

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES-
FLACSO**

PROGRAMA DE ANTROPOLOGIA

**MAESTRIA EN CIENCIAS SOCIALES CON MENCIÓN
EN ESTUDIOS ÉTNICOS**

**DESDE “SAN JUAN, SAN PEDRO Y SANTA
LUCIA” HACIA LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL Y
POLÍTICA DE *INTI RAYMI* EN COTACACHI-
IMBABURA**

Autor: Raúl Clemente Cevallos Calapi

Cotacachi a, 6 de enero de 2006

ÍNDICE GENERAL

SINTESIS	9
INTRODUCCION	18
CAPITULO I	
CONTEXTO GENERAL DE COTACACHI: DOS COMUNIDADES EN ESTUDIO	
1. La fiesta de Inti Raymi en Cotacachi, una ruptura de la cotidianidad	20
1.1 Sinopsis histórica de Cotacachi	21
1.2 Los primeros doctrineros	24
1.3 Las representaciones del espacio andino en la fiesta de Inti Raymi	28
1.4 La composición étnica	30
2. El contexto geográfico de las comunidades en estudio	37
2.1 El lenguaje en las correrías y en el “ritual del baño”	39
3. La organización y la estructura socio-económica	44
4. Organización socio-política	45
CAPITULO II	
RELACIONES DE GÉNERO Y SEXUALIDAD EN INTI RAYMI	
1. Las manifestaciones tradicionales	51
2. El teatro de Inti Raymi	51
3. Las mujeres indígenas en el tiempo de la fiesta	53
3.1 La inversión de roles	58
3.2 Las mujeres se toman la plaza	59
3.2.1 Los del “centro” esperan a los de la “periferia”	66
3.3 Una forma de protestar: ¿Para fortalecer la identidad?	67
3.4 Los roles de género	71
3.5 Las relaciones de género	73
3.6 El género como categoría gramatical kichwa	74
3.7 La sexualidad y los rituales andinos	77
CAPITULO III	
LAS VISPERAS: UN ESCENARIO FESTIVO DE “RUNAS” Y “MISHUS”	
1. El Inti Raymi en época de los incas	80
2. Las visperas	81
2.1 Los “bailarines” ingresan al patio de la casa anfitriona	82
2.2 Dar, recibir y devolver	84
2.3 La inversión de voces: ¿Una forma de ocultar la realidad?	87
2.4 Los maestros de la música en el centro del círculo	89
3. Un sonido onomatopéyico y un adverbio cuantitativo	91
3.1 La binariedad andina	93
3.2 Movimiento corporal y destreza lingüística	95
4. El baño ritual	96
4.1 El culto al agua	99
4.2 La expulsión de malas energías	100

CAPITULO IV

EL “JATUN PUNCHA” O “DIA MAYOR”

1.	El ritual de la toma de la plaza	102
2.	Los “cabecillas” o “capitanes de la fiesta”	104
3.	Desde las comunidades rurales hacia el centro del pueblo	106
4.	Cómo se parte desde El Topo Grande	107
5.	“Janan” y “Urin” hacia el centro	108
6.	Un escenario simbólico para gastar energías y medir fuerzas entre los de “arriba” y los de “abajo”	114
6.1	La pelea de “guangudos” y “mochos”	116
6.2	Los jóvenes mestizos en una fiesta indígena	118
6.3	La cabellera indígena: Formar una trenza es un ritual de ternura	119
6.4	El tiempo de Inti Raymi, adiós familiares	121
7.	Un intento de mediar en el ritual	123
8.	El pasado y el presente	124
9.	Análisis lingüístico en la toma de la plaza	127

CAPITULO V

LA FIESTA DE INTI RAYMI, EXAMINADA DESDE LAS INSTITUCIONES: GOBIERNO LOCAL DE COTACACHI Y DIRECCION DE EDUCACION INTERCULTURAL BILINGÜE-DINEIB

1.	Un propósito educativo innovador	132
1.1	El servicio militar obligatorio	133
2.	La DINEIB, apoya y fortalece las festividades andinas	133
3.	La Reforma Educativa Ecuatoriana y la Interculturalidad como eje de la Educación	135
3.1	Cómo desarrollar metodologías de transmisión de conocimientos indígenas	136
4.	La Educación Intercultural Bilingüe	137
4.1	El Currículo Intercultural Bilingüe	138
4.2	El ritual en los contenidos curriculares: una forma de simbolizar la Identidad	139
4.3	Hacia la elaboración de contenidos educativos	140
4.4	Los valores como soporte de un currículo educativo	141
5.	La Policía Nacional: Un aparato represor o un garante de la seguridad y el orden públicos.	143

CAPITULO VI

CONCLUSIONES

154

BIBLIOGRAFIA

165

ENTREVISTAS

166

CAPITULO I.

CONTEXTO GENERAL DE COTACACHI: DOS COMUNIDADES KICHWAS EN ESTUDIO

1. LA FIESTA DEL INTI RAYMI EN COTACACHI ², UNA RUPTURA DE LA COTIDIANIDAD³

El Inti Raymi es la fiesta de agradecimiento al Padre Sol (Inti Tayta) y a la Madre Tierra (Pacha Mama) por las cosechas alcanzadas durante el año. El sol ha sido reverenciado tradicionalmente desde nuestros antepasados como una deidad suprema, y por ello se lo se agradece, por haber consentido la fecundación, el crecimiento y la maduración de los alimentos.

La presente investigación extrae del escenario de “San Juan, San Pedro y Santa Lucía” su antigua denominación: Inti Raymi, cuya resemantización de carácter identitaria surge a partir de los 80s, época de nacimiento y auge del movimiento indígena y campesino local. Inti Raymi, es una terminología kichwa que significa:

². Cantón de la Provincia de Imbabura. El Parque Abdón Calderón, más conocido como el Parque La Matriz, es el escenario simbólico donde se esgrime la Toma de la Plaza en las festividades del Inti Raymi, durante los días 24, 25, 29 y 30 de junio y 1 de julio de cada año. El último día es dedicado a las mujeres.

³. Cuyo culmen y síntesis (...) en la fiesta religiosa, es la manifestación de su fe, danzada, vivida hondamente, en la que, por unos días, el orden primigenio del Hana y Hura [Janan y Urin = Arriba y Abajo] se ha recobrado, ellos son [bailadores de la fiesta] el centro de atención, dueños del pueblo, de la plaza, de las calles y del templo, dan órdenes, organizan, deciden... Es una fiesta de la ruptura de la cotidianidad, es la fiesta de la irrupción de la pacificidad. (Watchel, N., citado en Rueda 1982: 55)

Fiesta del Sol, y es considerada como la principal del calendario agro-ecológico andino⁴ de los indígenas kichwas en Cotacachi.

1.1 SINOPSIS HISTORICA DE COTACACHI.

Cotacachi se erigió políticamente el 6 de julio de 1861, asentada al norte de Ecuador, es el cantón más extenso de la provincia de Imbabura. Con una topografía variada, que va aproximadamente sobre los 4.800 metros en la zona andina hasta los 200 metros sobre el nivel del mar en la zona subtropical. Cuenta con una población cercana a 40.000 habitantes con diversos grupos étnicos: mestizos, indígenas y negros.

El valle donde se asienta Cotacachi, fue bautizado por los Caras⁵, como *Cotaczchis*, nombre que asignaban a pueblos heterogéneos de tribus y pueblos que con anterioridad se habían establecido en sus inmediaciones (Guzmán 1972). Cuyo léxico arcaico, demuestra la diversidad lingüística y cultural preexistente antes de la presencia inca en territorio imbabureño, lo que nos hace imaginar que, diferente la posición de Jijón y Caamaño (1940), fueron los incas quienes transformaron la palabra *Cotaczchis* en Cotacachi.

Por lo tanto, quizás sea conveniente que el análisis de la palabra Cotacachi preceda a la síntesis de su interpretación y como señala el mismo Jijón y Caamaño:

“Ha de ser sistemática, y si se invadieran estas categorías se deslizaría en simples interpretaciones muy desagradables por no sufragar con el aporte científico de las lenguas” (Jijón y Caamaño 1940: 3)

⁴. El equinoccio del 20 de marzo marca el inicio del Año Nuevo o el *Mushuk Nina*, y el del 22 de septiembre, marca el inicio de la *Fiesta de la Kulla Raymi*, dedicada a la *Mama Killa* o *Madre Luna*. *El solsticio* del 21 de diciembre, marca el inicio del *Kapak Raymi* o *Fiesta del Sapan Inka*, y el 21 de junio, es la celebración de *Vilca Cuti* [*Wilka Kutik*] el *Retorno del Sol* o *Inti Raymi*, o *fiesta de las cosechas*. También hay una fuerte tendencia, a creer que *Inti Raymi* marca el inicio del Año Nuevo.

