



Memoria Oral del pueblo Saraguro

Fundación para el Desarrollo Social Integral Jatari

 SERIE ESTUDIOS

 **INPC**
Instituto Nacional de
Patrimonio Cultural
Ecuador



Memoria oral del pueblo Saraguro

**Fundación para el Desarrollo
Social Integral Jatari**

 **SERIE ESTUDIOS**



Rafael Correa Delgado
Presidente Constitucional de la República del Ecuador

María Fernanda Espinosa Garcés
Ministra Coordinadora de Patrimonio

Erika Sylva Charvet
Ministra de Cultura

Inés Pazmiño Gavilanes
Directora Ejecutiva
Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

Delicio Toledo León
Director Regional 7 (e)
Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

Directorio del INPC

Gabriela Eljuri	Delegada de la Ministra de Cultura, Presidenta del Directorio del INPC
Diego Falconí	Delegado del Ministro del Interior
Andrés Chiriboga	Delegado del Ministro de Defensa Nacional
Richard García	Delegado de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana
Eduardo Crespo Román	Delegado de la Casa de la Cultura Ecuatoriana
María Inés Rivadeneira	Delegada del Consejo de Educación Superior - CES

Coordinación Área Patrimonio Cultural Inmaterial

INPC - Regional 7
Cristina Bustamante

Equipo de investigación

Fundación para el Desarrollo Social Integral Jatari

Orlando Patiño - Coordinador
Franklin Quishpe
Rosario Zhingre

Coordinación Editorial

Elena Noboa Jiménez | Directora de Transferencia del Conocimiento

Asistencia editorial

Maritza Morquecho
Regional 7
Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

Cuidado de la edición

Wilma Guachamín Calderón

Corrección de estilo

Juan Francisco Escobar

Producción

Regional 7
Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

Diseño y diagramación

Yomara Jiménez Sánchez

Fotografías

Archivo INPC
Jim Belote
Linda Belote
Fundación para el Desarrollo Social Integral Jatari
Yomara Jiménez

Ilustraciones

Luis Lozano

Impresión

Graficas Hernández Cía. Ltda.

Tiraje 1000 ejemplares
Loja, 2012
ISBN: 978-9942-07-304-4

Índice

Presentación	5
Introducción	7
Contexto geográfico, histórico y sociocultural del pueblo Saraguro	9
Ubicación geográfica	11
Demografía	12
Rasgos identitarios del pueblo Saraguro	14
Origen de los saraguros	14
Identidad lingüística	15
Vestimenta	19
Relaciones sociales	23
Organización espacial: vivienda tradicional	23
Proceso de construcción de una vivienda ancestral	27
Actividades previas	27
Kucha hapina (el terraplén)	27
Selección del terreno	27
Proceso de construcción	27
La chakllana	29
Turu rurana	30
Turu apana	30
El embarre o llutana	30
Warcuna	31
Hampina	31
El ritual del soldado	32
Organización sociopolítica: liderazgo comunitario	33
Realidad socioeconómica y cultural	35
Producción y seguridad alimentaria	35
Base alimenticia de los saraguros: productos agrícolas	37
Derivados alimenticios de los animales	38
Medicina tradicional	38
Migración	39

Los saraguros: un pueblo agrocéntrico	41
El espacio agrícola	43
Tecnología y herramientas agrícolas	44
Arado	46
Yugo	46
Garrucha	48
Tula	48
Tipik	48
Los sistemas agrícolas	49
Selección de los suelos	49
Preparación de los suelos	51
Selección de las semillas	52
La siembra	53
Sistemas de cultivos	53
Manejo de cultivos	54
Control de plagas, enfermedades y factores climatológicos	55
Cosecha, transporte, almacenamiento y conservación	56
La espiritualidad agrocéntrica	59
Conocimientos cosmogónicos	59
Ceremonias rituales	62
 Tradición oral: espiritualidad del pueblo Saraguro	 67
Las wakas	71
Cuentos o ejemplos	80
Apariciones	85
Creencias	91
Fiesta, música y coreografías en la fiesta de Navidad	96
 Conclusiones	 101
Bibliografía	103
Glosario	105
Anexos	108

Presentación

La dinámica cultural constituye un complejo entramado donde interviene la memoria sustentada en la palabra, pues solamente el ser humano tiene la capacidad de recordar, relatar y transmitir a sus herederos todo aquello que hace parte de la vida y su sentido de vivir el presente. Es así como, los colectivos, comunidades y sociedades mantienen latentes sus tradiciones y expresiones en el tiempo, gracias a la transmisión generacional de conocimientos y saberes recibidos de los mayores.

El Estado ecuatoriano, coherente con los postulados del Buen Vivir, en el artículo 379, literal 1 de la Constitución, reconoce y promueve como parte del patrimonio cultural: las lenguas, formas de expresión, tradición oral y diversas manifestaciones y creaciones, incluyendo las de carácter ritual, festivo y productivo que existen en el territorio ecuatoriano.

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural acoge este artículo y en cumplimiento de sus competencias de investigación, preservación, conservación y promoción del patrimonio del país ha desarrollado, especialmente, en los últimos años proyectos encaminados a la identificación, investigación y la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial latente en la diversidad cultural de individuos, grupos y comunidades del país.

Es así como, Memoria oral del pueblo Saraguro se inserta en este esfuerzo por revitalizar cada una de las identidades que hoy forman parte de la plurinacionalidad ecuatoriana y constituye un aporte específico al conocimiento y difusión de los valores, tradiciones y representaciones culturales del pueblo Saraguro.

Inés Pazmiño Gavilanes

Directora Ejecutiva

Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural orienta, asesora, investiga, regula y salvaguarda los procesos que inciden en la conservación, la apropiación y el uso del patrimonio cultural del país. Bajo este compromiso, la Regional 7 impulsa investigaciones que revitalizan las manifestaciones y representaciones culturales sobre la base de los principios del *Sumak Kawsay* y promueve el conocimiento, uso y disfrute del patrimonio cultural de la región.

El libro, *Memoria oral del pueblo Saraguro* suscita el acercamiento a la cultura viva de este pueblo que permanece en el tiempo y en el espacio a través de sus prácticas cotidianas. Este esfuerzo se construyó desde la mirada y las particularidades culturales de la identidad del pueblo Saraguro en las comunidades de San Lucas, cantón Loja, Selva Alegre, Tenta y Saraguro, cantón Saraguro de la provincia de Loja; y los cantones Yacuambi, Nangaritza y Yanzatza pertenecientes a la provincia de Zamora Chinchipe.

Confiamos en que esta publicación incentive el interés por conocer el legado cultural del pueblo Saraguro desde el diálogo intercultural, que cobra sentido a partir del fortalecimiento de la identidad local y la construcción de una convivencia cultural equitativa desde la diversidad de miradas y formas de vida.

Delicio Toledo León

Director Regional Zona 7 (e)

Instituto Nacional de Patrimonio Cultural

Introducción

Memoria oral del pueblo Saraguro es una investigación que hace una lectura breve de los aspectos más preponderantes del patrimonio cultural inmaterial presentes en la cotidianidad de las comunidades de los saraguros desde la visión de sus propios actores.

