cuyes mueren por alguna enfermedad o descuido en su alimentación, es motivo de tristeza en las mujeres de ésta familia, demostrando que el cuy no es considerado solamente como una mercancía: “Que bonito criar cuyes, a mi me ha dado bastante amor, con mis cuicitos he dado de estudiar a mis hijos, estoy bien contenta con estos cuicitos, están bien gorditos, cuando estoy con ellos hasta me quedo sentada dormida, yo amo a mis cuyes, hasta que me muera me he de quedar con ellos” (E: E.A., 2009).

Respecto a la producción, cada hogar tiene una manera diferente de cuidar sus galpones, pero las características más importantes son compartidas, por ejemplo: con respecto a los cubículos, han sido construidos con bloque, cemento y malla y cada uno ocupa un espacio comprendido aproximadamente de 1.50 m. de largo por 1m. de ancho y unos 50 cm. de alto, solo en el caso de Andrea (madre), los cubículos son menos técnicos, pero a su vez, son los más antiguos (30 años).

²⁰ El grupo F-4 es un centro de capacitación que forma parte del Instituto Nacional Autónomo de Investigaciones Agropecuarias (INIAP).

Al momento de separar los cuyes en los diferentes cubículos, consideran color, tamaño y sexo. Los gazapos (los más pequeños) nacen después de dos meses y medio de gestación de la madre y comen forraje de manera casi inmediata de su nacimiento, por eso los separan de sus madres a las dos semanas: a este proceso lo denominan “el destete”, generalmente estos cuyes son los que más se venden. Además, la separación sirve para saber qué cantidad de alimentos necesita cada cubículo y evitar peleas entre los machos.

Con respecto a la alimentación, lo realizan más a “la criolla” como ellos lo definen, es así, que los alimentan con alfalfa, hoja de maíz, morochillo, hierba del suelo o alfagiwa, y en época de verano, cuando la hierba es escasa, les alimentan con avena, cebada, brócoli y col (E: A.A.,2009). Esto les ayuda a abaratar los costos de producción, puesto que ellos mismos siembran las plantas en terrenos que poseen dentro de la comuna como en aquellos que poseen en el Quinche y Cusubamba, donde existe accesibilidad a agua de riego y, para transportar la hierba han adquirido pequeñas camionetas. El objetivo de esto es no alimentarlos con balanceado, puesto que señalan que da un sabor diferente a la carne. También indican que no toda hierba sirve para la alimentación de los cuyes, por ejemplo, entre las perjudiciales se encuentran: perejil, cicuta, cola de caballo, diente de león, yerba mala, mora, culantrillo, mostaza, acerba, leche leche, entre otros. (Figuerola, 1999: 10).

Esta forma de producir los cuyes exige de mayor esfuerzo físico, pero la calidad que obtiene el producto es la que atrae a sus clientes, “quienes pagan lo que es” (E: J.S., 2009). Ya que sus cuyes se diferencian de los que producen los grandes acopios que venden en el mercado nacional e internacional, principalmente, la diferencia se encuentra en el periodo de crecimiento: mientras la Familia Acero lo hace en seis meses, estos centros de acopio lo realizan en tres, y esto se produce por la alimentación. Sobre esto, Andrea menciona:

Nuestros cuyes son grandotes, buenos cuyes, vienen a comprar buenos señores. Capitanes, coroneles, gente de Quito, ellos pagan nomás, yo les digo 12 dólares, ya señora dicen, tanto coja para llevar a los Estados Unidos, tanto coja para llevar a Italia, así trabajamos, mis hijas también siguiendo a mí se han puesto sus galpones (E: A.A., 2009).

Entre los clientes que nombran se encuentran: miembros de la policía, las vendedoras de comidas típicas, señoras de Calderón, Pomasqui, Cayambe, Otavalo y el Colegio Militar, esto demuestra que sus conexiones están avanzando más allá de su interacción

con la ciudad y van abriendo nuevos mercados internos. Estos clientes, en la mayoría de las ocasiones, han llegado a la comuna por recomendaciones de otras personas que adquirieron los cuyes anteriormente, y el caso de los militares y policías por los mismos habitantes que han seguido estas carreras y conocen de la calidad del producto.

Respecto a su experiencia de exportar el cuy, no es muy alentadora, ya que fueron víctimas de explotación por grupos exportadores de carne, quienes exigían un buen producto (cuyes grandes) a bajos precios y debían entregarlos pelados y empacados, además, se dieron cuenta que no estaban en la capacidad de completar con el número de cuyes que la empresa contratante solicitaba, estos factores les obligaron a que se retiren y no continúen con el proyecto.

A pesar de estos esfuerzos por lograr una mayor producción del cuy, todavía continúa siendo uno de los pocos productos cuya demanda es mayor que la oferta, y en el caso de la comuna de Cocotog, la oferta es menor por el hecho que la producción del cuy es a nivel de hogar, método que de cierto modo dificulta una producción para mercados más amplios, ya que el producirlos a “la criolla” implica mayor fuerza de trabajo, capital económico y tiempo de producción. En este caso, y como señalan los miembros de la familia Acero, mientras no reciban algún apoyo, la producción del cuy en Cocotog se mantendrá utilizando la fuerza de trabajo totalmente familiar puesto que la misma producción no permite contratar otras personas y abastecer a la ciudad de Quito y sus alrededores.



Foto 3. Primer galpón de producción de cuyes de la familia Acero, perteneciente a Andrea Álvaro.

Usos, género e identidad en la producción del cuy

Se ha tratado el tema de la reproducción y producción del cuy como parte de una economía popular regida por relaciones de parentesco, pero también es importante centrarlo, y considerando la propuesta de Archetti sobre la apropiación de lo social y lo simbólico como eje que permite reconocer al cuy como un animal para comer (Archetti, s/f: 222), en el análisis de aquellos valores simbólicos que van cambiando a causa de la producción del cuy para su comercialización, también, en la relación de estos significados con temas de género e identidad de quienes producen y consumen el cuy.

Generalmente, al hablar sobre la producción y consumo del cuy se lo relaciona con lo indígena y lo rural, pero en el caso de Cocotog estos valores cambian, especialmente en la comercialización, ya que la producción está dirigida hacia una demanda totalmente urbana, igual, el mercado ha cambiado, ya que no está solamente dirigido hacia la ciudad de Quito. Pero, más allá de esto, los significados en la crianza del cuy se han transformado por el mismo hecho de considerarlo como una excelente alternativa de producción, ya que ha conducido al retiro del cuy de su “hábitat reproductivo ancestral” (Archetti, 1992:1) que constituía la cocina para ubicarlo en galpones y cubículos de producción.

Al mismo tiempo, se han mantenido algunos significados adquiridos por herencia social, por ejemplo: el sentido de tener cuyes para sacar de apuros cuando hay visitas, como una comida del día cuando faltan otros alimentos o, como una función de ahorro, ya que es usado como un medio para obtener dinero en días de necesidades, así lo señala Gladys:

A veces el dinero no alcanza, y con el sueldo de mi marido, no. A veces me quedo en cero económicamente, porque todos mis hijos estudian, y me quedo solo para los pasajes, entonces, voy a la granja y cojo unos dos cuicitos, los mato y hago una coladita de harina de maíz [...] Así necesito para los libros de mis hijos, ya se vende dos, tres cuyes y ya tengo (E: G.A., 2009).

Los procesos de división del trabajo, asignación de tareas, tiempo de trabajo y status social de los actores principales, tampoco han sufrido mucha alteración; en cambio, esto sí ha ocurrido con el valor de uso y de cambio del cuy, puesto que ya no está dirigido solamente a la satisfacción de una necesidad, sino, el sentido actual se dirige a la obtención de una utilidad que se relaciona con el valor nutritivo que tiene su carne y el tiempo de producción, que son los que determinan su precio (5 a 12 dólares).

Con respecto a los usos del cuy, se encuentra el consumo de la carne, que ha mantenido el sentido de ser una “comida extraordinaria” y no de consumo diario, vinculándola con eventos importantes como son confirmaciones, graduaciones, visitas importantes, inaugurar amores, afianzar amistades, cerrar negocios, entre otros (Cortez, s/f, 2), es decir, todavía permanece el sentido de prestigio. Entonces, la preparación de alimentos con cuy tiene su significado, que varía de acuerdo al lugar donde se los prepare, por ejemplo, en los estudios realizados por Archetti en la Sierra Centro del Ecuador señala que “sería imposible” comer maíz con cuy por ser comidas calientes (s/f, 225), pero en el caso de Cocotog como en otras comunidades, los platos preferidos son realizados con esta gramínea.

Es así, que los platos más representativos son: el ají de cuy, el locro de papas con paico y pan, el cuy asado con choclo y salsa de maní, la colada de choclo con carne y sangre de cuy, mote con cuy, cuy al horno y en sartén (frito) con papas, y la salsa de vísceras de cuy que es muy exquisita como explica Andrea: “Nosotros hacemos de azar los cuyes y con lechuguita, rico es. También se coge shungo de cuye con tripita, picamos y ponemos salsita de maní, rico es. Bien picadito, rico es; bien lavadito, rico es tripita” (E: A.A., 2009). De esta manera, la comida con cuy expresa el reencuentro familiar y evita que se rompan los lazos de afecto.

Pero, no todos estos platos son ofrecidos en fechas o ceremonias especiales, en el caso del cuy hervido, no es un plato de fiesta (Archetti, 1992: 82), sino que se convierte en la comida del día cuando no tienen otros alimentos, por consiguiente, el consumo del cuy tiene que ver con los procesos de identidad, donde un mismo producto es comido de forma diferente, y donde toma importancia lo que se come y cómo se come (Mintz, 1985: 13).

En las fiestas de Quito, por ejemplo, consumir el cuy posee otros significados, y no estrictamente de prestigio, unidad y afectividad, sino, como un plato típico acercándose más a un sentido turístico, pero esto también implica que los significados de comida no cotidiana se mantenga, aunque en otro contexto. Para este caso, Cocotog se ha convertido en el sector que abastece a los festivales de comidas típicas con un buen cuy (vivo) a precios cómodos, a pesar de esto, el consumo del cuy no ha dejado de ser una carne de alto costo, ya que el valor de un cuy (preparado) oscila entre los 12 a 15 dólares.

En el caso de las denominadas “élites”, el consumo de platos que contienen cuy poseen otros significados, y a pesar de contar con los recursos para consumirlo, simplemente no lo hacen, pero este es un tema que queda por estudiar a profundidad, ya que actualmente, la preparación del cuy está siendo adecuada a los gustos de ésta clase social para que la puedan consumir. Sobre este tema, Guido señala:

La gente denominada de clase alta no consume cuy porque desconoce, no saben de dónde viene y piensan que sólo porque vienen de granjas no les puede gustar. Pero en cambio, generales, coroneles y otras personas si consumen porque la carne es rica, es mejor que la de pollo y al prepararla casi no se desperdicia nada (E: G.G., 2009).

Por consiguiente, el consumo del cuy, tanto en ceremonias de importancia como en festivales de comidas típicas, se halla más en los sectores de clase media y en menor porcentaje en la clase media-alta.

Entre otros usos del cuy se encuentran los procesos de curación, por ejemplo, Elvia expresa: “El cuy ha sido alimento bueno. Mi esposo, cuando le paralizó la cara, ahí me mandaron a que cocine un cuy maduro toda la noche, que haga un locro y que le dé, ya que es medicinal” (E: E.A., 2009), es decir, relaciona al cuy con la medicina tradicional²¹. En el caso de Cocotog, este tipo de medicina se practica muy poco, Rosa Álvaro es una de las pocas mujeres que utiliza el cuy para curar, pero la Familia Acero provee de los cuyes que necesitan las personas que lo hacen en otras comunidades, generalmente, de Calderón, quienes los usan en “la soba del cuy²² o radiografía” para poder diagnosticar, pronosticar y curar enfermedades (Reina, s/f: 1), tales como: colerín, golpeado, quebrados los huesos, mal aire, cogido del cerro, demasiada sangre en el corazón, gripe, sarampión y brujeado (Barahona, 1982: 146)²³.

²¹ Al hablar sobre medicina tradicional, y en relación con el uso del cuy en ésta área, estamos hablando sobre “las prácticas médicas que han tenido su origen en los espacios geográficos y sociales de los pueblos indígenas, y que surgieron antes de la colonia, y/o en el proceso, cuyos conceptos, metodologías terapéuticas se basan en la historia, la cosmovisión y la identidad cultural indígena” Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Organización Panamericana de la Salud (2006). *Medicina indígena tradicional y medicina convencional*. Costa Rica. OPS. pp : 7.

²² El cuy como instrumento operativo de un ritual aparece con toda claridad si analizamos la “sobada del cuy”. La sobada, practicada por los sobadores, es simple pero está saturada de significados sociales y simbólicos. El animal muere durante la ceremonia al ser frotado intensamente en el cuerpo del paciente. Luego de su muerte el sobador observa los órganos del animal con el objetivo de encontrar la enfermedad que aqueja al cliente. Esta es una práctica ejercida desde tiempos preincas e incas. (Archetti, s/f: 226; Maguiña, 1987: 45).

²³ Estas enfermedades tienen una explicación andina: *Quebrada de los huesos, cogida del cerro y mal aire* están relacionadas con el susto y sus síntomas más comunes son dolor de huesos, diarrea, decaimiento general, pérdida de fuerzas, tristeza y temperatura. *Colerín* está relacionado con emociones fuertes como el disgusto y presenta dolor de cabeza, cólicos y vómito. *Demasiada sangre en el corazón* se relaciona con manchas moradas en el cuerpo y hemorragias nasales para las mujeres y hombres.

A su vez, el cuy también es utilizado como remedio para la anemia y deficiencias nutricionales, aumenta el coeficiente intelectual, artritis, bronquios, asma, dolor de cabeza, migraña, paludismo, posparto, incrementa el sistema inmunológico, entre otras (Villanueva, 2009: 85-6; Pazos, 2008: 87).

Con respecto al tema género en el proceso de producción del cuy, se presenta con la división sexual del trabajo: las mujeres son las responsables de las tareas domésticas y de actividades productivas en el campo; mientras que el hombre colabora en la alimentación de los cuyes. De esta manera, la producción de cuy, en el caso de la Familia Acero, se presenta como una inspiración de los hombres pero llevado a la práctica por las mujeres.

Por ello, la mujer posee una mayor importancia en las relaciones de producción, y esto es reconocido por sus esposos, hijos y por ellas mismo. Es así, que la producción del cuy y las actividades domésticas son consideradas como un trabajo no remunerado, pero que permite obtener ingresos económicos que no son vistos como un apoyo a los ingresos que obtienen los hombres con la venta de su fuerza de trabajo en la ciudad, sino, como el medio que les permite cubrir todos sus gastos consuntivos: alimentación, vestido, calzado, educación, transporte, entre otros. Con respecto a esto, los esposos de Elvia y Andrea señalan:

Yo vengo por la tarde con la camioneta, ahí mi mujer ya ha cortado la hierba, yo recojo y doy a los cuyes. Mi esposa es 100% cuy, vende y con eso nos da de comer, cuy es todo. Yo siembro la alfalfa y ella siembra la avena [...] en un mes espero tener más hierba, ahí el trabajo será menos forzado para mi esposa (E: J.A., 2009)

Mi mujer tiene el negocio de los cuyes, yo le ayudo a desherbar alfalfa, todo eso (E: M.A., 2009).

De esta manera, la independencia económica obtenida por la producción del cuy es motivo de orgullo y forma parte de las construcciones identitarias de estas mujeres, y así lo transmiten a sus hijos:

Mi esposo casi no trabajaba, yo iba a trabajar, con eso compre terrenos, yendo a vender cuicitos en Calderón [...] yo no he sido como otras mujeres, mi marido no tendrá que hablar, que decir – ésta ha sido una vaga, una ociosa, usted no colaboraba – Yo compré este terreno, aunque amanezca, aunque anochezca, con trabajo, porque él no tenía ningún trabajo. Yo lástima, será sábado, será domingo. Yo una lástima, vendía cuy, buena venta tenía (E: A.A., 2009).

Golpeado se produce por castigos de la tierra y causa dolencias como golpeado, aplastado, pisado y está acompañado con pesadillas. **Brujeado** es un mal que realiza otra persona y que va allá del cuerpo físico sino que se proyecta a la vida familiar, trabajo, negocios, salud y espíritu.

Mientras yo criaba a los cuyes mi marido iba a trabajar, pero a veces no pagan a tiempo, se demoran 2, 3 meses. Ahí, yo vendía una caja, dos cajas de cuyes y ya había para la comida, para los pasajes. Con el sueldo de mi marido no es para vivir, ahí toca trabajar con la crianza de los cuyes [...] una vez quedó mi esposo 4 meses sin pago, ahí abastecía yo, vendiendo cuicitos, yendo a vender, porque yo desde chiquita he trabajado, siempre he trabajado con mis animalitos (E: E.A., 2009).

Criar a los cuyes es mi trabajo, es como su trabajo, debemos cumplir con un horario, eso hago ver a mis hijos: voy a la granja a 7:30 y regreso a las 11 para hacer el almuerzo, a seguir lavando, ir a la sesión del colegio, entonces yo también tengo trabajo aquí (E: G.A., 2009).

El papel que tienen los hijos en la producción del cuy es muy importante, ya que se insertan en el trabajo desde muy pequeños, especialmente, en la alimentación; de esta manera, van aprendiendo de sus padres todo lo referente al cuidado de los animales (Yáñez, 2003. 80) y así van alternando las actividades escolares con las agrícolas y ganaderas, dando mayor importancia a la primera, puesto que la educación de los hijos también es un medio de prestigio en la comunidad, y en el caso de la Familia Acero, este se ha obtenido a través de la venta del cuy, puesto que esos ingresos económicos permitieron financiar la educación de sus hijos. Por ejemplo, sus hijas e hijos han logrado obtener títulos universitarios o se encuentran estudiando a nivel superior, y esto es motivo de satisfacción para toda la familia, es así, que Elvia se siente orgullosa de su hijo que pudo estudiar una maestría en Holanda, y de cierto modo serviría como ejemplo a seguir por los hijos de Gladys, quienes también piensan estudiar en el extranjero. Esto, a su vez ha ocasionado que esta nueva generación esté menos relacionada con las actividades de la granja, y de cierto modo con la tierra. Es así, que los hijos que más colaboran en la producción del cuy son los más jóvenes:

A mí me gusta dar de comer a los cuyes, darles lo que haiga [...] yo ayudo más los sábados y domingos, mis padres me han indicado y como a mis hermanos a cómo tratar a los cuyes, así aprendí: viendo a mis hermanos y mis padres. Yo ayudo desde los 10 años en la granja y mi vida no ha cambiado mucho, me gusta cuidar a los animales. [...] yo pienso ser ingeniero mecánico para tener una vida un poco mejor, comprarme un terreno y hacerme una casa, ahí ya no podré criar muchos cuyes o chanchos, pero sí tendría un poco (E: G.G., 2009).

A su vez, este proceso de producción del cuy ha ocasionado cambios en los mecanismos utilizados para matar y pelar al cuy (que lo aprendieron de sus abuelos y padres) ya que han tenido que adaptarlos a mecanismos impulsados por empresas exportadoras de carne, quienes les indicaron que este producto era enviado a Bulgaria, por lo tanto

debían cumplir con una cantidad específica, para ello les enseñaron nuevos métodos con el fin de hacer más efectivo su trabajo: retirar los ojos de cuy para un desangrado más rápido, la temperatura del agua al momento de retirar el pelaje y las nuevas formas para extraer las vísceras.

Con respecto al excremento del cuy es utilizado como abono para mantener la humedad de sus terrenos o venderlo a los pequeños agricultores que los usan como fertilizantes orgánicos.

Para finalizar, la producción del cuy impulsada por la Familia Acero no está enmarcada, solamente, en un sentido de obtener mayores ingresos económicos, sino también está relacionado con la identidad, ya que el poseer cuyes grandes y gordos demuestra trabajo, dedicación y el reconocimiento de estas características por parte de sus clientes; por lo tanto, para esta familia, es importante vender dos cuyes como cien. Y estos significados son los que les mantienen produciendo el cuy en Cocotog a pesar de los problemas existentes: la falta de agua, la escasez de hierba y el proceso urbanizador, ya que las actividades que realizan les brindan tranquilidad y armonía.

“La señora del dulce”: relatos de la vendedora de chaguarmishqui del Mercado Central de Quito.

Otro ejemplo de la economía de Cocotog es la extracción del chaguarmishqui, bebida que fue utilizada en fiestas, mingas y alimentación diaria de la población de esta comuna, cuya extracción fue dirigida hacia la comercialización en la ciudad de Quito. Por ello, a continuación presento el relato de vida de Susana Ojeda, la única mujer de Cocotog que han mantenido la venta del “dulce de penco” en el Mercado Central de Quito. Con esto, trato de explicar la movilidad constante de los habitantes de esta comuna hacia Quito con fines laborales, así también, el grado de influencia que han tenido las políticas emprendidas por el municipio de esta ciudad en la economía popular de Cocotog.

El Chaguarmishqui: una bebida milagrosa.

El chaguarmishqui es un líquido que se lo obtiene del penco negro, que en nuestro país crece entre los 1500 y 3200 m.s.n.m. (Pazos, 2008:105), también es

conocido como agave americana o maguey, cuyo uso se remonta a unos 300 años a.C. y 150 años d.C., especialmente, por grupos mesoamericanos que lo utilizaban para elaborar un tipo de cerveza y también como objeto de comercio²⁴.

Otro dato más cercano, es el registrado por un cronista español en una de sus cartas a los Reyes de España en el año de 1500 que señala: “He identificado un árbol sagrado para los indios que se lo venera tanto como a un Dios, ya que los provee de alimentos y vestimenta, de su mismo corazón extraen su sangre blanca para beberla y con ello ingerir la vida misma, dicen ellos”²⁵. De esta manera, se describió en esos años al penco de donde se extrae el chaguarmishqui.

Esta bebida fue consumida desde tiempos aborígenes y formaba parte de la alimentación de los pueblos indígenas, quienes la consumían directamente de la planta mezclada con otros alimentos para endulzarlos o en forma de licor, práctica que aún se conserva, como tal, “el chaguarmishque es el jugo dulce que se obtiene del tronco de la planta que ha llegado a su media madurez. Su nombre es terminante, del quichua (v): chaguar, maguey y mishqui, dulce. Se sirve como curativo del reumatismo, pero más comúnmente como endulzante de las comidas indígenas y de los campesinos de la Sierra” (Carvalho – Neto, 1964: 158). O también se lo puede definir como “miel de cabuyo; pulque” (Cordero, 1992: 25); y como una última definición tenemos lo señalado por Irene Paredes:

El *chaguarmishqui*, es otro medio líquido que ayuda a la alimentación aborigen; a través de los campos circundan caminos y chaquiñanes bordeados de plantas de cabuya o pencos como generalmente se conoce y de cuyo centro se yergue un tallo llamado chaguarquero que termina en una inflorescencia, y en la base de la planta o tambor obtiene el indio el chaguarmishqui (Paredes, 1962: 15)

En la primera enunciación, el autor menciona algunos beneficios que se obtiene al consumir esta bebida, a estos, se puede unir los indicados por Susana Ojeda, vendedora de esta bebida en el Mercado Central de Quito:

Esto le cura la artritis, los pulmones cuando están con la tos. Para las que no pueden quedar embarazadas tienen que tomarse por nueve mañanas (...) ¡Ah! es bueno para los ataques del corazón, también para la epilepsia (...) El chaguarmishqui sirve para el dolor de los huesos, sirve para todo, para toda enfermedad. (E: S.O., 2009).

²⁴ <http://sonrisaparatodos.org/pmishqui.htm>.

²⁵ Esta información fue extraída del video “Chaguarmishqui: bebida sagrada del penco” realizado por el Programa la Televisión-Ecuador.

