

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

JOSÉ E. JUNCOSA B., FERNANDO GARCÍA S.,
CATALINA CAMPO I., TANIA GONZÁLEZ R.
(EDITORES)

TOMO I

ANTOLOGÍA-VOLUMEN I



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA





**ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN ECUADOR**

José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (editores)

Antropologías hechas en Ecuador. Antología-volumen I / José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Ira. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

496p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-649-5 Volumen I

ISBN DIGITAL:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-655-6 Volumen I

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© José E. Juncosa B., Fernando García S., Catalina Campo I., Tania González R. (editores), 2022

Ira Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: *Awame, mujer waorani con mono capuchino blanco*, Bamenó, Yasuní, 2018, Franziska Muller

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

1. Antropología amazónica

Dar nombres a los árboles

LAURA M. RIVAL

Un cuerpo para soñar

ANNE-GAËL BILHAUT

2. Antropología andina

El gobierno del pueblo indígena colonial

HUGO BURGOS GUEVARA

El liberalismo del temor y los indios

MERCEDES PRIETO

Las exportaciones y los viajes

JEROEN WINDMEIJER

La construcción de la comunidad indígena

LUIS ALBERTO TUAZA CASTRO

3. Antropología de la Costa

No estaban muertos andaban de parranda: percepciones
y autopercepciones de la identidad chola en la Costa ecuatoriana

SILVIA G. ÁLVAREZ

Los actores del conflicto y sus características socioculturales

PABLO MINDA

4. Antropología y lingüística

Estado del arte de la estandarización de la escritura del quichua ecuatoriano

LUIS MONTALUISA CHASIQUIZA

Sobre la fascinante objetividad

JANIS B. NUCKOLLS

5. Antropología y educación

Aportes de la antropología a las ciencias de la educación

JUAN BOTTASSO, SDB

Racismo en colegios de élite

LYDIA ANDRÉS

6. Cultura y naturaleza

Los criterios del buen vivir

PHILIPPE DESCOLA

Pidgins transespecies

EDUARDO KHON

7. Antropología, economía y desarrollo

Reciprocidad, trueque e intercambio: la moralidad del intercambio
y de los créditos

EMILIA FERRARO

Experiencias de desarrollo rural en la era neoliberal

VÍCTOR BRETÓN SOLO DE ZALDÍVAR

El viaje del chocho, una semilla ancestral: gentes y paisajes que albergan su camino

ALEXANDRA MARTÍNEZ-FLORES, GUIDO RUIVENKAMP Y JOOST JONGERDEN

Sobre los autores

Sobre las instituciones

La construcción de la comunidad indígena¹

LUIS ALBERTO TUAZA CASTRO

Introducción

La preocupación por la comunidad indígena ha sido uno de los puntos centrales de los debates académicos en América Latina en estos últimos setenta años. En efecto, varios son los estudios que describen las características de una comunidad indígena (Arguedas, 1958; Contreras, 1996), la formación que esta institución ha seguido en el curso de la historia (Platt, 1982; Baud, Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva, 1996; Quintero y Silva, 1998), la importancia que tiene en los procesos reivindicativos de los pueblos indígenas (Dunkerley, 2003; Santana, 1995; Patzi, 2008), la capacidad de negociación que posee con los estados (Assies, 2005; Coignet, 2011), y la relación que mantiene con los actores del mundo de la cooperación y los programas de desarrollo (Bretón, 2012; Tuaza, 2014). No obstante, escasamente se profundiza en las narrativas sobre las cuales se construye la comunidad. A tenor de esta realidad, las preguntas básicas que se abordan en este capítulo son: ¿Cuáles son los aspectos sobre los cuales se construye la comunidad indígena? ¿En qué medida la comunidad está construida más allá del orden jurídico y cultural? De entrada, se señala a la comunidad indígena tal como ha sido analizada por la literatura académica y se enfatiza la parte cultural y jurídica. En un segundo momento se describe la manera de cómo el mundo de la cooperación y las instituciones religiosas han contribuido a la formación de las experiencias organizativas comunitarias. En un tercer momento se demuestra que la comunidad indígena se crea y se mantiene desde la narración de los cuentos, a los que considero como imaginarios, que pueden ser comprendidos a partir de las propuestas teóricas provenientes de los debates en torno a otros saberes que se han desarrollado en estos últimos años en la región.

1 Capítulo I de *La construcción de la comunidad desde los imaginarios indígenas* (2017, pp. 29-50). Riobamba: UNACH.

La comunidad indígena en la perspectiva cultural y jurídica

Cuando se menciona el mundo indígena inmediatamente se piensa en la organización comunitaria. De alguna manera, la comunidad continúa siendo el referente fundamental, a partir del cual los indígenas negocian con el Estado y otros organismos de cooperación, se interrelaciona con la sociedad blanco-mestiza, resiste a los impactos de la globalización, responde a las necesidades inmediatas de sus miembros, resuelve conflictos de carácter moral y garantiza la supervivencia.