La información ha sido recogida a través de un trabajo de campo en las zonas de San Lucas, del cantón Loja; en Selva Alegre, Tenta y Saraguro, del cantón Saraguro, en la provincia de Loja; y en los cantones Yacuambi, Nangaritza y Yanzatza, de la provincia de Zamora Chinchipe, que son los espacios geográficos en donde se encuentran asentados la gran mayoría de habitantes del pueblo Saraguro.

Los registros del pasado, confiados a la memoria y a la transmisión oral entre las generaciones, como los mitos, ceremonias, símbolos, leyendas, rezos, tradiciones, costumbres, lugares sagrados, creencias, música, etc., constituyen los recursos básicos que han orientado la búsqueda de los principales rasgos de la identidad del pueblo Saraguro que se niega a dejarla y a olvidar su pasado, manteniéndolos vigentes en su cosmovisión.

A pesar de que, hasta hace unos años atrás, todos estos componentes analizados constituyeron el eje sobre el cual giraban los elementos que caracterizaron al saraguro en su esencia cultural, en la actualidad, muchos de ellos están perdiendo protagonismo como rasgos determinantes de su identidad, producto de la globalización y de la influencia de estereotipos extraños a las comunidades. De la misma manera, también están desapareciendo los elementos conexos más importantes que constituyeron su propia identidad, siendo reemplazados por otros, adoptados del proceso neomodernizante que está imperando en el mundo actual.

Los rasgos más preponderantes de la identidad del pueblo Saraguro han sido narrados por taytas y mamás, quienes ahora se han convertido en interlocutores claves para que sus conocimientos puedan ser recopilados. Para la selección de los interlocutores se utilizaron criterios como edad, dominio lingüístico, tiempo de residencia en la comunidad y género. Pero sobretodo, la recomendación de nombres de interlocutores claves que sugirieron los dirigentes comunitarios en las reuniones de socialización del proyecto.

La intención de este trabajo es contribuir de manera significativa a despertar el interés en evidenciar y fundamentar la sabiduría del pueblo Saraguro a partir de sus propios actores. Pero es importante también socializar los saberes con los demás pueblos en procura de promover su autodefinición y proyección en la perspectiva de un modelo globalizante de los pueblos de nuestra América india.

La metodología que se utilizó fue la aplicación de los métodos descriptivo y analítico, así como las técnicas de la observación participativa y la entrevista. Se recogieron fotografías y grabaciones de audio y video como recursos de apoyo. Los datos recolectados se organizaron y sistematizaron con el propósito de que se difundan como medio de consulta e investigación para las nuevas generaciones.

El presente trabajo está organizado por capítulos. El capítulo inicial describe de manera

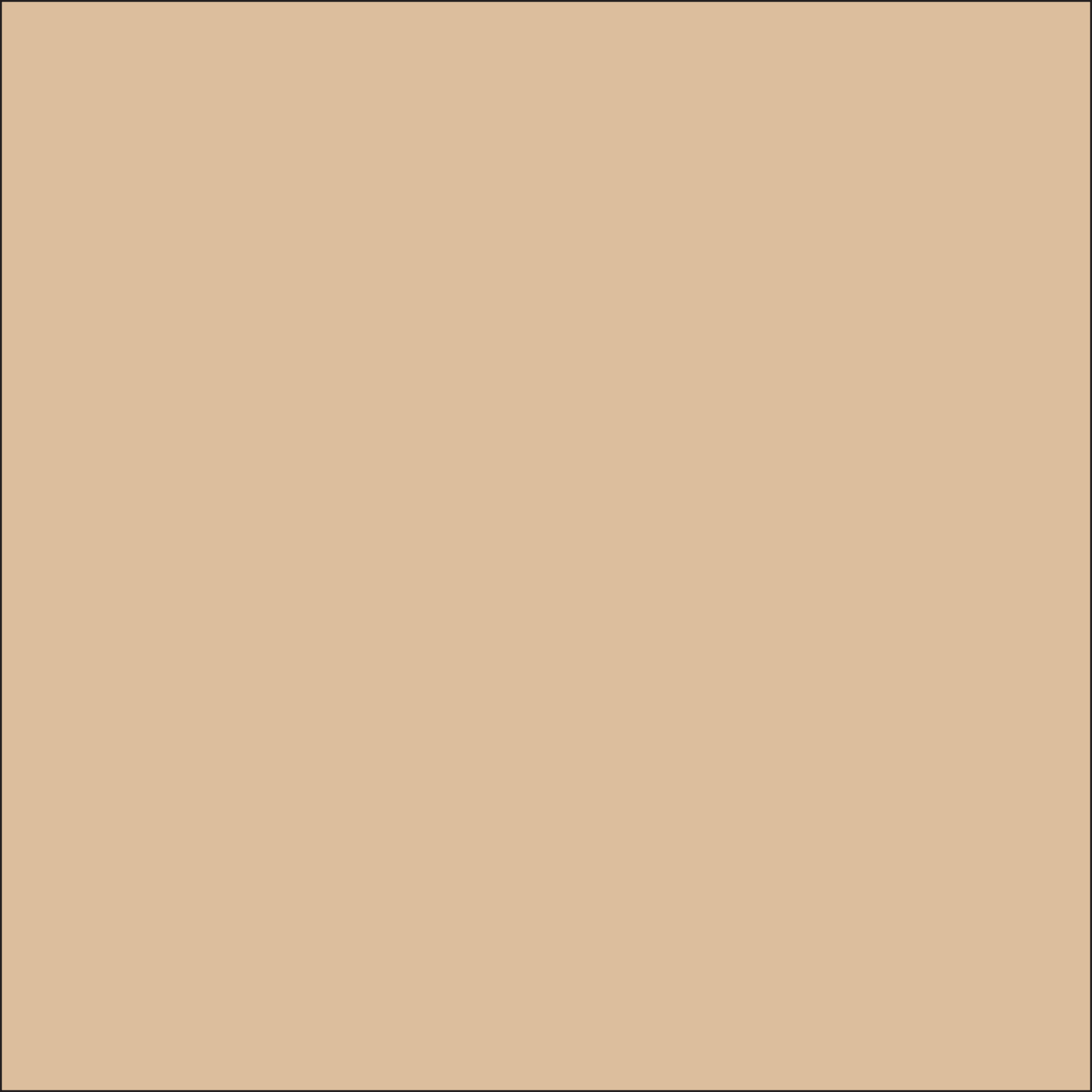
general los rasgos etnohistóricos e identitarios relevantes y la realidad socioeconómica del pueblo Saraguro; el segundo capítulo detalla y analiza el carácter agrocéntrico de los saraguros, ya que su cosmovisión se centra, casi en su totalidad, en torno al ciclo agrario, especialmente alrededor de la chakra y finalmente el tercer capítulo contiene una breve recopilación de tradición oral reflejada en: mitos, leyendas, cuentos o ejemplos, apariciones, creencias, fiestas, música y coreografías donde se manifiesta la cosmovisión y la identidad espiritual saragura.

El desafío que tenemos los nuevos actores sociales, políticos, institucionales e intelectuales del pueblo Saraguro es potenciar los elementos culturales que siguen vivos a través de la memoria o resignarnos a recordarlos como un vestigio de nuestra identidad.

Esta publicación es un reflejo del interés por revitalizar la cultura del pueblo Saraguro, por lo que queremos agradecer a las comunidades que, a través de sus dirigentes e interlocutores, han compartido su sabiduría, permitiéndonos sistematizarla y ponerla al servicio de la colectividad como recurso de debate cultural.