El chaguarmishqui es considerado como una “bebida caliente” que es muy útil para la artritis y el reumatismo, y estos conocimientos sobre los beneficios de consumirlo ha influenciado para que su venta continúe, por esto, Susana resalta que esta bebida toman “los que saben”, además, una investigación realizada en México señala que “es rica en nutrientes como la vitamina C, hierro, fósforo y sobre todo calcio”²⁶

Aparte de los beneficios relacionados con la salud, la planta de donde se extrae esta bebida, tiene otros usos que estuvieron muy relacionados con la economía de Cocotog, por ejemplo, del penco se obtenía la cabuya que servía para la elaboración de sogas y alpargatas o, para la venta directa de cabuya en las comunidades de Llano Chico y Gualo, es así, que esta actividad complementaba los ingresos de quienes laboraban en la ciudad:

Nosotros trabajábamos en Quito, ganando al diario nomás cuando trabajamos en construcción, de aquí salíamos caminando temprano, de ahí cogíamos el carro en el Inca o en Chaupicruz hasta la Colón ahí buscábamos trabajo (...) también algunos trabajábamos haciendo cabuya, así, con una tabla se golpeaba y se hacía cabuya, eso íbamos a vender en Llano Chico para que hagan sogas, también sacaba chaguarmishqui y hacia alpargatas de cabuya, bueno era esa venta, si siguiera, bueno todavía sería la venta (E: S.A., 2010)

Pero, otros pueblos dieron más usos al penco, así lo indica el Padre José María Vargas:

El *penco* fue la planta predilecta de los indios, para quienes la naturaleza descubrió sus secretos industriales. Desde luego, escalonado en cercas, señalaba los linderos de las propiedades. No tarda el penco en brindar su espina para aguja provista de filamento propio, para coser los costales y telas, que se confeccionan con sus fibras reducidas a *jarcia*. De sus hojas maduras el indio extrae la *cabuya* para atar los tallos secos del maíz o para enlazar el maderamen y la cubierta de sus chozas. Ahuecado el tronco surte del pulque, el sabroso *chahuarmishqui*, que endulza los potajes de la masa indiana. La madurez se delata en el *chahuarquiru*, de que se vale el indio para tejer sus balsas, armar sus escaleras o trabar la armazón de sus viviendas. Aun la hoja seca sirve de combustible y el tambor de su tronco de asiento acogedor (Vargas, 1960: 352)

Retornando al uso de chaguarmishqui, este también sirve para hacer el guarapo que es el mishque fermentado y como licor en celebraciones indígenas, para obtener el guarapo era necesario dejar en fermentación más de 10 días. Sobre esto, Susana menciona:

Para hacer el guarapo se pone mitad frío, mitad caliente (...) luego hay que ponerle purito, así eso es, y a propósito para eso mismo, pero yo no tengo eso, no tengo, entonces ahí ya le fermenta (...) yo no le hecho nunca, sino que rogábamos a una vieja, que ya es muerta, ella nos daba haciendo (...) el guarapo que se le dice, para hacer eso también hay que saber, también tienen que saber para preparar, para que se venga hacerse fuerte (E: S.O., 2009).

²⁶ Vídeo del Programa La Televisión.

Es así, como el chaguarmishqui fue ocupando un sitio relevante en la economía y cultura de la comuna de Cocotog, y de los pueblos de la sierra ecuatoriana. Ha constituido parte de sus relaciones de intercambio, alimentación y salud, siendo su uso un factor que otorga identidad.

Un recorrido por el bosque: extracción y preparación del chaguarmishqui

Susana Ojeda forma una unidad de reproducción, donde sus actividades domésticas van de la mano con la agricultura, la extracción del chaguarmishqui y las relaciones interpersonales que se van formando al momento de vender esta bebida en su espacio laboral: el Mercado Central de Quito.

El chaguarmishqui ofertado por Susana en el Mercado Central, presenta el siguiente proceso: inicia sus labores a las tres de la mañana para ir, en compañía de su hija, a coger el chaguarmishqui desde los pencos que ya los tiene ubicados y agujerados en el bosque; al llegar a su casa, procede a cernir y hervir para que no “se haga agrio”, y posteriormente, le agrega arroz de cebada y la harina de maíz mientras bate continuamente, nunca le pone “azúcar ni raspadura”, ya que con el dulce propio es suficiente. Esta actividad es el legado de su abuela y madre, quienes comercializaban la bebida en Quito de esa forma: “Me enseñó mi mamá y parte de mi mamá le ha enseñado mi abuelita” (E: S.O., 2009).

De manera más específica, el recorrido diario de Susana para obtener el chaguarmishqui es el siguiente: por la mañana, sale de su casa y continúa el trayecto por un camino de tierra que le conduce hacia el bosque, más o menos a unos 20 minutos desde su hogar. Al llegar se adentra entre los matorrales donde se observan algunos pencos (blancos y negros) allí, sin camino alguno, Susana sabe donde se encuentran los pencos seleccionados, además, no puede coger la cantidad de pencos que ella desee, puesto que el bosque cada vez está más reducido producto del aumento de viviendas, y el sitio donde se encuentran los pencos es propiedad privada, por consiguiente, la dueña del terreno le cobra según la cantidad de pencos que haya agujerado. Ya ubicados los pencos empieza la extracción de la siguiente manera:

Me voy a huequiarle a las matas con estas herramientas que tengo aquí: con este barretón y éste cuchillo (*los indica*) y hay que verle una hoja principal para quitarle (...) eso demora tres días para rasparle, se le raspa y a los tres días comienza a salir

poquito a poquito y a los ocho días se llena todo ese huequito que yo lo hago (E: S.O., 2009).

Por cada penco, obtiene un balde (2 a 3 litros), pero todo depende del tamaño de la planta, inmediatamente se dirige a su hogar donde coloca en grande ollas, lo cierne y lo pone al fuego, en años pasados hervía el chaguarmishqui en leña como lo habían hecho su madre y abuela, ahora se ha comprado una cocina industrial que le permite agilizar la preparación, aún así, sus horarios cotidianos no han variado: “(...) yo le paro a la olla, como hago en cocina industrial, paro la olla y ya (...) yo hacía en leña por lo que se ensucia, se hace olor a humo ya no le hago en leña, aunque en leña es más bueno, es más sabroso hecho en leña, ahí viniera más natural” (E: S.O., 2009).

De esta manera, Susana continúa con la venta del chaguarmishqui, tal y como su abuela y madre le enseñaron en los procesos de socialización, actividad que iniciaron hace 50 años cuando la necesidad de otros ingresos económicos les impulsó a extraer esta bebida en mayor cantidad.

La venta de chaguarmishqui en el Mercado Central de Quito.

Susana Ojeda se presenta como una mujer fuerte, luchadora y trabajadora, “formada en el campo”, en el cual siempre ha vivido y donde piensa siempre estar. Su vida se inició en una pequeña casa de adobe a la cual quiere mucho y se siente orgullosa de seguir viviendo allí.

Todavía conserva nítidamente los recuerdos de cómo salían sus abuelas de la comuna de Cocotog con el fin de vender el chaguarmishqui en el Mercado Central²⁷, así como lo hacían muchas mujeres más (con este y otros productos):

“Mucho más antes no ha sabido haber carros, han sabido salir a pie de aquí al Inca y del Inca han sabido coger el carro e irse a vender, mucho más antes no ha sabido haber carros, después hubo carros, de ahí, cargados unas maltas han sabido ir a vender (...) yo no viví eso cuando mi mamá me mando a vender, ya habían las camionetas que nos llevaban hasta el Inca” (E: S.O., 2009).

En estos últimos años, la forma de preparación ha cambiado así como el ambiente de su lugar de trabajo: el mercado, que constituye “uno de los pocos espacios públicos femeninos por excelencia” (Barragán, 2006: 569). Anteriormente, los habitantes de

²⁷ El Mercado Central de Quito fue diseñado entre los años de 1950 a 1951 por el Municipio de la ciudad y su construcción inició en 1951 y terminó en 1952. Está ubicado en la calle Fermín Cevallos y Av. Pichincha, sector de San Blas – Centro Histórico

Quito, quienes bebían el chaguarmishqui no tenían problema alguno de consumirlo hervido en leña, pero Susana señala que actualmente ya no les gusta por el sabor y porque caen residuos en la bebida, por ello, ahora utiliza la cocina industrial; también ha dejado a un lado el uso de las *maltas* para utilizar el balde ya que le permite mayor movilidad; así también, ha sustituido los *pilches* por los vasos de cristal.

Pero más allá de la simple venta del chaguarmishqui, Susana se siente orgullosa por su trabajo y la venta de esta bebida tanto en el Mercado Central como en Cocotog, y este reconocimiento forma parte de su identidad. Ya son 30 años que ejerce esta actividad en los alrededores del mercado, pero actualmente es la única mujer que vende esta bebida en aquel sector, es por ello que las personas del mercado le han llamado “La señora del dulce”:

Ella (madre) me daba haciendo, me daba haciendo y una vez me vino a indicar para que venda, y no creo que demoré ni cuarto de hora, la gente todito se fue tomando y de ahí ya comencé a venir ya (...) yo me acuerdo en sucres, que me hacía mis 30 sucres por el balde (...) y era bastante ya vender 30 sucres.

Como la señora del dulce, sí, así me conocen aquí (...) No, por mi nombre ellos no se dan aquí nadie, me dicen vea señora le estaban buscando para el dulce, le estaban buscando ya. Si he venido avisan, si no he venido dicen no, no ha venido, así ya me conocen (E: S.O., 2009).

Susana tiene una forma diferente de ver al mercado, esto como producto de la división: vendedoras del interior del mercado y las vendedoras del exterior que no cuentan con un puesto fijo, y que se han visto afectadas por las políticas de regeneración urbana emprendida por el municipio de Quito, que consistió en la eliminación de la feria libre y la prohibición de ventas ambulantes, por supuesto, Susana fue una de las tantas mujeres de Cocotog que no accedió a un lugar al interior del mercado, por consiguiente, los ingresos de estas mujeres, por concepto de la venta de sus productos en la feria libre, disminuyeron y empezaron a ir en menor número al mercado:

Cuando era la feria libre, ahí vendía bastante, pero el municipio quitó y rebajó bastante la venta (...) con la feria libre, ahí se vende más, pero ya no han de dejar (E: S.O., 2009).

Nosotras sabíamos ir a vender en el Mercado Central, que dicen hasta ahora hay mercado central, cuando era tiempo de choclos, zapallo, arveja, fréjol, ahí nos íbamos a vender en esas veredas. Salíamos a las 5:30 y hasta las 8 de la mañana ya terminábamos, y así, cuando había algo, siempre íbamos a vender, después ya no se podía vender nada, el municipio no dejaba (E: R.M.A., 2010).

Por lo tanto, las políticas urbanísticas tomadas por las autoridades del municipio impulsó la desaparición de la presencia de las mujeres de Cocotog, y de otras

comunidades, del Mercado Central y el apareamiento del temor a la vigilancia de la policía municipal.

Susana ha mantenido la venta del chaguarmishqui de manera constante, a pesar de los problemas que se le presentan: por un lado, aquellos relacionados con el clima y la misma venta, por otro, la policía municipal. Relacionado con la primera, los problemas se presentan en los días de lluvias, considerando que no tiene un puesto al interior del mercado, a esto se articula lo referido a la venta, ya que no puede estar en un solo lugar, en muchas ocasiones tiene que trasladarse alrededor del mercado para poder terminar con todo el balde de chaguarmishqui; lo segundo, se relaciona con lo primero, ya que por el hecho de no tener un puesto y recorrer por los alrededores del mercado, ocasiona que la policía municipal le retire el balde donde tiene la bebida: “Sí, yo no más vendía, he vendido aquí, vino otra pero no, como la policía no nos dejaba, se fue, era vecina (...) La policía no nos dejaba, cuando son buenos, son buenos, cuando toca policías malos, vuelta no dejan, mejor pasan regando. Me sacan de aquí, pasan regando el balde entero porque no quisieron llevarse el balde” (E: S.O., 2009).

Entonces, con el “discurso de ornato” el Municipio de Quito se apropió del espacio urbano para controlarlo y ordenarlo (Majluf, 1990: 20) utilizando un sentido equivocado de lo qué es el patrimonio, consiguiendo con esto, la exclusión de unidades domésticas de reproducción provenientes no solamente de Cocotog, ocasionando que estas unidades aceleren sus cambios referentes a las actividades de subsistencia.

Finalmente, la venta del chaguarmishqui muestra los traslados constantes desde la comuna de Cocotog a la ciudad de Quito, que no están relacionados solamente con su economía popular, sino forman parte de su cultura, además, muestra el paso de un alimento producido para el consumo familiar, a un producto que otorga ingresos económicos, y en el caso de Susana Ojeda, la extracción del chaguarmishqui, forma parte de su identificación individual.



Foto 4. Susana Ojeda. Venta del chaguarmishqui con arroz de cebada en el Mercado Central de Quito

El proceso migratorio internacional y sus efectos en la comuna de Cocotog.

Trato el tema de la migración internacional como parte de la economía popular de la comuna de Cocotog, ya que mi interés es mostrar los efectos que esta movilidad espacial mayor, ha producido en esta comunidad y, de esta manera, señalar que “estos procesos modifican las vidas de los que se quedan y de los que se van y de las sociedades de destino” (Herrera, s/f: 1). A su vez, muestro los motivos que han impulsado a los habitantes de esta comuna a ser parte de una “mano de obra mundial”, con esto presento un tema cuya literatura es escasa con respecto a esta población, es por ello, que su contenido ha sido desarrollado con los testimonios de migrantes que salieron de Cocotog y que se encontraban en la comuna durante el mes de mayo del 2010, así también, conversaciones con sus familiares y una entrevista realizada a través del internet con un migrante radicado en Madrid.

Migración internacional: una breve mirada a la situación ecuatoriana.

El proceso migratorio internacional, a gran escala, en el Ecuador tiene sus inicios a finales de la década de los noventa, sin embargo, en los años 60 y 70 ya se presentaron los primeros movimientos migratorios que se dirigían a los países de Venezuela y Estados Unidos, especialmente, por habitantes procedentes de la parte austral del país: Provincias del Azuay y Cañar (Herrera, s/f: 2), donde sus efectos fueron tomando niveles sociales, culturales, económicos y políticos, tanto en las zonas urbanas como en las rurales.

En la década de los 90, el proceso migratorio aumentó considerablemente a causa de la grave crisis económica que atravesaba el Ecuador e impulsada, generalmente, por personas jóvenes que muchas veces dejaban a cargo de algún familiar a hijos de cortas edades siendo, durante este periodo, las mujeres quienes migraban en mayor número, ya no para encontrarse estrictamente con sus parejas o dedicarse a labores del hogar, sino para incorporarse al mercado laboral (Ramírez, 2007:7).

En los últimos años de la década de los 90, el destino para los migrantes ecuatorianos fue Europa, en especial España ya que eran favorecidos por los acuerdos bilaterales de 1962 que permitían un acceso libre hacia este país, sin visa y con categoría de turistas. De esta forma, España se fue convirtiendo en el país que mayor número de migrantes ecuatorianos poseía, quienes tenían que compartir la situación de migrantes junto a personas procedentes de Marruecos, Colombia y Perú, así lo señala un migrante: “Ahora en España, es como estar en Quito, la mayoría somos ecuatorianos, de ahí vienen colombianos y peruanos. De Europa también hay migrantes, tú puedes encontrar, por decir: rumanos y polacos. Entonces, ahí en España, al menos en Madrid, es todo una mezcla” (E: H. C., 2010)²⁸.

Entre otros países, donde se fueron ubicando los ecuatorianos y ecuatorianas, se encuentran: Holanda, Italia, Alemania e Inglaterra. De esta manera, Europa fue llenando algunas plazas de trabajo que sus habitantes no los ejercían, en especial, por el serio problema demográfico que atraviesa, donde la población mayor de 65 años va en incremento. Es así, que la mano de obra migrante fue utilizada en gran parte para el sector agrícola, esencialmente por ser más barata.

²⁸ La entrevista: (E: H. C., 2010) fue realizada el 14 y 16 de mayo del 2010 a un habitante de la comuna de Cocotog que actualmente se encuentra radicado en Madrid-España, gracias a la colaboración de sus familiares que me permitieron contactarme vía internet.

En la actualidad, la migración internacional no solo de los ecuatorianos y ecuatorianas, sino, de los latinoamericanos, se está tornando más difícil, especialmente, por las regulaciones adoptadas por Estados Unidos y Europa que hacen más rígido su derecho a decidir quién puede acceder a su territorio, y en todo caso, si el motivo de ingreso a estos países es laboral, deben someterse a procesos de selección o viajar con contratos de trabajo:

Ahora está más difícil la situación allá, está más difícil la entrada a Europa, y ahora está más fácil irse a los Estado Unidos que a Europa porque los países de Europa están económicamente mal y ya no quieren que un latinoamericano vaya a Europa, pero de todos los países de Europa, España es el más afectado y el motivo ha sido que hubo mucha inmigración (O. G., 2010)²⁹

En estos años ya no van muchos, pero si ha aumentado los hijos que van para agruparse con sus familias, de ahí solamente que venga con un contrato de trabajo o que ya le hayan conseguido, pero de ahí ya no han venido porque está duro entrar a España y los hijos que van, ahora estudian allá (E: T. L., 2010).

Es así, como los países que constituyen focos de atracción para la migración van captando a profesionales y personal “calificado” de Latinoamérica, donde su nivel académico y experiencia le permite migrar por vías legales, sumándose así, a los veinticinco millones de migrantes latinoamericanos que viven en el exterior, principalmente, por motivos laborales de acuerdo a lo que señala el Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía CELADE (2005) (Yépez y Bach, 2008: 26).

Finalmente, y retornando al caso de Ecuador, el Instituto Ecuatoriano de Estadísticas y Censos (INEC), a través de los datos obtenidos con el Censo del 2001 y con información proporcionada por la Quinta Ronda 2005-2006; la Encuesta de Empleo, Desempleo y Subempleo (Enemdu) de diciembre del 2006; y la Encuesta de Empleo, Desempleo y Subempleo de septiembre del 2007, presenta información más actualizada sobre los migrantes ecuatorianos en el exterior, estableciendo que existen 1'571.450 ecuatorianos migrantes, de los cuales, el 66 % se encontraban con empleo antes de migrar, el 3.2% estaba en el servicio doméstico, el 11.2% eran jornaleros o peones agrícolas, y el 19.7% se desempeñaba por cuenta propia, también señala que la población migrante se concentra en mayor cantidad en tres países: en España el 48.6%;

²⁹ Las entrevistas (E: O. G., 2010) y (E: T. L., 2010) fueron realizadas el 18 y 20 de mayo, respectivamente, a un comunero y comunera de Cocotog que migraron y que se encontraban en la comuna en dichas fechas.

en Estado Unidos el 28.2% y en Italia el 10.8%. Con todo esto, el INEC indica que los migrantes ecuatorianos viajaron por dos motivos esenciales: para buscar trabajo con mejores salarios y otros, estrictamente, para obtener la residencia.

Cocotog y las consecuencias producidas por la migración internacional de sus habitantes

Al tratar el tema de la migración internacional de los habitantes de Cocotog, se está hablando sobre los desplazamientos que han realizado desde la comuna (residencia habitual) hacia países de Europa y Estados Unidos, movimientos realizados de manera voluntaria y que han implicado un cambio en la comuna.

La migración internacional tiene sus inicios en Cocotog a finales de la década de los 90, en especial cuando el Ecuador se encontraba en una de las más fuertes crisis económicas y políticas, que condujo a un feriado bancario, devaluación constante de la moneda (sucre), entre otros, como consecuencia del mal manejo de la administración pública por parte del Estado, que terminó con la sustitución del sucre por el dólar y el derrocamiento del presidente de la república Jamil Mahuad. En ésta época los habitantes de la comuna empezaron a migrar a Europa, especialmente a España, país preferido por los migrantes ecuatorianos, y entre los factores que impulsaron la salida de los habitantes de Cocotog más que el feriado bancario, fue la migración como una estrategia económica para incrementar sus ingresos y satisfacer sus necesidades inmediatas como alimentación y educación de sus hijos, esto impulsado por el decaimiento de la economía agrícola, los bajos salarios que recibían en sus empleos en la ciudad o porque se presentó la propuesta de migrar por parte de algún familiar o amigo que ya lo había hecho :

En España están la mayoría: más o menos hay unas 60 personas de Cocotog, hay algunos que están con la familia completa, tengo primos que le llevaron a toda la familia, y todos hemos viajado por la cuestión económica (...) Yo fui de la segunda remesa, los primeros salieron en 1998, entonces algunos que están allá empezaron hacerse los importantes porque entraron a una empresa buena, entonces esto de la ayuda comunal ya no importa ven solo por ellos (E: T. L., 2010).

La mayoría de los que han venido somos los que tenemos oficios como albañiles, carpinteros, y las mujeres se han dedicado a trabajar en las casas en el servicio doméstico (...) un 50 % por ciento se han ubicado en Madrid, hay otros que están en Alicante, otros en la Rioja, y otras provincias, pero la mayoría están aquí (...) ahora que yo sepa no han venido más de la comuna, no, lo que sí han venido es sus familias (E: H. C., 2010).

A pesar que la migración ha traído cambios, en algunos casos en los procesos de parentesco de tipo ritual (compadrazgo) y de vecindad, las redes familiares se han fortalecido convirtiendo a la migración internacional de la comuna en una decisión familiar (Goycoechea y Ramírez, 2002:33). Es así, que la mayor parte de las comuneras y comuneros han migrado porque algún familiar se encuentra en Europa y les ayuda a mantenerse hasta que logren estabilizarse, o también la decisión ha sido tomada entre familiares para viajar juntos, asimismo estando ya en Europa la ayuda es entre latinoamericanos que permite una adaptación más fácil a las condiciones de vida del país de acogida:

Mis hermanos decían que siempre, algún día, querían conocer y se fueron, y como la economía siempre ha estado difícil, entonces se fueron, pero mis hermanos siempre dijeron que ellos no iban a vivir aquí, que se iban por la familia, y que su pensamiento era siempre eso de ir y venir (E: JO. G., 2010).

Somos tres hermanos los que estamos allá. Con mis tres hermanos decidimos ir a España, porque queríamos dedicarnos a la música (...) ahora un hermano mío esta en Inglaterra, ahí está, él si es 100 por ciento música (...) Los primeros años viví con mis hermanos y el resto sólo. Los primeros años es duro, hasta obtener los papeles, hasta estabilizarse, conseguir un trabajo, además todo es diferente, el idioma a pesar que es más fácil, pero si hay palabras que no les entiende y además ellos hablan más rápido (...) pero de ahí, las cosas se hacen más fáciles por lo que nos llevamos entre latinoamericanos (E: O. G., 2010).

Los habitantes de Cocotog que migraron, y que constituye 15% de la población (El Universo: marzo 21, 2004), viajaron a través de varios mecanismos: solicitando préstamos a algún familiar o compadre que ya ha migrado, por vías legales en el caso de esposas e hijos, hipotecando sus terrenos o con ayuda de los familiares que ya se encuentran en el exterior.

Con respecto a la economía de la Comuna, esta no han cambiado mucho, muy pocos se han puesto alguna clase de negocios y la mayoría ha invertido su dinero para la construcción de casas. Es así, que la migración se convirtió en una estrategia de sobrevivencia, y el dinero enviado sirvió para ayudar en la manutención de los hijos (alimentación, vestimenta, educación, medicinas, entre otros), reunir el dinero para pagar deudas y organizar la agrupación de toda la familia en el país donde se encontraba la persona que ha migrado, muchas veces, porque dicho miembro de la familia no puede retornar por cuestiones legales, también ha sido usado para el gasto diario, pero asimismo, algunos habitantes de Cocotog han dejado de enviar dinero, especialmente

por las deudas que han adquirido en España, especialmente por la adquisición de “pisos” o departamentos, o por deudas adquiridas para poder enviar dinero a la comuna y así poder construir sus casas:

En la comuna lo que ha cambiado es la construcciones de sus casitas, lo que si no se ha abierto mucho son negocios, mejor ellos se han puesto allá, porque allá nos dieron oportunidad para hacernos más fácil los prestamos, decían: toma 5000 euros solo lleva los roles de pago, y listo 5000 euros en tu cuenta, pero ellos pensaban que íbamos a invertir ahí, pero no fue así, la mayoría envió a sus familias acá, un ejemplo, yo me saque un préstamo en Caja Madrid, ahí me dijo: dime la verdad quieres el dinero para comprar aquí o para mandar allá, entonces me puse a pensar y dije: si les digo aquí y les digo quiero para comprar un coche, me dirán bueno te damos comprando, entonces les dije no; y dije: yo para decirle, sinceramente, tengo mi familia allá y me estoy haciendo la casita, entonces me dijo ya, y me dio (E: O. G., 2010)

La economía de la comuna no ha cambiado en mucho, porque lo único que se han hecho es sus casas, pero no vive nadie, entonces es lo mismo, no han cambiado (...) la mayoría de tierras han quedado en manos de los padres o de los hermanos, porque ya se han ido llevando a sus familias (E: T. L., 2010).