En un contexto rural, caracterizado por la ausencia estatal, la comuna es la institución en la cual los indígenas encuentran la posibilidad de solucionar sus problemas, obtener recursos, garantizar la seguridad y acceder a los servicios básicos. La comunidad es entendida como el “*ayllu llakta*”, el pueblo de familia, definición propuesta por el sistema de educación intercultural bilingüe, tal como recuerda Cristóbal Quishpe, antiguo director de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB):

Cuando estuve al frente del DINEIB, nos dimos cuenta de que en las comunidades se estaba utilizando términos como la comuna que, lejos de dar vitalidad a la lengua kichwa, estaba favoreciendo más a la valoración del castellano en menoscabo del kichwa, entonces, empezamos la tarea de traducir. Hubo varias opiniones; algunos decían, “digamos *llakta*, otros, *uchilla llakta*. En consenso con los representantes de varias provincias concluimos aceptando el término *ayllu llakta* para referirnos a la comunidad (Quishpe, entrevistado el 12.03.2013).

También, ya en el uso lingüístico cotidiano de los dirigentes indígenas se habla del *ayllu llakta*. En las comunidades se refieren a la comuna, o a su vez a la palabra *tantanakuy*, que explicaría la vida comunitaria. *Tantanakuy* proviene de *tanta* que traducido al español se refiere a pan, a la comida. De ahí que se puede considerar que la organización y la comunidad emergen del acto de compartir la comida. Francisco Álvarez, dirigente de la Comuna Chismaute Alto (entrevistado el 23.02.2014), señala: “en la comunidad todos nos consideramos familia. Esto lo demostramos cuando comemos juntos. En la comida no hay recelo, hay confianza, cercanía y afecto”. Similar a esta consideración, María Guashpa de la comunidad Santa Teresita (entrevistada el 16.01.2014), sostiene: “vivimos pensando en la comuna, porque somos una familia. Si hay algo que comer se da. Siempre hay algo que compartir”.

Ciertos estudios de la década de los noventa sostenían una supuesta desestructuración del campesinado, expresada en la decadencia de la organización comunitaria, por cuanto habían emergido y se habían multiplicado en el medio rural las cooperativas y las asociaciones (Zamosc, 1993; Santana, 1995; Martínez, 1998). Desde el acercamiento a las comunidades se puede constatar, por el contrario, que la organización comunitaria permanece, y de alguna manera, continúa dando sentido

a la vida indígena. Si bien es cierto que el movimiento indígena y las organizaciones comunitarias atraviesan crisis (Tuaza, 2011), la comunidad sigue siendo un referente importante. Aun en los contextos de migración se construye experiencias de vida comunitaria, tanto en las urbes ecuatorianas como en Venezuela, Colombia, España y en los Estados Unidos. En el distrito de Queens, Nueva York, los migrantes procedentes de las comunas cercanas al nevado Chimborazo tienen su comuna indígena, organización que permite acoger a nuevos miembros, celebrar fiestas, crear pequeños fondos de apoyo económico, mantener viva la lengua kichwa y la conexión con los lugares de procedencia.

Las visiones culturalistas sostienen que la organización comunal procede de los *ayllus* que antecedieron a la conquista española y que en el periodo de la colonización se convirtieron en la “república de indios”. Así, la institución comunal sería creada por los reyes de España, tomando como referencia los antiguos *ayllus* que pagaban impuestos y que poseían unos derechos comunes (Platt, 1982). Una vez creadas las comunas se habría establecido la sociedad dividida en “las dos famosas repúblicas: de los indios y de los blancos” (Quintero y Silva, 1998, p. 122). Esta división, a decir de Tobar Donoso (1992), obedecía a que el gobierno colonial pretendía garantizar los derechos especiales de los indios como el de acceder a las tierras comunales, en contraste con las pretensiones de usurpación de los conquistadores. Aunque en la práctica, “la división de los habitantes de Hispanoamérica en una república de españoles y una república de indios era algo más que exclusivamente una terminología para designar a conquistadores y conquistados” (Baud, Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva, 1996, p. 35). Los miembros de la “república de indios” eran estigmatizados como “gente sin razón” (Baud, Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva, 1995: 35), menores de edad (Adorno, 1988), menesterosos de la protección de los encomenderos y del clero. Esta división “no desaparece por la independencia” (Quintero y Silva, 1998, p. 122), aunque, a decir de Guerrero (2010), en 1875 al suprimirse el tributo de los indios, los indígenas ya no aparecen en los archivos estatales y la administración de estas poblaciones se asignaron al ámbito de lo privado. Sin embargo, existieron localidades conocidas como “anejos” que al margen de la hacienda y distantes en muchos casos de los centros parroquiales, albergaban a los indígenas.

Las comunidades indígenas creadas a imagen y semejanza de los *ayllus* precolombinos se caracterizarían por ser sociedades armoniosas de gente, naturaleza y animales, que se ven confrontadas con la realidad conflictiva del choque entre blancos e indios (Arguedas, 1958), que se sostienen en las redes de parentesco y de la “economía moral” (Scott, 1976); “un sistema controlado por la colectividad y/o por el conjunto de trabajadores de una empresa o comunidad y no por una persona o un grupo de élite tal como ocurre en la sociedad capitalista” (Patzí, 2008, p. 52). En términos políticos, al interior de estas comunidades, el poder o la decisión no estarían centrados en el individuo o en grupos de personas, sino que son asumidos por la colectividad, y el representante solo expresa la decisión adoptada por todos los