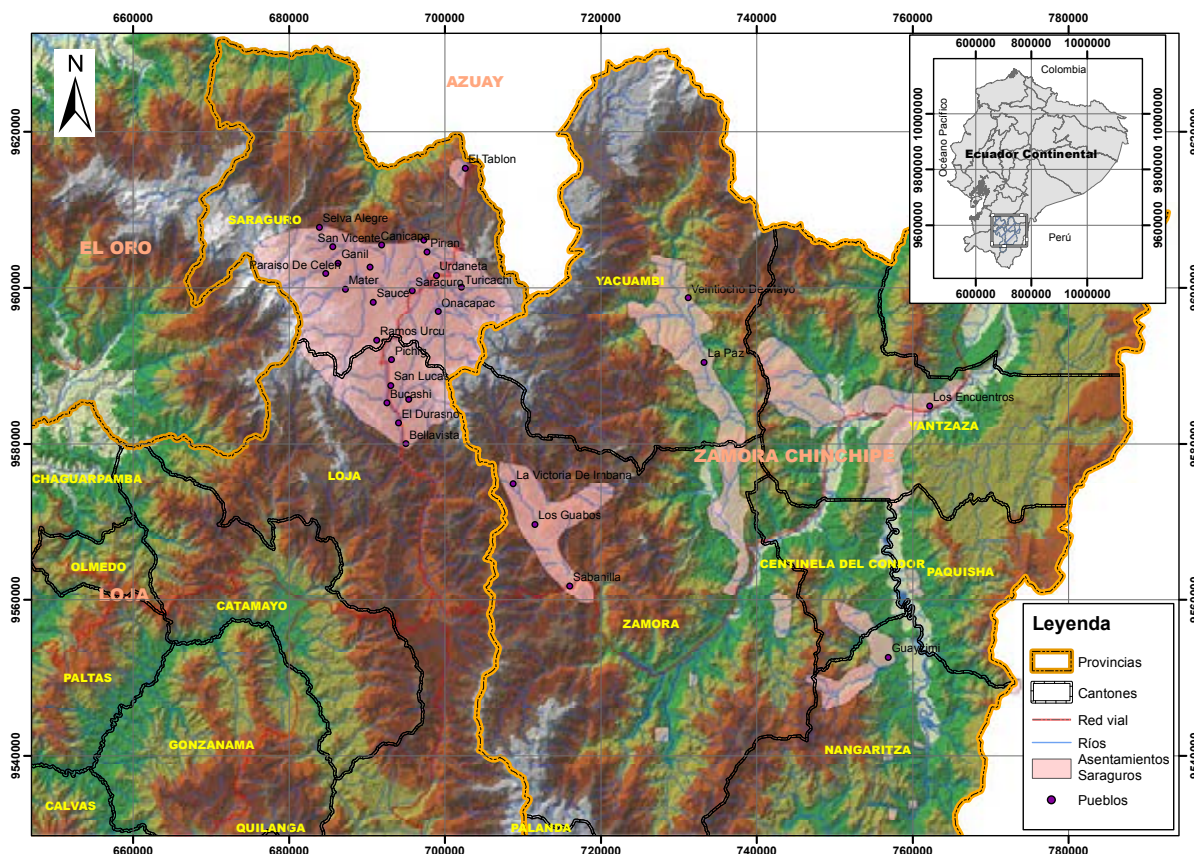


**Contexto
geográfico,
histórico y
sociocultural
del pueblo
Saraguro**



Ubicación geográfica

El pueblo¹ Saraguro se encuentra ubicado al sur del Ecuador, en las provincias de Loja y Zamora Chinchipe.



Mapa de los asentamientos del pueblo Saraguro en las provincias de Loja y Zamora Chinchipe

¹ Categoría social autodefinida por la población indígena como estrategia de lucha política, fundamentada en el convenio 169 de la OIT, que sustenta lo siguiente: "La utilización del término 'pueblos' en el nuevo convenio responde a la idea de que no son 'poblaciones' sino pueblos con identidad y organización propia. Se aclara que la utilización del término 'pueblo' en el convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional" (ver Convenio 169 OIT, Junio 1997, p. 1).

En la provincia de Loja, sus asentamientos principales están en el cantón Saraguro, en las parroquias: Saraguro, Urdaneta, Tenta, Celén y Selva Alegre y en el cantón Loja, en la parroquia San Lucas.

El cantón Saraguro está ubicado a 64 km al norte de la ciudad de Loja, en la provincia del mismo nombre. Su cabecera cantonal está situada a 2500 m de altura, en las faldas del cerro Puklla, que se eleva hasta los 3381 msnm.

En la provincia de Zamora Chinchipe, la población de los saraguros se encuentra distribuida mayoritariamente en el cantón Yacuambi, en las parroquias 28 de Mayo, La Paz y Tutupali.

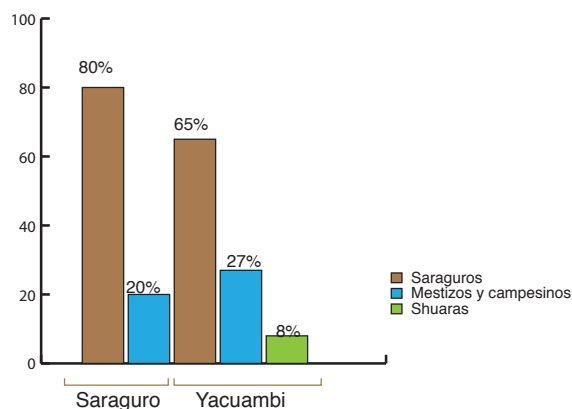
El cantón Yacuambi está ubicado al suroeste de la región amazónica y al noroccidente de la provincia de Zamora Chinchipe, entre los 03°31' y 03°50' de latitud sur y entre los 78°05' y 78°43' de longitud occidental. Se sitúa entre las cotas de los 885 msnm y los 3 805 msnm, a 70 km de la ciudad de Zamora, su cabecera provincial. Este espacio geográfico fue ocupado por los saraguros desde principios del siglo pasado con fines de explotación ganadera.

También están distribuidos en el cantón Yanzatza, en las parroquias Chicaña, Los Encuentros y