⁵. Se cree que los indios caras habrían desembarcado en la costa septentrional [en Manta] dirigidos por un *schiri* [jefe] llamado *Caran*. Tras vencer a los habitantes del país, se instalaron en la zona de Quito, donde debieron mezclarse con los *quitus*. Después fueron vencidos, hacia 1471, por el inca *Túpac Inca Yupanqui*, e incorporados al Imperio inca por su hijo *Huayna Cápac*, que durante casi tres lustros dirigió las guerras contra los grupos de la sierra ecuatoriana, entre ellos los *quitus* y *caranquis*, y fundó dos ciudades importantes, *Quito* y *Tomebamba*, posiblemente sobre antiguas poblaciones autóctonas. Enciclopedia Microsoft® Encarta® 2002. © 1993-2001 Microsoft Corporation.

Los primeros habitantes, denominados *cotacachis* vivían en casas construidas de bahareque de forma piramidal, llamadas tolas, en cuyos costados enterraban a sus muertos, después de tenerlos expuestos los cadáveres con fines rituales, para que los huesos quedasen sin carne, posteriormente se sepultaban en hoyos cavados en el suelo y sobre ello se levantaba un pequeño montículo de tierra en forma cónica, cuya tecnología era propia de los caranquis.

La presente investigación por su perfil lingüístico subrayará ciertos caracteres que en lo posible serán traducidos para hacer comprensible su propósito. Aunque la bibliografía sobre este escenario lingüístico-histórico es restringida, no cabe duda que el aporte de Jijón y Caamaño y de Guzmán es significativo.

El cognado lingüístico */Kotacachi/* deviene posiblemente de los incas, los coayquier, los pastos o de los caranquis, y posiblemente de una cultura más antigua y absolutamente desconocida; lo que nos hace suponer que en estas lenguas desde su multiplicidad lingüística: **Ko** significaría **cuello**; **ta: haber**; **ha: haber** y, **shi**: cosa **cilíndrica**. Entonces **Ko-ta-ha-shi** es **cuello haber, gran cosa cilíndrica**; es decir es un **gran cuello cilíndrico**, correlacionándolo con el volcán que tutela su territorio. (Ibid. 1940: 3)

1.2 LOS PRIMEROS DOCTRINEROS

Como constan en los archivos cantonales, los primeros doctrineros fueron religiosos y sacerdotes seculares. Así el fraile Pedro de La Peña, segundo Obispo principal de Quito, por autorización del Rey Felipe de España es quien se encarga de instituir políticamente a Cotacachi, en cuyo pueblo precolombino habitaban ya cientos de indígenas en un valle de vistoso panorama, hermosos prados y campiñas, tierras fértiles con un pintoresco volcán. (Guzmán 1961: 17)

Los religiosos franciscanos se hicieron cargo de la doctrina y como conocedores de la lengua kichwa predicaban y catequizaban a los indígenas la doctrina cristiana; sacristanes y maestros de capilla eran indígenas rentados con el dinero del erario según ordenanza del Corregimiento de Otavalo, por orden del Visitador General de Indios, Licenciado Diego Zorrilla, el 6 de Noviembre de 1612 (Ibid.:19)

Los primeros habitantes, denominados *cotacachis* vivían en casas construidas de bahareque de forma piramidal, llamadas tolas, en cuyos costados enterraban a sus muertos, después de tenerlos expuestos los cadáveres con fines rituales, para que los huesos quedasen sin carne, posteriormente se sepultaban en hoyos cavados en el suelo y sobre ello se levantaba un pequeño montículo de tierra en forma cónica, cuya tecnología era propia de los caranquis.

La presente investigación por su perfil lingüístico subrayará ciertos caracteres que en lo posible serán traducidos para hacer comprensible su propósito. Aunque la bibliografía sobre este escenario lingüístico-histórico es restringida, no cabe duda que el aporte de Jijón y Caamaño y de Guzmán es significativo.

El cognado lingüístico */Kotacachi/* deviene posiblemente de los incas, los coayquier, los pastos o de los caranquis, y posiblemente de una cultura más antigua y absolutamente desconocida; lo que nos hace suponer que en estas lenguas desde su multiplicidad lingüística: **Ko** significaría **cuello**; **ta: haber**; **ha: haber** y, **shi:** cosa **cilíndrica**. Entonces **Ko-ta-ha-shi** es **cuello haber, gran cosa cilíndrica**; es decir es un **gran cuello cilíndrico**, correlacionándolo con el volcán que tutela su territorio. (Ibíd. 1940: 3)

1.2 LOS PRIMEROS DOCTRINEROS

Como constan en los archivos cantonales, los primeros doctrineros fueron religiosos y sacerdotes seculares. Así el fraile Pedro de La Peña, segundo Obispo principal de Quito, por autorización del Rey Felipe de España es quien se encarga de instituir políticamente a Cotacachi, en cuyo pueblo precolombino habitaban ya cientos de indígenas en un valle de vistoso panorama, hermosos prados y campiñas, tierras fértiles con un pintoresco volcán. (Guzmán 1961: 17)

Los religiosos franciscanos se hicieron cargo de la doctrina y como conocedores de la lengua kichwa predicaban y catequizaban a los indígenas la doctrina cristiana; sacristanes y maestros de capilla eran indígenas rentados con el dinero del erario según ordenanza del Corregimiento de Otavalo, por orden del Visitador General de Indios, Licenciado Diego Zorrilla, el 6 de Noviembre de 1612 (Ibíd.:19)

La doctrina cristiana, floreció con todo esplendor con los doctrineros franciscanos, sin embargo años más tarde la imposición doctrinaria cayó en tal estado de debacle, atraso e ignorancia por su exagerada extorsión de custodias religiosas. Esta situación provocó el alzamiento mayor indígena en Cotacachi, en el año de 1777 (Moreno 1985:157) se *levantaron los indígenas* de manera particular las *caciccas*, quemaron varias casas, pendieron a las autoridades religiosas y a varios de ellos hasta fueron decapitados.

No sorprende que las informaciones tempranas deduzcan que los levantamientos se realizaran entre cánticos y danzas y cuya victoria se festejaba con abundante comida y bebida; pues las ceremonias rituales y levantamientos se los perpetraba en los días de equinoccios y solsticios.

Las fiestas andinas en cierta medida tienen un paralelismo con las rebeliones indígenas; pues estas al ejecutarse en tiempos sagrados como equinoccios y solsticios parecen constituir el telón de fondo de las insurrecciones, en el que las fuerzas telúricas de la naturaleza, según la cosmogonía andina, inciden intensamente sobre el cuerpo y la mente. Si nos remitimos al caso de los danzantes o “bailarines” de la fiesta Inti Raymi, el movimiento corporal por su contextura es evidentemente compulsivo: ¿No será que la fuerza de los bailarines alcanza un grado coercitivo, porque en este tiempo sagrado, su cuerpo se transforma en un catalizador de energías telúricas?:

“En estos días especiales del año, hay fuerzas extrañas que nuestra madre naturaleza nos concede por medio del contacto que realizamos en las pacchas⁶, donde acudimos para realizar el ritual del baño”

Entrevista realizada en la Comunidad de La Calera,
Alfonso Maygua⁷. Mayo de de 2004

En este sentido, del amplio escenario de la fiesta de Inti Raymi, intentaremos describir y analizar la “toma de la plaza”, como ejercicio académico a despejarse, en

⁶. Palabra kichwa, equivalente a lugar sagrado e infrecuente. Es profanado en solsticios y equinoccios para celebrar rituales.

⁷. Alfonso Maygua, gentilmente ha dedicado su tiempo valioso en espacios diferentes para concederme las entrevistas. Es yachak, músico y artesano.

cuyo momento simbólico substancial, haremos uso metodológico ya sea como *observador participante*, ya sea como *actor principal* “*cabecilla*” de la fiesta.

Con la información a obtenerse de los diferentes actores sociales contrastaré con aquellas que han sido consideradas informaciones más tempranas⁸, lo cual me permite ampliar el panorama para mis intenciones de investigación. Por ejemplo, si nos remitimos a la sublevación de mayo de 1765 en Quito, las sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la colonia, los levantamientos indígenas de la CONAIE en 1990 y los años siguientes, etc., todos ellos escogen sin ambigüedad el *centro* como campo de batalla, y sus estrategias consisten en ataques desde la *periferia* hacia la sede simbólica de la ciudad; cuyo contenido social y emblemático es plenamente contrastable con lo que sucede en Cotacachi, durante las fiestas de Inti Raymi.

Estas rebeliones ahora recreadas por medio de rituales indudablemente tienen correlaciones históricas con las *tomas de las plazas* en varios poblados del Ecuador, y con los conocidos *tinkus*⁹ celebrados en Perú y Bolivia. Desde este contexto, las mismas rebeliones representarían los comportamientos sociales que encontramos en las fiestas y en la división ritual de la ciudad y el campo.