miembros, en una deliberación conjunta que puede ser una reunión o asamblea. Los cargos de representación al interior de la comuna estarían basados en la obligación y rotación, en donde la persona, para ser autoridad no entra por voluntad propia, sino que está obligada a realizar este servicio a la comunidad” (Patzí, 2008, pp. 52-54). En cuanto a la economía, la comuna sería una “empresa comunitaria” donde no existen asalariados, sino todos serían directamente productores que “no vende su fuerza de trabajo ni compra trabajadores” (Patzí, 2008, p. 11). La finalidad última de la sociedad comunitaria sería “la formación de una sociedad feliz y libre mediante la liberación de su explotación que supone dos cosas: la abolición de la propiedad privada de los medios de trabajo y la eliminación del trabajo enajenado” (Patzí, 2008, p. 12). Así, “las sociedades indígenas constantemente se reavivan y perviven a lo largo de la historia del capitalismo” (Patzí, 2008, p. 46).

A diferencia de esta comprensión, Carola Lentz sugiere entender la organización comunal y la misma construcción de la alteridad étnica como “una forma de vida diferente a la de los blancos y mestizos”, una forma de vida que postula “como propia de los indígenas, a pesar de que siempre han incorporado muchos elementos, bienes de consumo y prácticas sociales de las culturas no-indígenas” (Lentz, 2000, pp. 205-206). La comunidad, a decir de Lentz, daría el sentido de pertenencia al indígena y al mismo tiempo, “estabiliza el autorrespeto y que restablece la dignidad humana” (Lentz, 2000, pp. 205-210). La comunidad sería un ámbito en el cual el indígena, que muchas veces tiene que abandonar las localidades de origen, al regresar encontraría “tiempo, la honradez y la confianza mutua” (Lentz, 2000, pp. 205-219).

Pero más allá de la idea de la comunidad armónica, de interacción entre sujetos en condiciones de igualdad y de reciprocidad, Baud, Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva (1996), sugieren entender a la comunidad indígena y campesina no como “un asentamiento de campesinos solidarios e iguales [...]” sino ante todo como “un grupo de presión que pasando por alto las diferencias entre unos y otros, defienden los intereses comunes frente a los de afuera” (Baud, Koonings, Oostindie, Ouweneel y Silva, 1996, p. 28). Criterio que comparte Santana (1995), al proponer la comprensión de la comunidad como un espacio de negociación política. Confieras, por su parte, señala que “la comunidad campesina no cabe tomarla como un vestigio del pasado más o menos arcaizante, sino que constituye una forma de organización que responde a un conjunto de necesidades actuales” (1996, p. 301).

Los otros estudios consideran que la comuna tal cual conocemos hoy día, sería “una forma de organización legal creada en 1937. Dicha ley concede a la población campesina agrupada en localidades (comunidades, barrios...) el derecho a organizarse” (Santana, 1995, p. 112). Según Luciano Martínez, a partir de 1937:

La comuna se convirtió en la modalidad más generalizada de agrupamiento a nivel de la sierra ecuatoriana cuyos rasgos principales tienen mucho que

ver con la forma tradicional de organización de los indígenas (comunidad). En la medida en que a través de esta ley, se convertía en la unidad poblacional mínima del medio rural para efectos de la división político-administrativa y legalizaba las relaciones de familias y grupos de familias con el ámbito exterior (Martínez, 1998, p. 3).

En esta entidad aparecen grupos de familias que controlan recursos variados (individuales-comunales) y un sistema ecológico microdiversificado, desarrollan relaciones de cooperación, principalmente con base en el parentesco consanguíneo o ritual para beneficio común (Martínez, 1998). El parentesco ritual se establece por medio del compadrazgo en ocasión de la celebración de bautismos y matrimonios.

La Ley de Organización y Régimen de las Comunas, permitió, en caso de Chimborazo, que algunos caseríos o anejos llamados “libres” se convirtieran en comunidades y tuvieran su condición de entidad jurídica frente a las amenazas externas. Al respecto recuerda Andrés Yasaca, antiguo dirigente de San Miguel de Pomachaca (entrevistado el 14.03.2015), “nosotros fuimos siempre anejo, tenemos escritura de los terrenos y el reconocimiento jurídico. Cuando los amos de Galte quisieron llevar obligados a trabajar en su hacienda, decíamos: somos jurídicos, usted no puede obligarnos a trabajar en sus predios”. Similar a este testimonio, María Sanunga de la Moya (entrevistada el 20.03.2014), sostiene: “cuando la gente de Calpi venía a llegar a barrer la calle del pueblo, nosotros respondíamos: somos jurídicos”. El reconocimiento jurídico del Estado hacia la comuna y a la autoridad del cabildo permitió que esta institución “resuelva los conflictos entre indígenas por intermedio de autoridades reconocidas, no teniendo lugar el recurso a las autoridades blanco-mestizas sino en casos extremos” (Santana, 1995, p. 115). Estos mecanismos de resolución aumentaron el prestigio de la comunidad y, ante los ojos de sus miembros, se convirtió en “la entidad capaz de ofrecer la mayor protección posible a sus miembros frente a un poder del Estado cada vez más presente y una sociedad blanco-mestiza cada vez más agresiva por medio del mercado” (Santana, 1995, p. 116). La posesión del reconocimiento jurídico hizo también que algunos anejos, especialmente los más cercanos a Riobamba, entraran a interactuar con el mundo de la cooperación a través de la Misión Andina, programa de desarrollo diseñado por la Organización Internacional del Trabajo en la década de 1950, que permitió la construcción de la escuela, la dotación de los servicios de agua, letrinas, la apertura de caminos vecinales, la edificación de casas y el mejoramiento de la producción agropecuaria (Bretón, 2001; Tuaza, 2013; Prieto, 2015). Sin embargo, la Ley de Comunas no lograba dar a plenitud la capacidad de dotar a los indígenas de ser actores o agentes, implícitamente reproducía la figura del *pater familias* que tenía el hacendado en un *pater estado* (Prieto, 2015). En este contexto, los indígenas continuaron siendo ciudadanos de segunda categoría, menesterosos de la protección estatal y sus asentamientos eran considerados poblaciones foráneas que demandaban las bondades del desarrollo que introduciría por fin en el paraíso terrenal moderno.