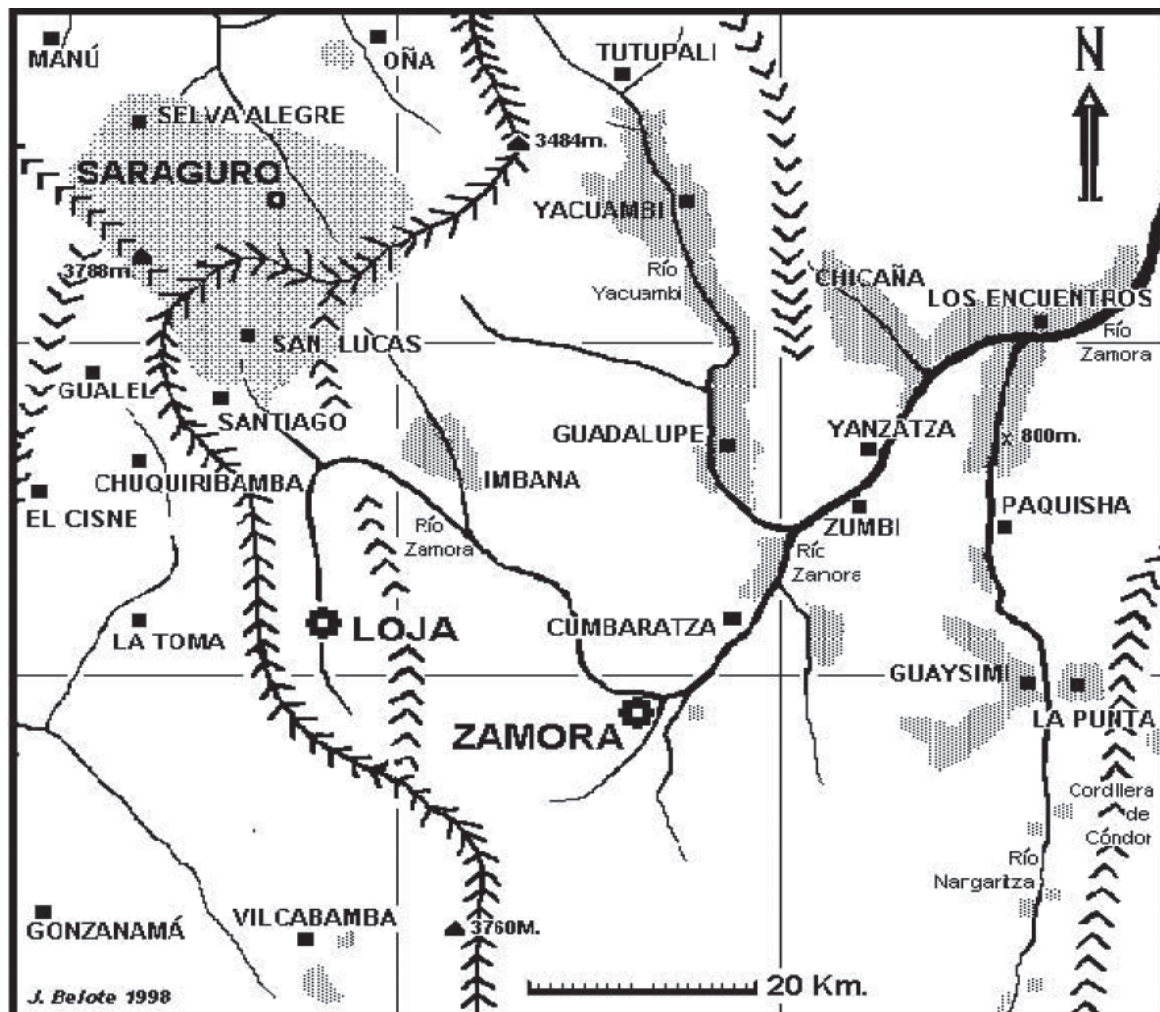
Yanzatza; y en el cantón Nangaritza, en las parroquias de Guaysimi, Zurmi y Nuevo Paraíso.

Demografía

En cuanto a la población de los saraguros, no existen datos concretos del número de habitantes, debido a que durante todo el proceso histórico de su existencia, nunca se ha realizado un censo poblacional del pueblo como tal. Por este motivo, no se pueden especular y ofrecer datos exactos, como han afirmado ciertos organismos de desarrollo. Sin embargo, se estima que el pueblo Saraguro abarca una población que fluctúa entre los 37 000 y 60 000 habitantes². Organismos como el CODENPE, con la ayuda de las organizaciones, están realizando un intento de aproximarse a datos más exactos.



² Demografía, <http://www.hipecuador.com/html/ups/culture/people/saraguro.htm> http://www.eruditros.net/mediawiki/index.php?title=Pueblo_Saraguro <http://www.conaie.org/nacionalidad-y-pueblos/pueblos/sierra/saraguro>, 23-07-2012



Mapa referencial del asentamiento del pueblo Saraguro en las provincias de Loja y Zamora Chínchipe

Fuente: J. Belote, 1998

En Saraguro y Yacuambi, la actividad agrícola y pecuaria es una fuente importante de ingresos. Apesar de ello, la mayoría de las familias requiere de otras actividades para complementar su economía, encontrando en la migración una fuerte posibilidad de mejorar esta condición.

La migración de los saraguros a nivel internacional ha sido a partir de 1998 hacia España, EE. UU y en menor escala hacia otras partes del mundo como Australia³. Esta actividad ha incidido en la disponibilidad de la mano de obra y nuevas formas de relaciones sociales y de género. Las remesas enviadas, si bien es cierto, contribuyen a satisfacer las necesidades económicas básicas, han contribuido también a ampliar el nivel de consumismo.

Rasgos identitarios del pueblo Saraguro

Origen de los saraguros

A partir de las últimas reivindicaciones logradas dentro del movimiento indígena del Ecuador, los saraguros están considerados como parte

de la gran nacionalidad kichwa de la sierra ecuatoriana. Algunos estudios sociológicos y etnohistóricos de Pío Jaramillo Alvarado y Dolores Punín revelan que los saraguros fueron un grupo poblacional producto de una migración forzada por la expansión incaica, a fin de dominar y apaciguar la insurrección de los pueblos de los paltas y los cañaris. Por esta razón, se los denomina mitmakuna o mitimaes⁴.

Es sorprendente la carencia de una historia documentada sobre los saraguros, quizá debido a la despreocupación de muchos estudiosos de las ciencias sociales y de su propia gente.

Hay estudios de la zona que aportan algunas novedades. Así, muchos de ellos registran que en la región que hoy comprende las provincias de Loja, Azuay y Cañar, al Sur del Ecuador, se produjeron fenómenos socioculturales muy complejos. En medio de esa complejidad, hoy se encuentra asentado el pueblo Saraguro. Sin embargo, no es posible conocer con certeza sus raíces históricas.

³ Pilar Cruz. *Comunidades transnacionales indígenas: la experiencia migratoria del pueblo Saraguro en España*, p.93

⁴ Migrantes forzados que, durante el período incaico, se desplazaban a otros lugares con la finalidad de apaciguar y dominar a los pueblos.

Frank Salomon⁵ habla sobre la influencia incaica en los territorios de los actuales saraguros y sostiene que es realmente una zona muy compleja, que dificulta la definición de las raíces culturales de este pueblo.

Por su parte, James Belote⁶ y Dominique Gomis⁷ afirman que existió una fuerte influencia de los paltas y cañaris en la conformación de una identidad muy particular del pueblo Saraguro.

A pesar de ello, sabemos que los saraguros integran uno de los pocos pueblos del Ecuador que durante todo el período colonial logró mantenerse como tal. Esa independencia les

permitió conservar su identidad cultural con bajos índices de aculturación hasta los últimos procesos reivindicativos que están potenciando su identidad cultural como pueblo.

Identidad lingüística

Se desconoce el origen y cuál fue la lengua nativa de los saraguros debido a que tampoco está definida su procedencia. Sin embargo, podemos decir que nuestros ancestros, una vez establecidos en el actual espacio geográfico, adquirieron y se apropiaron del kichwa, por

⁵ Cfr.: Frank Salomon, en Enrique Ayala Mora, *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 3, Quito, Corporación Editora Nacional-Grijalbo, 1992, p. 98. "Hacia quizá sesenta años que había salido de los límites del actual Perú para invadir el territorio de los Palta y Malacato (Loja actual). A pesar de encontrar dura resistencia, se había adueñado de tierras entre las dos etnias notoriamente agueridas de los Cañari (Azuay y Cañar) y los Puruhá (Chimborazo y parte de Bolívar). En las provincias nuevas, organizaron "aposentos" reales, redes de transporte y comunicación y reductos militares. Se implantaron "Mitmacuna", poblaciones trasplantadas desde remotas zonas peruanas y se desarrollaron zonas de agricultura maicera con riego".