La “*toma del patio*” con rituales de violencia, parece ser un elemento común a los festivales de todas las regiones andinas; de modo que, la interpretación de la similitud cultural afín a los pueblos indígenas de los andes, tienen conexiones con raíces históricas en torno a la misma forma de representar el poder y la violencia. Aunque no faltarán interpretaciones como una versión “revisada y corregida” del tradicional *tinqui* [*tinkuy*]: aquella lucha simbólica entre parcialidades y mitades rivales, típica de los andes (Crain 1990, Kaarhus 1989, y Cervone 1996)

⁸. Recurriré a informaciones del visitante inglés D. Hassaurek entre 1861 y 1865; al padre José de Acosta a inicios del siglo XVII, etc., entre los contemporáneos Aníbal Buitrón, Ruth Moya, Marco Vinicio Rueda, Tania Mendizábal, Andrés Guerrero, Fernando García Serrano, Emilia Ferraro, Enma Cervone, entre otros

⁹. Encuentro tradicional o danza de ambiente guerrero que significa: indígenas “frente a frente” con el mismo motivo de comparar fuerza, derramar sangre, para solicitar abundancia y fertilidad de la tierra.

Las fiestas andinas tienen una raíz común y registran espacios territoriales, pues en la forma que desencadenan las dos ceremonias, hay conexiones y similitudes, en este sentido tanto el *Inti Raymi* como el *Tinkuy* tienen conexiones similares: el uno del mundo kichwa y el otro del aymara, denotan un mismo significante que representa "encuentro", "unión", "equilibrio" y "convergencia".

1.3 LAS REPRESENTACIONES DEL ESPACIO ANDINO EN LA FIESTA DE INTI RAYMI.

La representación de *Janan/urin* o arriba/abajo, pese a los 500 años de coloniaje, sigue conservándose aunque su significado prehispánico ha subsistido tomando raíces coloniales en el mundo de los blancos, criollos y mestizos, hasta perpetuarse en el mundo andino de los indígenas. Pues, la misma oposición y las relaciones de la complementariedad, nos aproximará a comprender la dinámica de la fiesta, descifrando los tipos de relaciones de poder y de relaciones de género.

Las mitades *Janan y Urin* representados por los comuneros de San Vicente de El Topo Grande y La Calera respectivamente¹⁰, cada año en torno al parque central de Cotacachi efectúan peleas rituales; en ellas se llega a derramar sangre y ocasionalmente hasta se produce la muerte de bailarines, que está fuertemente ligada a los ritos de la fertilidad; por lo tanto las luchas serían una representación de la oposición entre las mitades masculina y femenina, (Turner 1968: 29)¹¹ y el derramamiento de sangre, el de la fecundación (Moya, 1995) .

De modo que este ritual no solo sancionaría las relaciones sociales que se dan entre las mitades sociales, sino que tendría el propósito de propiciar la fertilidad de la tierra; es decir, sería un ritual sancionador y propiciatorio al mismo tiempo.

Ulterior a la fiesta, la comunidad "*perdedora*" deberá soportar los desastres que provocará la madre naturaleza, mientras la triunfadora disfrutará de una bonanza agrícola. Irrumpir el maleficio comunitario, implica escenificar periódicamente en cada

¹⁰. En adelante denominaremos: los topos y los caleras.

¹¹. En este sentido, lo fascinante está en asociar los trastornos productivos a la identificación de una hembra con un tipo determinado de masculinidad

solsticio, esta “pelea intercomunitaria” percibida como una vendetta pública y que se repite en el corazón mismo de la ciudad, durante todos los años, entre los alborozados comuneros de arriba y los afligidos de abajo.

En el escenario simbólico de la plaza se enfrentan tradicionalmente **Los Topos y Los Caleras**: a los primeros se agrupan los bailarines de Turuku-Eloy Alfaro, Morochos, El Cercado, Iltaquí; en cambio a los segundos se juntan los de San Martín, Quitugo, Anrrabí, El Batán y San Ignacio.

Para disfrazarse, habitualmente “los topos” se identifican con vestimentas y atuendos de color blanco, quizás a ello se deba el denominativo de “los palomos” como usualmente se les conoce; inversamente “los caleras” se identifican con indumentarias de color negro, y son reconocidos como “los kachipukrukuna”¹²

En una pregunta de la entrevista establecida a Maygua, sobre la predominancia del color negro y su relación con la feminidad y esta a su vez con *los caleras*, este reaccionó raudamente y en aquel momento su respuesta fue culminante:

“Ellas, son las mujeres, [los de Topo], ellos son mochos [la cabellera corta al estilo mestizo, sin trenza] nosotros somos bien hombres, ellos son maricas, ellos se juntan con los mishus¹³ para bailar. Los mishus provocan la pelean, si ellos [mishus] no silbaran ni gritaran, no hubiera peleas”

Entrevista realizada en la comunidad de La Calera.

AM. Mayo de 2004

En esta respuesta con una inflexión parca: ¿Acaso no se evidencia el desacuerdo indígena con la **proposición de los colores** asociados a la masculinidad y la feminidad? En esta misma dirección, la idea oculta de los conflictos interétnicos, defendida por algunos sectores de la localidad, presentan relaciones interétnicas, en el que tanto los del **centro** [mestizos mochos] y los de la **periferia** [indígenas con cabellera de trenza] no han superado las relaciones asimétricas desde la colonia.

¹². Según Alfonso Maygua (AM), kachipukru significa: “**Significa cóncavo de sal**”. Se denomina así, porque hace muchos años vino un hombre mestizo a vivir en La Calera, era vendedor de sal y bailaba con nosotros, era un gran peleador, todos le admiraban y le decían el kachipukru. Entrevista realizada en mayo de 2004.

¹³. Del léxico kichwa, usualmente utilizado como una forma despectiva a las personas mestizas.

Pero hay otro sector de la sociedad cotacaheña, donde aparecen los representantes del gobierno local, las organizaciones indígenas, los representantes de la cooperación internacional, estiman que el escenario social de la última década, a través de su política establecida, ha logrado superar las hendiduras históricas. Confirman lo sostenido a través de la adhesión de las y los jóvenes mestizos en las fiestas indígenas y particularmente durante *la toma de la plaza*.

Es curioso el tono sobrio de Maygua, talvez su razón radica en que la comunidad de El Topo se localiza en las faldas del volcán Cotacachi, cuyo montaña de acuerdo a la mitología kichwa, es considerada mujer, mama o warmi. Aunque el dilema se genera porque el *color blanco* está asociado al *macho*, y este color blanco es símbolo de identidad de los topos en cuanto a vestimenta se refiere:

Desde antes, los de “arriba” y los de “abajo, siempre se han identificado por el color de la ropa que se utiliza para bailar y llegar a la plaza, los palomos de color blanco y los kachipukru de color negro; se enfrentaban para gastar las energías, como un ritual propio de masculinidad, se prohibía las patadas, así como tomarse de la chimba¹⁴, se peleaba entre los capitanes o rukus¹⁵, era un enfrentamiento de hombre a hombre, y cuando alguien era desplomado, entonces se terminaba la pelea. Las mujeres no bailaban disfrazadas, porque el zamarro o pantalón de chivo que se ponían los rukus, no podían prestar a las mujeres, por ser una prenda de exclusivo uso masculino.

A los mishus no les permitíamos bailar, porque solo sabían provocar y silbar y en el rato de pelear, como son maricas se salían corriendo. Mire la pelea era sólo para los capitanes o rukus, ahora todos pelean en la plaza, hasta los chapas o policías están peleando y lanzando bombas con mucho gas...y desde que ellos se metieron en el ritual, todo se complica peor. Los wampras o jóvenes no son como éramos nosotros, ahora imitan a los mismos chapas y también salen a pelear con piedras, garrotes y hasta con armas. En nuestros tiempos

¹⁴. [chimpa] es la cabellera larga de los hombres indígenas. Su tocado se realiza en forma de trenza.

¹⁵. Los capitanes, cabecillas o rukus [rukukuna], se eligen en asambleas comunitarias, son aquellos que alcanzan el nivel de ciudadanía comunitaria, deberán tener una gran fortaleza física, por lo tanto se valora conjuntamente tanto la madurez y la juventud, además de poseer una buena posición social y económica.

*bailábamos bien bonito y peleábamos con las manos, no con los pies como ahora. Mire, por eso hasta las mujeres nos querían mucho más: puntak pachapik makarik runakuna nikkarka, alli kashpaka, kari karpika, maki maki kushunchik*¹⁶

Entrevista realizada en la Comunidad de La Calera

AM. Mayo de 2004.

Para los adultos mayores, el tiempo histórico es mejor que el presente; es notorio que hay un conflicto intergeneracional, la modernidad ha afectado sus intereses tradicionales.