La Ley de Comunas que había permitido la creación y la consolidación de los anejos en comunidades, era desconocida por los indígenas que vivían en las poblaciones situadas al interior de la hacienda, conocidas como “anejos de raya”. “Nosotros en Columbe Grande no conocíamos la Ley de Comunas y el Código de Trabajo. Escuchábamos que la gente de San Guesel era comunidad jurídica. Solo cuando vino el Dr. Ricardo Paredes nos explicó que los indios teníamos ley. Así luchamos por las tierras y por crear la comuna”, sostiene Manuel Agualsaca (entrevistado el 12.11.2012), quien durante la década de los sesenta lideró la lucha por la tierra en Columbe Grande. Será la aplicación de la primera (1964) y segunda ley de reforma agraria (1973) lo que trajo como consecuencia la disolución de las haciendas en las partes altas de la serranía y la emergencia de nuevas comunidades jurídicas reconocidas por el Ministerio de Agricultura y Ganadería.

Conforme las comunidades indígenas adquirieron las tierras, introdujeron el sindicalismo por medio de la creación de cooperativas agrícolas, y posteriormente, del aparato de desarrollo, muchos de ellos vieron “en la comuna una institución inadaptada a la realidad, anacrónica, o retardataria; mientras que otros, por el contrario, la vieron como una forma que consolidaba el sistema de explotación del cual eran víctimas los indígenas y, otros, todavía, como una institución que contribuía a asegurar el control del Estado sobre estos sectores de la población rural” (Santana, 1995, p. 114).

Así, la organización comunal, que tuvo su momento de auge en el primer periodo de la aplicación de la Ley de reforma agraria, fue perdiendo importancia a la hora de la redistribución de tierras y de la ejecución de los proyectos de desarrollo (Zamosc, 1995; Martínez, 1998). En lugar de comunidades se formaron cooperativas y las asociaciones, porque, a decir de los dirigentes de Chacaza, Guamote (entrevistados el 13.04.2015): “fue más fácil agilizar el proceso de reconocimiento legal de una cooperativa, mientras que formar una comunidad sería difícil”. Por su parte, las instituciones del desarrollo exigen que los potenciales beneficiarios estén organizados por grupos: la organización de mujeres, de jóvenes, de los agricultores y los apicultores, colectivos sobre los cuales no ejerce autoridad el cabildo comunitario sino la directiva formada dentro de los grupos (Tuaza, 2011). A esto se unió, en el caso de los gobiernos municipales de Guamote y Colta, durante la primera década del 2000, la instauración de la práctica del presupuesto participativo, que consistía en la entrega de 12 000 dólares anuales a cada comunidad, sin tomar en cuenta la densidad poblacional. Esto motivó la creación de más comunidades pequeñas en conflicto con las comunidades grandes.

Otras formas de construir la comunidad

Más allá de la creación de la organización comunal, a partir del elemento cultural y la legislación, también la intervención de los actores cooperantes provenientes del

mundo del desarrollo y de las Iglesias han posibilitado: por un lado, la constitución de las comunas y, por otro, paradójicamente, el debilitamiento de la vida comunitaria y la autoridad de los cabildos.

En 1960, los anejos de Pulinguí, Nitiluisa, La Moya, San José de Gaushi, Palacio Real, Gatazo y Cunduguana, cercanos a la ciudad de Riobamba, se convirtieron en comunidades con el respaldo de la Misión Andina. En efecto, los funcionarios de esta institución apoyaron a los cabildos a tener nombramientos como autoridades comunitarias de parte del Ministerio de Agricultura, establecieron el registro de los habitantes y otorgaron las cédulas de identidad. Además, esta institución de cooperación construyó las casas comunales, las escuelas, los tanques y reservorios de agua, abrió caminos vecinales y construyó puentes (Tuaza, 2013). La creación de la comuna significó para los habitantes de los mencionados anejos romper con la dependencia del centro parroquial, espacio en el cual los indígenas eran explotados por las chicherías, el cura párroco, el teniente político, tal como demuestran los estudios realizados por Burgos (1997) en Licto, durante la década de los sesenta y setenta y por los estudios de Casagrande y Piper (1969) en San Juan, Chimborazo.