⁶ James Belote, *Los saraguros del sur del Ecuador*, Quito, Abya Yala, p.35. [...] al parecer poca duda habría de que los saraguros fueran influidos genética y culturalmente tanto por los paltas como por los cañaris, pues el valle de Saraguro se encuentra entre la frontera de los dos conocidos grupos.

⁷ Dominique Gomis, "Espacio y territorio en San Lucas", *Identidad*, N° 2, Cuenca. Fondo de cultura ecuatoriana. 1996, p.19. Hasta hace poco la historia oficial rodeaba el problema y lo resolvía con una sola palabra mitimaes. Parecía que los incas habían creado a la etnia Saraguro mediante el desplazamiento de poblaciones peruanas y bolivianas. Respuesta fácil que evitaba más preguntas y sobre todo, la reflexión sobre el desarrollo histórico propio de una región de marcada identidad. Sin embargo, los estudios antropológicos, etnohistóricos, arqueológicos y etnolingüísticos de esta década revelan otra realidad: esto es, la existencia desde muy temprana edad, de una identidad en conformación, a partir de varios testimonios que comprueban el diseño de un territorio específico del norte de la ciudad de Loja bien diferenciado del sur de la provincia; y que más bien guarda muchos elementos comunes con el macro espacio cultural cañari. Saraguro, San Lucas y Santiago conformarían los antiguos curacazgos delimitados entre sí por cerros hitos, los cuales a su vez habían dibujado un señorío étnico muy potente económicamente, porque se ubicaba dentro del tejido de relaciones entre el extremo norte peruano y el austro ecuatoriano.

contacto con otros grupos sociales procedentes de las regiones sureñas kichwa-hablantes o quizá porque llegaron ya con un protoquechua⁸ desde su lugar de origen, que luego se consolidó como lengua cotidiana en estas regiones. Es importante referirse a la lingüística desde la perspectiva histórica para conocer el origen, expansión y evolución del kichwa como una matriz lingüística adoptada por nuestro pueblo.

Según Alfredo Torero⁹, durante los siglos VI y VII de nuestra era, en la costa central del Perú, en el departamento de Ancash, en Huánuco, Pasco y Junín, se desarrolló una variedad de lenguas que originaron el protoquechua. En cambio en la costa sur, en las regiones Huancavelica-ayacuchanas, se difundió el *protoaru*, avanzando hasta el altiplano del Callao. Finalmente, en la

costa norte, en el reino de Moche que se hallaba vinculado posiblemente con el de Cajamarca, surgió el *protoculle* como lengua de relación y que, según evidencias arqueológicas, avanzó hasta las islas de Chíncha en la costa sur.

El factor principal que permitió la interrelación de los pueblos en los primeros siglos de nuestra era hasta el establecimiento del imperio incaico fue la gran relación comercial de las regiones costeñas o yungas con los pueblos de la sierra y de la Amazonía, que más tarde y fue ampliándose progresivamente¹⁰.

Incitados por el mismo fenómeno del poder socioeconómico, se dieron procesos de conquistas locales¹¹.

⁸ El protoquechua o proto-quechua es la lengua madre o protolengua que dio origen a las diversas lenguas que actualmente se denominan quechua, la misma que fue reconstruida sobre la base de evidencias encontradas por los lingüistas en estas lenguas sobrevivientes.

⁹ Alfredo Torero, *El quechua y la historia social andina*, Lima, Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, 1974, p. 62.

¹⁰ Ibídem, p.74. [...] los yungas o habitantes de la costa estuvieron en ventaja frente al de las tierras altas y valles interiores, gracias a un sostenido desarrollo productivo, fundado inicialmente en doble aprovechamiento de los recursos del mar y de los valles áridos.

¹¹ Ibídem, p. 129. En el Collao, el reino de Tiahuanaco se presentaba entonces con gran poderío, fundado en los logros de un pueblo de agricultores y pastores de altura que había estabilizado una nueva raza de auquénidos, la alpaca, de lana abundante y fina, descubiertas las técnicas de conservación de varios tubérculos, perfeccionando la metalurgia con la aleación de cobre y estaño para formar el bronce, etc. Sus dominios llegaban a la ceja de la selva y las vertientes del Pacífico hasta el litoral, donde, en el extremo sur peruano y el extremo norte chileno de estrechas y aisladas franjas de tierras cultivables, no habían podido constituirse fuertes estados que le ofreciesen resistencia. Sobre este extenso territorio, Tiahuanaco había difundido su lengua, el Puquina.

Entre Tiahuanaco y los reinos de Lima, Nazca y Moche, se interpuso un nuevo estado, el de Viñaque, que, a más de tener poder e influencia en la producción y el comercio en los Andes, activó la organización socioeconómica de tipo urbano. Aunque esta influencia no duró mucho tiempo debido al crecimiento del reino de Pachacámac, que a partir de los territorios del antiguo reino de Lima, se extendió hacia gran parte de la costa sur, la costa norte y la sierra central¹².

Con la extinción de Viñaque, en la costa sobrevivieron algunas ciudades y surgieron otras como Chanchán en el norte y Chíncha en el sur. El autor refiere que al momento de la llegada de los españoles, en Chíncha se encontraban diez mil habitantes dedicados y especializados en el oficio de la pesca, doce mil labradores especializados en el cultivo del maíz y otras semillas y raíces, seis mil mercaderes especializados en el arte del comercio, que recorrían distancias locales y regionales. Torero cuenta también que en ese entonces ya se manejaban monedas de cobre.

El poder económico de los pueblos costeros se acrecentó y consolidó con la realización de

complejas obras hidráulicas. Esta condición les permitió movilizar recursos humanos de varios valles bajo direcciones centralizadas, lo que finalmente posibilitó la consecución de una base socioeconómica sólida, una seguridad en el abastecimiento en productos alimenticios y la posibilidad de incrementar el comercio a gran escala y a grandes distancias con los pueblos de la sierra y otras regiones costeras hacia el norte y sur del Pacífico.

En esta situación de un comercio desigual, los pueblos de la sierra, al perder su fuerza económica y política, pasaron a depender de los pueblos costeros y, en esa dinámica, pudo expandirse, a la vez, una lengua de interrelación local y regional, hasta lograr generalizarse con el transcurso del tiempo.

Estos factores, en especial la producción agrícola y pesquera, incluida la gran tecnología marítima, permitieron una interrelación con las diferentes regiones. Es así que, durante este periodo de intercambios regionales, la variedad del quechua chinchay cumplió una función especial de comunicación para la comercialización, hasta convertirse, más tarde, en una lengua general de interacción social.

¹² Ibídem, p. 136. [...] con la influencia de Pachacámac, el quechua que probablemente se hallaba ya bastante difundido por la costa y la sierras centrales -y ya diversificada en variedad de los llanos y variedades de las tierras altas- empezó a penetrar en la costa norteña -y quizá igualmente en la sierra del norte- y en la costa sur. En el norte, las variedades norteñas habrían de desarrollarse bajo la forma del quechua yungay y en el sur bajo la del quechua chinchay.