Entonces cabe interrogarse si el rol que desempeñan los jóvenes indígenas y mestizos en la fiesta se reproduce en el mismo o en mayor nivel de agresividad que los adultos mayores? particular interpretación merece esta fracción de la entrevista: "...a los mishus no les permitíamos bailar, porque solo sabían provocar y silbar y en el rato de pelear, como son maricas se salían corriendo..."; cuyo razonamiento de Maygua, nos hace inferir, que hasta la misma danza es un acto ritual propio de la masculinidad indígena.

Es notoria la denuncia intergeneracional e interétnica de Maygua, para el primer caso relacionándola con la apremiante modernidad de la cual no se escapan los jóvenes indígenas como actores de un proceso migratorio incontenible, y para el segundo caso, evidenciándose una clara actitud esencialista. Se refiere a los mestizos, como "maricas", lo cual denota aún, la forma tradicional de autoexcluirse y de reivindicar una masculinidad indígena debido a la subordinación histórica, lo que demuestra aún ciertas fracciones de conflictos de relaciones interétnicas aún ocultas.

Los dispositivos culturales y las normas sociales establecidas a través de las relaciones sociales han permeabilizado las arcaicas relaciones de poder y de género que son substituidos por una nueva lectura social y cultural, establecida por la resemantización de la fiesta de San Juan, San Pedro y Santa Lucía por la del Inti Raymi; desde el punto de vista político es usado para subvertir el orden; desde la perspectiva

¹⁶. Traducción mía: en otros tiempos atrás, los hombres peleadores sabían decir, si eres suficientemente hombre, entonces enfrentémonos mano a mano.

social para esgrimir la masculinidad indígena, y desde el punto de vista de las mujeres para reivindicar sus derechos.

1.4 LA COMPOSICION ETNICA

Las familias españolas que se establecieron en Cotacachi por los años 1740, compraron tierras, construyeron sus casas, fundaron fincas y haciendas de ganadería y agricultura en sus casas plantaron vistosos jardines, y con el vivo afán se entregaron a la confección de artículos de cuero y de tejidos (...) los blancos ocupaban a los indios en teñir lanas e hilos; hilar, urdir y tejer; curtir y procesar cueros de ganado vacuno y ovino, de modo que es bastante añeja la tradición de textil y artesanal en Cotacachi. (Guzmán, 1961).

De allí surge el auge textil y artesanal de la época. De los obrajes se exportaban a Colombia: tejidos de jergas, bayetas y frazadas que eran muy estimadas y se expendían con grandes utilidades; en dichos obrajes los indígenas trabajaban en calidad de siervos o gañanes¹⁷ obligados a pedir *suplidos tras suplidos*¹⁸, quienes terminaban su existencia siempre endeudados y sin lograr recuperar su libertad.

Si nos remitimos a los orígenes históricos de la organización indígena, descubrimos la existencia de los *llaktakuna*, pequeños poblados andinos dirigidos por un miembro destacado del grupo, el “Señor Étnico”¹⁹. Las alianzas entre los diversos curacazgos [kurakuna]²⁰ conducen a la organización de los señoríos étnicos, que fueran tempranamente alcanzados por la expansión del imperio inca en su afán político unificador, sin alterar sus estructuras económicas y sociales.

Desde fines del siglo XVII y principalmente en el siglo XVIII se produce un significativo traspaso de las tierras indígenas a los españoles por medio de ventas,

¹⁷. Mozo de labranza, hombre fuerte y rudo. Del árabe clásico *gánnam* Biblioteca de Consulta Microsoft® Encarta® 2004. © 1993-2003 Microsoft Corporation.

¹⁸. Empréstitos o anticipos solicitados por los indígenas huasipungueros a los hacendados.

¹⁹. Denominación utilizada por Frank Salomón, para distinguirlo de gobernantes quienes no fueron reconocidos como miembros del propio grupo. Este término es equivalente al de kuraka, “cacique” y “principal” dentro de la terminología colonial.

²⁰. Escritura fonética utilizada según normas lingüísticas de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe-DINEIB- en cuyo alfabeto unificado existen 18 fonemas. Los 3 fonemas vocálicos son: /a, i, u/; y los 15 fonemas consonánticos son: /ch, j, k, l, ll, m, n, ñ, p, r, s, sh, t, w, y /

herencias (vía matrimonio) o por usurpación directa, lo cual trasciende en la descomposición del modelo de producción comunitario. No obstante, las tierras ya dejan de pertenecer a los indígenas por lo que su producción pasa a depender de la hacienda y este sistema se mantiene hasta 1960 (Martínez: 2002).

A partir de este proceso histórico, tanto El Topo como La Calera, se diferencian presentando evoluciones distintas que se conservan hasta la actualidad, según su localización con el sistema hacendatario; por lo tanto se clasifican como “comunidades libres”, vinculadas al mercado de trabajo, si bien son antiguos nucleamientos poblacionales, no se escapan de la parcelación considerable, debido al crecimiento poblacional:

“Cotacachi es una zona en donde la reforma agraria del año 1964 no tuvo mayor significación y el sistema hacendal no fue tocado sino muy marginalmente. De ésta forma, al menos en la zona andina, las haciendas se modernizaron conservando en sus manos las mejores tierras, mientras las comunidades indígenas se minifundizaban aún más. A excepción de una sola demanda de expropiación de la hacienda Tunibamba iniciada en 1983, sorprendentemente no han existido mayores conflictos entre comunidades y haciendas” (Martínez 2003)

En las comunidades de estudio (San Vicente de El Topo Grande y La Calera)²¹ y en las demás que conforman el cantón Cotacachi, el proceso de transición entre la comunidad de hacienda a la actual comunidad libre, data desde los años 30s del siglo pasado, por ejemplo El Topo Grande y Turuku-Eloy Alfaro²² se desprenden jurídicamente como comunidades libres el 12 mayo de 1938, aprobadas por el Ministerio de Previsión Social, tan solo meses después de la expedición de la Ley de Comunas en 1937.

No obstante, las comunidades indígenas de Cotacachi en la actualidad poca o ninguna relación laboral mantienen con las haciendas locales, pero sí con las del valle

²¹. Comunidades seleccionadas para realizar la presente investigación, son parte de las 43 comunidades indígenas filiales de la UNORCAC (Unión de Comunidades Indígenas de Cotacachi) Son las de mayor extensión territorial y poblacional y tradicionalmente antagónicas durante las fiestas de Inti Raymi.

²². Según documentos correspondiente a 1938. Información concedida por la Señora Maura Vaca, Secretaria del Cabildo de Turuku, 2003-2004.

del Chota y de la zona de Intag –ambos casos, pertenecen a zonas subtropicales de Imbabura- a donde se dirigen estacionalmente los indígenas en calidad de zafreros y jornaleros agrícolas, durante los meses de abril a junio de cada año.

Además, estas comunidades libres con propiedad comunal, tampoco mantienen relaciones con la iglesia. Ello evidencia la ausencia de conventos y casas parroquiales; la efímera presencia de monjas y diáconos no han trascendido la posición natural de los indígenas que en todo caso son católicos.

La mayoría de los comuneros poseen minifundios menores a una hectárea, con escasas excepciones en El Topo Grande, donde hay familias que poseen hasta tres y cuatro hectáreas. También cuentan con propiedad comunal dedicadas a bosques de ciprés y pinos y escasamente para el pastoreo. Sin embargo, la producción de sus minifundios se destina al consumo familiar, y en muy pocos casos alcanza a cubrir los requerimientos familiares y su comercialización en el mercado.

Tanto La Calera como El Topo sobrepasan las 200 familias cada una, y muestran una población relativamente joven entre 25 y 35 años, con una alta presencia infantil y escasos ancianos. Existen diferentes grupos de afinidad determinados por relaciones de parentesco, descendencia y vecindad, sobre los que se estructuran los mecanismos de reproducción económica y social.