En los casos de las comunidades de Guamote y Colta, la intervención del Fondo de Desarrollo Rural Marginal (FODERUMA) del Banco Central del Ecuador, permitió que las comunidades nacidas después de las dos reformas agrarias (1964 y 1973) logran consolidarse (De Janvry y Glikman, 1991) y adquirieran el reconocimiento jurídico. FODERUMA entró en conexión directa con los cabildos, construyó casas comunales, exigió la intervención de los miembros de la comunidad en los programas de desarrollo, según recuerda Nicolás Tambo, expresidente de San José de Chacaza (entrevistado el 20.03.2014): “en el tiempo que trabajó FODERUMA, yo era presidente de la comunidad. Esta institución puso una fábrica de bloques para construcción en Chacaza, y para el funcionamiento de este programa pidió que todos participáramos. Así hicimos”. En esta misma lógica de operación, más tarde sería requerido por el Programa de Desarrollo Rural Integral y otros proyectos de desarrollo diseñados por las Organizaciones no Gubernamentales de Desarrollo (ONGD).

A partir de 1990, cuando en el medio rural aparecieron las ONGD, que apostaban por combatir la pobreza de las comunidades indígenas (Bretón, 2001), la organización comunal empezó a atravesar el proceso de declive. Si bien es cierto que los recursos proporcionados por estas instituciones permitieron que las comunidades obtuvieran recursos económicos y tecnológicos en una época caracterizada por la ausencia estatal, sin embargo, dado que promovieron varios grupos organizados al interior de las comunidades, provocaron, igualmente, la fragmentación de la organización comunal (Tuaza, 2011). El cabildo que en otra hora tenía el poder de convocatoria, negociaba recursos con las instituciones del gobierno y las entidades de cooperación, perdió autoridad. Las ONGD prefirieron crear grupos de mujeres, jóvenes, niños, agricultores y técnicos de salud presididos por su propia directiva, de acuerdo con el programa de intervención. Por otra parte, promovieron la formación de



cooperativas y asociaciones (Martínez, 1998). En este nuevo contexto, el cabildo solo coordinaba las mingas para arreglar caminos, pero no tenía capacidad de negociación, ni el control sobre todos los miembros.

El surgimiento de varias cooperativas, asociaciones y las organizaciones de segundo grado (OSG), muchas de estas fundadas por las ONGD, fueron vistos por Bebbintog y Perreault (2001) como “el capital social en los Andes”, que permitió la democratización de los poderes locales y posibilitó la instauración y ejecución de los programas de desarrollo que a la larga resolverían la situación de la pobreza del mundo indígena. No obstante, en este estudio no se menciona cómo la organización comunal y el cabildo, fueron perdiendo protagonismo.

En los procesos de formación de las organizaciones comunitarias se destaca la influencia de la Iglesia católica y las Iglesias evangélicas (Guamán, 2003; Illicachi, 2014). La Iglesia católica, representada por la Diócesis de Riobamba, durante el episcopado de Monseñor Leonidas Proaño, a través de la campaña de alfabetización impartida por las Escuelas Radiofónicas, la repartición de las tierras de sus antiguas haciendas, el acompañamiento a los líderes indígenas en la lucha por la tierra, la celebración de los bautismos y matrimonios en las comunidades (Ferró, 2010), contribuyó a que las comunas chimboracenses tuvieran protagonismo y rompieran con el poder gamonal de tinte colonial (Burgos, 1997). Las comunas y sus dirigentes encontraron en la Diócesis de Riobamba y en Monseñor Proaño a los aliados estratégicos que visibilizaban la situación de miseria y explotación en que vivían y, al mismo tiempo, gestionaran recursos que permitieron mitigar los impactos de la pobreza rural (Bravo, 1988). La celebración de los bautismos y matrimonios en las comunidades, la apertura de los cementerios en las propias localidades, las asambleas comunitarias prácticas instauradas por la pastoral de la Iglesia de Riobamba, hicieron posible que las comunas adquirieran valor frente a las parroquias. Doroteo Guamán, catequista de San Antonio de Encalada (entrevistado el 05.02.2014), recuerda: “antes todo se hacía en la parroquia. Los mestizos nos hicieron creer que Dios vivía en el templo de Guamoto, que para ir al cielo había que bautizarse y casarse en este lugar y cuando muriera se debía enterrar en el cementerio del pueblo. Con motivo del bautismo, matrimonio, fiestas y entierros dejábamos todo nuestro trabajo a los mestizos del pueblo”. Según Luis Guamán, diácono de Guamoto (entrevistado el 02.07.2014): “esta situación cambió con la llegada del Padre Julio, cuando él comenzó a hacer las celebraciones en las comunidades”. Con su trabajo pastoral, situado en la línea de Monseñor Proaño, las comunidades empezaron a comprender que Dios vive en las comunidades, que los servidores indígenas valen, y que se puede tener todo en la comunidad. Con el transcurso del tiempo, los indígenas no veían necesario ir a los centros parroquiales para la práctica sacramental, las fiestas y los entierros de sus difuntos, sino que valoraron sus propias comunidades.