De esta manera, con la invasión incásica, finalmente llegaría a convertirse en lengua general del Tahuantinsuyo, que aún perdura hasta nuestros días con categoría de lengua materna para las diferentes Nacionalidades y Pueblos Indígenas ubicados especialmente en la región andina.

Con base en estos antecedentes, se puede advertir con claridad que el kichwa predominó sobre otras lenguas locales, cuyos vestigios se reflejan únicamente en ciertos vocablos antiguos usados para nombrar lugares, como evidencia postrera de su existencia, antes de la generalización del kichwa y de la invasión incásica. Por ejemplo, en la región de San Lucas, podemos encontrar los siguientes topónimos: Langa, Puruzhuma, Pichic, Ancota, Lancapac, Bucashi, Pazhin, etc.

En conclusión, los factores que determinaron la generalización de la lengua kichwa, en los pueblos y regiones preincaicas e hispánicas, obedece en primera instancia al doble desarrollo productivo de los pueblos costeros, sus relaciones

comerciales locales y regionales, apoyados en la tecnología marítima, el desarrollo de las variedades lingüísticas del protoquechua y la conquista de los pueblos locales por razones socioeconómicas.

Por otro lado, Galo Ramón¹³, al escribir sobre la historia de la lengua kichwa en el incario, propone que el quechua o *runa shimi*, en el siglo XVI, fue considerada como *lengua general* y convertida por los incas en lengua franca para el Tahuantinsuyo por su dominio y difusión hacia mayores regiones.

Por lo tanto, se afirma que la difusión del quechua, realizada mediante formas variadas, nunca implicó un aniquilamiento de las lenguas locales; fue más bien en la Colonia, en el siglo XVII, cuando el quechua (kichwa para la región norandina y la Amazonía ecuatoriana) terminó por desplazar la mayor parte de las lenguas locales, como efecto de la penetración colonial.

A partir de los años 1780 - 1800 hasta nuestros días, el idioma kichwa es considerado como

¹³ "La difusión del quechua a esta zona antes de la conquista incaica es un problema que aún se discute. Para L. Stark (1973), ella se produjo en dos oleadas: La primera, poco después del 6000 A.C., llegada desde el oriente y la segunda, con la expansión incaica. Más coherente parece la propuesta de Torero (1974 -1984) y de Hartman (1979), de una difusión larga y sostenida, a través de las actividades de comercio y navegación, desarrolladas por etnias costeñas, que intercambiaban *Strombus* y *Spondylus* de las aguas cálidas con cobre sureño" (ver Galo Ramón, *El poder y los norandinos*, Quito, CAAP, 1990, p. 35).

idioma nativo de nuestro pueblo porque se lo ha practicado cotidianamente desde aquellas épocas.

En las últimas décadas del presente siglo, ha habido una tendencia al olvido del idioma por causa de diferentes factores como la aculturación, la adaptación y la relación con otro sistema de vida.

Desechando posiciones etnocentristas que sustentan una supuesta superioridad sobre otros, es necesario analizar el aprendizaje del castellano y kichwa en el pueblo Saraguro como los idiomas oficiales de la relación intercultural que se manifiesta en la constitución.

Por un lado, es necesario considerar la influencia de los medios masivos de comunicación social, el sistema de educación formal castellanizante y la fuerte intervención de la religión católica que marcaron históricamente el aprendizaje del castellano como una lengua de interacción dependiente, y que limitó el desarrollo y riqueza cultural del kichwa.

Y por otro lado, se debe tomar en cuenta la posición de los Pueblos y Nacionalidades del Ecuador de mantener el kichwa como un sistema de comunicación y construcción de conocimientos bajo una cosmovisión particular. Convivimos bajo una desigualdad lingüística estructural y es necesario replantearse esta problemática desde la interculturalidad, que

parte de la valoración interna de la cultura a la que cada grupo pertenece, y que sobrepasa la práctica cotidiana de una u otra lengua sino que busca repensar la equidad cultural desde la generación de conocimientos, toma de decisiones y negociación desde el campo de los derechos.

Vestimenta

La indumentaria de los saraguros, por lo general, es de color negro. Ciertos autores han relacionado este color falsamente con la muerte de Atahualpa, como señal de luto permanente. Este planteamiento no tiene aceptación ni fundamento dentro de esta cultura porque el uso del vestido negro como luto es una de las categorías conceptuales del mundo occidental que simboliza pena, dolor, o aflicción por la muerte de un pariente cercano, mientras que en la cosmovisión indígena, el fallecimiento era concebido como la transición de una persona hacia una etapa de vida jerárquicamente superior y más bien constituía un sinónimo de continuación de la vida e inmortalidad.

Por esta razón, a través de los estudios arqueológicos, se ha podido observar que junto con el cuerpo del fallecido se depositaban alimentos y bebidas. Incluso dentro del pueblo Saraguro, ésta es una tradición que se mantiene hasta la actualidad. Es así que en los funerales

suelen enviarse junto al cofre ofrendas –sobre todo florales– que el difunto deberá entregar a los parientes y amigos cercanos ya fallecidos.

En este sentido, Tayta Trinidad Japón manifiesta: “[...] y antes de enterrar al niño, daban la bendición los padres, los padrinos y mandaban flores para que les dé pasando para otras almas en la otra vida”¹⁴.

Mama Angelita Guayllas Cartuche, al ser consultada sobre el significado de enviar flores junto al niño muerto, dice: “[...] para que juegue decimos, pues. Los mayores sabían decir que encuentran [otras personas] que dizque preguntan: ¿Qué pareció [el familiar]? ¿Y no mandó nada?, dizque dicen. Los mayores sabían decir eso y nosotros también seguimos eso”¹⁵.

De igual manera, el Día de los Difuntos todavía se suelen llevar alimentos para comer junto a la tumba del ser querido, siendo este hecho un motivo de alegría y regocijo.

A partir de esta interpretación, queda descartada la afirmación anterior en torno al significado de la vestimenta. Al parecer la asignación de los colores en la indumentaria, para el caso del pueblo Saraguro, proviene desde el Tahuantinsuyo, en donde cada uno de los *suyus* estuvo determinado por varios colores

que simbolizaban su propia cosmovisión. Sin embargo, esta necesidad lógica de otorgar un significado a los colores, por parte de los pueblos de América, fue aprovechada por los colonizadores quienes utilizaron dichos símbolos para imponer y facilitar los censos y el control de trabajos obligados, como formas de tributo.

Con respecto a su indumentaria, podemos señalar que las principales prendas de vestir autóctonas para el hombre saraguro son: el poncho, el pantalón, la *cuzhma*, el zamarro, un cinturón de cuero con perillas y hebillas de plata y un sombrero de lana. Por otra parte, la mujer generalmente viste un anaco, una pollera, una faja, una bayeta, un tupo de plata, zarcillos de plata, collares y tejidos de chaquiras y un sombrero de lana.

Las prendas de vestir se usan según las diferentes situaciones, por ejemplo, para las fiestas y actos cívicos, para el trabajo y las ceremonias rituales, agregando o quitando ciertos elementos.

La vestimenta tradicional del pueblo Saraguro forma parte de un sistema de creencias y formas de expresión que son parte de su cosmovisión. En la actualidad, la vestimenta ha sufrido cambios notorios debido a diversos factores: escasez de materia prima, alto costo

¹⁴ Entrevista a Trinidad Japón, Tenta, 2010.