2. EL CONTEXTO GEOGRÁFICO DE LAS COMUNIDADES EN ESTUDIO.

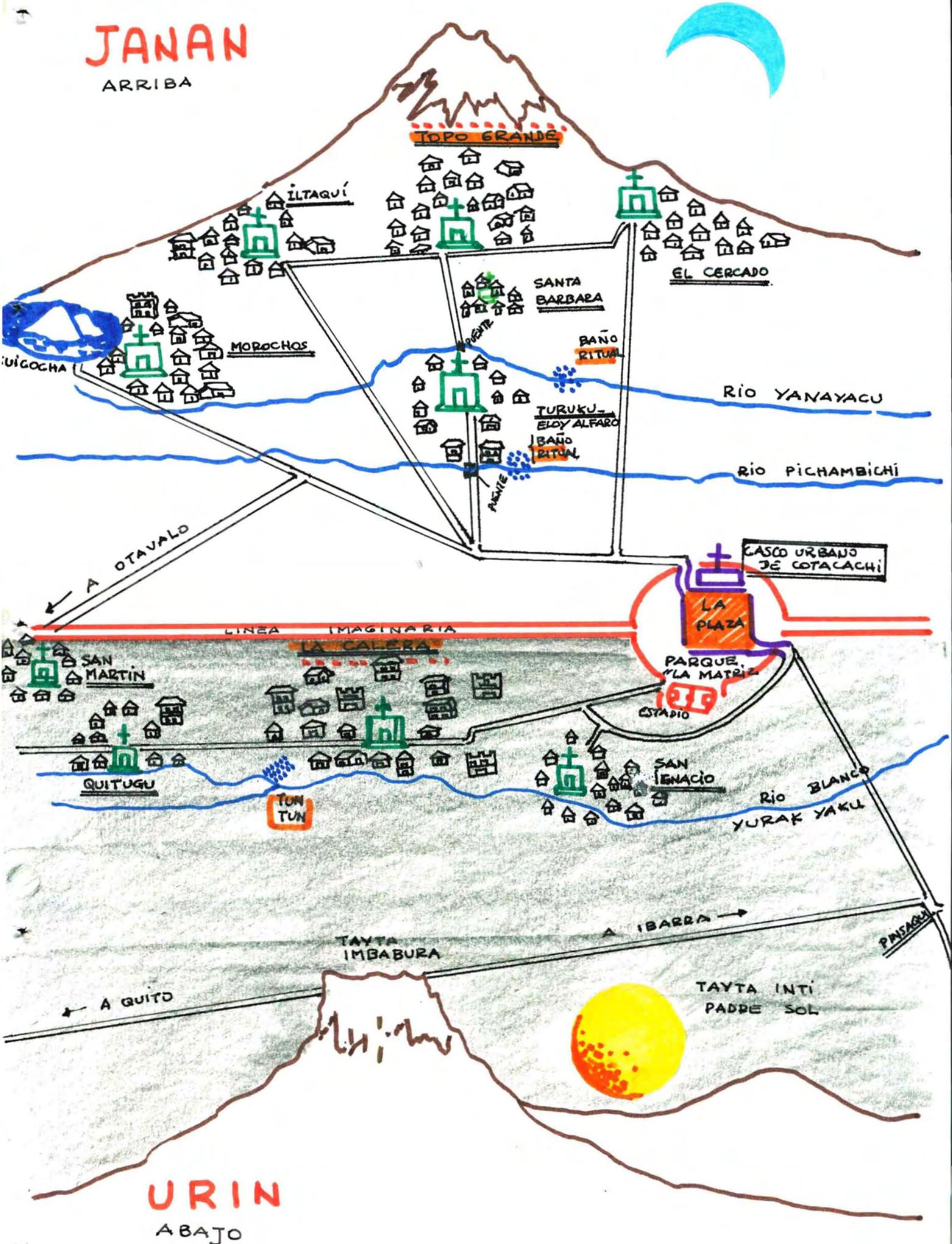
Para la presente investigación he seleccionado tanto a la Comunidad EL Topo como La Calera como escenarios a investigarse; pues, el contexto simbólico de oposición y complementariedad que ellas protagonizan como representantes substanciales en la *toma de la plaza* de la fiesta de Inti Raymi en Cotacachi-Imbabura, me permiten ubicar convenientemente mis propósitos académicos, donde he participado en calidad de *capitán o cabecilla de El Topo* durante los últimos 20 años.

JANAN

ARRIBA

MAMA
COTACACHI

MAMA KILLA
MADRE LUNA



URIN

ABAJO

TAYTA
IMBABURA

TAYTA INTI
PADRE SOL

A QUITO

A IBARRA

PASAQUA

RIO BLANCO
YURAK YAKU

ESTADIO

PARQUE
LA MATRIZ

CASO URBANO
DE COTACACHI

LA
PLAZA

ESTADIO

SAN
IGNACIO

RIO BLANCO
YURAK YAKU

QUITUGU

TUN
TUN

LINEA IMAGINARIA
LA CALERA

A OTAVALO

RIO YANAYACU

RIO PICHAMBICHI

SANTA
BARBARA

BANO
RITUAL

TURUKU
ELOY ALFARO

BANO
RITUAL

TOPO GRANDE

ILTAQUI

MOROCHOS

EL CERCAJO

UIGOCHA

El Topo está ubicado sobre los 2.500 a 3200 metros, sobre el nivel del mar y al occidente de Cotacachi en las faldas mismas del volcán que lleva su nombre y asentado en un declive volcánico gradual de aproximadamente 30 grados, está caracterizada por exponer un piso totalmente irregular, separada de la ciudad por un camino empedrado de aproximadamente cinco kilómetros de distancia.

No obstante, La Calera se registra al oriente de Cotacachi, de cuyo poblado está separada por una carretera de segundo orden, otrora principal nexo de comunicación entre Cotacachi y Otavalo. Está adjudicada sobre un piso aproximado de 2.400 a 2450 m. sobre el nivel del mar.

La primera comunidad, por su ubicación en los flancos andinos de la cordillera occidental, presenta temperaturas frías entre 10° y 12° centígrados, variando ostensiblemente en los meses de agosto y septiembre por la presencia de los vientos helados nacientes en el norte, mientras La Calera presenta un clima primaveral entre 16° y 20° centígrados.

La erosión de la primera comunidad obedece a simple vista a la irregularidad que ofrece su piso ecológico y durante las temporadas invernales las lluvias arrasan asiduamente la sedimentación provocando el nacimiento de un suelo de canchagua que requiere de un esfuerzo mayor de recuperación a través de la fertilización orgánica para que sea útil en el cultivo principalmente de maíz, fréjol, habas, papas y lentejas; en tanto, la segunda comunidad, con un panorama climatológico diferente, goza de un piso regular casi plano, muy apto para la agricultura de subsistencia, donde se cultiva: hortalizas, maíz y fréjol.

La educación en la vida comunitaria constituye la base de la transmisión de: normas sociales y códigos morales, tradiciones y valores comunitarios impartidos generacionalmente de padres a hijos; sin embargo, la presencia de la institución escolar no representa la cohesión con las nuevas instituciones no tradicionales creadas como por ejemplo: clubes deportivos, de danza y música folklórica, asociación de jóvenes, asociación de mujeres, etc., por no considerar las características propias de la cultura respectiva.

Los docentes de educación bilingüe desde 1988 han logrado fortalecer los valores culturales propios de las comunidades, aunque ciertos entrevistados vacilan en aceptar el significativo aumento de la calidad educativa; si creemos que hace falta mayor compromiso de los docentes con el perfil profesional exigido por los estudiantes; pese a que sus buenas intenciones, tanto en los centros escolares pluridocentes: “Marco Tulio Hidrovo” de El Topo y “José Vasconcelos” de La Calera, señalan nuevos propósitos para focalizar las necesidades del desarrollo comunitario.

La tradición establecida y la ausencia de referentes educativos categóricos, permite juzgar a los padres de familia indígenas como que el único medio válido para mejorar sus condiciones y alcanzar un desarrollo intelectual es a través de la adopción del castellano y del abandono de la lengua nativa.

Si contrastamos las respuestas vertidas por los dos sectores entrevistados, inferimos que hace falta concienciación lingüística y socialización del MOSEIB²³, también hace falta mayor compromiso en el rol de maestros, padres de familia y dirigentes indígenas en torno a mejorar las condiciones de vida a través de la eficiente aplicación del modelo del sistema educación intercultural bilingüe.

En la práctica se observa que los esfuerzos de los docentes no han sido suficientes para resolver la situación de migración de los niños indígenas campesinos hacia los centros educativos de la ciudad de Cotacachi²⁴

En estos centros educativos de nivel básico, los niños y niñas indígenas tienen que competir con estudiantes mestizos y bajo estas condiciones la población educativa aprende a minusvalorar su lengua nativa y a despreciar la cultura con la consiguientes pérdida de identidad, y con el agravante de que el tipo de castellano que le sirve de modelo es, por lo general, causa de discriminación por la insuficiencia de léxico, uso de

²³. Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, aprobado por el Congreso Nacional y reformado por medio de la Ley de Educación, mediante la cual se reconoce la educación intercultural bilingüe en el marco de la Ley, y se concede a la DINEIB, la autonomía técnica, administrativa y financiera

²⁴. Aproximadamente el 70 % de niños indígenas provenientes del sector rural, constituye la matrícula neta en los centros educativos de las escuelas centrales de la ciudad de Cotacachi y las parroquias de Quiroga e Imantag.

palabras con significados que semántica y socialmente son erróneas y más aún con una utilización de una sintaxis defectuosa.

En el caso correspondiente al nivel medio escolar, entre los y las jóvenes indígenas que siguen el bachillerato hay un cierto número de ellos que sufren un proceso de cambio cultural, lo que provoca ciertos cambios en la vestimenta que de manera extravagante lucen ante la inacción de propios y extraños.