Acá hay bastantes inmigrantes latinoamericanos y alquilaban pisos a unos 800 euros mensuales, entonces los bancos empezaron a vender los pisos y decían: cómprate un piso, no pagues el alquiler sino paga tu propio piso por el mismo valor o por menos. Entonces en las paradas de los metros de las salidas te ofrecían y te decían quieres un piso solo tráeme tu rol de pagos llenaban los datos y enseguida le daban los pisos a unos 30 a 35 años plazo (...) los de la comuna se compraron los pisos, entonces ellos decían ya me compre un piso, entonces ya no enviaron dineros allá (E: H. C., 2010).

Esto indica que los habitantes de Cocotog que migraron y los familiares que se quedaron, no utilizaron el dinero enviado en inversiones productivas a largo plazo, sino lo invirtieron en los procesos de transformación constructiva de la comuna, que dio lugar a demoliciones de viviendas y construcción de grandes casas, o a la edificación de nuevas viviendas junto a las antiguas, proceso que continua en estos años, dejando abandonadas las casas antiguas que ahora han sido convertidas en bodegas o corrales, y a pesar que no toda la comuna cuenta con luz eléctrica, agua potable y alcantarillado, en los lugares más apartados de la comuna se observa grandes construcciones, que al decir de los mismos entrevistados y entrevistadas, con eso, muchos comuneros y comuneras han tratado de demostrar su ascenso social durante su estancia en el extranjero. Es así, que el hecho de comprarse una buseta, construir una casa o educar a sus hijos en el extranjero, va formando parte de la conformación de sus identidades y demuestra que hicieron algo que no pudieron haber hecho si permanecían con sus trabajos en Quito o con las actividades agrícolas y ganaderas que ejercían en Cocotog.

También se puede mencionar, que los habitantes que han migrado desde la comuna constituyen personas en edades productivas que ejercían varias actividades cuando estaban en Cocotog (carpintería, cerrajería, agricultores, etc.). Ahora, estos procesos migratorios no son estrictamente de tipo laboral, sino que se presenta una migración por cuestiones educativas y para la reunificación familiar, por ejemplo, es bien conocido en la comuna que 5 jóvenes se encuentran en Europa estudiando un postgrado, esto a través de becas o por el esfuerzo de sus padres tanto migrantes como no migrantes, este proceso de movilidad social nos muestra los cambios de estrato social de una generación con respecto a la anterior, es así que la posición social por los ingresos adquiridos por la migración u otros, ha cambiado a la que tenían cuando eran niños o al de la generación de sus padres, esto es visible al comparar los datos sobre ésta comuna recogidos por José Yáñez en la década de los 80 (2003) con la información otorgada actualmente, y que muestran el paso cualitativo a una ocupación diferente a la ejercida por sus padres o por ellos mismos (de campesinos a profesionales) influyendo esto en la ampliación o reducción de su identidad comunal:

Mi madre nos motiva para que sigamos en la granja pero al menos yo le digo: no, no, yo no voy a vivir aquí, yo me voy al extranjero, allá quiero sacar la maestría y posiblemente consiga un trabajo y me toque vivir allá, pero mi mamá dice que aunque sea construya una casa aquí, y así podría venir de visita o de paseo (E: CR. A., 2010).

Yo si le he dicho a mi mama: mamacita no trabaje, ya no avanza, nosotros estamos haciendo un sacrificio para estudiar, nosotros no vamos a trabajar en la casa, en la agricultura, nosotros vamos a trabajar en cuestiones de petróleo, ya no trabaje, mejor haga una huerta. Así mi mamá mando a traer de Tumbaco árboles de aguacate y chirimoya (...) Bueno, las chirimoyas mi mamá se va a vender en San Isidro (...) Mi papá trabajaba en el mercado Central de barrendero (...) Bueno, mi mamá me ayuda en los estudios porque como ya estoy en último año de Ingeniería en la Politécnica no puedo trabajar. Mi mamá de la venta de las chirimoyas, del maíz y las pensiones de mi padre que ya falleció, me ayuda, pero ahora ya está más duro porque ya me toca coger otro nivel de inglés y no hay plata (...) (E: J.GM.,2010)

Otro de los aspectos de la migración en Cocotog es la desintegración familiar, ya que algunos niños y jóvenes en las épocas cuando migraron sus padres quedaron al cuidado de familiares y ahora con mayor edad, ya es difícil brindar el cariño, afecto, sobre la educación y guía que necesitaban:

Con respecto a mis hijos, la relación es diferente, la confianza no es la misma sino es más con la abuelita, en estos días que he estado aquí no me piden permiso sino a la abuelita, entonces ahorita lo que trato de hacer es restablecer un poco la confianza, pero ya es un poco más difícil (E: T. L., 2010).

Yo Salí en el 99, salí a Madrid (...) de ahí yo siempre he regresado cada dos años, por eso que tengo aquí a mis hijas y a mis hijos; he venido por unos dos o tres meses (...) pero no es lo mismo, siento que están alejados de mí. A mi esposa le lleve a Madrid, pero no a mis hijos no, porque me di cuenta que allá es otra vida, que no es un lugar para vivir con mi familia, es otro estilo de vida, y en mi caso no me convenía llevarle a mis hijos, pero eso me afectado mucho la relación (E: O. G., 2010).

La migración también ha influenciado en la construcción de las identidades de los habitantes de Cocotog, impulsando en las primeras personas que migraron un sentimiento de identificación más profundo con la comuna, es por ello, que muchas de las fiestas que celebran en Cocotog (San Miguel, San José, Fundación de la Comuna y Jesús del Gran Poder) los realizan en España; en cambio, los niños y jóvenes que migraron con objetivo de agruparse con sus padres, y que muchas veces ha vivido la mayor parte de sus vidas en Europa, van recibiendo otro tipo de socialización y para ellos “la comuna ya no tiene mucha importancia”. Sin embargo, son testigos de las diversas conexiones que sus padres mantienen con la comuna: ya sea enviando las remesas, viajando, comunicándose, manteniendo las celebraciones en el país de acogida, enviando y recibiendo productos, entre otros, es decir, y parafraseando a Gina Maldonado, van redefiniendo el espacio local, a través de los elementos construidos como significantes de sus prácticas cotidianas que legitiman su cultura en otros espacios culturales (Maldonado, 2002: 51):

Bueno, hay muchos que regresan para casarse, por bautizos, primeras comuniones o son escogidos como padrinos de matrimonio, regresan solo para ello, y la familia es la que le atrae (E: JO. G., 2010).

Acá (España) lo que si hacen son las fiestas que se hacen allá, no sé si usted ha visto las caretas, los disfraces de monos y todo eso de las fiestas (...) eso se viene trayendo, y acá también se hacen las mismas fiestas que se hacen allá (E: H. C., 2010).

Respecto a la situación económica actual de los migrantes de Cocotog, han señalado que no es muy alentadora para quienes están en España, ya que las condiciones laborales están muy difíciles, puesto que la crisis económica ha conducido a que muchos puestos de trabajo se cierren, a tal punto que señalan que la realidad está peor que en el Ecuador y que por tal motivo muchos piensan regresar, pero se encuentran con varios obstáculos, por ejemplo, hay migrantes que no invirtieron su dinero en Ecuador, sino que compraron “pisos” (departamentos) que ahora ya no pueden pagar, y por las circunstancias tampoco es fácil vender, ya que el alza de los intereses (euroworld) por la hipoteca dificulta el pago de la cuotas a los bancos, por otra parte, no todos cuentan con

la nacionalidad española y si la tienen sienten un temor de perderla si regresan al Ecuador, a esto se une la interrogante sobre a qué se dedicarán si retornan, y en las entrevistas realizadas, un migrante señala no confiar en los préstamos que el gobierno nacional ofrece para quienes retornen al país:

Los préstamos que da el gobierno no es a todos que les dan, sino que debe armar un proyecto, por ejemplo: son unas 100 carpetas y de ahí aprueban unas 10 y de ahí le dan esos préstamos, pero no es para todos. Tenía un amigo que se regresó y se vino renunciando allá haciendo un proyecto pensando que le iban a dar el dinero, pero no le dieron y estaba arrepentido porque no le dieron y dejó allá el trabajo y la residencia y ya no puede regresarse (...) Ahora en España está muy difícil, es como aquí en Quito, dicen: es que los colombianos abaratan los precios; los españoles decían eso también: ustedes vienen y abaratan los precios nosotros ganábamos más y ustedes vienen por menos (E: O. G., 2010).

Además, consideran que un apoyo sería el cabildo comunal si gestionara con instituciones para poder retornar a la comuna y contar con dichos préstamos, pero este gobierno local ha perdido credibilidad, ya que durante este tiempo no han considerado este tema: “el cabildo no ha actuado ya que es un asunto personal, nosotros no podemos decir: oye compañero no se vaya, entonces no se ha hecho nada por eso” (E: J. M., 2009).

Para finalizar, la migración internacional de los habitantes de Cocotog forma parte de su economía popular, ya que al igual que sus traslados constantes a la ciudad de Quito por cuestiones laborales, y la permanencia de sus actividades agrícolas y ganaderas al interior de la comuna así como la conformación de las asociaciones productivas, la migración también es una estrategia de subsistencia de una unidad de reproducción, con la diferencia que la movilidad espacial es a nivel global y no solamente a nivel local.

Apreciación final

La economía popular de la comuna de Cocotog está constituida por un mosaico de asociaciones de corte mercantil simple que se fueron creando como estrategias de subsistencia y por impulso de ONGs, para incrementar los ingresos adquiridos por los habitantes de la comuna en los trabajos que mantienen en la ciudad de Quito.

Por otra parte, esta economía también presenta algunos conflictos afines con las relaciones de parentesco, reciprocidad, solidaridad, entre otros, que han ido ocultando

relaciones de explotación, competencia, exclusión, etc., y que no han sido considerados en la definición de economía popular manteniendo así una visión romántica donde se la presenta como homogénea y custodia de virtudes propias inalterables.

Así también, la economía de ésta comuna es analizable desde la cultura ya que muestra un estilo propio de trabajo y una división de roles y procesos procedentes del incremento de las movilidades de sus habitantes, que han permitido que incorporen nuevas actividades económicas a aquellas que aprendieron en los procesos de socialización de sus familias; todo esto se une a la visibilidad de aspectos como el trabajo de las mujeres, de los jóvenes, de los adultos mayores, la migración internacional, etc., sin cuales la economía popular no podría ser pensada, de esta manera, permite apreciar aquel dinamismo y creatividad de los habitantes de Cocotog para dar lugar a nuevas estrategias de subsistencia y, para mantener relaciones económicas y simbólicas con la ciudad de Quito y que van incrementándose y demostrando que no son entes pasivos como son las ideas de las ONGs.

Por último, tenemos que en los pobladores de Cocotog, la movilidad social ha dado lugar al cambio cualitativo de sus ocupaciones, pasando de campesinos a profesionales, de actividades agropecuarias a no agropecuarias y los procesos de migración internacional y que están dando lugar al apareamiento de otras formas de entender la comuna y de organización económica.

Capítulo 4

Identidad(es) y rasgos culturales de la comuna de Cocotog.

Este capítulo se centra en la exploración de los elementos que intervienen en la construcción de las identidades y cultura de la comuna de San José de Cocotog, desde la comprensión que no existen culturas sin algún grado de mezcla ni identidades inalterables y homogéneas al interior de una comunidad. Además, presentó los factores que han influenciado en el aceleramiento de los cambios culturales e identitarios de ésta comuna.

Definiendo la identidad y la cultura de las comunas periurbanas de Quito.

Otorgar una definición a las categorías de identidad y cultura es cada vez más difícil en la contemporaneidad, especialmente si tratamos los temas desde lo local/global, lo rural/lo urbano. Sin embargo, y primero tratando el tema de la identidad, me inclino por la apreciación de ésta categoría, no desde la idea del “yo como núcleo estable” que desde principio a fin se desenvuelve sin cambios siendo siempre el mismo (Hall, 2003:17) sino, me encauzo hacia el sentido “fragmentado”, es decir que se construye a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes que le sujetan a un proceso de constantes transformaciones, con los cuales se mantienen vigentes las opciones identitarias (Bauman, 2003:40) que a su vez son producto de los elementos culturales provenientes de lo local y lo global (Kingman, Slaman y Van Dam, 1999:43).

En el caso de las comunas periurbanas de Quito, las identidades que parecen que invocan un origen en un pasado histórico, más bien lo que están haciendo es usar los recursos de la historia, la lengua y la cultura para fundamentarse como está ocurriendo con las identidades kitu y kitu kara quienes otorgan una respuesta a la pregunta ¿quiénes somos y de dónde venimos? a través de dicho uso para definir a todas estas comunas como indígenas³⁰ kitu o kitu kara, autodeterminación que en la mayoría de los casos ha sido otorgada por actores externos (intelectuales, intelectuales populares, políticos) a cada una de estas comunidades, situación que ocurre a lo largo de Latinoamérica y que

³⁰ La categoría indígena emergió con el colonialismo y fue introducido por los europeos, con el afán de distinguirse de los pueblos conquistados...de esta manera se agrupó en una misma categoría social al conjunto de etnias nativas del continente (Cliche y García, s/f: 24-5).

nos muestra quienes están definiendo lo indígena (Martínez Novo, 2006). Es así que las interrogantes que las bases deben realizarse sobre sus identidades deben estar más acordes con la “representación”: qué piensan de sí mismos, cómo los otros los están representando y en qué medida afecta esto a la manera de cómo se pueden estar representando (Hall, 2003:17).

Con relación a la cultura, ésta se encuentra en constante aprendizaje, innovación y cambio, que producen una serie de elementos que contribuyen a marcar una identidad. En el caso de las comunas quiteñas, la conformación de sus culturas son el resultado de la coalición de concepciones tradicionales con “códigos y valores culturales modernos” (Naranjo, 2007:7-14; Kingman y Salman, 1999:22) que le han nutrido de “elementos de origen rural como urbanos” (Kingman, 2006: 11). Es por ello, que estas culturas se relacionan con la memoria, ya que estas concepciones tradicionales son transmitidas de manera oral y reconstruidas en el presente con los elementos de las culturales globales para crear su propia identidad (Bhabha, 1996:54).

Estas mezclas culturales han sido explicadas a través de términos como aculturación, transculturación, creolismo y el que está en apogeo: hibridación; con esta última categoría se ha explicado el proceso que siguen las culturas para generar nuevas estructuras y prácticas que permiten hablar de identidades no como algo fijo, sino, como significados que se van reconstruyendo a través de la mezcla (García Canclini, 2001:29). Sin embargo, esta categoría no ha considerado temas relacionados a la subordinación étnica, social y de género (Camus, 2002:44), procedentes del proceso de movilidad social y que son factores que interviene en los actuales construcciones identitarias, es por ello, que Eduardo Kingman, Ton Salman y Anke Van Dam (1999) han propuesto, en vez de hacer uso de este término, re-investigar el concepto de mestizaje, ya que éste no está reducido a aspectos biológicos, sino también indica el proceso de cambio cultural que no necesariamente significaba blanqueamiento.

Por consiguiente, las comunas quiteñas periurbanas se encuentran en un proceso de mestizaje de sus elementos culturales (cambio constante) y al mismo tiempo de una autoidentificación indígena y comunera (no disolución de la cultura) (Robins, 2003:108), de esta forma, se deja a un lado la concepción de ver a estas comunas como fortalezas en cuyo interior se desarrolla una identidad y cultura inamovible, sino como

poblaciones que gozan de un extraordinario grado de movilidad que contribuye en la construcción de sus identidades individuales y colectivas (Grossberg: 2003: 172).

En los últimos años, el Municipio de Quito se ha empeñado en impulsar los estudios relacionados con las identidades y culturas de estas comunas reconociendo la pluralidad que existen entre ellas, así también ha considerado a las parroquias denominadas ancestrales, es así que ha promovido la restauración de sus elementos culturales pero con fines netamente turísticos, de esta manera ha ido inventando tradiciones³¹, por ejemplo: organiza las fiestas del Inti Raymi en ciertos sitios arqueológico de reciente apertura al público, uno de ellos es Tulipe (la tierra de los yumbos) al noroccidente de Quito, a este lugar son trasladados los danzantes de las yumbadas que se realizan en algunos barrios de la ciudad (San Isidro del Inca, Magdalena, Cotocollao, etc.) y que, de acuerdo a la versión de algunos miembros de estos grupos y que han sido registrados por la antropóloga Katherine Fine-Dare, no tiene ninguna conexión, ni con el Inty Raymi ni con el sector, sino que están relacionados con festejos religiosos dedicados a santos católicos (Fine-Dare, s/f:16). Es así, que este uso de los rasgos culturales de las comunas, lo único que está obteniendo es que se vayan convirtiendo en “sinónimo de espectáculo, desprovistos de cuestionamientos y de contenidos” (Kingman, 2004: 31).

Cultura e identidad en Cocotog

Los elementos culturales de Cocotog están relacionados a sus construcciones identitarias, y al igual que todas las comunas quiteñas, se encuentran al margen de algún tipo de mezcla como producto de sus interacciones con la ciudad, los procesos migratorios, el sistema educativo, el urbanismo interno, entre otros; es decir de su constante movilidad social, económica, espacial, cultural y política.

Este proceso es el que permite explicar los cambios que han hecho que este grupo cultural perdure, y a su vez, identificar a los grupos identitarios que aquí se han construido (comuneros y comuneras; indígenas, kitu, kitu kara o simplemente Cocotog)

³¹ Se entiende por tradiciones inventadas a una serie de prácticas regidas habitualmente por unas normas aceptadas explícita o tácitamente y por un ritual de naturaleza simbólica, que tratan de inculcar a partir de su reiteración constante determinados valores y normas de comportamiento, lo que automáticamente implica un vínculo con el pasado (Hobsbawm, 2001:203).

y que le distinguen de las demás comunas. Estos grupos, al contrario de pensar que están separados, mejor se encuentran articulados por elementos que han permitido que Cocotog se conserve como comuna, entre estas tenemos: el espacio donde viven y conviven, el parentesco, la lengua materna, los apellidos y las fiestas. Con relación a estos puntos un comunero expresó:

Kuishka taita kuna, kuishka mama kuna Jatun Kayme mandik amuna nunpak kay Kumuna tapushi presidente runa reina sumak warmi kuna ñukanchik kausay ashkada kushikwirun kay chirishi kay ñukunchik punta mama ñukunchik punta taita kay Kumuna llaktapi kausay ishina pay kuna miluku sha kausay pi sikiabuna manta ishina pay kuna tarpushpa kaushka kikin kuna manta chaita llulla risha chaita pinsarisha shungu manta llullaripa pay kunata llullarishka ña guillami yukuchi kakay tanti Kunada u Kantana nishikia Kunada ñuka shaita kriskani ñuka olvido ñuka pinsarish kiau mu punta lugarka jawa panchi yaya Dios ñukancha kuidawashkamanta kashna yuka shai llurida jamushcay ñukunchi piricay Kumuna San José de Cocotog (Félix Lincango, 15 de junio de 2010)³²

La iglesia evangélica, católica y el sistema educativo también ha tenido un papel muy importante en la conformación de identidades y los cambios culturales de la comuna, especialmente en la lengua, por tal motivo desarrollo estos temas a continuación:

El papel de la educación y religión en el abandono y revitalización de lengua kichwa en la comuna de Cocotog.

La educación y la religión son instituciones que tienen un alto grado de influencia en los procesos de cambios culturales y construcción de identidades de la comuna de Cocotog, especialmente en el uso de la lengua kichwa. Su participación ha contribuido en el desuso o revitalización de esta lengua, y demuestra que estos cambios no están relacionados simplemente con las movilidades sociales, culturales y económicas hacia la población mayoritariamente de lengua castellana ubicadas en la ciudad, sino también por procesos transformadores al interior de la comuna.

³² Agradezco por la transcripción de los textos en Kichwa a Segundo Roldán

Traducción texto: bonito papa, bonita mama ahora grande es el que ordena, antes en esta comunidad presidente indígena hacia fiesta, reina y mujeres bonitas, como vivimos bien contentos en esta comunidad con nuestros padres, con nuestra madre. En esta comunidad vivieron indígenas y sembraban los granos, por eso quiero agradecer de todo corazón, por eso vivo acordando a nuestros padres por haber enseñado a cantar, a escribir, gracias a mis padres por eso no olvido. Yo en primer lugar quiero agradecer a mi Dios por haber cuidado y por haber vivido en esta comunidad San José de Cocotog

En años anteriores, para los comuneros y comuneras que sus hijos no aprenden castellano representaba una falta de herramientas que les ayuden a superarse y relacionarse con los habitantes de la ciudad donde laboraban, entonces la lengua fue vivida con etiqueta de discriminación y marginalidad, situación que ha cambiado en la actualidad, ya que se evidencia un deseo de rescatar la lengua Kichwa en las comunas de Quito puesto que ya no es transmitida a las generaciones más jóvenes, quienes han aprendido como primera lengua el castellano gracias, y entre otros elementos, a su ingreso más temprano al sistema educativo.

La religión católica y evangélica también tienen un papel importante en este asunto, la primera participando en el proceso de cambio lingüístico en las comunas, a través de la misa y el catecismo que se lo viene realizando en castellano y, por otro lado, la iglesia evangélica que está impulsando un proceso de etnogénesis: recuperación de la lengua y vestimenta como parte de la identidad indígena.

En el caso de Cocotog, el idioma está muy relacionado con la edad, ya que tenemos en los adultos mayores un uso mayor del kichwa, adultos utilizan sólo el castellano pero muchos si hablan o entienden el kichwa, en cambio los jóvenes y niños solo hablan castellano y muy pocos entienden el kichwa.

Con respecto a los adultos mayores y los adultos que todavía hablan kichwa o lo entienden, es un idioma utilizado en círculos familiares o vecinales, en las mingas, en fiestas, en las iglesias o en las reuniones de la escuela. Pero en sí, la comuna es mayoritariamente monolingüe castellano. Es así, que gestores culturales de esta comuna están empeñados en rescatar los nombres originarios de los lugares naturales del sector y sus significados, pero su equivocación se encuentra en señalar a todos como de origen kichwa, pero como lo indican los Esposos Costales (1961) y Aquiles Pérez (1960) existen muchos toponímicos de procedencia Kitu.

En Cocotog la escuela³³ ha ejecutado un papel muy importante en el proceso de enseñanza-aprendizaje, siendo la institución que más ha fusionado los elementos culturales que se transmiten a través de los materiales didácticos y la enseñanza del maestro con aquellos que fueron transmitidos a los estudiantes por parte de sus padres

³³ Paul Cliche y Fernando García definen a la escuela como una “institución eminentemente compleja y atravesada por múltiples contradicciones, que se encuentra bajo el control jurídico-administrativo del Estado y cuya función social primordial es la transmisión cultural con fines de socializar a la juventud” (Cliche y García, s/f: 15).

en el proceso de socialización, y esto ha sido un factor para los diferentes cambios de su cultura e identidades.

La escuela Jacinto Collaguazo desde su fundación en 1932, impartió la obligatoriedad de la educación pública en lengua castellana, y a pesar que esta comuna era considerada una comunidad y una comuna indígena (ACC-Q: reglamento interno 1948) nunca se implantó una educación bilingüe³⁴, y el Ministerio de Educación y los encargados del área de Educación Bilingüe nunca consideraron la creación de una escuela con estas características (E: LS. C., 2010), esta situación se repite en todas las comunas periféricas a Quito como lo señala Katherine Fine-Dare (s/f: 14). Además, las mismas organizaciones indígenas no han reflexionado sobre este punto, puesto que muchos líderes no consideran como indígenas a los habitantes de las comunas quiteñas (E: J.GL., 2010):

En los 20 años que trabajo aquí no se ha hablado de educación bilingüe, además ya muy pocas personas hablan el Kichwa, la mayor parte hablan castellano (...) ahora he escuchado que el centro educativo de más abajo están impulsando el kichwa (...) ese centro pertenece a la iglesia evangélica, ellos tal vez tengan algún proyecto para dar importancia, retomando o actualizando esto del kichwa y las tradiciones que habían antes (...) nosotros tenemos los planes y programas que señala el Ministerio de Educación pero referente a esto de valorar o hacer hincapié en las tradiciones de cada sector o comunidad, no, no tenemos alguna disposición (...) a esta comuna si se le puede seguir definiendo como indígenas, tenemos dos compañeros que viven aquí que son de aquí, ellos saben sobre sus vivencias, sus costumbres, su música como se alimentan (LS. C., 2010).