¹⁵ Entrevista a Angelita Guayllas Cartuche, Chontapamba, 2010.



Familia saraguro con sus atuendos tradicionales

de confección y deculturación. Esto ha dado como resultado el reemplazo, la modificación y la adaptación de prendas de material sintético de otras culturas.

El uso de la indumentaria tradicional indígena es sin lugar a dudas la máxima expresión de un pueblo y está íntimamente relacionado con su identidad que está en permanente construcción.

En el caso de las nuevas generaciones de jóvenes saraguros es preciso analizar estos cambios también desde los procesos de migración y la configuración de las culturas juveniles que se desarrollan en las comunidades rurales y que generan una serie de prácticas culturales que transforman la dinámica de su comunidad. Las culturas juveniles como lo afirma en sus estudios Carles Feixa¹⁶ es un conjunto de

¹⁶ Cfr. Carles Feixa, "De las culturas juveniles al estilo", México, 1997, p. 71- 89 y Celso Ortiz Marín, ¿Existen los jóvenes rurales e indígenas? <http://www.fediap.com.ar/administracion/pdfs/Existen%20los%20J%C3%B3venes%20Rurales%20e%20Ind%C3%A9genas%20-%20Celso%20Ortiz%20Mar%C3%ADn%20-%20Antrop%C3%B3logo%20M%C3%A9xico.pdf>. Acceso: 31 julio 2012.

formas de vida y valores, expresadas por colectivos generacionales en respuesta a sus condiciones de existencia social y material; bajo esta categoría se puede interpretar el uso de vestimenta, accesorios y prácticas particulares adoptadas por los jóvenes indígenas como respuesta frente al mundo del adulto.



Pareja de novios con su traje característico

La presencia de esta realidad en el contexto comunal refleja por un lado: la necesidad de interiorizar, en la formación de sus miembros, el valor de su identidad y cultura propias y por el otro, pone en debate qué estrategias se deben proponer para que el legado identitario se revitalice y se recree pese a los cambios que emergen desde este fenómeno cultural que es la adopción de ciertos valores, conocimientos y la pérdida de otros.



Cambios del uso de vestimenta de los saraguros en tres generaciones distintas

Relaciones sociales

Según estudios antropológicos y arqueológicos de los pueblos ancestrales que se encontraban en la actual región de Azuay, Loja y parte de Zamora Chinchipe, los habitantes de dicha zona mantuvieron relaciones sociales muy estrechas entre ellos. Este argumento se sustenta en los materiales culturales encontrados en estos territorios, como la cerámica que testifica la existencia de relaciones socioeconómicas, rituales y religiosas muy estrechas y frecuentes.

Las diferentes formas de relaciones sociales siempre dependieron de la ubicación en los diferentes ambientes y pisos ecológicos. Así por ejemplo, las relaciones sociales existentes entre las poblaciones del Oriente y las de la Sierra varían, ya que el clima y la topografía, diferentes a los de la sierra andina, influían en el tipo de los productos cultivados y en sus formas de alimentación, así como también en su contacto con poblaciones campesinas procedentes de diversos lugares de la provincia o en su contacto con otros grupos indígenas nativos como los shuaras.

En la actualidad, los contactos sociales se dan en dos niveles: en primer lugar, un contacto exógeno, que les permite relacionarse con otros grupos sociales, indígenas y no-indígenas, debido a los medios de transporte, las situaciones comerciales, los estudios, el trabajo migratorio, la organización, etc. En segundo lugar, las

relaciones internas o endógenas, que se dan entre las comunidades a través de factores como la organización política, las fiestas comunitarias, las fiestas religiosas, los trabajos comunitarios o mingas, las relaciones de parentesco, el compadrazgo y la vecindad. En esa perspectiva se manifiestan las formas culturales de relación social, interviniendo siempre la solidaridad y la reciprocidad intercomunitaria, muy propias del pueblo Saraguro.

Organización espacial:

Vivienda tradicional

La población en las comunidades de los saraguros se distribuye en asentamientos pequeños y dispersos, característicos de las comunidades indígenas.

Los factores geográficos y ecológicos influyen en sus formas de asentamiento, tanto en Saraguro como en Yacuambi. Además, las condiciones económicas y sociales han configurado un espacio segmentado entre la población indígena y la población mestiza, que por años dominó las cabeceras cantonales y las cabeceras parroquiales de la zona de estudio. Pero lo más interesante de las comunidades es que mantienen su tradición, apegadas a la tierra como forma de identidad e integración social.

La vivienda de los saraguros tiene forma rectangular. Hasta la década de los años setenta, el principal material utilizado para su construcción era el bahareque. A partir de entonces, hasta la actualidad, se han incorporado otros materiales como el adobe, el ladrillo y el bloque, debido a la falta de materia prima disponible, provocada por la deforestación de los bosques nativos, por la influencia de la arquitectura urbana y por la falsa concepción sobre la elevación del estatus social y económico al utilizar elementos diferentes de los ancestrales. Las viviendas antiguas constituyen parte de la identidad arquitectónica de los saraguros.

Las dimensiones normalmente son el doble de largo en relación con el ancho. Sin embargo, no

hay uniformidad en este aspecto, pues depende del material disponible y del espacio del terreno. En promedio, sus medidas son 16 varas de largo (13,4 m) por 8 varas de ancho (6,7 m). En cambio si la vivienda tiene 14 varas de largo (11,7 m), tendrá 7 varas de ancho (5,9 m). De acuerdo con estas dimensiones, este espacio se divide también en tres habitaciones, en forma más o menos proporcional: 4 varas (3,3 m) para la cocina, 8 varas (6,7 m) para la sala y 4 varas (3,3 m) para el dormitorio.

La ubicación de la vivienda de los saraguros generalmente está determinada por factores geográficos y sociales. Antiguamente se construía en las partes bajas y cerca de las fuentes de agua. En la actualidad, se toma en



cuenta la cercanía de los servicios básicos, como agua entubada, red eléctrica, vías carrozables, centros educativos y de cuidado infantil y, en algunos casos, la cercanía al centro de la comunidad o centro urbano. En el aspecto social, se toma en cuenta la proximidad de los vecinos y en especial la de su parentela.

Otro elemento considerado para la construcción de la vivienda es su orientación, determinada principalmente por factores climáticos. El asolamiento es una determinante importante porque se refiere al sitio por donde abriga el sol en las mañanas y en las tardes. Por esta razón, la orientación de sus ejes va siempre de norte a sur para recibir los rayos solares, ya sea, en la mañana o en la tarde, según la topografía del terreno. La otra determinante es la dirección de los vientos. Esto se refleja más en la forma de los tejados, puesto que sus culatas o aleros son de mayor longitud para que el corredor se ubique en el centro y se pueda protegerlo del viento por ambos lados.

La gran mayoría de los saraguros, hasta la actualidad, no tienen problemas por la carencia de vivienda. Por lo general, las nuevas familias que se van constituyendo tienen acceso a vivienda propia, ya sea porque ellos mismos la construyen o porque sus padres acostumbran a facilitar una habitación para cada uno de los hijos que han formado un nuevo hogar.

Los diseños de construcción eran únicos: en forma de un número siete o un modelo en U. El

techo era con culata (cuatro aguas) y, en otros casos, era modelo caballito (dos aguas). Cada casa, generalmente, tenía tres cuartos a los que se les denominaba cocina, sala y cuarto.