La educación de la ciudad exige para el caso de los varones la libreta militar, cuyo documento demanda del reclutamiento cívico por un año calendario y al cabo del cual retornan como individuos extraños con una gama de conocimientos y habilidades insólitas que conforman un canal de penetración de valores ajenos a su realidad, por lo tanto, su retorno implica ya una amenaza para identidad étnica y cultural de los indígenas.

En cuanto a la vivienda, la comunidad de El Topo aún preserva ciertos vestigios arquitectónicos auténticamente andinos: bohíos con paredes de bahareque y cubiertas de paja, ahora reemplazadas por la estructura de limatón o cubierta de tejas con cuatro caídas; existe una particularidad imperceptible en el espacio principal de acceso a la casa, cuyo frente se ubica hacia el oriente. Según testimonios de algunos entrevistados: “La entrada principal de la casa es como la mujer que muestra la cara, al tayta inti [padre sol] y este le sonríe iluminándole con su luz”. En tal sentido, las viviendas siempre se construyen con el acceso principal hacia el oriente.

En la actualidad, las paredes de las viviendas son de ladrillo y/o bloque de cemento, y en las dos comunidades se asemejan los espacios ambientales que obedecen a una forma rectangular de construcción.

La observación, nos permite inferir que la media en la dimensión de la casa indígena es de 10m. de longitud por 6m de ancho, en el que hay un dormitorio general y cocina a la vez y un largo espacio que hace de antecámara para los visitantes. Las modernas construcciones de vivienda existentes, ahora constan de planos arquitectónicos con todas las comodidades y acabados novísimos adecuados por su propia mano de obra.

Las dos comunidades no cuentan con servicio de alcantarillado, evacuan las aguas servidas hacia pozas sépticas que son construidas hábilmente por los propios comuneros, por cuanto son potenciales recursos humanos de la construcción. Así mismo, hay que mencionar que la red eléctrica, cubre totalmente las expectativas comunitarias, con la cual se ha iluminada hasta las canchas deportivas y las principales vías de acceso comunitario.

El sistema de comunicación más usual es la televisión, seguido por la radio. La capacidad laboral ha permitido la adquisición de la variedad de electrodomésticos; particularmente los comuneros de La Calera por ser excelentes comerciantes que viajan principalmente a Europa y USA disponen de mayores recursos, por lo tanto adquieren vehículos, computadoras y teléfonos celulares para uso familiar.

El contraste entre el estilo de vida comunitaria y la presencia de la televisión, a decir de los entrevistados, afecta ciertos códigos morales establecidos con la sintonía preferente de escenas de violencia, terror y sexo.

En cambio los topos, dependen de sus ingresos como jornaleros de las construcciones civiles lo que consiente trasladar su habilidad hacia la cimentación de su vivienda ligeramente adecuada en infraestructura física. La dotación de electrodomésticos es básicamente modesta y necesaria. Mostrándose como una comunidad donde el bienestar económico aún es una quimera y donde el mecanismo de ingreso básico es complementado con actividades agrícolas y de pastoreo.

De igual manera, cuando nos referimos a los servicios de asistencia médica es necesario señalar que debido a la exigua asistencia de servicios básicos de infraestructura médica en las comunidades indígenas los comuneros acuden al hospital de la urbe, que en la actualidad goza de prestigio por la presencia de voluntarios cubanos, quienes gracias a un convenio entre el gobierno local y un municipio cubano, hacen posible dicha atención.

No obstante de la imperceptible asistencia médica hacia las mismas comunidades investigadas, también los comuneros han logrado resistir el grave

problema de enfermedades por medio de la práctica de la medicina tradicional netamente preventiva que es articulada por los yachaks [yachakkuna]²⁵ y comadronas. Ellos modulan la vida de los indígenas bajo los principios médicos y mágicos de la cosmogonía andina, ahora respaldados por las corrientes bioenergéticas que se basan en el reconocimiento del magnetismo y la bionergía (Rodríguez 1996)

Sus conocimientos sobre la medicina natural superan la barrera del bien y en este sentido se constata que los padecimientos físicos se estructuran en la mente y son superados con la aplicación sincronizada de bebidas naturales compuestas por hierbas de la zona y con la aplicación gradual del consumo de “trago bendito”²⁶, realizan la limpieza de enfermedades.

Las enfermedades y sus agentes desencadenantes y curativos son parte integrante de la cultura indígena. En la cosmogonía kichwa existe un *supay*²⁷, quien crea las tribulaciones; es decir, las condiciones que lo colapsan y los impulsos que lo llevan a las caídas o quebrantos de salud.

Así, el *diablo cristiano* difiere del *andino* porque este último no es maligno, no obstante siendo contraparte del creador, actúa en sentido opuesto y complementario buscando el equilibrio de los seres en desequilibrio.

En el mundo kichwa, existen espíritus malignos que son capaces de *controlar o llevarse el alma* de una persona, produciéndose la enfermedad; por lo que, los yachakkuna, para armonizar este desequilibrio recurren a los espíritus benignos quienes intervienen durante la limpieza de la enfermedad.

Este acontecimiento cultural nos permite comprender que, según la cosmogonía indígena, la salud está fuertemente cohesionada; pues al mantenerse o restablecerse *el*

²⁵. El morfema -kuna- es un pluralizador de la lengua kichwa. Es incorrecto escribir “yachaks”; escríbase yachakkuna, que significa “sabios” en la serranía y shamankuna significa “sabios” en la amazonía.

²⁶. Licor de aguardiente puro de 45° etílicos, al que ritualmente se le agrega agua bendecida de siete iglesias católicas.

²⁷. Espíritu mítico conocido como el “cachudito”, la circunstancia le hace maligno o benigno.

paciente, se produce la homeostasis biopsíquico-social (restablecimiento de lo anterior) o el equilibrio entre el hombre, la naturaleza y el cosmos (Rodríguez, 1996)

El mismo proceso vital ofrece formas en las determinantes biológicas y culturales de restablecer la salud y el equilibrio en una dialéctica recreadora y transformadora de la realidad cuyo dispositivo está presente en el ritual del baño de *los bailarines* del Inti Raymi y durante el ritual.

En la *pakcha* [lugar sagrado]²⁸ *está el sinchik, el aya*²⁹ *quien se conecta con los fiesteros por medio* [del rito] de la ofrenda del *mediano*³⁰. El día 29 de junio del año 2004, mientras reposábamos después de la toma de la plaza con varios capitanes de El Topo, escuché decir lo siguiente:

*“kunanka manchanayta kallirakunataka kallpachirkanchik, ñawis [manachu] ñukanchikpak sinchikka sumakmi makanakuypikka yanaparka. Chaymanta kunansi [kunanka] ñukanchikmari karikuna kanchik karaju”*³¹

La relación con las fuerzas telúricas de la naturaleza parece ofrecer un escudo que impermeabiliza el dolor y fortalece el ímpetu festivo tanto para los de *arriba* como para los *abajo* en la *toma de la plaza*; esta protección invisible se entrevé al contactarse con las fuerzas extrañas de la noche en penumbra.

Los danzantes en un acto limilinal parecen mediar entre la madre naturaleza y los espíritus del agua; mientras para los topos el espíritu del agua tiene la forma de un *duende*³² que por un pacto simbólico ofrece la fuerza necesaria para la pelea en *la toma*

²⁸. Cada lugar sagrado o *pakcha* según leyendas tiene *un dueño*, este puede ser: un toro, un duende, un puma, etc., quien es la deidad comunitaria.

²⁹. Es la fuerza, es el poder indígena.

³⁰. Consiste en una jícara de mote, papas aderezadas con maní, un gallo, una gallina y un cuy exquisitamente sazonadas con bastante ají y aliños. Se agrega una botella de aguardiente que se entregará al *sinchik* [se deja reposando en un lugar más recóndito de la *pakcha* – caída de agua- a la media noche del 23 de junio, noche de las vísperas de la fiesta de Inti Raymi.

³¹. Traducción mía: Ahora a los de la Calera de una vez por todas les hicimos correr, [¿no es verdad?] Nuestro dueño o jefe del poder, nos ayudó demasiado bien en la pelea. Por eso [ahora] nosotros mismos somos, bien hombres, carajo.

³². Según el entrevistado Alberto Anrango, el *duende* que es dueño del Río Yanayaku, es un ser mítico muy hermoso, con sombrero muy grande, al estilo de los charros mexicanos; pequeñito de estatura, utiliza

de la plaza, para Los Caleras, este espíritu tiene la forma de *un toro*, quien a cambio de poder exige una buena cantidad de ofrendas: comida y abundante vino y cigarrillos:

“Nos convertimos al bañarnos, entonces adquirimos poder, poder suficiente para resistir bailando y poder para pelear en la plaza con los caleras, el sinchik, el sami o sea el duendecito nos da la fuerza para transformarnos y vencer a los contrarios, por eso nos bañamos en el Río Yanayaku o Río Negro”

Entrevista en la comunidad de Turuku-Eloy Alfaro

Alberto Anrrango (AA)³³. Mayo de 2004

“Nosotros nos bañamos en el Yurak Yaku o Río Blanco. Ahí vive nuestro jefecito, él es, un toro, este nos da la fuerza para transformarnos en la toma de la plaza. Si la ofrenda es más generosa, también él es muy generoso.”