El proceso educativo ha influenciado en la pérdida de la lengua kichwa³⁵ al interior de la comuna, los primeros comuneros y comuneras han señalado que antes que aparezca la escuela todos hablaban esta lengua y muy pocos el castellano, cuando surge la institución educativa la maestra obligaba a los estudiantes a expresarse en castellano caso contrario eran castigados, es así, que los hombres fueron quienes aprendieron más

³⁴La educación bilingüe en el Ecuador tiene sus antecedentes en la creación de escuelas prediales en las haciendas en 1906, pero que no se cumplió en la mayoría de los casos. En 1945 a 1963 aparecieron las escuelas sindicales en el cantón Cayambe con la orientación de Dolores Cacuango. En 1952 ingresó el Instituto de Verano con la finalidad de estudiar las lenguas aborígenes del Oriente para que estos grupos se integren al país. De 1962 a 1986 aparecieron las escuelas radiofónicas populares orientado al desarrollo de un proceso educativo desde y para la población indígena y que fue impulsado por Monseñor Leonidas Proaño, así también en 1972 las escuelas radiofónicas Shuar. En 1970 aparecieron las escuelas autogestionarias de la Fundación Runacunapac Yachana Huasi en la provincia de Bolívar. Para la década de los 80 se inició el programa de alfabetización bilingüe con el convenio entre el Ministerio de Educación y Cultura y la Universidad Católica del Ecuador, demás organismos fueron apareciendo hasta que se creó la Dirección Nacional de Educación Indígena Intercultural Bilingüe en 1988

³⁵ La Constitución Política del Ecuador del 2008, determina en el Art. 2 al kichwa y shuar como idiomas oficiales de relación intercultural

rápido este idioma ya que muy pocas mujeres asistían a las clases, todo este proceso dio lugar a una diferenciación social más fuerte en la comuna con la separación entre quienes habían estudiado y entre quienes no:

Antes no sabíamos hablar castellano, solo los que iban al cuartel sabían castellano, ni mis papas, ni yo, hablamos. En la escuela, por el año 34 o 35, la profesora nos pegaba, se quejaba porque le hablamos en Kichwa, le iba avisarle a mi papa (E: M.M.S., 2009)

Papa decía a mamita, decía: para que tiene que ir a la escuela, yo decía a mamita (llora), a mi ka no abra memoria, ka otros hermanos si han terminado cuarto grado, sexto grado, si quiera escuela han terminado, a mí mandada de mamita, pastando ganado, pastando chivos, así ka he vivido, ka por ser mujer me dejaron así lástima, por eso dije a mamita a mi dejarme terrenito (E: M.A., 2009).

Las clases eran en castellano, aquí hablaban más o menos el castellano porque solo en kichwa se hablaba (...) me sabían decir que en los colegios no quieren a los naturales, a los indios, no enseñan, no quieren, eso me sabían decir (...) los de la comuna eran groseros querían pegar (...) los que más sabían leer y escribir ponían a un lado a quienes no sabíamos leer bien y nos trataban mal, sabían querer pegar (E: S.A., 2010).

A pesar que la educación bilingüe fue impulsada desde 1906, esta comuna ha sido marginada, las mismas investigaciones dirigidas al tema de la educación no han considerado a las comunas quiteñas y sus instituciones educativas. Actualmente, al revisar el marco epistemológico de la educación intercultural bilingüe, no ha considerado a las comunas periurbanas y mejor impulsa el desarrollo de programas pedagógicos dirigidos hacia una concepción de la identidad indígena como homogénea.

El estudio de estas instituciones educativas es necesario, porque contrario a las investigaciones realizadas en la ciudad de Quito donde conviven los estudiantes indígenas de familias migrantes con quienes habitan en la ciudad, las comunas periurbanas mantienen otros tipos de relación ya que estas poblaciones son las que se encuentran en un proceso de migración de reflujo (Portero, 1983) y quienes deben convivir con personas de otro origen (no comuneros) son los estudiantes de estas instituciones, en el caso de la escuela de Cocotog la mayoría de estudiantes son procedentes de la comuna, pero también encontramos estudiantes que provienen de barrios de Quito.

En el caso de los jóvenes, muy pocos hablan o comprenden el kichwa, otros solo conocen pocas palabras. Este conocimiento de la lengua kichwa se da, no porque sus padres hablan la lengua, sino porque sus abuelos y abuelas se dirigen a ellos en este idioma, mientras sus padres prefieren socializar con ellos en castellano (Büttner,

1993:24), es decir, esta diglosia³⁶ ha llevado a que los habitantes de Cocotog hagan uso del castellano en contextos formales y públicos y quienes todavía hablan el kichwa, lo utilicen en ámbitos informales (Cliche y Gracia, s/f: 27).

Esta desaparición de la lengua kichwa en Cocotog no ha sido motivo de desvinculación con la comunidad, y mejor se muestra un interés en el rescate de la lengua materna como parte de sus identidades indígenas, además también tenemos un interés más político del uso del kichwa por parte de las organización Kitu, Kitu-Kara y del cabildo, ya que existe un fuerte respaldo tanto de adultos como de jóvenes de la comuna por la recuperación de la lengua materna.

La educación formal ha sido tomada por los habitantes de Cocotog como un medio que les permite salir del “atraso”, actualmente el nivel educativo entre los pobladores de la comuna es alto, con un buen número de comuneros y comuneras con títulos de tercer y cuarto nivel, y un grupo se encuentra cursando estudios en el extranjero. Es así que la educación ha permitido que los habitantes de Cocotog asuman aquellos códigos culturales que el Estado quiere transmitir, a su vez fue un medio que incremento su movilidad social y que ha contribuido en la sustitución de las labores rurales y la desaparición paulatina de la lengua kichwa.

De católicos a evangélicos: el proceso de conversión religiosa y su influencia en la cultura e identidad de Cocotog.

Los evangélicos arribaron al Ecuador a partir del siglo XX y tuvieron su florecimiento en los años 70 (Andrade, 2004:201). Durante todo este tiempo, su trabajo no estuvo estrictamente relacionado con el aspecto religioso, es por ello y siguiendo la recomendación de Carmen Martínez Novo, ha sido necesario considerarlo desde su trabajo realizado al interior de la comunidad (2005:21), en este mismo sentido, no puede quedar excluido de este análisis el papel desplegado por la iglesia Católica, de esta manera, y para conocer el grado de influencia en los cambios culturales e identitarios de la comuna de Cocotog, estas dos instituciones han sido analizadas.

Con respecto a la iglesia evangélica en Ecuador, tiene sus antecedentes en el protestantismo norteamericano que estuvo más interesado en evangelizar a los pueblos

³⁶ La diglosia es producto de la relación de subordinación, donde existe un idioma dominante y otro dominado, que paulatinamente van sustituyendo el primero al segundo (Cliche y Gracia, s/f: 27).

indígenas que a las poblaciones blanco-mestizas, con la finalidad de erradicar toda forma pagana de la cultura indígena (Andrade, 2005:50).

En 1968 aparecen los primeros evangélicos en la comuna de Cocotog, la situación no fue fácil en sus primeros años, puesto que la gente era totalmente católica y los primeros evangélicos tuvieron que enfrentarse muchas veces a sus familiares:

Los evangélicos se inician aquí porque dos personas trabajaban en una institución cristiana en Quito que se llamaba Alianza Americana, también se llamaba iglesia Bautista Universal, ahí trabajaban y escucharon la palabra de Dios, se arrepintieron de sus pecados y aceptaron a Jesucristo y su vida cambió, y eso trajeron acá para transmitirlo, pero era muy difícil transmitir el evangelio. Estamos hablando en los años 60, era muy difícil porque había el reino de la Iglesia Católica Romana y los señores sacerdotes y las monjitas eran los reyes y aunque hacían mal, aunque decían mal, tenía que aceptar la gente (...) la iglesia de Zámiza era la que mantenía la jerarquía. Los primeros evangélicos fueron tratados muy mal y eran tratados como gente diabólica y había una gran persecución solo porque ya no tomaban, solo porque ya no hablaban malas palabras, solo porque ya no pegaban a la mujer, solo porque ya se dedicaban para Dios y para su mujer y para sus hijos. Para la gente era algo nuevo, diferente, y ellos no querían aceptar eso, pero desde cuando vieron en las personas que verdaderamente Dios cambio sus vidas, por ejemplo, esos hombres que conocieron a Jesús eran bien viciosos, tenían otras mujeres y trataban mal a la mujer (...) había machismo, el hombre hacia lo que quería y la mujer decía: bueno marido es, aunque pegue, aunque mate igual marido; ahí la gente empezó a comprender. Hasta los años 85 y 90 había una gran separación (E: M. P., 2010).

En las décadas posteriores, los evangélicos aumentaron el número de sus miembros y a pesar de las prohibiciones que la iglesia evangélica dispone, en el caso de Cocotog, ésta ha permitido la participación de sus miembros en ciertas manifestaciones culturales, por ejemplo: la participación en las danzas ancestrales o en los festejos por la fundación de la comuna, pero manteniendo el rechazo a toda “adoración de santos”. Esta participación en algunas manifestaciones culturales está relacionada con “el proceso de valoración cultural, mejorar la autoestima, la recuperación y reinención de elementos de su antigua cosmovisión y prácticas culturales”, que están siendo impulsadas por toda la institución evangélica a nivel nacional (Andrade, 2005:56).

Dentro de estas políticas de recuperación y reinención de aspectos culturales por parte de los evangélicos, se encuentra la lengua kichwa³⁷ que forma parte de sus identidades culturales indígenas como lo expresa el Pastor de la iglesia evangélica, es

³⁷ Actualmente existen 12 millones de habitantes que hablan el idioma kichwa en seis países: el extremo meridional de Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y provincias septentrionales de Chile y Argentina (Gómez, 2008:14).

así, que han creado coros y cánticos en ésta lengua para sus celebraciones. El coro Rosa de Sarón realiza sus presentaciones en Kichwa:

Ñuka llakta kambak llakta
Cocotog nishka llaktami
Chaikunata yuyarishpa
Shungumanta kushikuni
Ñukanchig taita kausana
Ñukanchik mama kausana
Sumak Sumak llaktanari
San José de Cocotog ka
wawakuna yuyarikhik
kambak taitapak rimaita
Ama kungashpa kausangui
Allí rimaita rimaichik
Allí sarata tarpushpa
Sara kutata mikushpa
Allí mikuita mikushpa
Sumak sumakmi kausarka³⁸

Aparte del esfuerzo que hace la iglesia evangélica por recuperar rasgos culturales de Cocotog, también es una de las instituciones que ha contribuido en la transformación de las mismas, así tenemos las relaciones de parentesco que han cambiado significativamente, por ejemplo: el compadrazgo ha sido sustituido por las “relaciones de reciprocidad y ayuda mutua” entre hermanos y hermanas (Andrade, 2004:244). Estas relaciones han tomado mayor fuerza en esta primera década del siglo XXI, pero una de las estrategias de los evangélicos para no separarse del resto de los pobladores de la comuna, ha sido compartir los beneficios de las fundaciones, asistencia social, asistencia educativa, entre otros proyectos, con toda la comuna.

Todo este trabajo ha sido posible por la gran aceptación que tienen sus líderes, que son originarios de la comuna, situación que les diferencia de la iglesia católica que todavía depende ritualmente de los sacerdotes blanco/mestizos (Muratorio, 1992:18) y a pesar que algunos miembros de ésta iglesia han manifestado que hay que cambiar de dirigencia ya que por muchos años una sola familia ha estado a cargo de la administración, no niegan su eficiente estructura.

³⁸ Himno en honor a Cocotog coreado en la sesión solemne por la fundación de la comuna el 15 de junio del 2010.



Foto 5. Jóvenes de la Iglesia Evangélica de Cocotog. Representación del pueblo Tsáchila en un domingo de alabanza.

En relación a la iglesia católica, desde tiempos coloniales todas las poblaciones ubicadas en las actuales parroquias de Llano Chico, Llano Grande y Calderón estaban a cargo de la parroquia eclesiástica de Zámbez, por tal motivo, los indígenas de este sector debían asistir de manera obligatoria a esta iglesia para cualquier acto religioso y recibir el catecismo. Los más ancianos y ancianas de la comuna recuerdan cómo era el recorrido para llegar a la iglesia de Zámbez y cómo eran tratados por los sacerdotes de este sitio:

Los padres cobraban lo que ellos querían cuando íbamos a enterrar, de acuerdo al número de los hijos cobraban, entonces gran negocio que hacían los padres con los indígenas, entonces esto terminó cuando creamos la comuna, ahí tuvimos más conocimientos y nosotros nos fuimos a la curia y mandamos informes y ahora ya no pueden hacer como antes (...) Este camino nos llevaba a Zámbez, allá teníamos que ir a escuchar la misa, los padres daban la misa dando las espaldas, que tan sabrían decir, de ahí se daban la vuelta y predicaba en el púlpito. Pero era receloso entrar a la iglesia, peor si era una persona indígena mayor o una mujer, automáticamente no podía entrar, todo nos controlaban: matrimonios, bautizos, todo nos controlaban, como hacíamos las fiestas (E: M.M.S, 2009).

Posteriormente, arribaron a la comuna los padres salesianos con la finalidad de contribuir en la construcción de la iglesia, proyecto impulsado por el Padre Carolo, con esto aparecieron los festejos por San José cuando se adquirió la imagen. En los distintos barrios, también se adquirieron otras imágenes como la de San Miguel y Jesús del Gran

Poder, de esta manera los habitantes de Cocotog dejaron de asistir a Zámbez y sus fiestas tomaron mayor impulso, ya que anteriormente festejaban a San Miguel y San Juan pero lo realizaban en dicha parroquia.

Con los años, la Iglesia Católica dejó a un lado la catequización en kichwa, característica que se desarrolló en la colonia con el proceso de kichuización por parte de los órdenes religiosos como medio de una exitosa evangelización (Gómez, 2008:13), especialmente porque en estos sectores era un idioma con menor uso, así los cánticos en kichwa fueron abandonados.

Con el arribo de los evangélicos, la iglesia católica emprendió una campaña de total rechazo, situación que fue desapareciendo con los años pero que ha dejado sus huellas, y a pesar que miembros de las dos iglesias señalan que ya no existen roces entre ellos, algunas versiones muestran que todavía se mantiene algunas distancias:

“Nosotros nos llevamos muy bien con los jóvenes de la iglesia evangélica, pero dicen que son evangélicos y son peleones, saben estar peleando. También dicen que no toman pero yo les he visto chumadotes, de ahí ellos participan solo en las fiestas de la comuna, en los desfiles (E: VI. C., 2010).

Mi cuñada cambiada a religión evangélica, pero eso que ha seguido camino de Dios, más malo mi cuñada (...) disculpe jovencito más me gusta ir a la misa, domingo día del señor, abajo en la iglesia (evangélica) no hacen caso a la virgencita, a la nuestra madre, dicen que no hay nada que lo único hay señor Jehová, nuestro señor nomás hay, nada más hay dicen. Pero si hay nuestra madre María, ahí me sabe dar iras, me saben hacer doler que no hacen caso a la virgencita, no adorar al tronco solo tronco es saben decir, pero en la Iglesia Católica si nos enseñan que hay la virgencita, San José. Mi hermano recién nomás se cambió de la religión, es evangélico pero se ha dañado, ha cambiado bastante, no quiere ayudarlo a mi mamá, pero terreno si quiere coger (...) En la Iglesia Católica nos ordenan, nos dicen que no hay como se cambien después que ya han bautizado, tiene que morir así sabe hablar el padre, deben tener una solo religión no dos religiones así sabe decir el padre (...) los evangélicos ya no comparten las fiestas, ni quieren oír de eso, ni saben, pero para murmurar, para hablar ahí si son, todo murmuran: como come, como anda, como se va a tomar, pero ellos como siguen religión evangélica deberían dejar de hablar, mi tía es evangélica y es buenaza para hablar, buenaza para murmurar (E: C.G., 2010).

La Iglesia Evangélica está creciendo por la familia del mismo pastor, pero ahora ya está dividida esa iglesia, el mismo hermano del pastor creó una iglesia en Alvaropamba, el suegro de la hermana está organizando otra iglesia más abajo (...) con esto del diezmo y recursos que dan los organismos internacionales hay más iglesias, solo ellos manejan y no dejan manejar a los demás (E: L. C., 2010).

Cocotog es una comuna donde la religión en sus dos formas presentes: evangélica y católica, todavía se mantienen activa y esto se puede observar en las ceremonias que cada una realiza. Así también, la religión, en especial la evangélica, está impulsando la

reconstrucción de la identidad indígena a través del rescate de su lengua materna: kichwa, además se muestra como una religión de prácticas más activas (reuniones diarias, grupos de oración que visitan cada hogar, etc.) y programas de ayuda social; mientras que la iglesia católica se apoya en la conservación de fiestas de santos y cuyo origen está relacionado con la adquisición de los mismos: San José, San Miguel y Jesús del Gran Poder.

Con todo esto, comprendemos la influencia que la religión tiene en la “sustentación de ideologías y en la definición de la identidad” (Bastos y Cumes, 2007:241-2), además, que su presencia en las comunas quiteñas, sea cual sea su denominación, está relacionada con el poder, el contenido de la cultura y la construcción de la identidad.

Elementos culturales de Cocotog: las fiestas barriales y las fiestas comunales.

Bonfill Batalla señala que los elementos culturales “son todos los componentes de una cultura que resulta necesario poner en juego para realizar todas y cada una de las acciones sociales: mantener la vida cotidiana, satisfacer necesidades, definir y solventar problemas, formular y tratar de cumplir aspiraciones” (1988:21). En este sentido, a lo largo de éste y los capítulos anteriores, se ha mostrado algunos elementos culturales de Cocotog relacionados con su organización, su economía, sus conocimientos (trasmitidos e incorporados), también simbólicos y emotivos, que han sido desarrollados por los habitantes de la comuna de Cocotog no de forma separada, sino articulada (Bonfil Batalla, 1988: 22) y a su vez con sus diferentes problemas que nos demuestran que las comunidades andinas no son totalmente armónicas como se les ha presentado, así también con sus dinamismo producido de manera interna y por sus interacciones con la ciudad de Quito y otras sociedades.

En esta parte, el análisis se dirige hacia los elementos culturales simbólicos de la comuna, que constituyen una mezcla de rasgos que han permitido la reproducción, mantenimiento y transmisión de esta cultura. Es así, que para explicar estos elementos culturales se considera como idea central las fiestas barriales y comunales de Cocotog.

Algunos elementos culturales de la comuna han sido trasmitidos a través de la memoria de los adultos mayores, esto ha sido útil para que esta población mantenga

algunas tradiciones, pero también ha producido que otras vayan quedando en el olvido y no han logrado llegar a las generaciones más jóvenes o han sido transformadas por ellos (Gómez y García, 2007:340) a través de la incorporación de elementos propios, de la ciudad, y de símbolos y contenidos católicos (Irrázaval, 2007:164).

Entre los elementos culturales que recorren entre las voces de los comuneros y comuneras de acuerdo a sus edades, se encuentran historias, leyendas, canciones, tradiciones, entre otros; por ejemplo, entre las historias y leyendas, algunos relacionados con temas de moral, tenemos las siguientes:

Yo con chukyu tanda he soñado, choclo tanda, humita sin avanzar comer he soñado, eso es ka lisiado, que va a lisiar es soñar con humita, soñando comiendo humitas eso es ka pa lisiar (E: M.S., 2010).

Abajo hay una piedra de que por sí ha salido, una piedra grande, del cerro traído, es así como ojos y boca, así es, así hay. Esta piedra así se lleve a botar a donde sea, a una quebrada le iban a botar con la maquinaria en una volqueta, pero regresa y vuelve aparecer en el mismo lugar. Incharumi se llama esa piedra, ahí saben tener con flores con agua, los sabios dicen que saben curar ahí (E: C.G., 2010)

De donde sale el arco iris decían: no señalarás con el dedo se te va a podrir, y eso era porque la energía de la tierra se transforma en cualquier cosa, mi abuelita la había visto que era una chancha bien rubia con doce chanchas que se metía al agua, al pogoyo y salía como el arco iris, y una vez yo me fui a Tacpi y ahí vi como sale haciendo un ruido como que chillla mmm, así hace y se ve como vidrios que sale y sale el arco iris (...) la piedra de Incharumi la trajeron de Tantaleo, que trajeron para fregarse, para bañarse y de pronto empezó a crecer y ahí no podían llegar las mujeres, no podían ir las mujeres embarazadas por que los niños salían con defectos físicos, por ejemplo: había una mujer que iba todos los días a sentarse ahí y el niño salió con cabeza de elefante (E: J. T., 2010).

Yo si le tengo miedo a la Suca, mi vecino dice que le ha visto y que anda por estos lugares ahora (...) La Suca es una mujer que se le asoma a los hombres borrachos y dicen que también se asoma nomás cuando están pasando los carros justo en esa vuelta del camino que es para ir a Zámiza, siempre hay accidentes ahí (...) la Suca dicen que es una mujer rubia, alta, blanca y cuando se asoma los hombres le ven la cara y que de una se hace una calavera (E: F. L., 2010)

Tenemos también las prácticas endogámicas que todavía se mantienen salvo algunas excepciones y eso ha conducido a que toda la comunidad se conozca y se identifique por sus apellidos, así lo señala un comunero:

Las familias se fueron extendiendo a la final con el árbol genealógico, pues se van casando entre primos y por una parte es hasta saludable...porque bueno a pesar que si han venido de la costa, de Colombia, pero nos restringe a nosotros, ya quedamos poco suspenso porque no hay una neta confianza y hay recelo, si hay recelo puchas quien será hasta no enojar puede ser, quien sabe que en una fiesta, menos pensado puede sacar las uñas, pero entre nosotros ya nos conocemos como es: sabe hablar, sabe

insultar y después esta abrazado, comiendo, tomando, ya nos conocemos el medio (E: P.G., 2010).

Aquí nos conocemos entre todos, los apellidos son muy comunes como Guachamines, Simbañas, Gualatos, Álvamos, Cóndores, Aceros. Aquí ya sabemos quién es estudiado y quién no, quién es evangélico y quien no (E: C. N., 2010).

Las fiestas de Cocotog

La fiesta es una instancia de reforzar los lazos de parentesco tanto reales (consanguinidad y afinidad) como rituales (compadrazgo) así como las relaciones comunales e intercomunales (Botero, 1991:28).

En el caso de Cocotog se identifican tres clases de fiestas: unas relacionadas estrictamente con los lazos de parentesco reales y rituales que constituyen los relacionados con la Iglesia Católica como son matrimonios, bautizos, misas de santos, entre otros, pero a nivel familiar; así también existen fiestas relacionadas con el parentesco ritual y que son desarrolladas por los barrios San Miguel y Jesús del Gran Poder donde se selecciona un grupo de sacerdotes para cada año; y por último tenemos las fiestas de relaciones comunales que son las celebraciones por la fundación de la comuna y las de San José. Bien, esta clasificación es más con un sentido metodológico, esto no implica que estas fiestas se encuentren aisladas entre sí.

Con respecto a las fiestas comunales son llevadas a cabo el 19 de marzo como festejo de San José patrono de la comuna, y las Fiestas de Fundación que duran un mes cuya fecha principal es el 15 de junio. En cambio las fiestas barriales se las realiza en honor a sus santos patronos: San Miguel el 29 de Septiembre y Jesús del Gran Poder la segunda semana de febrero.

Estas fiestas constituyen una de las expresiones más importantes de Cocotog, y poseen una cosmovisión y simbología propias, además tienen un fuerte sentido de cohesión comunal donde se pone el mayor empeño para que sean exitosas. Además constituyen un elemento que permite que sus habitantes vayan restituyendo su memoria, reforzando su sentido de pertenencia a la comuna y los lazos de solidaridad y reciprocidad.