Por otra parte, algunos indígenas de la zona de Columbe y Flores encontraron en las Iglesias evangélicas, especialmente de la denominación religiosa Unión

Misionera Evangélica (Andrade, 2004; Guamán, 2003; Illicachi, 2014), a la institución que apoyaba a las comunidades en su desarrollo social, económico y cultural, y a crear una mentalidad contestataria en cuanto al antiguo régimen de hacienda y a la Iglesia católica históricamente aliada con los poderes seculares de dominación. En este sentido, los estudios de Blanca Muratorio (1982), realizados a inicios de los ochenta, demuestran que el asumir un nuevo credo religioso significaba para los indígenas la posibilidad de reivindicarse, dar valor a su cultura y a su organización. Esta opinión es compartida por Susana Andrade (2004), quien sugiere entender el protestantismo indígena como una manera de redefinición étnica y la estrategia de dar capacidad de agencia a la población indígena.

La influencia tanto católica como evangélica, provocó también conflictos, enfrentamientos entre un grupo con el otro (Andrade, 2004); el menosprecio de ambas partes, tal como se puede vislumbrar en el testimonio de Carlos Chagnama de Pull (entrevistado el 16.05.2014), “cuando llegó el evangelismo, mis hijos que antes iban conmigo a la misa y a las reuniones del P. Julio se hicieron evangélicos, no querían ir a las reuniones y a las mingas, no querían colaborar con la comunidad, insultaban a los católicos diciendo que no son creyentes. Lo mismo de la parte católica nos incitaban a decir que los evangélicos eran herejes”. Con el tiempo, la religión no logró romper por completo el sentido de pertenencia a la comunidad. La confrontación y el menosprecio entre católicos y evangélicos fueron superadas por el trabajo conjunto, el parentesco ampliado y el acceso a los recursos comunitarios. En este sentido, José Huishka, presidente de la Pastoral Indígena de la Iglesia Anglicana, Guamote (entrevistado el 12.03.2015), señala: “ahora, ya no hay peleas entre católicos y evangélicos como antes. Hemos superado, porque hemos llegado a entender que todos somos hijas e hijos de Dios, católicos y evangélicos con los mismos problemas y necesidades”. Precisamente, mediante el sentimiento de familia, miembros de la comunidad han posibilitado romper las fronteras religiosas. En Galte Jatun Loma, Palmira, los evangélicos organizan anualmente la campaña. En este evento, los católicos preparan y sirven la comida; a su vez, cuando organizan su convivencia, los evangélicos realizan la misma práctica. La razón de esta, según Emilio Huisca, diácono (entrevistado el 20.06.2014), sería: “porque todos somos de la misma comuna y una sola familia”.

La comunidad desde los saberes ancestrales

La construcción de la comunidad indígena, más allá del aspecto cultural, legal y en función de la operatividad de los programas de desarrollo y del tema religioso, se construye y su funcionalidad depende de una serie de saberes que poseen los indígenas. Estos, a mi modo de ver, no solo están relacionados con los temas de la cosmovisión, la medicina o la agricultura, sino que los saberes están contenidos en los cuentos, las narraciones metafóricas que los adultos mayores transmiten a los

nietos y a los demás miembros de la comunidad. Las metáforas, a decir de Paul Ricoeur, son recursos reveladores “de un ser, en el plano ontológico más radical” (Ricoeur, 1995, p. 32) por tanto, expresan cierta racionalidad y son inteligibles, su descripción y el acto de “la redescrición [...] predomina en el campo de los valores sensoriales, pasivos, estéticos y axiológicos que hacen del mundo una realidad *habitable*, la función mimética de las narraciones se manifiesta preferentemente en el campo de la acción y sus valores *temporale*” (Ricoeur, 1995, p. 33). Similar a Ricoeur, Lenaers señala:

El individuo, los grupos y las culturas expresan colectivamente lo que piensan, lo que se imaginan, lo que temen, lo que juzgan valioso. Lo hacen tanto en frases doctrinales, prescripciones y directrices, como en tradiciones, usos, convicciones colectivas, rituales, tabúes. Y también mediante la forma, tamaño y ornamentación de sus edificios, con los cuadros y estatuas que colocan en ellos, con las vestimentas y la forma de aparecer de quienes presiden la realización de los ritos (2008, p. 14).

Es común encontrarse en las comunidades con adultos mayores: mujeres y hombres que transmiten sus conocimientos por medio de narraciones, que exhortan a los niños, adolescentes, jóvenes y a adultos a vivir en familia y en comunidad. A diferencia del mundo occidental donde se presenta una serie de leyes, por ejemplo: el decálogo del mundo judío, los indígenas narran situaciones ocurridas probablemente en el pasado remoto, sin que se especifique la fecha, con la típica frase: “dice que antes ha sido así” de las cuales los oyentes deben deducir la enseñanza.

Reflexionando sobre la construcción de las metáforas y de la oralidad de los pueblos indígenas, Michael Uzendoski sostiene: “los cuentos de los pueblos originarios se definen por principios sociales y pragmáticos, principios que demuestran que los cuentos también son ‘textuales’. En estas textualidades, los contadores de historias crean narrativas que entretujan personas, tierra y ecología. Son narrativas y textualidades de la vida, narrativas de la condición humana” (Uzendoski, 2015, p. 6). Exactamente, los cuentos narrados por los adultos mayores en las comunidades indígenas, aluden a la vida cotidiana, la vida conyugal, el cuidado de los hijos, la interrelación comunitaria y el antiguo mundo de la hacienda. Los principales protagonistas son seres humanos, los animales, los cerros y los árboles. La intencionalidad de cada narrativa es la de otorgar principios sociales y orientaciones pragmáticas al individuo en su relación con sus semejantes, una exhortación a la acción bajo los principios morales aceptados por los miembros de la comunidad. Los narradores, al “colocar la vida del individuo dentro de la narrativa de su pueblo, región y cultura” (Uzendoski, 2015, p. 6), están posibilitando que la comunidad se forme, se consolide y se mantenga como una familia en el transcurso de la historia, dado que las textualidades “logran la unidad del ser humano con la ecología, el paisaje, y las experiencias de vida” (Uzendoski, 2015, p. 7) de interrelación con sus semejantes.