Entrevista en la comunidad de La Calera

AM. Marzo de 2004

2.1 EL LENGUAJE EN LAS CORRERIAS Y EN EL RITUAL DEL BAÑO.

Después de los actos ceremoniales realizados en las pakchas o saltos de agua o en los ríos de su respectiva jurisdicción los bailarines hacen gala de su nuevo estado emocional y entre el jolgorio y al unísono de cánticos se alistan por medio de las correrías³⁴ para visitar de “casa en casa” en sus propias comunidades. Allí bailan y *con expresiones onomatopéyicas remozadas en las pakchas –escenario del ritual del baño-* forjan códigos o ejercicios lingüísticos que se constituyen en actos rituales comunicativos *-ELARC*³⁵ - propios de las festividades andinas.

Los códigos lingüísticos están llenos de significaciones y son emitidos en lengua kichwa, por lo tanto su conocimiento permitirá responder a la naturaleza lingüística de

botas, es muy alegre, seductor de las mujeres solteras. También utiliza botas y cuando no le ofrecen el mediano, les castiga con enfermedades a los bailarines de la fiesta. Les hace débiles y por lo tanto perdedores en el ritual de la toma de la plaza.

³³. Dirigente histórico. Actualmente es Director Nacional de la Defensoría de los pueblos indígenas, ex Director Nacional de la DINEIB, dirigente fundador de la UNORCAC, FICI, FICAPI y FENOCIN.

³⁴. Se desplazan en un ritmo agotador y uniforme; con un zapateo permanente y acelerado.

³⁵. Los ELARC: Expresados en forma de gritos, silbidos, susurros, cánticos y coloquios picarescos con cambios de entonación de voz, de fuertemente grave a exageradamente aguda y gemidos que musitan connotaciones sexuales.

la presente investigación y a los interrogantes planteados por medio de la interpretación y representación de los elementos simbólicos presentes en la fiesta.

Los cánticos rituales a veces intraducibles, más complejos aún si se desconoce su estructura morfológica, semántica y dialectal del kichwa³⁶, pueden inutilizarse, lo que implicaría la desatención contextual de onomatopeyas, neologismos, arcaísmos y abundantes casos de formas lingüísticas de re fonetización de la lengua castellana como producto de la evidente relación intercultural, cuyo panorama hasta malgastaría las condiciones propicias para disponer de una política de planificación lingüística necesaria en la normatización del kichwa.

La estructura lingüística y particularmente el dialecto de los de *arriba* y de los de *abajo*, connota ciertas especificaciones en la interpretación de un mismo rito, para generar oposiciones gramaticales que realizaremos en la presente investigación. Este conjunto lingüístico ritualizado en la fiesta no ha sido abordado desde la cosmovisión indígena, lo cual ha generado alteraciones de la realidad en investigadores no indígenas, ante el desconocimiento del dominio del contexto lingüístico kichwa y de sus diferencias dialectales existentes en la zona de estudio.

Los actos rituales comunicativos emitidos por los “bailarines”, son preludios escénicos de los rituales; por medio de ellos se grita, se gime, se murmura, se canta³⁷ y se silba³⁸ hacia el adversario como señal de provocación externa y excitación interna; de esta forma en cada esquina del parque, los grupos opuestos bailan en círculo vitoreando cánticos de guerra que estremecen con el ulular atronador de caracoles.

³⁶. La lengua kichwa es una lengua aglutinante y el kichwa ecuatoriano, por su complejidad presenta 73 morfemas con significados diversos. Lo cual le convierte a esta lengua en un idioma álgido desde el ambiente de la lingüística.

³⁷. La canción es una representación una concentración de poder masculino, pues los atributos del ataque son símbolos de masculinidad fermentada en su expresión más pura. (Turner 1968:29)

³⁸. La acción de silbar por parte de los bailarines cuando realizan las correrías en el parque (escenario simbólico de *la toma de la plaza*), es la coyuntura más temida por los contrarios. Cuando silban al unísono, los actores de arriba y de abajo, llegan al clímax propicio para la confrontación.

En el momento de *la toma de la plaza*, todo se vuelve incontrolable, donde la propensión a caer en ciertos estados de anímicos, estados “reverentes”, “solemnes” o “devotos” (Clifford Geertz, 1997); los estados de ánimos están presentes en los “bailarines”, previo a *la toma de plaza* y en el momento mismo de la confrontación con los adversarios no hay una sola motivación que podamos llamar *piedad con el adversario*, por lo general en este momento se produce un pandemonium en la multitud.

Los silbidos que son sincronizados con el movimiento corporal compulsivo y el zapateo estrepitoso es la advertencia que permite entrar en trance; pero una cosa es observar a esta gente ejecutar estos gestos estilizados y cantar las canciones de las celebraciones rituales y otra muy distinta llegar a comprender adecuadamente que significan para *ellos* tales movimientos y palabras. Entonces, si capitanes y bailarines caen en trance están ritualmente prestos para enfrentar al adversario y se precipitan contra ellos, inutilizando todo aquello que se interponga.

La interpretación del carácter “violento” de la *toma de la plaza*, requiere comprender el contexto lingüístico kichwa de los emisores, ya que hay momentos y espacios que se tornan inconmensurablemente densos, expresados por medios de códigos sutiles imperceptibles para un participante no indígena.

Adicionalmente hay que explorar la inversión en la que los *bailadores*, al ponerse las prendas de vestir y los atuendos representativos de la clase dominante, cambian de tonalidad de voz, desde la más grave hasta la más aguda, se apropian de los signos de la cultura oficial; se impone disposiciones coreográficas por medio de voces graves y agudas expresadas en kichwa, en tal caso, posiblemente están asumiendo una jerarquía solapada y hasta sexualmente invertida [voces agudas], que deberán ser reinterpretadas en la presente investigación: “*el mundo ritual es una esfera de oposiciones y uniones, de realces e integraciones, de acentuaciones e inhibiciones de elementos*” (Da Matta, 1997: 88)

3. LA ORGANIZACIÓN Y LA ESTRUCTURA SOCIO-ECONÓMICA

Según informaciones de los presidentes de los gobiernos comunitarios -2004 - de El Topo y La Calera, en la primera existen 175 familias y en la segunda 220 familias aproximadamente; según los entrevistados se consideran hijos de *comunidades libres*, en las que aún se conservan ciertas normas sociales como el universal socio-antropológico: cuya normativa se representaría en la triple condición de dar, recibir y devolver, sobre la que se recrean las relaciones sociales de nuestros ayllus. Parafraseando a Fernando García, podemos declarar que *estas normativas han permitido fortalecer a las relaciones endogámicas internas lo cual robustecen los comportamientos de cohesión comunitaria.*

Si bien los indígenas, particularmente los de El Topo, se ven obligados a conseguir ingresos alternativos como obreros de la construcción en calidad de albañiles y ayudantes en unidades empresariales ubicadas en las diferentes cabeceras cantonales de la provincia de Imbabura, prefieren hacerlo permanentemente en Quito, porque los ingresos son significativamente mejores:

“Apenas termina la Semana Santa los wampritos³⁹ comienzan a entonar los churos –caracol gigante de mar-. Ellos anuncian la llegada de la fiesta que oficialmente inicia la media noche del 23 de junio [día de la víspera] con la celebración del ritual del baño”. A partir de entonces, todas las noches, los niños y los jóvenes ensayan el baile, el llullu taki⁴⁰, que consiste en casi tres meses de preparación; mientras, unos adultos migran como asalariados a las haciendas agroindustriales del valle del Chota que son productoras de caña de azúcar y de cierta variedad de cereales; otros, se alistan como jornaleros de la construcción en los polos del desarrollo del país. En cambio las mujeres solteras se orientan con la misma dirección en busca de trabajo, preferentemente en calidad de domésticas; actividades complementarias que permiten ahorrar el dinero suficiente para sostener la fiesta. Las amas de casa,

³⁹. Se refiere a los adolescentes. En kichwa se denomina: wamprakuna

⁴⁰. Traducción mía: Baile de acoplamiento o calentamiento del baile

asumen un mayor compromiso con las actividades asignadas mientras están ausentes los jefes de hogar.

Ellas se encargan de levantar la cosecha, de seleccionar las semillas, de cortar lana a las ovejas, del abastecimiento de la leña y de la hierba para los cuyes y chanchos, de preparar la jora o maíz fermentado para elaboración de la bebida conocida como chicha. En este lapso, todo se planifica y cada cual cumple su rol, en tanto el jefe de hogar retornará una semana antes de iniciar la víspera de la fiesta.