En el caso de las fiestas religiosas, los santos tienen su jerarquía al interior de la comuna, especialmente para los más ancianos, quienes prefieren a San Miguel Arcángel que a San José, ya que el primero tiene sus festejos desde que ellos eran niños y tenían que ir hasta Zámbriza para las fiestas o para llevarle al santo en procesión,

específicamente cuando era tiempo de sequía, ya que San Miguel es considerado para ellos un santo de la agricultura, aquí presento dos relatos sobre estas procesiones :

Cuando no llovía, con mi sobrino dijimos vamos a traer San Miguelito, siempre íbamos llevar, pero primera vez la manito que tiene alzado, cuando saliendo la bandera que tiene manito sacando, trancando se cayó, entonces padre hablando salió: - ¡para que llevan vamos via doña, vamos para que via acaso es Dios, es tronco de guabas! -, dos veces diciendo, pero pues no siendo Dios a de ver hecho, igual yo llorando me dice una señora: no llore, compadre en Toctiucu sabe componer rápido, entonces yo decía diosito es grande ojala me ayude -¡de dónde vais a pagar no tenés nada, no es Dios es tronco de guaba!- yo ka pensaba ha de ser Dios, pero si ha sido Dios mismo, no ha sido ni tronco nada, así diciendo me hizo topar, y así haciéndose mierda se quedó el cura, de ahí entre cuatro hombres cargando, cuatro mujeres, dos adelante dos atrás, viniendo cuando una de las mujeres grita -¡aaiiihhhhhhhhh, aaiihh comadrita haga favor señor reverendo, taita cura ya se murió abajito del socavón caballo se fue para adentro!- así estaban gritando -¡ay diosito lindo!-, así murió por andar diciendo tronco nomás es, ¡jele porque no va a morir! caballo adentro cayendo, por eso digo Dios es grande, taita padre era padre Galvas Richo, ahí abajo en panteón está enterrado, pero Dios mismo ha de ver hecho nacer más que sea del tronco. Ahí veníamos llorando, llorando, diciendo así Diosito grande quizá que me ayude porque tenemos guaguas y ya no hay ni que comer, ya son más de cuatro años que no hay que coger ni maicito, de ahí fuimos por Llano Grande, de ahí Dios bastante ayudó coger plata tan, granos tan, bastante usted ka ni ha de creer. Así hacíamos mesa mantana para San Miguelito, a veces me hace soñar que San Miguelito me dice no vas a morir (E: R.A., 2010).

En las procesiones de San Miguel también cantábamos, porque él es nuestro defensor, nuestro primer defensor, donde quiera él está a favor de nosotros, con Jesucristo, nosotros íbamos cantando así:

Sumak Shamuiri
ñushpa Diospak
Alli wakichinki
Wakcha runata
Dios wiñachishkanki
Ankilkunata
Wiñachirkanki
Kan kausachun (E: S.A., 2010)

Las fiestas de San José son actuales, y aparecieron cuando se adquirió la imagen para la iglesia, estas celebraciones son desarrolladas por los priostes que pueden ser un barrio o alguna organización de la comuna. En años pasados, las fiestas de fundación de la comuna estaban unidas a las de San José, pero por pedido del sacerdote de Zámbez se diferenció entre la “fiesta política y la fiesta religiosa” situación que hasta ahora molesta a algunos comuneros y comuneras.



Foto 6. Fiestas de San José 2010. Procesión por las calles de la comuna.

Lo que diferencia a las fiestas de fundación de la comuna es el tiempo de duración, ya que la participación de la banda, quema de chamiza, vacas locas, entre otros, se presenta en todas las demás celebraciones barriales y comunales. En estas fiestas se organizan festivales artísticos, deportivos y gastronómicos; elección de la reina, desfile de confraternidad y de antorchas; carreras de coches de madera y concursos de danza, pintura y bandas de pueblo, etc.; muchas de estas actividades fueron incorporadas en los últimos años, en especial cuando se dio lugar al encuentro interparroquial de cultura en 1998 que dio origen al Centro Cultural Ñukanchik Kawsay de Cocotog. Estas son las fiestas donde se unen todos los barrios sin diferencia de sus creencias religiosas y participan con algún programa o carro alegórico.

Estas fiestas, a su vez, presentan algunas características comunes como lo mencione anteriormente, y entre estas se encuentran:

Los Danzantes de Monedas, este es un elemento esencial en las celebraciones, así como un elemento identitario para los habitantes de Cocotog, desde los jóvenes hasta los más ancianos reconocen que esta danza es única en el Ecuador y que no está relacionada a las celebraciones kichwas, ni a las yumbadas de algunos sectores que fueron incorporados a la urbe quiteña. De acuerdo a algunos testimonios de ancianos y

ancianas de la comuna, siempre existieron los danzantes quienes tienen la denominación de monedas porque sus trajes están elaborados con este material, en sus tiempos de infancia jugar a los danzantes colgándose las monedas era algo muy común, además señalan que su origen está relacionado con las fiestas de San Miguel en Zámbriza y las procesiones que se hacían en su honor puesto que en éstas se recogía dinero que luego era entregado en la iglesia, con respecto a los personajes que integran el grupo Víctor Guachamín señala:

Las monedas son el adorno para el agradecimiento a San Miguel y la fertilidad de la tierra (...) el que lleva el pingullo y el tambor es el maestro pingullero, el que grita es el campio, las mujeres que están adorando y los danzantes. Esta costumbre viene desde hace fuuu, y esto es lo que se mantiene y es heredado de los abuelos, de los antepasados, de ahí maestro pingullero, así también, solo al oído nomás aprendí a entonar, no fui a aprender a ningún lado (E: V. GH., 2010).

A estos danzantes les acompañan disfrazados: payasos, monos y morenos, intercalando sus papeles, mientras ejecutan su ritual los danzantes de monedas los disfrazados descansan, y mientras la banda toca, los disfrazados bailan.



Foto 7. Danzantes de Monedas. Realización de su ritual en las fiestas de San Miguel 2009

En estas celebraciones la alimentación también constituye un aspecto importante, ya que es parte de sus identidades. Durante estas fiestas se distingue la diferencia entre los alimentos denominados por los comuneros y comuneras como “comidas típicas especiales” y las “comidas típicas cotidianas” que comparten la característica de ser “naturales”, y esto implica que no son procesadas, que tienen un mejor sabor y son más nutritivas (Borrega, 2007:360), entendiendo que para los habitantes de Cocotog la simbología de nutrición lo han aprendido de manera oral y por ello consumen los siguientes alimentos: cuy asado; mishqui (dulce de penco), la apiwa o champus que es una bebida hecha de harina de maíz con raspadura y que se sirve en fiestas comunales y matrimonios con tortillas de maíz hecho en tiesto; la chica de jora, hornado y fritada; mote y granos como arveja y habas cocinadas; uchucuta que es hecho con harina y granos; catzos y colada de churos; sopa de paico y de cuy con pan; chuchuka o sopa hecho con maíz maduro molino y el uchucaldo que es una sopa de mote con bastante col y el corazón de la vaca hecho pedazos pequeños.

Por su cercanía a la ciudad de Quito y la movilidad económica de sus habitantes, el modelo de consumo originario ha cambiado, es así que el aumento del comercio de productos alimenticios procedentes de la ciudad ha influenciado mucho en estos cambios, aún así, todavía se distingue los alimentos que son consumidos en ocasiones cotidianas y los de ocasiones especiales siendo esto parte de sus autodefiniciones (Mintz, 1985:3).

El uso de la vestimenta tradicional por parte de la mujeres en las fiestas de la comuna también es importante, solo en estas fechas se puede ver a algunas mujeres de toda edad utilizarlas, ya que solo las abuelitas son las que las usan de manera diaria. Entre los elementos que conforman estos vestidos tenemos: tucuyo que lo usan en la cabeza; la cutuma que era una especie de camisa de algodón; la facha que cubre el cuerpo de cuello a talones; la sargabayta que es una prenda para cobijarse, y el anaco sostenido con fajas denominadas guaguachumbi y la mamachumbi (Centro Cultural Ñukanchik Kawsay y Colectivo Comuna Hormiga, 2010:28).



Foto 8. Fiestas de fundación de la comuna 2010. Las mujeres usan su indumentaria tradicional en estos festejos.

Otro elemento común es la mesa mantana, que consiste en tender un mantel largo sobre dos chaguarqueros (troncos del penco) y sobre este se coloca mote y otros granos cocidos, a su alrededor se ubican los más ancianos de la comuna y en el centro el personaje de mayor jerarquía, es decir, aquel que posee mayor capital simbólico y durante su vida ha sido escogido en varias ocasiones como compadre y prioste, y por consiguiente, es el más respetado. Después de que éste da la bendición en gratitud a la Dios y a la tierra por los alimentos otorgados, los demás ancianos al igual que todos los presentes son invitados a comer el alimento como símbolo de la solidaridad, así hombres y mujeres recogen el mote en fundas, en sus manos o ponchos:

En misa mantay un mantel largo se ponía, en misa mantay toda clase de granos cocinado: trigo, habas, arveja, mote, todo mezclaba todito, mesa sabían decir, ese mantel en el suelo todo se ponía, ahí se principiaba a comer, primero orando. En matrimonio también se hacía, cuando oraban el maestro de la cabecera que eran los más mayores ellos oraban y cavando de orar empezaban a comer, los mayores iniciaban así como yo, ahí a los de la cabeza se les ponía algo más para que coman, de ahí de por aquí de por allá se cogía para comer, de ahí se cogía que ni la mano alcanzaba (E: R.A., 2010).



Foto 9. Mesa Mantana realizado en las fiestas de San José 2010.

Con respecto a la banda Jesús del Gran Poder, ésta se ha convertido en un elemento indispensable para el desarrollo de las fiestas y en la construcción de las identidades de Cocotog, siendo una de las organizaciones que representa a la comuna en programas de la ciudad y de otras parroquias, actualmente la mayoría de sus miembros son jóvenes quienes reciben capacitación con un profesor que les proporciona el Municipio de Quito; durante el desarrollo de las fiestas la banda descansa mientras suena el CD móvil, en años anteriores la banda tenía que tocar por varias horas. En muchas ocasiones el Municipio como una forma de pago por el profesor que les otorgaba, les hacía tocar en alguna esquina de la comuna una vez por semana. Sobre su conformación se señala lo siguiente:

Éramos cuatro los que fundamos la banda en 1963, éramos guambritos, el que más menos tenía, por ejemplo, el más viejo que decíamos era el Guamán, él tenía 25 años, yo tenía 22, y el Félix Lincango que es ahora evangelista tenía 22 años y el Pachubando tenía 24 años. Nosotros teníamos un equipo que se llamaba Santiago hambre, y nosotros siempre perdíamos o ganábamos y solo chupe y chupe, entonces dijimos, no pues si ni siquiera sacábamos nada ni un vicecampeonato nada, entonces digamos, guambros en ese entonces, dice vea amigos formemos una orquesta y entre los cuatro, primerito pensó el Félix Lincango, luego el José Miguel Guamán, yo también quien habla y el difunto, en paz descanse, Francisco Cóndor se llamaba. Bueno, ahora qué más podemos hacer orquesta, porque dicen que orquesta es buena porque solo banda de Zámiza, rogando, entonces ahora les cagamos a ellos. Después de unos 15 días dice: vamos a ver a Quito cuánto cuesta, y un día sábado nos vamos a

Vivanco que hasta ahora existe, era en Santo Domingo, y llegamos allá, entre los cuatro embolsillados unos 20 sucres y 30 sucres, cuanto nos dijo eso que se necesita para la orquesta 20 000 sucres, de dónde vamos a sacar tanto, entonces regresamos y conversando, tomando, jóvenes entonces, ahí dijimos vamos haciendo una banda porque la banda de Zámiza es muy rogado (E: V.G., 2009).



Foto 10. Banda Jesús del Gran Poder de Cocotog. Actuales miembros presentándose en las fiestas de San Miguel, 2009.

Por último, tenemos que en la comuna de Cocotog sus fiestas están circunscritas a acontecimientos que abarcan a una persona o a su grupo cercano, donde predominan lazos de parentesco y vecindad; así también, existen fiestas fundamentales que exigen la participación de toda la colectividad y son realizadas en fechas establecidas, donde conmemoran sucesos que ocurrieron en el pasado o fechas religiosas, constituyéndose, para los comuneros y comuneras, en elementos que deben ser mantenidos vivos, y esto lo hacen a través de la memoria.

A su vez, las características que aparecen en dichas fiestas muestran que Cocotog continúa siendo una comuna donde su espiritualidad está expresada a través de sus celebraciones, devoción a los espíritus de sus parientes, en sus sueños³⁹ y

³⁹ Los sueños en la religión mágica de los indígenas es incuestionable, los indígenas dan mucha importancia a sus sueños ya que anuncian el futuro y permiten establecer contacto con los dioses y transmitir mensajes de los muertos (Andrade, 2004:231).

significados, y que, de manera reconstruida, van permaneciendo entre los adultos como entre los jóvenes, fortaleciendo así valores y principios culturales (Andrade, 2004:86) que terminan constituyéndose en elementos de resistencia al avance de la ciudad, sin que esto implique que las influencias urbanas sean desechadas, al contrario, han sido incorporadas.

Construyendo Identidad (es) en Cocotog

La comuna de Cocotog debe ser tratada, más allá de una identidad definida, como identidades que se van construyendo, donde el proceso de crecimiento urbano, la urbanización interna y el incremento de sus movilidades ha formado parte de los factores que influyen en estas construcciones. Al tratar este problema, encontramos que la identidad no constituye una unidad, es así que ubico tres grupos identitarios: Kitu, Kitu Kara y los que se identifican como de Cocotog bien sea como indígenas, comuneros/comuneras o “simplemente de Cocotog”, contenidos que desarrollo a continuación con el fin de otorgar una respuesta a la pregunta: *¿Cuáles son las particularidades que hace concebirse a los habitantes de Cocotog con identidades diferentes de quienes residen en la ciudad y de aquellos con los que viven y conviven al interior de la comuna?*

Entre Kitu y Kitu Kara: la identidad como estrategia política

El pueblo indígena Kitu Kara es una organización que se considera a sí mismo como pueblo indígena originario del Distrito Metropolitano de Quito (Gómez, 2008:107). Las primeras reuniones de ésta organización se realizaron en los años 2001 y 2002 (Gómez, 2009:70) con representantes de algunas parroquias consideradas ancestrales y algunas comunas periurbanas, quienes consiguieron que el CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador) los reconozca como parte de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador el 7 de agosto del 2003.

Ricardo Gómez hace un estudio sobre esta organización, tratando el tema desde la categoría de indígenas urbanos, así nos muestra el proceso de conformación, los elementos que presentan para justificar su identidad étnica, y los fines que persigue este grupo, pero no considera a profundidad la pluralidad de identidades que se presentan en

las comunas y parroquias ancestrales de Quito y a quienes dicen representar. A pesar que su estudio fue presentado en el 2009, la situación ha cambiado y los mismos miembros Kitu Kara ya no se reconocen como pueblo, sino como nación⁴⁰, sobre este proceso se menciona lo siguiente:

Desde el 2000 hasta adelante trabajamos sin ser jurídicos, a pesar que como un pueblo originario no necesitamos ser jurídicos, pero para poder recibir ayudas u obras entonces hubo que hacer esa legalización (...) la compañera Esther Collaguazo de aquí de Cocotog fue la primera presidenta del pueblo kitu kara de manera legal y eso fue el 7 de agosto del 2003 (...) el pensamiento del pueblo kitu kara es estar dentro de todas la comunidades que se autoidentifiquen como pueblos indígenas, el segundo esfuerzo es recuperar la lengua materna que es el kichwa, otro aspecto es trabajar en el aspecto de identidad y de cultura (...) Desde el año 2009 ya no se llama pueblo kitu kara sino se cambia a nación originario Kitu Kara, y ahora ya no se llama presidente ahora se llama gobernador y ahora se viene trabajando desde el nuevo concepto del nombre, y así se han adherido algunas comunidades: Cocotog como siempre, Llano Grande, la comuna de Lumbisí, la comuna de Mango Guantag, como parroquia esta Tumbaco, la comuna de Tola Chica, barrio Carcelén Bajo de la Mitad del Mundo, Amaguaña, Cutuglahua y una pequeña parte del sector de la Merced (E: J.GL., 2010).

La organización Kitu Kara es un organismo político, que en el caso de Cocotog sus pobladores muy pocos se sienten representados por ellos, a pesar que la organización tuvo mayor fuerza por el trabajo de quienes procedían de esta comuna. Los comuneros y comuneras no aceptan ser parte de este grupo porque las personas que participaron en la conformación del pueblo kitu kara no eran miembros del cabildo comunal.

Otro grupo que ha aparecido en la comuna son los Kitus, grupo que se define como la Gran Nación Originaria Kitu cuyos representantes fueron parte del pueblo kitu kara, y en versiones compartidas por ambos organismos la división fue por causas políticas y económicas, sobre el origen de esta organización tenemos el siguiente relato:

Los Kitu empezamos cuando nos unimos con la comuna de San Francisco de Oyacoto, y más desde que entramos en problemas con esta zona, que lo hizo este sinvergüenza del Paco Moncayo que hipotecó esto para que le den los 800 millones de dólares para el aeropuerto, entonces nosotros hemos puestos los causales, entonces hablamos con el Paco Moncayo y el consejo en pleno, les mande al sebo porque no tenían que hacer eso, porque nos querían botar, tenemos informes que decían que la mitad nos van a mandar a Sigchos y a la otra mitad a las lomas de Malchinguí., así apareció la Gran Nación Kitu y lo que nosotros estamos haciendo es la reconstrucción de la Gran

⁴⁰ La CONAIE define como pueblo indígena a las “colectividades originarias, conformadas por comunidades o centros con identidades culturales que les distinguen de otros sectores de la sociedad ecuatoriana, regidos por sistemas propios de organización social, económica, política y legal”; mientras que una nacionalidad es definida como “Pueblo o conjunto de pueblos milenarios, anteriores y constitutivos de Estado ecuatoriano, que se autodefinen como tales, identidad histórica común, idioma, cultura, que viven en un territorio determinado, mediante sus instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad propia (CONAIE, 2001:7, en Bazurco, 2006:169).

Nación Kitu, entonces estamos invitando a las organizaciones, a los dirigentes, acercándonos a las comunas para que sepan que no somos cualquier etnia, igual nos han pisoteado, han hecho lo que ellos han querido, por eso le dije al Paco Moncayo que él se equivocó de personas, porque tal vez a los del frente (aeropuerto) fueron tontitos pero acá se equivocó le dije como va a querer hacer esas barbaridades que en pleno siglo XXI, quiera aplicar el sistema de los Incas, el sistema de los mitimaes (E: J. T., 2010).

A pesar de los problemas entre los dos grupos, tienen algunas características en común, por ejemplo: las dos organizaciones persiguen fines políticos y fondos económicos para llevar a cabo sus proyectos, y ambas sostienen su existencia en un grupo ya desaparecido que son los Kitus, quienes fueron conquistados por los Karas de acuerdo a lo que señala el Padre Juan de Velasco. Con respecto a este dato, Alfredo Costales señala que los descendientes actuales de los Kitus son los Chachis que se ubican en la Provincia de Esmeraldas y que en la época de los Kitus hablaban el idioma shillapanu; con respecto a los Karas indica que los descendientes actuales son las Tsáchilas que se ubican en la Provincia de Santo Domingo y que hablan el tsafiqui (Costales, 2002:84) y que fueron pueblos que en el proceso de mezcla, tanto con Incas como españoles, desapareciendo hasta dejar como única huella de su presencia en la zona de Quito varios toponímicos y antropónimos.

Sin embargo, las organizaciones Kitu y Kitu Kara señalan que ellos son los descendientes directos de los grupos que habitaron toda la zona de Quito durante la historia aborígen, y hacen uso de la historia del padre Juan de Velasco para sustentar su pasado. Así tenemos un fragmento de una versión histórica proporcionada por un representante del grupo Kitu:

En la historia del Padre de Juan de Velasco, en la parte dos, ahí especifica que el centro de gobierno de la gran nación kitu era Zám-biza por eso ahí vivía el mantaya o rey que llamaríamos hoy, por eso es que aquí hay lugares sagrados (...) los incas cuando vinieron a la conquista, acá no llegaron solo se quedaron en San Isidro, no pudieron entrar porque los kitus eran cazadores de cabezas por eso Zám-biza viene de tzantza como los españoles no pudieron pronunciar le dijeron Zám-biza, es así que los primeros en entrar acá fueron los españoles y fueron mandados a traer por el mantaya Zuquillo y él los manda atraer porque los Kitus, la nobleza Kitu no estuvieron de acuerdo con el matrimonio de Huayna Capac con la princesa Paccha(...) Nosotros no somos mitimaes porque nosotros no tenemos la piel cobriza porque los que tiene piel cobriza son venidos de Bolivia y del Perú, pero como los incas no ingresaron no podemos ser mitimaes. Con respeto al idioma, nosotros no deberíamos hablar el kichwa, porque el idioma de los kitus era el shillipano o chachipano que se asemeja a esta lengua que hablan los chachis, pero como los conquistadores entraron con la cruz y la biblia, y a fuate nos enseñaron el kichwa del norte y el kichwa del sur.

Con este sustento histórico, tanto los Kitus como los Kitu Karas señalan que son pueblos que nunca desaparecieron, sino que por su cercanía a la ciudad de Quito fueron adaptando características de la misma, esencialmente, la vestimenta y el idioma que les identificaría como indígenas, por eso ahora reaparecen para ser reconocidos y como herramienta para enfrentar la discriminación y la violación a sus derechos por parte del municipio de Quito, como lo señala la Organización Kitu.

Por el hecho de ya no parecer indígenas, organizaciones como la CONAIE y ECUARUNARI no los han reconocido en su totalidad como tal, ya que su concepción de indígena todavía está relacionado con la idea de ruralidad, idioma o vestimenta, y no han tomado en cuenta la existencia de indígenas urbanos originarios:

Nuestras organizaciones madres que decimos, no nos han querido reconocer como nación kitu kara porque ya no vestimos con anaco, ni hablamos el kichwa ya no usamos alpargatas, entonces nosotros hemos indicado cual es nuestra identidad, y por eso hemos estado trabajando en el rescate de nuestra lengua materna, así nos definiríamos porque definirnos por vestimenta es muy difícil, pero sí con la lengua materna (...) el rechazo ha sido más por la ECUARUNARI porque el actual presidente es muy indigenista, pero nosotros hemos dicho que nación kitu kara en su mayoría ya no está con su vestimenta, con su lengua, y la mayoría se ha mezclado y ahorita la definición kitu kara esta en nuestro corazón, en nuestra mente mas no en la vestimenta (...) Todavía estamos viendo eso sobre asuntos de identidad, no queremos decir estos son y estos no son, sino que toca trabajar bastante para definir y decir estos somos y que no haya divisiones como indígenas evangélicos o católicos, de Oyacoto y de Cocotog, sino ser una nación como tal, entonces la nación Kitu Kara estamos trabajando para que esta idea se cristalice (E: J.GL., 2010).

Estas organizaciones están reconstruyendo identidades que les diferencie del resto de habitantes de la ciudad, y por ello impulsan el rescate de la lengua, la educación no formal y su historia, pero este proceso de etnogénesis del pueblo Kitu y Kitu Kara como lo explica Ricardo Gómez, constituye una “estrategia de cohesión para enfrentar el avance de la ciudad sobre sus comunas” y para que los indígenas urbanos de Quito se “mantengan visibles ante un gobierno que aún no encuentra cómo incluirlos de manera satisfactoria en los destinos de la ciudad” (Gómez, 2009:47), pero esta estrategia no está totalmente acorde a los intereses de las bases, en el caso de Cocotog, la paralización de la construcción del alcantarillado por parte de la organización Kitu, ha impulsado un rechazo mayor a la autoidentificación como Kitu o Kitu Kara, y otros grupos ligados al cabildo de la comuna han impulsado de manera independiente el respeto a la tierra, a sus territorios ancestrales y a sus derechos colectivos, y se encuentran en la

recuperación de su historia como comunidad indígena, cuyo primer libro ya fue publicado (2010).