Las metáforas discursivas transmitidas por los adultos mayores son recibidas de las generaciones pasadas. Es común encontrarse con voces que sostienen: “esto me contó mi madre y a ella había contado su abuelita o su abuelito”. Los adultos mayores, mujeres y hombres, son las personas indicadas para transmitir las metáforas. Ellos son considerados *yuyakkuna*, los sabios, aquellos que han experimentado las delicias de la vida, pero también las aflicciones existenciales. En la lengua quichua no existe la palabra vieja, viejo. Ni el vocabulario quichua del P. Juan Grimm (1892), ni el diccionario quichua de Luis Cordero (1892) publicados a finales del siglo XIX, señalan la palabra vieja o viejo aplicada a los seres humanos. Aparecen los vocablos *ruku* y *paya* que serían viejo, vieja, pero estos términos solo pueden ser utilizados para referirse a los animales o cosas, no a los seres humanos. En el *habitus* cotidiano, en ciertas circunstancias alguien se refiere con estas palabras a las personas adversas, sin embargo, son expresiones de insulto.

En el mundo indígena, una persona que atraviesa los cincuenta años deja de ser tío o tía y pasa a ser *taita* o *mama* de la comunidad y son conocidos con el término *yuyakkuna*. La palabra *yuyak* viene de *yuyay*, que traducido al español significa pensamiento, sabiduría y conocimiento. Entonces, *yuyak* sería, literalmente, el que piensa. Cuando se califica a los adultos mayores con este término se destaca su condición de sabios, pues son los que piensan al interior de la comunidad, la memoria viva del proceso histórico de la convivencia comunitaria y sus luchas de supervivencia. En efecto, hasta hace veinte años, ninguna acción al interior de la familia y de la comunidad, la toma de decisiones y la resolución de los conflictos se podía dar por sí mismos, sin la intervención previa de los adultos mayores. Los cabildos tenían que dialogar con los *yuyakkuna* antes de entrar en contacto con otras comunidades para solicitar el apoyo de los actores cooperantes y la interrelación con el Estado. Nada se hacía sin consultar con las *mamas* y los *taitas*. La frase común era “*ñuka yayachari, ñuka mamachari imata ninka*” “mi madre y mi padre tienen la última palabra”.

Entre los *yuyakkuna* están las mujeres. Ellas son las educadoras, la *yuyak mamakuna*, las madres que poseen la sabiduría, las personas a quienes se puede acercar con confianza a pedir una palabra de aliento y de esperanza, “las guardianas indispensables de la cultura indígena” (Picq, 2009, p. 13 7); las que aseguran la reproducción cultural, y la convierten en un territorio de escritura cultural y política (Pequeño, 2007). En la mayoría de las comunidades se puede encontrar las *mamas* encargadas de educar a los niños y jóvenes. Los actores externos, a primera vista, no pueden identificar quién tiene el don de educar. Desde luego, la Escuela, la Iglesia, la organización, son los espacios donde las *yuyak mamakuna* escasamente se visibilizan. Ellas son educadoras desde el anonimato para quien observa desde afuera, sin embargo, son completamente identificadas y valoradas por los miembros de la comunidad. Los espacios donde imparten los conocimientos son la cocina (Weismantel, 1994), la minga, las faenas agrícolas, los lugares donde realizan el comercio y el pajonal durante el pastoreo. A diferencia de la educación formal que



empieza por temas y un programa definido, la trasmisión del saber parte de la vida cotidiana. Los temas surgen de manera espontánea y responden a los problemas del momento. Las narraciones, en cierto modo, alivian el peso del trabajo y de las dificultades; divierten, emocionan y hacen que los oyentes reflexionen acerca de sus vidas.

Entre las muchas *yuyak mamakuna*, de la extensa geografía chimboracense, se distingue mama Petrona Tenelema Duchi, de la comunidad Cicalpito, cariñosamente conocida como “mama Pitu”. Sus relatos, paulatinamente introducen a los oyentes en el mundo de la fantasía, en la cotidianidad de la comunidad; entrelaza los anhelos y las esperanzas; finalmente, orientan hacia la vida del *ayllu* y del *ayllu llakta*, es decir, de la familia y de la comunidad de acuerdo a los preceptos de fidelidad y de responsabilidad, del trabajo comunitario, de la bondad y de la solidaridad. En definitiva, a través de las metáforas que ella comparte presenta un programa de vida, por medio del cual es posible la construcción de la comunidad y, al mismo tiempo, la continuidad de su funcionamiento en el tiempo y en el espacio.