Él [jefe de familia] por lo tanto aprovisionará de aguardiente, de tubérculos, panela y otros productos adquiridos en el mercado del pueblo; alistarán y adecuarán la vestimenta imprescindible para el baile y tendrá un poco menos de una semana para prepararse con los jóvenes y niños que ya han bailado por casi tres meses.

Entrevista realizada en la Comunidad de Turuku-Eloy Alfaro
Alberto Anrrango. Marzo de 2004

No obstante la mayor parte de la población comunitaria, de El Topo se dedica al cultivo en sus propias tierras, crianza de ganado porcino, lanar, caprino, aves y otros animales menores, etc., únicamente para consumo interno y eventualmente para la comercialización y de manera complementaria se ven obligados a vender su fuerza de trabajo como una mercancía y a comprar productos de primera necesidad, que no alcanza a cubrir con su exigua producción campesina.

Las instituciones económicas tradicionales cumplen un significativo papel en la vida de las comunidades. Por ejemplo, la **reciprocidad comunitaria** es concebida como el intercambio de bienes y servicios para el cumplimiento de determinadas actividades; la **complementariedad** como un dispositivo de la reciprocidad al producirse el intercambio por la diferencia de bienes y servicios que puede ofrecer cada comunero (Castelnuovo y Creamer, 1987); y las mingas⁴¹ como una forma de representar lo que sostenemos a través de la preparación de la tierra, siembra y cosecha, como un componente de participación y cohesión comunitaria que se resiste fehacientemente ante

⁴¹. La DINEIB, en 1999 inicia un proceso de normatización de la lengua kichwa, entonces el grafema “g”= [g] es considerado un alófono o variante del fonema /k/; por lo tanto, el lexema “minga” se escribirá /minka/ como singular y /minkakuna/ como plural, que significa trabajo comunitario.

la amenazante presencia de las relaciones salariales, la mercantilización de los diferentes aspectos de la economía rural, el crecimiento de manifestaciones no colectivas, la escasez de tierras comunales o la inutilización del cultivo intensivo.

Desde el horizonte migracional, los procesos de cambio institucional o de los estilos de vida en un gran número de los indígenas de las zonas en estudio, tanto hombres en calidad de jornaleros, como mujeres en calidad de domésticas, han desarrollado una serie de estrategias que les permiten resistir manteniendo sus propias tradiciones.

El proceso de penetración capitalista, aunque no ha logrado fracturar institucionalmente, deteriora las relaciones estables de los indígenas en las urbes; las repercusiones de las fracturas institucionales en los grupos de estudio, dependen de las posibilidades de elaborar mecanismos de resistencia cultural que les permiten adaptarse a cambios sin perder sus propias tradiciones, hacer frente y sobrellevar los efectos desestructurantes que implican las fracturas institucionales producidos por situaciones de cambio cultural (Castelnuovo y Creamer, 1987).

Los grupos de afinidad se mantienen y funcionan eficientemente por medio de una red de movilidad social que permite a los miembros de la familia o amigos que migraron anteriormente a conseguir trabajo y compartir su residencia con los jóvenes que se trasladan a Quito y otros polos de desarrollo.

Los emigrantes dejan la comunidad apenas logran terminar la escuela, aunque es curioso manifestar que estos ya se han familiarizado con los centros urbanos, por cuanto viven permanentemente un proceso de preparación previa por las visitas contempladas en fiestas y otros actos sociales ponderables en la capital (Castelnuovo y Creamer 1987).

Por información oficial de varios entrevistados, los emigrantes tienden a situarse en sectores periféricos de la capital de los ecuatorianos: Comité del Pueblo, Colinas del Norte, San Carlos, El Inca, Llano Chico y Llano Grande, La Bota, etc.

Por medio de la etnicidad, pese a que no todos los miembros de las zonas en estudio demuestran en distintas formas su resistencia a relaciones sociales y prácticas ideológicas que atentan contra su propia identidad; usualmente ciertas familias indígenas que son las más genuinos representantes de las tradiciones y costumbres indígenas de Cotacachi, por medio de su gran tenacidad cultural conservada en la “gran ciudad”, adaptan y transforman sus propias tradiciones para dar nuevas respuestas, pero siempre manteniendo o redimiendo su dignidad como grupos culturales singulares.

Mediante conversaciones informales se evidencia más intensamente en las mujeres emigrantes, su abierto y firme deseo de *volver a la tierra*; sin embargo, aquellas que no emigran, antes y durante el proceso de migración de sus esposos, asumen la responsabilidad total de la familia, se encargan de las labores agrícolas y domésticas y de la educación de los hijos, de allí su importancia en el mantenimiento y transmisión de las tradiciones indígenas.

Tanto en El Topo como en La Calera el fraccionamiento de la tierra, el crecimiento de la población, la limitación en el acceso de los recursos de la hacienda, el continuo contacto con los sectores urbanos y la demanda creciente de mano de obra asalariada para el desarrollo del sector agroindustrial y el de las construcciones ha facilitando el movimiento migratorio.

El fenómeno de la migración que se produce no sólo en las dos comunidades, varía según la estructura y situación económica de cada núcleo familiar y del grupo de afinidad, así como de la demanda externa de trabajo y sus posibilidades de acceso; tomemos en cuenta que en la actualidad, la situación económica ha mejorado ostensiblemente en los comuneros, más aún en los caleras que con frecuencia se desplazan hacia Europa y Norteamérica.

Como mencionamos, líneas arriba: las comunidades indígenas de Cotacachi en la actualidad poca o ninguna relación laboral mantienen con las haciendas locales, pero sí con las del valle del Chota y de la zona de Intag, que albergan estacionalmente a los jornaleros indígenas.

Este fenómeno migratorio estacional, es localizado entre los meses de marzo, abril, mayo y junio como un espacio propicio y anterior a las fiestas de Inti Raymi coincidiendo en el espacio cíclico entre el aparecimiento de la *flor en el maizal* y los inicios de la cosecha.

4. ORGANIZACIÓN SOCIO-POLÍTICA

En las comunidades de estudio los gobiernos comunitarios, actuales instancias de poder político tallado según herencia colonial española, distinguen las diferentes fuerzas comunitarias:

“Las relaciones de parentesco real y ritual son dominantes; entendiéndose por parentesco al sistema organizado en función de estatus y roles; es decir, de disposiciones sociales y conducta prescrita que incluyen derechos y obligaciones que se regulan por categorías denominativas y resulta de la herencia biológica, del matrimonio o bien de fenómenos sociales particulares generalmente de significado religioso o legal, produciéndose relaciones entre los miembros que participan de tal sistema, dentro de un todo organizado”
(citado en Castelnuovo y Creamer, 1987)

En las comunidades de estudio existen grupos de afinidad determinados por relaciones de parentesco, descendencia y vecindad sobre los que se estructuran los elementos de reproducción económica, mantienen la cohesión e identidad étnica y legitiman el poder de sus representantes políticos. La familia es extensa, integrada por los abuelos, hijos biológicos e hijos adoptivos, nietos y nietas.

El sistema organizado en función de estatus y roles ha sufrido procesos de adaptación a las normas y funciones del sistema occidental dominante que se traduce en el cambio de determinadas normas de herencia, descendencia y sucesión. Así mismo, el sistema de tradición oral es reemplazado restrictivamente por el sistema normativo escrito. La sucesión de cargos políticos y sociales en la actualidad empiezan a ser ocupadas por mujeres de manera manifiesta.

La organización política está íntimamente ligada al ejercicio de cargos tradicionales; estos cargos no son simples supervivencias, existen porque su función es

la de articular íntimamente al grupo, son estrategias que han permitido mantener su forma de vida tradicional (Castelnuovo y Creamer 1987).

La modalidad de asamblea para elegir el cabildo o gobierno comunitario tiene vigencia, es legalizada con la firma del jefe político del cantón Cotacachi y un representante de la UNORCAC en un libro de actas comunitarias, bajo juramento de fe posesionan al nuevo gobierno comunitario conformado así: Presidente, Vicepresidente, Tesorero y Secretario, Alcalde Mayor, Síndico y demás responsables de comisiones varias, durante los primeros días de enero de cada año.

En estas dos últimas décadas, quizás por predominio de la misma modernidad sobre la tradición, y la aplicación de un proceso de concienciación política-organizativa influenciado por la UNORCAC, FENOCIN y hasta del Movimiento Político Pachakutik, probablemente ha incidido sobre la figura del *Alcalde Mayor* que hace décadas atrás, forjaba las veces de autoridad simbólica, de maestro ceremonial y de consejero comunitario, cuya figura ha sido desvanecida por el Presidente del Gobierno Comunitario, lo cual genera eventualmente ciertos contratiempos entre estos dos personajes principales.