Con todo esto, comprendemos que la construcción de los discursos de recuperación de la identidad y orgullo de ser pueblos descendientes de los kitus y de los karas, está realizándose de acuerdo a los intereses de quienes los están impulsando, ya que lo indígena que fue estigmatizado en años anteriores, ahora cuentan con un capital simbólico que le ubica en una posición de relativa ventaja en comparación con otros grupos subalternos (Bazurco, 2006:152). Pero ese error, ha llevado a la división de la Organización y a que las bases no conozcan la existencia de estos grupos o no se sienten para nada identificados, a esto contribuye sus lineamientos de impulsar una historia común de las comunas periurbanas y parroquias ancestrales de Quito, y la búsqueda de una identidad homogénea que son “categorías históricas occidentales y modernas” (Muratorio, 2000:240) y que no están acorde a las realidades de estas poblaciones andinas.

De invasores a comuneros

El crecimiento de la ciudad de Quito, en las últimas décadas, condujo a la transformación acelerada de zonas rurales en urbanas, es así que los asentamientos indígenas reconocidos como comunas o simplemente como comunidades rurales fueron rodeados por barrios que se iban conformando con migrantes provenientes de varias provincias.

De este proceso no se ha escapado Cocotog, es así como apareció el barrio Yurac Alpaloma al interior de esta comuna cuyo origen condujo a un conflicto judicial entre el cabildo y la señora María Álvaro, puesto que esta comunera vendió 35 hectáreas de terreno, tierras que de acuerdo al cabildo eran de derecho común⁴¹. Este conflicto duró desde 1995 hasta 1997, y la resolución fue a favor de María Álvaro, quien poseía escrituras particulares de esas tierras desde 1963. Es así, que estos terrenos fueron lotizados y vendidos a la gente “invasora”, produciendo algunas controversias entre los

⁴¹ En el acta de transacción y división de 1903, Bartolomé Pulupa, Ramona Pilapaña y Victoria Junia, señalaron que estas tierras eran de uso común para los hijos de Felipe Cóndor y Andrea Junia, y su uso estaba destinado al pastoreo de animales, por consiguiente, el cabildo señaló, que estas personas formaron parte de la comuna en 1948, y por tal razón, estos terrenos fueron utilizados para el pastoreo de toda la comuna. (A.N.C. - M.A.G.: copia del Archivo Nacional – Quito: Acta de transacción y División celebrada entre Bartolomé Pulupa, Ramona Pilapaña y Victoria Junia, el 30 de mayo de 1903. Tomo de Menor Cuantería, 1906, pág. 660-666. Volumen Notaría Segunda).

comuneros, quienes estaban a favor de aceptar a estos nuevos habitantes y quienes objetaban que sean tomados en cuenta en las actividades de la comuna, de esta manera, los comuneros y comuneras terminaron aceptando y su reglamento interno fue reformado de acuerdo a las nuevas realidades de la comuna, es así que sustituyeron las palabras “indígenas nativos” por “organización campesina formada por agricultores”, además, los requisitos para ser comunero pasaron de “ser indígenas” a “ser nacidos en la comuna y todos los extraños que radiquen dentro de la comuna” (ACC-Q: Reglamentos Internos, 1948 y 1995):

Parece que no hay unión, pero cuando hay algún problema, ahí si nos unimos todos, cuando llegaron los invasores, sí, así los llamamos a los de Yurac Alpaloma, cuando recién llegaron todos nos unimos, fuimos con palos a sacarlos, pero después regresaron, porque a la final no habían sido invasores, sino que les habían vendido esos terrenos, entonces terminamos aceptándolos. Ahora en las asambleas dicen que ellos son más colaboradores y que asisten más a las mingas que los propios comuneros (E: J.P., 2010).

Este barrio está constituido por afroecuatorianos, indígenas provenientes del Chimborazo y Bolívar, y pobladores de las regiones costa y sierra. Ocupan estas tierras con escrituras generales y se encuentran en trámite para las escrituras particulares. Sobre el origen de este barrio se mencionó lo siguiente:

En 1999 ingresó a formar este barrio, desde ahí se hizo un primer asentamiento, de hecho tuvimos un poco de problemas con los vecinos (comuneros) que no querían dejarnos posesionar, pero los problemas ya se acabaron (...) Ahora, el barrio está legalmente organizado: tenemos estatutos y reglamentos como un barrio cualquiera. Al inicio empezamos unos 20 fundadores, después fuimos sumando poco a poco y ahorita el barrio tiene 259 socios (...) la extensión del barrio es 8 hectáreas y no nos salimos, ni nos extendemos más, entonces ahí fuimos adquiriendo 200 metros o 400 metros cuadrados y otros tiene 1200, todo depende de las posibilidades de comprar (...) Al inicio tuvimos problemas no querían acoger porque decían que somos de otro lugar y lo que hubo fue una mala interpretación de la comuna, pero después ya fueron conociendo. Yo les he invitado, han venido, entonces que desde que soy presidente he respaldado al cabildo en las elecciones y ahora nosotros ya somos como cualquier comunero y el barrio acoge las actividades de la comuna y en años anteriores nosotros hemos sido los que hemos puesto al cabildo...ya no hay roces ya no hay problemas (E: A. C., 2010).

Con la aceptación de los comuneros y comuneras, los habitantes de este barrio tuvieron que adecuarse a las prácticas y creencias de Cocotog, y de esta manera no ser aislados, es así que participan en mingas, en elecciones de reinas, desfiles de fundación de la comuna, en las fiestas y últimamente en las Asambleas y en las elecciones del cabildo, la única organización que todavía no les ha aceptado es la Liga Deportiva,

argumentando que deben reformar sus estatutos, razón por la cual han tenido que trasladarse a la Liga de Llano Chico.

Los mismo comuneros han aceptado que los habitantes de Yurac Alpaloma colaboran más con la comuna que ellos mismo. En este proceso, llama la atención la construcción de identidades en estos habitantes, quienes han señalado que ellos también son comuneros, esta autodeterminación les ha permitido asegurarse beneficios políticos, económicos y sociales al interior de la comuna, además, los mismos habitantes de Cocotog ya los ven como comuneros y comuneras:

Nosotros ya somos comuneros, en cualquier lugar del país cuando ya está dos años es como ser nativos, entonces nosotros somos ya parte de la comuna y por eso nosotros participamos en todos los eventos y quien sabe que en las próximas elecciones ya participemos con candidatos. Nosotros tenemos los mismos derechos que los comuneros, nosotros participamos en todo evento, en todas las fiestas, en todo lo que la comuna haga. Ahora estamos hablando sobre lo que es el cementerio porque el barrio Yurac Alpaloma ya tiene un asentamiento de 12 años y por eso nosotros ya vamos a participar desde este año en la mingas del cementerio, para que las personas que no tienen dinero para llevar a enterrar en otros lados ya puedan usar el cementerio (...) Muchas comunas han desaparecido cuando se hacen varios grupos, cuando no hay participación de todos los barrios, pero nosotros no queremos que desaparezca la comuna y estamos dispuesto apoyar para que no ocurra eso, ahora que ya no hay separación de Yurac Alpaloma y que hemos sido ya acogidos (E: A. C., 2010).

Con todo esto, la identidad se convierte más en una definición política que cultural, puesto que los habitantes de este barrio están en un proceso de reinvencción de sí mismos, y ésta responde al contexto político de la comuna. Algunos habitantes de este barrio que han sido comuneros y comuneras en sus provincias de origen comparten sus experiencias con el cabildo, al cual le ven debilitado por la división de los dirigentes de cada barrio, por tal razón no quieren que desaparezca la comuna ya que conocen los beneficios de mantener esta categoría:

Esta comuna es indígena, yo soy de una comunidad indígena, yo conozco como se manejan los comuneros, yo les he dicho que proyectos se sacan en la comuna, como se maneja y por eso que yo si he dicho que se mantenga la comuna y aún más como indígena (...) El cabildo está debilitado porque no están trabajando como debe de ser, en las sesiones se ve separación en los mismos barrios que dicen yo trabajaré sólo, entonces el cabildo debe ser la cabeza para trabajar con todos los barrios, es por eso que yo les he dicho no deben separarse sino deben llamar a los dirigentes, programar, mandar estudios, presentar el proyecto que van hacer por el barrio, entonces lo que falta es trabajar con los barrios, con la gente interesada en trabajar, pero si falta que el cabildo trabaje más con la junta parroquial. Yo soy de la comuna Veintimilla de Bolívar y es más grande que esta comuna pero nosotros trabajamos con la junta, con la prefectura y tenemos todos los servicios y aquí, en la comuna que esta a cinco minutos

de la capital falta agua, falta alcantarillado, falta luz eléctrica, entonces también es desconocimiento del cabildo (E: A. C., 2010).

De Cocotog nada más, simplemente Cocotog

Las construcciones de identidad entre los habitantes de Cocotog ha tomado otro rumbo, muchos adultos y adultos mayores han indicado que durante muchos años los jóvenes negaron ser de Cocotog. Actualmente, esta negación de su lugar de origen ha ido perdiendo fuerza entre la juventud, quienes ya reconocen a Cocotog como su lugar de procedencia, pero esto no implica que se autodefinan como indígenas o como comuneros y comuneras, a pesar que muchos han reconocido su descendencia indígena y aceptan la continuación de la comuna.

A su vez, muchos habitantes de Cocotog prefieren que sean reconocidos como de “Cocotog, nada más” sin ninguna clase de adjetivos gentilicios como cocotenses o cocoteños. Es así, que identificarse con el lugar donde viven es muy fuerte en los habitantes de la comuna.

Grupos identitarios formados al interior de la comuna, por ejemplo, aquellos relacionados con la música (como rockeros, hip hoperos) y que son considerados más cercanos la ciudad por los mismos habitantes de Cocotog, no niegan ser de esta comuna y mejor indican sectores de Cocotog con los cuales se identifican, ya sea porque de niños iban a realizar alguna labor encomendada por sus padres o porque iban a caminar, nadar y pescar entre amigos, o identificarse con la comuna porque los habitantes son honrados, solidarios y respetuosos, es así que para ellos, la identidad de Cocotog está expresada por sus redes laborales, las fiestas, los rituales religiosos, el sentido de pertenecía, el deporte, entre otros:

[Yo sabía ir a la quebrada a pastar a los chivo, eso lo hacía de niño, hasta que ya tuve uso de razón (se ríe), por ahí mismo sabemos ir a pasear] [Ese sector se llama Tacpi, queda abajo, ahí hay ríos, hay cascadas, culebras y pescados, es como irse a la selva a nosotros nos gusta mucho ese sector] [Vamos a las Playas de Cocotog eso queda en Urapamba ahí hay hasta cangrejos, está cerca del Guayllabamba] [También sabemos ir a Tomoloma ahí hay bastante árboles de espinos, de eucalipto, también sabemos ir a Piraloma] [Por eso no queremos que desaparezca la comuna, no queremos que esto se urbanice ni que pase la vía del aeropuerto, si eso pasa va haber más contaminación, van a cortar los árboles y van abrir calles y va a ver accidentes de tránsito] [Van a venir nueva gente que no es de acá y habría asaltos y robos, se acabaría la comunidad] (Grupo de conversación, 26 de junio de 2010)

En estas identidades de Cocotog convergen prácticas culturales locales y globales (Muratorio, 2000: 236), es por esto, que a pesar que la procedencia y afecto comunitario

son importantes en los habitantes de Cocotog para identificarse, no constituyen las únicas, aquí también se incluye las actividades económicas ejercidas en los países donde han migrado, la educación, etc. Todo esto ha conducido para que la mayoría de los habitantes de esta comuna se definan como comuneros o comuneras, como indígenas o simplemente de Cocotog, más que identificarse como Kitu o Kitu Kara o denominarse mestizos, de esta manera han logrado diferenciarse del resto de comunas y de los habitantes de la ciudad:

No somos kitu karas, yo me he puesto a pensar qué somos, y lo que pienso es que nosotros somos de Cocotog, somos nativos de aquí y nada más y las pruebas son los terrenos que son herencias (E: O. G., 2010).

Muy poco los habitantes de Cocotog se identifican como kitu karas por que la mayoría de esas organizaciones son politiquería (...) la iglesia evangélica lo que quiere es que seamos políticos no politiqueros (...) nosotros nos identificamos como comuna San José de Cocotog, parroquia Zámbriza, cantón Quito, provincia de Pichincha, República del Ecuador (E: M. P., 2010).

Antes muy pocos aceptaban que son comuneros, y si alguien preguntaba tenían vergüenza, pero ahora con esto de que ya hay agua, ya hay luz, ya hay teléfono, hay el jardín, el mismo bus tiene ese letrero grandote: Cocotog; entonces eso parece que ha hecho madurar más a los jóvenes y ahora ya dicen soy de Cocotog (E: M.A., 2009)

Nosotros somos comuneros, vivimos en Cocotog, cuando preguntan algunos que no conocen que de donde soy, les digo de Cocotog, del barrio San Miguel (E: C.G., 2010)

Cuando a mi me preguntan ¿de dónde es? Yo si digo de Cocotog, yo estude en la escuela de Cocotog y ahora regrese otra vez a mi escuela pero ya no como estudiante sino como profesora (...) todavía podemos ser considerados comuneros porque todavía sigue siendo comuna (E: J.P., 2010).

Esta es una comuna indígena, porque no se ha cambiado y somos reconocidos por el Ministerio de Agricultura, entonces por eso somos comuneros. Los kitu kara, claro que no son gente de aquí, bueno si hay alguno pero más se meten para obtener beneficios personales, pero aquí no somos kitu kara (E: C. N., 2010).

Para finalizar, las identidades en Cocotog están muy relacionadas con la edad, los jóvenes prefieren identificarse como simplemente de Cocotog más que comuneros, en los adultos y adultos mayores utilizan más el término comunero, comunera e indígena. Otra característica es, que no hacen uso del término mestizo ni para autoidentificarse, ni para identificar a los habitantes del barrio Yurac Alpaloma, el término más cercano es de mishos que significaba que están más cercanos a los blancos o los que viven en el centro de Llano Chico. Por consiguiente, si queremos utilizar el término mestizo para

esta comunidad, se lo debería hacer con un significado alternativo como lo indica Marisol de la Cadena en el caso del Cusco (De la Cadena, 2004: 22).

Además, tenemos que sus identidades están trascendiendo el espacio físico que ocupan y que en ellos se ha desarrollado mejor un sentido de pertenencia donde intervienen el rescate de elementos lingüísticos, prácticas rituales, aspectos morales, organización social, alimentación y estrategias económicas que han permitido que sus traslados a la ciudad, la migración internacional, la expansión urbana y el urbanismo interno, no impliquen una ruptura de su comunidad, sino, al contrario su persistencia por mantenerse como tal.

Apreciación final

Las identidades en Cocotog es algo reinventado y reinterpretado por cada generación y por cada individuo, lo que nos demuestra ese dinamismo de las comunas con respecto a su cultura e identidad. Así también, esto nos permite pensar en la identidad de Cocotog no como una “unidad” sino desde un “pluralismo de identidades” (Camacho, 2007:443-5) que mejor nutre a los rasgos culturales de la comuna sin que esto signifique su desaparición, sino cambio. Es así, que en vez de otorgarles una etiqueta, es preciso dejar que ellos tengan la libertad de construir sus identidades ya sea como comuneros, indígenas, Kitu, Kitu Kara o simplemente de Cocotog en el caso particular de esta comuna. Por otro lado, encontramos que el sistema educativo y la religión han influenciado en las identidades y cultura de las comunas periurbanas. En el caso de la educación, es indispensable dirigir las investigaciones hacia las instituciones educativas que se encuentran en estas comunas ya que presentan características diferentes a las que se ubican al interior de la ciudad o en las zonas consideradas rurales, y que han sido parte de la obligatoriedad de estudiar en una educación pública o privada homogeneizante y castellanizada. Con respecto a la propuesta Kitu y Kitu Kara, es necesario que replantee su papel y cambie sus intereses dirigidos a la etnogénesis de un pueblo con una identidad única y una historia común, por aquellos dirigidos al respeto a la microhistoria y las diferentes identidades que existen en las comunas y parroquias ancestrales de Quito. Por último, la cultura y la identidad deben ser estudiadas desde el sentido que todas tienen algún tipo de mezcla y que no existen culturas ni identidades

totalmente puras o aisladas, y que sus cambios culturales e identitarios se producen a través del discernimiento de valores provenientes tanto de la propia cultura como de una extraña.

Conclusiones

El tema de los indígenas urbanos, en Latinoamérica, ha sido tratado con mayor intensidad en las últimas décadas, y se ha dirigido por el alejamiento del imaginario de indígena como sinónimo de ruralidad, indumentaria tradicional, lengua u opuesta al mestizaje urbano, y se ha encausado por el sostenimiento que estos individuos mantienen sus identidades y cultura en espacios que ya no son estrictamente su comunidad, esto en relación con su fuerte grado de movilidad social, económica, cultural y geográfica hacia las ciudades donde se van fusionando sus costumbres, tradiciones y modo de vida rural con la urbana. También se presentan los grupos indígenas que se trasladan a los grandes centros urbanos con los cuales mantienen relaciones de toda índole (laborales, comerciales, salud, entre otras), quedándose en estas urbes pocos días, para luego retornar a sus respectivas comunidades, en estos dos casos, muchos de estos indígenas dejan a un lado lo que les definiría a simple vista como “lo indígena”, sin que esto implique que lo hagan también con su autoidentificación como tal, y mejor se está produciendo un “proceso de etnogénesis y no la disolución de sus identidades étnicas” (Martínez Novo, 2004:240).

Por otro lado, tenemos que los indígenas urbanos tampoco conforman una unicidad, ya que en estas ciudades encontramos a indígenas provenientes de múltiples comunidades, y también a indígenas que no han migrado, sino que son pueblos originarios del sector y, que por la expansión de las ciudades sus territorios fueron formando parte de éstas como un barrio más, o se encuentran en este proceso de anexión por su cercanía a la mancha urbana. Esto dirige a mirar a estas comunidades no solamente desde “lo rural” o “lo urbano”, sino desde las dos perspectivas, para poder comprender la construcción de sus identidades actuales, la permanencia de sus rasgos culturales y de organización, y el fortalecimiento de su sentido de pertenencia. Además, debemos mirarlos como una estructura donde el epicentro es la ciudad y las comunas indígenas son satélites que guardan una relación de interdependencia (Aguirre, 1992:21) que nos hacen pensar en una ciudad intercultural.

En el caso de Quito la mayoría de investigaciones sobre las comunidades, organizadas en comunas de tipo urbano y periurbano habitadas por personas que se definen como indígenas, han sido dirigidas por el municipio de la ciudad, por lo tanto

están acorde a sus objetivos: “recuperación histórica y cultural de Quito donde se incluye el rescate de la memoria colectiva de las comunas quiteñas” (Fine-Dare, 2006:63). Por tal circunstancia, muchas experiencias, de las personas que habitan en dichas poblaciones, relacionadas a la ejecución de las políticas municipales de ornato, la construcción del nuevo aeropuerto de Quito y sus proyectos viales de acceso, la ocupación violenta de las tierras dedicadas al pastoreo y agricultura por los especuladores de tierras, las obras para la instalación de servicios básicos sin estudios antropológicos y arqueológicos de las zonas, entre otras, se han quedado al margen y no han sido recogidas, negando con esto la realidad de estos grupos, sus aspiraciones, y una historia larga de dominación.

Esta posición también ha influenciado en los últimos planes de organización territorial del municipio (1989-1993 y 2000-2020), que a pesar que consideran la presencia de las comunas, sus proyecciones de crecimiento de la ciudad están dirigidos hacia las tierras de estas poblaciones, sin considerar que éstas localidades conservan aún elementos de sus culturas, y las designan como urbanizables, dando lugar a la construcción de conjuntos habitacionales y una migración de reflujo.

Con respecto al término “indígenas urbanos originarios”, ha permitido conocer la lógica diferente que los habitantes de las comunas periurbanas y urbanas quiteñas tienen con respecto a lo comunal en relación al resto de comunidades andinas ecuatorianas, donde el sentido de armonía, solidaridad y reciprocidad es distinta por su relación con la ciudad de Quito, mostrándonos así que los grupos indígenas no pueden ser tratados de manera homogénea sin considerar sus diferencias étnicas, políticas, sociales y religiosas, como lo ha venido impulsado las organizaciones indígenas consideradas madres: CONAIE y ECUARUNARI, que siguen manteniendo parámetros como el territorio, vestimenta y lengua para establecer qué es lo indígena, de esta manera han ubicado al margen a los indígenas urbanos por no poseer dichos rasgos.

En relación a la comuna de San José de Cocotog, se muestra como una población cada vez más cercana a la ciudad de Quito, con un proceso acelerado de urbanización interna (comprendiendo a ésta no como concentración de población sino como modo de vida) y con una fuerte movilidad social, geográfica, cultural y económica no solo hacia Quito sino con otras sociedades a través de la migración internacional, que ha logrado que sus habitantes vayan unificando sus rasgos rurales con

los urbanos y rompiendo así la dicotomía entre lo urbano y lo rural, esto ha impulsado la recuperación de su memoria colectiva e historia para dar respuestas sobre sus raíces ancestrales, el origen de sus tierras y elementos culturales como parte de la construcción de sus identidades actuales y sus procesos de etnogénesis, aspectos que les diferencian del resto de habitantes de la ciudad y de otras comunas, y que no pueden dejarse a un lado ya que revelan que esta comuna no es una localidad cerrada y que se encuentran en perpetuo proceso de redefinición (Camus, 2007:16).

Estos procesos de urbanización han ido alterando el trazado original de la comuna, aumentando la escolaridad, generalizando el trabajo asalariado, incrementando la especulación inmobiliaria y la deforestación de los bosques, es así que la urbanización (interna y expansión de Quito) es apreciada en la comuna como desarrollo por la adquisición de servicios básicos y apertura de nuevas vías, pero también como sinónimo de inseguridad, destrucción de su ambiente natural e inevitable desaparición de la comuna, de su cohesión grupal y continuidad cultural.

Entre otros procesos de cambios de la comuna de Cocotog se encuentra su organización comunal. El cabildo como máximo representante de la comuna muestra un serio debilitamiento, y ya no es el único sistema organizativo presente, esto se debe al desinterés por parte de un buen número de habitantes, en especial de las nuevas generaciones, quienes no se sienten representados por el mismo y su asistencia a elecciones o mingas es mínima; además, porque se ha fortalecido otros tipos de organización (deportivos, barriales, culturales, sociales, económicos y religiosos), especialmente, porque cuentan con presupuestos otorgados por ONGs o autofinanciamientos que les permite trabajar, ocasionando que la población vea al cabildo como ineficaz al no cumplir con sus ofertas de campaña. Estos incumplimientos son producto de una falta de remuneración a los dirigentes quienes no pueden dedicar mucho tiempo a la administración de la comuna, ya que deben cumplir con sus trabajos en la ciudad, así también porque no cuentan con un presupuesto propio.

Concerniente a la economía popular de Cocotog, se presenta como un combinado de asociaciones de corte mercantil simple, promovidas por ONGs o por habitantes de la comuna como estrategias de subsistencia, para incrementar los ingresos que adquieren en los trabajos que realizan en Quito o las remesas de sus familiares migrantes. A su vez, ésta economía muestra el *continuum* de formas intermedias en las

que se entreveraron la economía de subsistencia de esta comuna periurbana y la economía de cambio de la ciudad de Quito.

De igual manera, exterioriza algunos conflictos afines con las relaciones de parentesco, reciprocidad, solidaridad, trabajo no remunerado, entre otros, que han ido ocultando relaciones de explotación, competencia y exclusión, y que no han sido considerados en la definición de economía popular conservando así una visión romántica de la misma y exhibiéndola como homogénea, inalterable y con una tradición eterna de cooperación solidaria (Camus, 2007:16).

Además, esta economía es analizable desde la cultura ya que la forma del trabajo de los habitantes de Cocotog muestra un estilo propio con la división de roles y de género, la formación de nuevas estrategias de subsistencia y el incremento de sus movilidades, que ha dado lugar a que las y los jóvenes pasen de ser campesinos a profesionales, y su posición social sea diferente a la que vivieron cuando eran niños o la generación de sus padres, sin embargo, esto no ha implicado, especialmente en los adultos mayores y adultos, que dejen a un lado las actividades económicas agropecuarias asimiladas en los procesos de socialización de sus familias.