Referencias citadas

- Andrade, S. (2004). Protestantismo indígena. *Procesos de conversión en la provincia de Chimborazo, Ecuador*. Quito, Ecuador: FLACSO – Abya-Yala, IFEA.
- Arguedas, J. M. (1958). *Ríos profundos*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Assies, W. (2005). El multiculturalismo latinoamericano a inicios del siglo XXI. Barcelona: Obra Social Fundación la Caixa.
- Baud, M., Koonings, K., Oostindie, G., Ouweneel, A. y Silva, P. (1996). *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito: Abya-Yala.
- Bravo, A. (1988). *El soñador se fue, pero su sueño queda*. Riobamba: Fondo Documental Diocesano.
- Bretón, V. (2001). *Cooperación al desarrollo y demandas étnicas en los Andes ecuatorianos. Ensayos sobre indigenismo, desarrollo rural y neoindigenismo*. Quito: FLACSO.
- Bretón, V. (2012). *Toacazo. En los Andes equinocciales tras la Reforma Agraria*. Quito: FLACSO, Abya-Yala.
- Burgos, H. (1997). *Relaciones interétnicas en Riobamba*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Casagrande, J. y Piper, A. (1969). La transformación estructural de una parroquia rural en las tierras altas del Ecuador. *América Indígena*, XXIX(4).
- Coignet, P. (2011). *Gestión de políticas públicas desde las organizaciones internacionales hacia los pueblos indígenas*. Quito: IAEN.
- Contreras, J. (1996). Las formas de organización comunal en los Andes: continuidades y cambios. *La gestión comunal de recursos*, Marie-Noelle Chamoux y Jesús Contreras (Eds). Barcelona: Icaria.Platt, 1982.

- Cordero, L. (1955). *Diccionario Quichua-Español*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- De Janvry, A. y P. Gilkman (1991). *Estrategias para mitigar la pobreza rural en América Latina y el Caribe: encadenamiento de la producción en la economía campesina en el Ecuador*. San José de Costa Rica: FIDA, IICA.
- Dunkerley, J. (2003). *Rebelión en las venas*. La lucha política en Bolivia 1952 – 1982. La Paz: Editores Plural.
- Grimm, J. (1892). *Gramática Quichua (Dialecto de la República del Ecuador)*. Friburgo de Brisgovia: Herder.
- Guamán, J. (2003). *Indígenas evangélicos ecuatorianos*. Quito: FEINE y Visión Mundial.
- Guerrero, A. (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura*. Quito: FLACSO, Instituto de Estudios Peruanos.
- Illicachi, J. (2014). *Diálogos del catolicismo y protestantismo indígena en Chimborazo*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana y Abya-Yala.
- Lenaers, R. (2008). *Otro cristianismo es posible*. Quito: Abya-Yala.
- Lentz, C. (2000). La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la sierra ecuatoriana. Etnicidades, Andrés Guerrero (Comp.). Quito: FLACSO, ILDIS, 201-233.
- Martínez, L. (1998). Comunidades y tierra en el Ecuador. *Ecuador Debate*, (45).
- Muratorio, B. (1981). *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador. Una perspectiva antropológica*. Quito: CIESE.
- Patzi, F. (2009). *Sistema comunal de identidades culturales contemporáneas*. La Paz: Vicuña.
- Pequeño, A. (2007). *La autorrepresentación: estrategias para un nuevo feminismo en Ecuador*. Montreal: LASA.
- Picq, M. (2009). La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo. A. Pequeño (Compiladora), *Participación y políticas de mujeres indígenas en los contextos latinoamericanos recientes*. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura.
- Prieto, M. (2015). *Estado y colonialidad. Mujeres y familias quichuas de la Sierra del Ecuador, 1925 – 1975*. Quito: FLACSO.
- Quintero, R. y Silva, E. (1998). *Ecuador: una nación en ciernes*. Quito: Abya-Yala.
- Ricoeur, P. (1995). *La narración y el tiempo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Santana, R. (1996). *Ciudadanos en la etnicidad: los indios en la política o política de los indios*. Quito: Abya-Yala.
- Scott, J. (1976). *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*. New Haven: Yale University Press.
- Tobar, J. (1992). *El indio en el Ecuador independiente*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Tuaza, L. A. (2011). *Runakunaka ashka shaikuska shinami rikurinkuna, ña mana tandanakunata munankunachu: crisis del movimiento indígena ecuatoriano*. Quito: FLACSO.



- Tuaza, L. A. (2013). Las huellas de la Misión Andina en las comunidades indígenas de Chimborazo. *Revista de Ciencias Pedagógicas y de Innovación*. Santa Elena: UPSE, 33-44.
- Tuaza, L. A. (2014). La continuidad de los discursos y prácticas de la hacienda en el contexto de la cooperación. *Revista de Antropología Social*, (23), 117-135.
- Uzendoski, M. (2015). Los saberes ancestrales en la era de antropoceno: hacia una teoría de textualidad alternativa de los pueblos originarios de la Amazonía. *Revista de Investigación Altoandina*, (17).
- Weismantel, M. (1994). *Alimentación, género y pobreza en los andes ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala.
- Zamosc, L. (1993). Protesta agraria y movimiento indígena en la sierra ecuatoriana. *Sismo étnico en el Ecuador*. Quito: CEDIME, Abya-Yala.