De la misma manera, visibilizar el trabajo de las mujeres, de los jóvenes, de los adultos mayores, la migración internacional, etc., han sido necesarias para comprender la economía popular y mostrar que los habitantes de las comunas periurbanas son seres dinámicos y no pasivos como son las ideas de las ONGs, y que el salir de sus comunidades para ejecutar trabajos en la ciudad o por la migración internacional no implica que se desliguen de su territorio de origen, sino encierra intercambios de tipo político, cultural, económico y social que cada día contribuyen en la renovación de las comunas.

Relativo a las construcciones identitarias, es un tema que ha permitido comprender las identidades que se han ido conformando en Cocotog y que no se encuentran relacionadas estrictamente con la memoria e historia de la comuna, sino que implica una serie de discursos de autoidentificación, pertenencia, invención de tradiciones; procesos migratorios, económicos y socialización; y el sistema educativo y religioso. Estos elementos van adquiriendo fuerza dependiendo de la generación de los pobladores: adultos mayores, adultos, jóvenes y niños, dando lugar a una identidad no homogénea ni estable, sino a una pluralidad de identidades al interior de la comuna

(comuneros y comuneras, indígenas, Cocotog u originario, indígena kitu y kitu kara). Esta pluralidad también tiene sus rasgos comunes, por una parte se encuentra el reconocimiento de sus raíces indígenas a pesar de que no todos se identifican como tal, de igual manera, la consideración de “lo indígena” está por encima de características relacionadas a una indumentaria tradicional y la práctica de la lengua kichwa, pero dispositivos como el sentido de pertenencia al espacio que ocupan tienen mayor fuerza, ya que constituye una unidad con las formas de producción, la memoria colectiva, la historia, la cultura y el medio natural, creando un fuerte lazo de apropiación y valorización del espacio donde viven y conviven.

Así también, presenta una expansión y apertura de las fronteras simbólicas de su identificación, permitiéndoles que reproduzcan rasgos culturales de la comuna fuera del espacio original como lo realizan los migrantes, o la integración de personas provenientes de otras provincias que viven en el barrio Yurac Alpaloma, consiguiendo su colaboración para el desarrollo comunal y contribuyendo en la autoidentificación, de estos nuevos habitantes, como comuneros.

Otras de las identidades que se han desarrollado en Cocotog, son los kitu y kitu kara, organizaciones que han impulsado un proceso de reivindicación, revalorización, y resignificación del indígena, justificando sus identidades a través de la historia de un grupo étnico ya desaparecido (los Kitus). Estas organizaciones se están desarrollando de acuerdo a los intereses de quienes los están impulsando, que ven a lo indígena con un capital simbólico que les permite obtener mayor ventaja en relación a otros grupos para participar políticamente y conseguir financiamientos para el desarrollo de sus proyectos, además, manejan un proyecto identitario con una visión homogénea que incluye a todas las comunas y parroquias ancestrales de Quito, donde no consideran la realidad de los pobladores e impulsan la desaparición de toda identidad relacionada con el espacio, religión, género, entre otras, quedando como única la kitu o kitu kara. A su vez, por sus vínculos con organizaciones políticas y la integración mínima de las bases ha ocasionado que sean rechazadas por la mayoría de estas.

Con todo esto, nos encontramos ante una comuna que presenta sus identidades cada vez más híbridas, múltiples y cambiantes, mostrando que “no existen identidades en estado puro” (Crain, 2001:375), y que estos procesos de mezcla ha conducido a la construcción y reconfiguración de sus identidades como indígenas o comuneros.

Referente a los rasgos culturales de la comuna de Cocotog, han sido tratados desde el punto visto de que toda cultura tiene algún tipo de mezcla (mestizaje cultural) (Kingman, 2002:4), donde existe una mixtura de los rasgos indígenas con los de la ciudad, que no necesariamente significa que uno de ellos desvanezca o den lugar a una nueva, sino que se funden, es así que no ha promovido un sentimiento de dimisión a su cultura, sus creencias, sus tradiciones y costumbres, y mejor ha incorporado nuevos rasgos, pero reivindicando con mayor fuerza los elementos propios. Esta mezcla es visible en la vida cotidiana de las comunas periurbanas y en la ciudad de Quito (Kingman, 2008:353) siendo una situación que no se puede ser desmentida ni detenida, ni tampoco considerada como blanqueamiento y occidentalización.

Tenemos también, que esta fusión y cambios de elementos culturales se han visto acelerados por la presencia de instituciones como: la iglesia Católica con el sostenimiento de celebraciones religiosas relacionadas con santos, propias del periodo colonial, que se reinventan con la adquisición de nuevas efigies; la iglesia Evangélica con su injerencia en las prácticas cotidianas, desvalorización de las relaciones de parentesco ritual e incremento de las relaciones familiares, matrimonios endogámicos, impulso de procesos de etnogénesis y desarrollo de proyectos de ayuda social; y el sistema educativo que interna a los pobladores de Cocotog en la cultura nacional castellanizada, jugando un papel importante en la desaparición paulatina de la lengua kichwa, ya que se ha presentado la prohibición del uso de la lengua materna por parte del maestro rural, y no se ha instaurado una educación bilingüe en estos sectores; a esto se une la llegada de nuevos habitantes que no hablan el kichwa y las movilizaciones al centro urbano.

Por todas las características mencionadas a lo largo de este texto, nos encontramos ante una comuna que se hallaría más cercana al sentido de “barrio en transición”, ya que Cocotog se ha convirtiendo en la residencia de quienes trabajan o desarrollan sus actividades cotidianas en la ciudad, sean estos originarios del sector o migrantes, además, porque esto ha ocasionado cambios en las formas organizacionales, económicas, identitarias, en los componentes materiales del hábitat de la comuna, entre otros, que hacen de Cocotog una mixtura de lo rural con lo urbano, y estos cambios de transición muestran su incorporación paulatina al resto de la trama urbana de Quito y su mayor integración a la vida social y política del municipio de esta ciudad, sin embargo

esto no ha significado la desaparición de elementos que podrían ser llamados de resistencia al avance de la ciudad, a pesar de sus agresiones constantes, y un ejemplo claro de esto son sus fiestas.

Con todo lo señalado, es preciso recomendar lo siguiente: en relación al Municipio de Quito, éste debe promover la elaboración de nuevos proyectos congruentes a los contextos actuales de estas poblaciones, pero de manera conjunta con sus habitantes, donde se formule una nueva convivencia intercultural y los indígenas urbanos originarios formen parte integrante y reconocible de esta ciudad con su propia cosmovisión e identidades, es decir, impulsar nuevos niveles de integración que nos conduzcan al ejercicio práctico, por otro lado, las políticas municipales impulsadas en estas comunidades deben ser sustentables, diversas y plurales, tomando en cuenta la amplia capacidad para generar cambios que tienen estos pobladores. Acerca de la cultura de estas comunidades, ésta debe ser estudiada desde el sentido de la mezcla (mestizaje que no significa blanqueamiento) ya que no existen culturas puras o aisladas y todas tienen un cierto grado de mixtura y sus cambios son producto del discernimiento de valores derivados tanto de la propia cultura como de una extraña. Con respecto al estudio de la identidad y específicamente de la propuesta Kitu y Kitu Kara, es necesario que replantee su papel y cambie sus intereses conducentes a la etnogénesis de un pueblo con una identidad única y una historia común, y considere la microhistoria y las diferentes identidades que existen en las comunas y parroquias ancestrales de Quito. En el caso de la educación, es imprescindible dirigir las investigaciones hacia las instituciones educativas que se encuentran en las comunas periurbanas quiteñas ya que presentan particularidades diferentes a las de la ciudad, pero que son parte de la obligatoriedad de estudiar en una educación pública o privada homogeneizante y castellanizada y donde no se ha desarrollado una educación intercultural bilingüe.

Por último, las experiencias de los habitantes de la comuna de San José de Cocotog recogidas y analizadas en esta investigación es una contribución a la reflexión y conocimiento sobre las comunas periurbanas y urbanas, y de los indígenas urbanos originarios, y busca ayudar en la comprensión de la desaparición, en los habitantes de estas comunidades, de una forma de comprender lo comunal y el surgimiento de otras formas de entenderlo como producto de sus movilizaciones, urbanización interna e integración espacial a las ciudades, y que van dando lugar a nuevas formas de

organización social, política, cultural y económica, cambios que forman parte de la construcción de sus identidades, y que nos hace entender que constituyen una síntesis cultural donde se han ido sumando nociones y practicas tanto desde los habitantes de estas comunas como desde las ciudades y de manera global. Con esto nos damos cuenta, en el caso de Quito, que las comunas periurbanas son móviles y que sus identidades son múltiples y enfatizan lo originario, lo indígena y lo moderno.

Bibliografía

- Adrianzén, Alberto y Eduardo Ballón (1992). *Lo popular en América Latina*. DESCO: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- Aguilar, Paloma (2008). Capítulo I: “Acerca de la memoria, el aprendizaje y el olvido”. En *Políticas de la memoria y memorias de la política*. Madrid: Alianza Editorial. pp: 29-93.
- Aguirre, Boris (1987). *Religiosidad del campesinado de Otón*. Quito-Ecuador: Abya Yala.
- Aguirre, Gonzalo (1992). *El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aguirre, Milagros, Fernando Carrión y Eduardo Kigman (2005). *Quito imaginado*. Bogotá: Convenio Andrés Bello – Universidad Nacional de Colombia.
- Albertani, Claudio (1999). “Los pueblos indígenas y la ciudad de México. Una aproximación”. En, *Revista Política y cultura Nro. 12*. México D.F.: Universidad Autónoma Metropolitana de Xochimilco. Pp: 195-221.
- Almeida, Diego y Chiriboga Gabriela (2006) Chaguarmishqui, refrescante y estimulante. *El Pomasqueñito*.
- Almeida, José, editor (1995). *Identidades Indias en el Ecuador Contemporáneo*. Cayambe: ABYA-YALA.
- Anangónó, Luis (1996). *Filosofía de la educación intercultural bilingüe*. Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe. Convenio DINEIB-UTPL.
- Andrade, Susana (2004). *Protestantismo indígena*. Quito-Ecuador: FLACSO, Ecuador e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- _____ (2005). “El despertar político de los indígenas evangélicos en Ecuador”. En, *Iconos revista de Ciencias Sociales*. Nro. 22. Quito: FLACSO, Ecuador, pp.: 49-60.
- Antropología del consumo*. <http://www.scribd.com/doc/7068443/Antropo> (visitado el 6 de octubre de 2009).
- Archetti, Eduardo (1992). *El mundo social y simbólico del cuy*. Quito: CEPLAES.
- _____ (s/f). Capítulo 5. Antropología del Consumo. Una perspectiva antropológica sobre cambio cultural y desarrollo: el caso del cuy en la sierra ecuatoriana. En *Constructores de Otriedad*. pp.: 222-233. http://www.antropologiasyc106.com.ar/constructores/29cap5_archetti.pdf (Visitado el 5 de octubre de 2009).
- Baigorri, Artemio (1995). *De lo Rural a lo Urbano: Hipótesis sobre las dificultades de mantener la separación epistemológica entre Sociología Rural y Sociología Urbana en el marco del actual proceso de urbanización global*. V Congreso Español de Sociología - Granada. Grupo 5. Sociología rural. Sesión 1ª. La Sociología Rural en un contexto de incertidumbre.

- Barahona, Claudio (1982). "La soba de cuy". En *Política de salud y comunidad Andina*, ed. CAAP. Quito: CAAP. pp: 139-154.
- Barragán, Rossana (2006) "Maestras mayores en los mercados de la ciudad de la Paz: espacios organizativos, laborales y de gobierno y construcción de las territorialidades" en *Mujeres, Familia y Sociedad en la Historia de América Latina. Siglos XVIII-XXI*, Cendoc-Mujer, PUCP, Instituto Riva Agüero, IFEA, Lima, pp. 569-590.
- _____ (2009). "Más allá de lo mestizo, más allá de lo aymara: organización y representación de clase y etnicidad en el comercio callejero en la ciudad de la Paz". En, Eduardo Kingman, compilador: *Historia social urbana. Espacios y flujos*. Quito: FLACSO-Ecuador; Ministerio de Cultura del Ecuador.
- Bastos, Santiago y Aura Cumes (2007). "Ideologías en tensión: identidad, cultura y modernidad". En, *Mayanización y vida cotidiana. Ideología multicultural en la sociedad guatemalteca*. Guatemala: FLACSO, TARMA. pp: 229-285.
- Bazurco, Martín (2006). "Yo soy más indio que tú" Resignificando la etnicidad: exploración teórica e introducción al proceso de reconstrucción étnica en las comunas de la Península de Santa Elena, Ecuador. Quito: Abya-Yala; ESPOL.
- Becerra, Miguel (2007). *Reseña histórica de la parroquia Calderón*. Quito, Ecuador: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Bhabha, Homi (1994). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Borja, Karina (s/f). *El baile del yumbo, un símbolo de resistencia: análisis del paisaje de San Isidro del Inca*. kborjaster@gmail.com.
- Botero, Luis Fernando (1991). *Compadres y priostes: la fiesta andina como espacio de memoria y resistencia cultural*. Quito, Ecuador: ABYA-YALA.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Poder, derecho y Clases Sociales*. Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, S.A.
- Büsches, Christian (2007). *Familia, honor y poder: la nobleza de la ciudad de Quito en la época colonial tardía (1765-1822)*. Quito: Trama.
- Bustamante, Teodoro, Luís Burbano., Rodrigo Calvo, Pericles Carofilis, Luís Echeverría, Eduardo Kingman y Francisco Villareal (1992). *Quito, Comunas y Parroquias*. Quito. Trama.
- Büttner, Thomas (1993). *Uso del quichua y del castellano en la sierra ecuatoriana*. Quito: P. EBI (MEC-GTZ); Abya Yala.
- Campos, Luis (2007). "La violencia al denominar en la construcción/deconstrucción del sujeto indígena urbano por el Estado de Chile". En, *Revista de la Academia* Nro. 12. Santiago de Chile: Primavera, pp: 63-84.
- Camus, Manuela (2002). *Ser indígena en la ciudad de Guatemala*. Guatemala: FLACSO.
- _____ (2007). *Comunidades en movimiento: la migración internacional en el norte de Huehuetenango*. Guatemala: INCEDES; CEDFOG.

- Cárdenas, Fanny (2009). *Conversión evangélica de los indígenas kichwas cañaris*. Tesis presentada para obtención del grado de Maestría. Quito: FLACSO, sede Ecuador.
- Carrera, Mesías y Frank Salomon (2007). *Historia, cultura y música ancestral de Zámbez*. Quito: Municipio del Distrito Metropolitano de Quito.
- Carrión, Fernando (1987). *Quito, crisis política y urbana*. Quito: El Conejo – CIUDAD Centro de investigaciones.
- Carrión, Fernando y René Vallejo (1998). *Quito*. Revista Metropolis en movimiento.
- Carvalho – Neto, Paulo (1964). *Diccionario de Folklore Ecuatoriano. Tratado de Folklore Ecuatoriano: I*. Quito: CCE.
- Castañeda, María (2008). *Las prácticas de gobierno comunitario: el caso de las comunidades de la parroquia González Suárez*. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales: FLACSO-Ecuador.
- Centro Cultural Ñukanchik Cawsay y Colectivo Comuna Hormiga (2010). *Comuna San José de Cocotog: un relato histórico en construcción*. Quito: MCE y El fuego y la Palabra.
- Chauca, Lilia (2008). El cuy cavia porcellus en el Perú, historia y aportes del INIA. En *Revista Agro Enfoque. Crianzas Menores*, junio 2008 Vol. 22. pp:76-81
- Chaves, Margarita y Marta Zambrano (2009). “Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia”. En, Carmen Martínez Novo, editora. *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO-Ecuador; Ministerio de Cultura del Ecuador. pp: 215-245.
- Chávez, Oleas (2003). *Quito adentro, identidad e historia: Zambiza*. Las parroquias suburbanas, Revista: Abril, 4.
- Cliche, Paul y Fernando García (s/f). *Escuela e indianidad en las urbes ecuatorianas*. Ecuador: EB/PRODEC.
- CODENPE (s/f). “Nacionalidad Kichwa. Pueblo: Kitu Kara”. www.codenpe.gov.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=80&Itemid=117 (Visitado el 26 de julio del 2009).
- Coraggio, José (1998). “Tercera parte: Economía popular y desarrollo urbano”. En, *Economía urbana: perspectiva popular*. Quito: ILDIS; Abya Yala; FLACSO-Ecuador. pp: 57-173.
- _____ (2004). *La gente o el capital: desarrollo local y economía del trabajo*. Quito: Centro de investigaciones CIUDAD-EDD/EZE; ILDIS; ABYA-YALA.
- Cordero, Luis (1992) *Diccionario Quichua – Castellano y Castellano – Quichua*. Quito: Corporación editora Nacional.
- Cortez, Manuel (s/f). *La Comida de Cuy con Papa* <http://www.xexus.com.co/modules.php?op=modload&name=Sections&file=index&req=printpage&artid=77> (Visitado el 6 de octubre de 2009).
- Costa, Pere-Oriol, José Pérez y Fabio Tropea (2000). *Tribus Urbanas: el ansia de identidad juvenil: entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia*. España: PAIDOS.

- Costales Alfredo y Dolores Costales Peñaherrera (2002). "Características históricas y demográficas de la nación Cara" En, *Etnografía, lingüística e Historia Antigua de los Caras o Yumbos Colorados 1534-1978*. Quito: Instituto de Antropología y Geografía del Ecuador y Abya Yala.
- Costales, Alfredo y Piedad de Costales (1962). *Comunas Jurídicamente Organizadas*. Quito, Ecuador: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.
- Crain, Mary (2001). "La interpenetración de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito". En, Gioconda Herrera: *Antología Género*. Quito: FLACSO y Junta de Andalucía, pp.: 353-381.
- Cruzatty, Luis (2006). *Conocoto: leyendas y tradiciones*. Tesis presentada para la obtención del título de Tecnólogo superior en Guía profesional de Turismo histórico cultural. Universidad Central del Ecuador.
- Cuberos, Francisco (2008) "El movimiento como mecanismo de renegociación de la identidad: el caso de las mujeres ecuatorianas en Sevilla". En, Gioconda Herrera y Jacques Ramírez, editores: *América Latina migrante: Estado, familias, identidades*. Quito: FLACSO, Ecuador; Ministerio de Cultura. Pp: 377-392.
- Cuminao, Clorinda (2006). *Memoria e identidad de las vendedoras kichwa y mestizas del mercado de San Roque en la ciudad de Quito*. Tesis de Maestría: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO-Ecuador.
- Cuyes ayudan a economía familiar*, Publicado el 10/Julio/2007 <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/cuyes-ayudan-a-economia-familiar-271871-271871.html> (Visitado, el 5 de octubre de 2009)
- De la Cadena, Marisol (2004). *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP Ediciones.
- De la Torre, José (1995). *El escolar indígena andino: cambios en sus expectativas personales y profesionales*. Tesis presentada para obtención del título de maestría en Antropología. Quito: FLACSO, sede Ecuador.
- Delgado, Manuel (1999). "Heterópolis: la experiencia de la complejidad". En, *El animal público: hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona: Anagrama, pp. 23-58.
- Diario El HOY 15/abril/2004. El nivel de grasa en la carne de cuy es bajísimo. En Kipu: *El mundo indígena en la prensa ecuatoriana*. Enero a junio 2004. Número 43.
- Dillón, Beatriz; Leticia García y Beatriz Cossio (2003). "Trabajo y espacios de mujeres: la unión de los procesos de producción y reproducción en las unidades familiares rurales del oeste de la provincia de la Pampa. En, Revista de Estudios de la Mujer: La Aljaba, segunda época, volumen VIII. Argentina: Instituto y Departamento de Geografía-Universidad de la Pampa. Pp: 139-155.
- El Comercio (2008). *San José de Cocotog espera más obras: El sector está cerca al trazado de la vía al nuevo aeropuerto*. July 21. http://www.elcomercio.ec/noticia/EC.asp?id_noticia=207766&id_seccion=11
- El Cuy: Una Artesanía de Nariño para el Mundo*. <http://www.pastocity.com/cuyarte.htm> (Visitado el 5 de octubre de 2009)

- El Mercurio (2004) Festival de la alegría de Ñamarín. http://www.elmercurio.com.ec/web/titulares.php?nuevo_mes=10&nuevo_ano=2004&dias=25&seccion=QpoJAjE (Visitado el 3 de marzo de 2009)
- El Universo (2004). Población despidió a una última víctima de atentado. Marzo, 21. <http://200.110.90.17/2004/03/21/0001/626/4A163AFB7D0A49A1B2AD8983208859B3.ASPX>
- Escobar, Ticio (2002). "Memoria insumía. Nota sobre ciertas posibilidades críticas del arte latinoamericano". En, Mabel Moraña, editora. *Espacio urbano, comunicación y violencia en América Latina*. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana; Universidad de Pittsburg.
- Espinosa Apolo, Manuel (2006). *Chilibulo: memoria histórica y colectiva*. Quito: Administración sur Eloy Alfaro-Municipio del Distrito Metropolitano de Quito.
- _____, coordinador (2007) *Llano Chico: memoria, historia y colectiva*. Quito: D.M.D.Q.
- Fernández, Antonio (2007) *Diccionario de dudas A-H*. España: Biblioteca práctica - ediciones Nobel.
- Fígoli, Leonardo y Dimitri Fazito (2009). Redes sociales en una investigación de migración indígena: el caso de Manaus. En, *Revista Brasileira de Estudos de População* vol.26 no.1 Sao Paulo: ARTIGOS
- Figueroa, Felipe (1999). *El cuy, su cría y explotación*. Perú: Centro ideas programa San Marcos. Línea Técnica Pecuaria.
- Fine-Dare, Katheleen (1991). *Cotocollao: ideología y acción en un barrio de Quito*. Quito: Abya Yala.
- _____. (2006). "Más allá del folklore: La yumbada de Cotocollao como vitrina para los discursos de la identidad, de la intervención estatal, y del poder local en los Andes urbanos ecuatorianos". En, Williams Waters y Michael Hamerly, compiladores. *Estudios ecuatorianos. Un aporte a la discusión. Tomo II*. Quito: FLACSO; ABYA YALA; LASA. pp: 55-72.
- _____. (s/f). *From mestizos to mashikuna: global influences on discursive, spatial, and performed realizations of indigeneity in Urban Quito, Ecuador*. fine_k@fortlewis.edu.
- Franco, Víctor (1992). "El sistema de parentesco". En, *Grupo doméstico y reproducción social. Parentesco, economía e ideología en una comunidad Otomí del valle del Mezquital*. México: Centro de Investigaciones y estudios Superiores en Antropología Social.
- Fuentes, Carlos (2007) Alma del Chaguarquero . El Comercio. http://www1.elcomercio.com/blogs/noticia.asp?id_noticia=106573&id_seccion=24 (Visitado el 3 de marzo de 2009).
- Fundamin (s/f). "Cocotog, parroquia de Zambiza: Centro de Desarrollo Vida Abundante". www.fundamin.org/acerca%20la%20fundacion.html (Visitado el 1 de agosto de 2009)

- Garcés, Alejandro, Consuelo Hernández y Walter Imilan (2008). “Antropologías urbanas en Latinoamérica: de objetos, territorios y movimientos”. AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana. Volumen 3, Número 3. Septiembre-Diciembre. pp. 327-331.
- García Canclini, Nestor (1990). *Cultura híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo.
- _____ (s/f). “La globalización: ¿productora de culturas híbridas?” Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación para el Estudio de la Música Popular. http://www.alcalaconsultores.cl/docs/la_globalizacion.pdf. (Visitado el 26 de junio del 2009).
- García, Fernando (2008). *Peritaje antropológico de las comunidades kichwas del pueblo Kitu Kara: Collaqui, Chichipata o La Esperanza, El Arenal, Tola Grande y Tola chica, usuarios del ramal Chichipata perteneciente al sistema de riego de Tumbaco, parroquia Tumbaco, cantón Quito, provincia de Pichincha*. Expediente Nro. 371 del año 2007-Agencia de aguas de Quito.
- Giménez, Gilberto. “Cultura, identidad y memoria: materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas.” *Frontera Norte* 21.41 (Jan-June 2009): 7-31. <http://find.galegroup.com/ips/start.do?prodId=IPS>. (Visitado el 15 de abril del 2009)
- Gissi, Nicolás (2004). Segregación Espacial Mapuche en la Ciudad: ¿Negación o revitalización identitaria?. En: *Revista de Urbanismo, N°9*, Santiago de Chile, publicación electrónica editada por el Departamento de Urbanismo, F.A.U. de la Universidad de Chile. revistaurbanismo.uchile.cl/CDA/urbcompleta/0,1313,ISID%253D315%2526IDG%253D2%2526ACT%253D0%2526PRT%253D6418,00.html (Visitado el 12 de junio del 2010)
- Gómez, Álvaro (2008). “Indígenas urbanos en Quito: el proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara”. En Fernando García, editor. *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*. Quito: Colección 50 años FLACSO. Pp. 107-119.
- _____ (2009). *Pueblos originarios, comunas, migrantes y procesos de etnogénesis del Distrito Metropolitano de Quito: Nuevas representaciones sobre indígenas urbanos en América Latina*. Tesis presentada para la obtención del grado de Maestría. Quito: FLACSO, sede Ecuador
- Gómez, Jorge (2008). *Mestizaje lingüístico en los Andes: génesis y estructura de una lengua mixta*. Quito: Abya Yala
- Goycochea, Alba y Franklin Ramírez (2002). “Se fue, ¿a volver? Imaginarios, familia y redes sociales en la migración ecuatoriana a España (1997-2000)” En, *Dossier de Iconos* 14, revista de FLACSO-Ecuador, agosto. Pp: 32-45.
- Gutiérrez, Ramón, coordinador (1993). *Pueblos de indios: otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abya Yala.
- Hall, Stuart y Paul du Gay, compiladores (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Hannerz, Ulf (1993). *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*. Barcelona: Fondo de Cultura Económica.

- Hobsbawm, Eric (2001). "Inventando tradiciones". En, *Revista Historia Social* Nro. 40. España: Fundación Instituto de Historia Social, pp: 203-214.
- Hoffmann, Odile (2000). "La movilización identitaria y el recurso de la memoria". En, Cristóbal Gnecco y Martha Zambrano, editores: *Memorias hegemónica, memorias disidentes, el paso como política de la historia*. Bogotá: ICANH; Colciencias; Universidad del Cauca, pp: 97-120.
- Ibarra, Hernán (1998). *La otra cultura. Imaginarios, mestizaje y modernización*. Quito, Ecuador: ABYA-YALA/MARKA.
- INIA (2007). Cuy raza andina. En *Revista Agro Enfoque Vol. 21. Crianzas menores: el cuy*. pp: 22-23.
- Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Organización Panamericana de la Salud (2006). *Medicina indígena tradicional y medicina convencional*. Costa Rica: OPS
- Iñiguez, Ismenia (2006). "La comuna de Santa Clara de San Millán: elementos de identidad". En Sara Medina, Patricio Guerrero, Ismenia Iñiguez, María Navas. *Identidades Urbanas*. Quito: Colección de Antropología Aplicada nro. 11- Universidad Politécnica Salesiana. pp: 95-165.
- Irrazaval, Diego (2007). "Epílogo: Iniciado un dialogo, lo intercultural en la teología". En, Fonet-Betancourt, Raul: *Interculturalidad y religión*. Quito: Abya Yala, pp: 155-177.
- Jahuir, Faustino (2003). *Identidad Aymara: caso del Altiplano del Perú*. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales: FLACSO-Ecuador.
- Jara, Holguer (2009). *Atlas Arqueológico. Bloques Quito y Pintag Tomo I*. Quito: FONSAL.
- Kingman, Eduardo (1998). "La compleja relación de lo local y lo global: ¿Qué es lo que hace más pequeña a nuestras ciudades?". En *ICONOS Revista de Ciencias Sociales* Nro. 4. Quito: FLACSO-Ecuador, pp.: 68-79.
- _____ (2002). "Identidad, mestizaje, hibridación: sus usos ambiguos". www.flacso.org.ec/docs/artidenymestizaje.pdf
- _____ (2004). "Patrimonio, políticas de la memoria e institucionalización de la cultura", en *ICONOS* Nro. 20. FLACSO, Ecuador: Quito, pp. 26-34.
- _____ (2008) "*La ciudad y los otros. Quito 1860 - 1940. Higienismo, ornato y policía*". Quito: FLACSO.
- _____ (s/f). *Historia Urbana, Orden urbano y genealogía*, texto en proceso de elaboración.
- Kingman, Eduardo, Ton Salman y Anke van Dam (1999). Introducción "Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo". En Tom Salman y Eduardo Kingman, editores. *Antigua Modernidad y Memoria del Presente. Culturas Urbanas e identidad*. Quito: FLACSO, sede Ecuador.
- LASUR (2004). *Interface Urbano-Rural En Ecuador: Hacia Un Desarrollo Territorial Integrado*. Informe de investigación Nro. 5. Quito: LASUR.

- Ley de Organización y Régimen de Comunas 2004.
- Lozano, Alfredo (1991). *Quito, ciudad milenaria*. Ecuador: Abya Yala – CIUDAD Centro de Investigaciones.
- Macip, Ricardo (2005). *Somos un país de peones: café, crisis y el estado neoliberal en el centro de Veracruz*. México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- MAG (1995). *El cuy*. Quito: Dirección del Ministerio de Agricultura y Ganadería.
- Maguiña, Ciro (1987). La curandera y el cuy. En *Ser Médico en el Perú*. pp: 43-46 http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtualdata/libros/2006/ser_medico/cap6.pdf (Visitado el 4 de octubre de 2009).
- Maldonado, Gina (2002). “Pasado y presente de los mindalaes y emigrantes otavalos”. En, *Dossier de Iconos 14*, revista de FLACSO-Ecuador, agosto. Pp: 46-55.
- _____ (2004). *Comerciantes y viajeros: De la imagen etnoarqueológica de lo “indígena” al imaginario del kichwa otavalo “universal”*. Quito: Abya-Yala; Flacso, sede Ecuador.
- Márquez, Leonardo y Tomás Martínez (2007). “La combinación de sistemas agrícolas tradicionales y comerciales, el proceso de conversión en Cruz de Piedra, Estado de México”. En, *Revista de Antropología Iberoamericana*. www.aibr.org. Volumen 2, número 1. Enero-abril. Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en Red. pp: 67-90
- Martínez Novo, Carmen (2004) “Los misioneros salesianos y el movimiento indígena de Cotopaxi, 1970-2004”. En, *Ecuador Debate 63*. Quito-Ecuador: CAAP. pp: 235-268.
- _____ (2005). “Religión, política e identidad presentación del dossier”, en *ICONOS Nro. 22*. FLACSO – Ecuador: Quito, pp. 21-26.
- _____ (2006) *Who defines indigenous? Identities, development, intellectual, and the State in Northern Mexico*. United States of America: Rutgers University Press.
- _____ (2007). “Evangélicación y movilización étnica: el aporte de la misión salesiana al movimiento indígena de Cotopaxi”.
- Martínez, Carlos y José Burbano (1994). *La educación como identificación cultural y la experiencia de educación indígena en Cotopaxi*. Ecuador: Abya Yala.
- Martínez, Luciano (1998). “Comunidades y tierra en el Ecuador”. *Revista Ecuador Debate nro. 45* Quito: CAAP. www.flacso.org.ec/docs/lm/comunidades.pdf (Visitado el 26 de julio de 2009).
- _____ (1999). “La nueva ruralidad en el Ecuador”. *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*, nro. 8 Junio 1999. FLACSO-Ecuador, pp.:12-19.
- _____ (2000). *Economías Rurales: actividades no agrícolas*. Quito: C.A.A.P.
- _____ (2002). *Economía política de las comunidades indígenas*. Quito: Abya-Yala; ILDIS; FLACSO; OXFAM.

- Martínez, Regina y Guillermo de la Peña (2004). "Migrantes y comunidades morales: resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara (Méjico). En, *Revista de Antropología Social Nro. 13*. Pp: 217-251.
- Mena, Alexandra (2008). *Las nuevas centralidades urbanas del Distrito Metropolitano de Quito*. <http://www.cepeige.org/Revista/CENTRALIDADES%20URBANAS%20DMQ.pdf> (Visitado el 26 de agosto del 2009).
- Metro HOY (2004), *Agricultura urbana beneficia a muchos, mayo 13*. <http://www.explored.com.ec/noticias-ecuador/agricultura-urbana-beneficia-a-muchos-174790-174790.html>Hora
- Minchom, Martin (2007). El pueblo de Quito 1690-1810: demografía, dinámica sociorracial y protesta popular. Quito: FONSA.
- Mintz, Sidney (1985). *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. United States of America: Penguin Books.
- Mongin, Oliver (2006) La condición urbana. La ciudad en la hora de la mundialización. Buenos Aires: Paidós, pp. 31-220.
- Moreno, Segundo y Udo Oberem (1981). *Contribuciones a la etnohistoria ecuatoriana*. Otavalo, Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Moreno, Segundo, compilador (1981). *Pichincha: monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana*. Quito: H. Consejo Provincial de Pichincha.
- Municipio de Quito (1949). *Plan Regulador de Quito realizado por Guillermo Jones Odriozola*. Quito: Imprenta Municipal.
- _____ (1980). *Plan Quito*. Quito: Dirección de Planificación del I. Municipio de Quito.
- _____ (2006). *Plan general de desarrollo territorial del Distrito metropolitano de Quito. Memoria Técnica 2006-2010*. Quito: M.D.M.Q.
- Municipio del Distrito Metropolitano de Quito. Atlas Infográfico de Quito. www.quito.gov.ec (Visitado el 26 de agosto del 2009).
- Municipio Metropolitano de Quito (1988-1992). "2.8 Situación actual de las comunas Quiteñas". En, *Colección Plan del distrito Metropolitano. Sección: Título 1B: Los procesos sociales*. Quito: Dirección de Planificación.
- Muratorio, Blanca (1992). "Dios en la selva: aculturación cristiana y resistencia cultural entre los Napo Quichuas de la Alta Amazonía Ecuatoriana". En, Juan Botasso, compilador. *Las religiones amerindias 500 años después*. Cayambe-Ecuador: Abya Yala.
- _____ (2000). "Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana". En Andrés Guerrero, compilador: *Etnicidades*. Quito: FLACSO-sede Ecuador, pp: 235-266.
- MUSEF (2007). *Memorias de la Reunión Anual de Etnología*. La Paz: MUSEF (Museo Nacional de Etnografía y Folklore) Editores.
- Naranjo, Marcelo, coordinador (2007) *Cultura Popular en el Ecuador: Pichincha*. Vols. 13-14-15. Cuenca: Cidap

- Navas, Soledad (2006). "La banda juvenil de Santa Clara". En Sara Medina, Patricio Guerrero, Ismenia Iñiguez, María Navas. *Identidades Urbanas*. Quito: Colección de Antropología Aplicada nro. 11- Universidad Politécnica Salesiana. pp: 166-224.
- Norero, María (2007). *Municipio y Etnicidad: el caso de la comuna de Alto BíoBío*. Tesis de licenciatura, Universidad Academia de Humanismo Cristiano- Santiago de Chile.
- Núñez, Orlando (2007). "La economía popular, asociativa y autogestionaria". En, José Luis Coraggio, compilador. *Economía solidaria y subjetiva*. Buenos Aires: Altamira. pp: 111-145.
- Panqueba, Jairzinho (2006). *El otro lado de Bogotá: memoria cotidiana e identificación histórica de la comunidad indígena de Bosa*. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales: FLACSO-Ecuador.
- Paredes, Irene (1962) *Tulpa, Nifu, Ekinda*. Quito: Artes Gráficas.
- Pazos, Julio (2008). *El sabor de la memoria: historia de la cocina quiteña*. Quito: FONSA-Biblioteca básica de Quito Nro. 19.
- Peyronnie, Karine y René de Maximy (2002). *Quito inesperado: de la memoria a la mirada crítica*. Quito: Abya Yala.
- Portero Poveda, Efraín (1983). *Las migraciones internas y práctica migratoria en Quito. Estudio de caso de la migración de reflujo en Llano Chico*. Tesis de maestría. FLACSO, sede Ecuador.
- Prieto, Mercedes (2004). *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Quito: FLACSO, sede Ecuador; Abya-Yala.
- Ramírez, Jacques (2007). "Aunque sea tan lejos nos vemos todos los días": migración transnacional y usos de nuevas tecnologías de comunicación". En, Consuelo Albornoz, Valeria Cabrera, Karina Palacios, Jackes Ramírez y Dante Villafuerte: *Los Usos de Internet: comunicación y sociedad*. Quito: FLACSO, Ecuador. pp: 7-64.
- Ramírez, Patricia y Miguel Aguilar, coordinadores (2006). *Pensar Y habitar la ciudad: afectividad, memoria y significado en el espacio urbano contemporáneo*. México: Antropos.
- Razeto, Luis (1990). "Economía popular y organización popular". En, Francisco Gutiérrez, compilador: *Educación comunitaria y economía popular*. Costa Rica: PEC. pp: 77-102.
- Rebolledo, Loreto (1992). *Comunidad y resistencia. El caso de Lumbisí durante la colonia*. Quito: Flacso-Ecuador.
- Reyna, Víctor (s/f). *La soba del cuy. Diagnóstico y curación en la medicina tradicional peruana*. http://www.visionchamanica.com/Medicinas_alternativas/Soba-del-cuy.htm (Visitado el 4 de octubre de 2009).
- Rivas Ramón (2006). "Culturas indígenas y culturas urbanas en el Salvador actual". En, *Revista Cuadernos Hispanoamericanos* 678. Madrid: AECI. Pp: 53-64.

- Robichaux, David (2005). "Identidades cambiantes: indios y mestizos en el suroeste de Tlaxcala", en Revista Relaciones 104: *Nosotros y los otros: dispositivos de identidad*. Vol. XXVI: Colegio de Michoacán.
- Rodríguez, Alfredo, Paula Rodríguez y Ximena Salas (2008). *Producción de espacio urbano: miedos y recorridos de los pobres en una ciudad neoliberal*. Chile: Corporación de estudios Sociales y educación.
- Roze, Jorge, Susana Murillo y Ana Núñez (compiladores) (2005). *Nuevas identidades urbanas en América Latina*. Buenos Aires: Espacio editorial.
- Sánchez Parga, J; Manuel Chiriboga; Galo Ramón; Andrés Guerrero y J. Durston/ A. Crivelli (1984). *Estrategias de supervivencia en la comunidad andina*. Quito: CAAP.
- Sánchez, Consuelo y Agustín Martínez (2008). "Pueblos originarios en la metrópoli de la ciudad de México: gobernar en la macrocomunidad de Milpa Alta". En, Xochitl Leyva, Aracely Burguete y Shannon Speed, coordinadores. *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-laborador*. México: CIESAS; FLACSO. pp: 229-268.
- Sarria, Ana y Lilia Tribia (2004). "Economía Popular". En Antonio Cattani, editor: *La otra economía*. Grupo editorial Altamira. pp.: 173-186
- Secretaría General Consejo Metropolitano de Quito. Sesión ordinaria del 8 de mayo del 2008 – Acta 2008-09. pp: 1-2; 122-124.
- Sevilla, Manuel (2007). "Indígenas urbanos y las políticas del reconocimiento dentro del contexto colombiano". En, *Revista Perspectivas Internacionales* vol.3 nro. 1 Cali-Colombia. Pp: 7-24.
- Simbaña, José (1995). "Comunidades indígenas de Calderón Ñucachic ñan". En José Almeida, editor. *Identidades Indias en el Ecuador Contemporáneo*. Cayambe: ABYA-YALA. pp: 187-212.
- Sistema de Investigación sobre la Problemática Agraria en el Ecuador (SIPAE) (2007). *Hacia una agenda para las economías campesinas en el Ecuador*. Quito: SIPAE; Intermón Oxfam.
- Taylor, Charles (2001). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 43-108.
- Vargas, José María (1960) *El arte Ecuatoriano*. Quito: Santo Domingo.
- Villalvazo, Pablo, Juan Corona y Saúl García (2002). "Urbano-rural, constante búsqueda de fronteras conceptuales". En, *Revista de Información y análisis* Nro. 20: Hechos Datos y Lugares. México.
- Villanueva, Yulli (s/f). Sopa de cuy para superar la anemia y algunas enfermedades. En *Revista Agro Enfoque. Nutrición*. pp: 85-87.
- Weber, Max (1967). *Economía y Sociedad*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, Julie (2006). "Celebrando el pasado del futuro: la negociación de la identidad indígena en Lumbisí, Ecuador". En, Williams Waters y Michael Hamerly, compiladores. *Estudios ecuatorianos. Un aporte la discusión. Tomo II*. Quito: FLACSO; ABYA YALA; LASA. pp: 73-86.

- Williams, Raymond (2001). *El campo y la ciudad*. Buenos Aires: PAIDOS.
- Yanes, Pablo, Virgilia Molina y Oscar González (2005). *Urbi indiana: la larga marcha a la ciudad diversa*. México: UACM
- Yáñez del Pozo, José (2003). “Cocotog del pueblo de los kitus”. En, *Runa Yachai: La socialización infantil y la lógica de la subsistencia entre los pueblos indígenas del Ecuador*. Quito, Ecuador: ABYA-YALA. pp.: 68-98.
- Yépez, Isabel y Amandine Bach (2008) “La migración latinoamericana en Europa: reflexiones sobre género y ciudadanía”. En, Gioconda Herrera y Jacques Ramírez, editores: *América Latina migrante: Estado, familias, identidades*. Quito: FLACSO, Ecuador; Ministerio de Cultura. Pp: 25-48.
- Zamorano, Claudia (2004). “Ayudar a la memoria. El uso de planos históricos y de fotografía aéreas en la etnografía de la vivienda urbana”. En, *Cuiculco*, enero-abril, año/vol. 11, número 030. México: Escuela nacional de Antropología e historia.
- Zegarra, Leyla (2006). “Rincones de Arica o urbanidad intercultural”. En, *Revista Urbano*, noviembre, vol.9, número 014. Concepción, Chile: Universidad de BíoBío.
- Zona Rural productora de cuy. En *Parroquias Rurales de Pichincha*: lunes, 17/Agosto/2009: www.joyasdequito.com (Visitado el 5 de octubre de 2009).

Archivos

- A.N.C.-M.A.G.** Archivo Nacional de Comunas – Ministerio de Agricultura y Ganadería: Expediente Comuna de San José de Cocotog. Acuerdo Ministerial 821: carpetas 135 y 63; Base de Datos: Comunas de la Provincia de Pichincha.
- A.C.C-Q.** Archivo Comuna de Cocotog – Quito: varios documentos.

Documentos

- Documentos Dirección de la Escuela Jacinto Collaguazo: Resolución 150. Documento de funcionamiento: Dirección Provincial de Educación de Pichincha 8 de noviembre de 1996.
- Informe del CORPAQ: Red vial para el desarrollo del Valle de Valle de Tumbaco, las parroquias nor-orientales y el acceso al Nuevo Aeropuerto de Quito - NAIQ. Julio, 27 del 2007 (documento pdf).
- Registro Oficial Nro. 152. Martes 21 de agosto del 2007: Reconocimiento legal de la Asociación de mujeres indígenas de producción agrícola Wiñay Sisa.
- Contrato de operación MDMQ - EMMOPQ, emitido el 5 de febrero del 2009: Permiso de operación Transportes S.J. Cocotog C.A.
- Instituto Ecuatoriano de Estadísticas y Censos (INEC). Datos estadísticos sobre la Comuna de San José de Cocotog, códigos **170165:** 170165004999009; 170165008999007; 170165009999006 y **170586:** 170186001999002;

170186002999003; 170186006999001; 170186007999003; y cifras actualizadas sobre migración ecuatoriana 2008.

Entrevistas⁴²

CÓDIGO	NOMBRE	FECHA
E: S.O., 2009	Susana Ojeda	23/01/2009
“”	“”	30/01/2009
“”	“”	06/02/2009
“”	“”	13/02/2009
“”	“”	14/02/2009
E: J.G., 2009		15/06/2009
“”	“”	21/11/2009
“”	“”	19/12/2009
E: J.S., 2009		23/09/2009
E: M.U., 2009		23/09/2009
E: E.A., 2009	Elvia Acero	27/09/2009
E: J.A., 2009	José Amores	27/09/2009
E: G.A., 2009	Gladys Acero	29/09/2009
E: S.G., 2009	Segundo Guanoluisa	29/09/2009
E: G.G., 2009	Guido Guanoluisa	01/10/2009
E: M.A., 2009	Manuel Acero	01/10/2009
“”	“”	02/10/2009
E: A.A., 2009	Andrea Álvaro	01/10/2009
“”	“”	02/10/2009
E: M.M.S., 2009	Manuel Mesías Simbaña	21/11/2009
“”	“”	18/12/2009
E: H.J., 2009	Holguer Jara. (FONSAL)	23/11/2009
E: MG.A., 2009	Miguel Álvaro	14/03/2009
E: M.T., 2010	Miguel Tipán	13/03/2010
E: S.A., 2010	Sebastián Acero	17/03/2010
E: R.A., 2010	Rosa Álvaro	18/03/2010
E: J.P., 2010	Janeth Pulupa	18/03/2010
E: LS. C., 2010	Luis Chantera	18/03/2010
E: M.S., 2010	Melchora Simbaña	17/03/2010
E: C.G., 2010	Carmen Guamán	17/03/2010
E: J.GM., 2010	José Guamán	18/03/2010
E: L. C., 2010	Luis Cóndor	19/03/2010
E: R.M.A., 2010	Rosa María Álvaro	19/03/2010
E: C. N., 2010	Carlos Narváez	20/03/2010
E: M.AL., 2010	Manuel Álvaro	10/04/2010
E: CR. A., 2010	Carolina Álvaro	25/04/2010
E: H. C., 2010	Heriberto Cóndor	16/05/2010
E: JO. G., 2010	Jobita Guamán	18/05/2010

⁴² Los nombres que no constan es por pedido de los o las entrevistadas.

E: O. G., 2010	Olmedo Guamán	18/05/2010
E: T. L., 2010		20/05/2010
E: S. GL., 2010		08/06/2010
E: P.G., 2010	Pedro Gualoto	09/06/2010
E: A. C., 2010	Alberto Cunalata	10/06/2010
E: J. T., 2010		26/06/2010
E: M. P., 2010	Manuel Pumisacho	30/06/2010
E: V. GH., 2010	Víctor Guachamín	30/07/2010
E: J.GL., 2010		30/07/2010

Grupo de conversación (5 y 28 de noviembre, y 12 de diciembre del 2009)

E: MG.A., 2009	Miguel Álvaro
E: V.G., 2009	Vicente Gualoto
E: M.M.S., 2009	Manuel Mesías Simbaña

Grupo de conversación (22 del marzo de 2010 y 29 de marzo del 2010)

E: A. AL., 2010	Andrea Álvaro
E: C. A., 2010	Celia Álvaro
E: M^a. A., 2010	María Álvaro
E: R.M.A., 2010	Rosa Álvaro
E: J. C., 2010	Juana Cóndor
E: M. C., 2010	Marcia Corral
E: B. G., 2010	Beatriz Guachamín
E: E. L., 2010	Edelina Loachamin
E: F. L., 2010	Fabiola Loachamín
E: R. L., 2010	Rosa Loachamín
E: J. L., 2010	Jenny Loachamín
E: J. R., 2010	Jimena Ramírez
E: E. R., 2010	Etelina Rojas

Grupo de conversación (26 de junio del 2010)

E: D. A., 2010	Dayana Álvaro
E: M. G., 2010	Maribel Gualoto
E: E. G., 2010	Erika Gualoto
E: E. A., 2010	Ronald Álvaro
E: J. B., 2010	Jhonny Betancourt
E: MR. S., 2010	Marcelo Simbaña
E: D. A., 2010	Diego Álvaro
E: JS. B., 2010	Jesús Betancourt
E: K. G., 2010	Kevin Gamboa
E: ED. R., 2010	Edgar Romero
E: H. C., 2010	Hernán Cóndor
E: L.G., 2010	Luis Gualoto
E: E. AG., 2010	Estefanía Aguilar
E: M. R., 2010	Maribel Ramírez
E: V. C., 2010	Verónica Campoverde
E: VI. C., 2010	Viviana Cóndor