En la cocina se ubicaba el fogón, en un lugar escondido del viento y de las personas ajenas (*cuchu*), además de incluir el cuyero, la alacina, el *muyuchi*, el soberado y la cama donde dormía la familia.

La sala, una segunda pieza situada en el centro de la construcción, era un cuarto más grande que estaba destinado para guardar y almacenar los productos (granos secos de maíz, porotos, habas, etc.). En ciertas ocasiones, también se lo utilizaba para las diferentes fiestas familiares, como por ejemplo, fiestas religiosas, matrimonios y velorios. Generalmente, la sala estaba amoblada con unos bancos largos de madera, ubicados en una esquina de la habitación, y una mesa grande que estaba dispuesta para ser utilizada en cualquier actividad familiar.

La tercera pieza, llamada cuarto, estaba destinada para guardar la ropa y, en tiempo de fiestas, servía para guardar los alimentos con los que la gente contribuía. En algunas ocasiones también se la utilizaba como dormitorio.

Estas casas siempre tuvieron una sola ventana y estaba ubicada en la cocina con dirección a donde se ocultaba el sol. Esta ventana consistía en un agujero muy pequeño de forma circular.

Dependiendo de la categoría familiar, en algunos casos construían una pieza adicional junto a la cocina, denominada ramada, que servía para este mismo propósito en tiempos de fiesta.

En épocas pasadas, se construían casas de bahareque con la participación comunitaria, en unos treinta o cuarenta días. La edificación no tenía ningún costo; la construían en mingas, donde participaban familiares y más moradores de la comunidad hasta terminarla. Esta actividad era realizada por voluntad propia de las personas mayores, los jóvenes, los niños, los hombres y las mujeres de la comunidad.

El cambio en la construcción de casas de bahareque por adobe se dio porque las edificaciones de adobe tenían mayor durabilidad y la madera cada vez iba escaseando en los lugares cercanos. Hoy en día, estos materiales incluso son reemplazados por otros más modernos como el ladrillo, el bloque o el asbesto. Los techos ya no son de teja o paja, ahora son de Árdex¹⁷ o de concreto. Estos cambios en el método de construcción se dan por la emigración de las familias a otros países, al tiempo que adquieren otras formas de vida y comportamientos. Es así que, en la actualidad, como consecuencia de ello, se produce una desvalorización de los conocimientos ancestrales vividos por las anteriores generaciones.



Vivienda antigua de los saraguros

¹⁷ Marca comercial para cubiertas de fibrocemento o asbesto, que es utilizada por antonomasia para referirse a este tipo de techos.

Proceso de construcción de una vivienda ancestral

Actividades previas

Para iniciar con la construcción, se empezaba con la preparación de los materiales, como las basas (piedras labradas que soportaban los pilares y los esquineros). El acarreo de la madera y otros materiales, como las *llazhipas*, *chinchas*, carrizos, *yana ankus* o bejucos y cabuyas de penco, etc., se hacía en yuntas, al hombro y en yugos, mediante mingas. En ciertas ocasiones, algunos de estos materiales eran donados por los familiares o miembros de la comunidad.

La medida que se utilizaba para la construcción de la casa era la *vara* (1 vara = 84 cm). Para una casa de veinte por doce varas (considerada la más grande) se necesitaban seis vigas grandes y cuatro pequeñas, ocho esquineros, una solera, caimanes, pilares, una cumbrera, cuatro limatones, ciento treinta barras (aproximadamente), veinte mulas de bejuco, trescientas *chakllas*, entre otros materiales.

Selección del terreno

Para seleccionar el lugar en donde se iba realizar la construcción, se tomaban en cuenta algunos aspectos. Entre otros, uno de los principales era el tipo de superficie del terreno. Éste debía ser

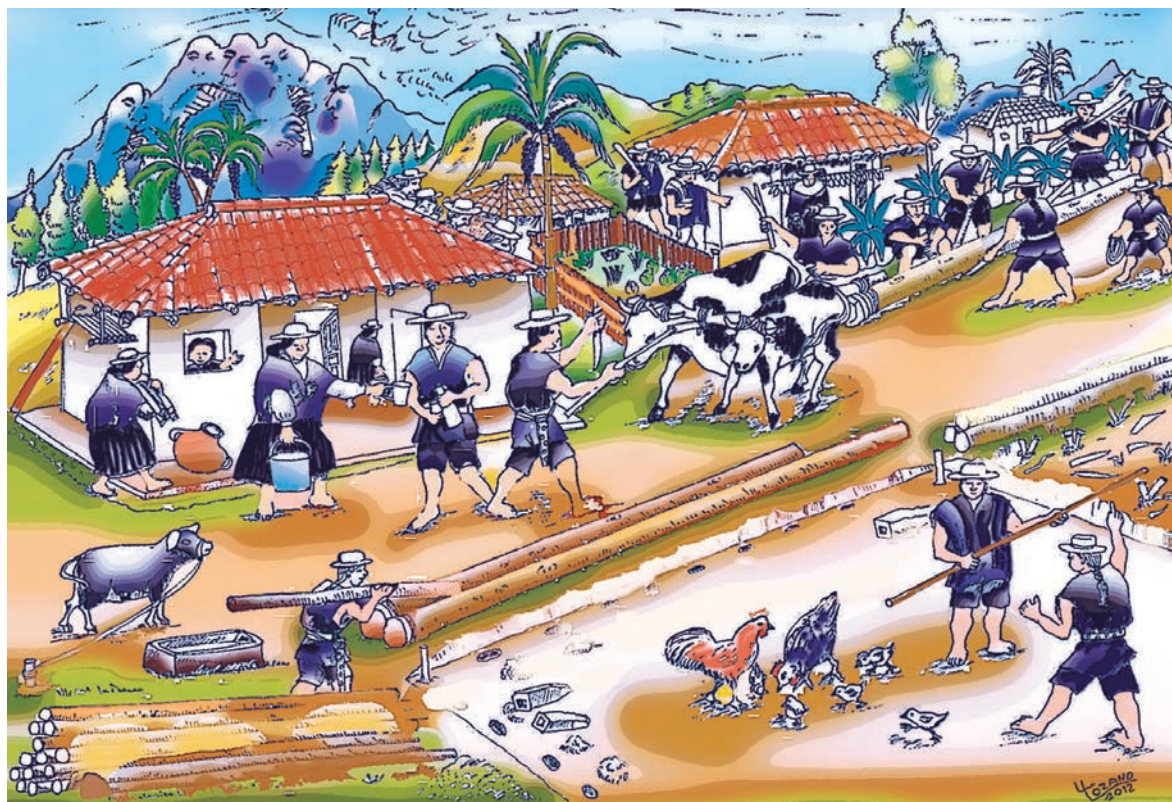
amplio, seco, seguro y elevado. Su ubicación era muy importante, pues las viviendas siempre debían construirse en su parte superior, con el fin de que los abonos y desperdicios producidos beneficiaran a la parcela donde se desarrollaría la actividad agrícola.

Kucha hapina (el terraplén)

Para realizar esta actividad, toda persona que deseaba construir su casa buscaba al *Tayta Sulu* (albañil) y luego lo invitaba a comer y a beber, ofreciéndole *mati uchú* y chicha, como símbolo de reciprocidad y compromiso entre las partes. En la actualidad, esto ha sido reemplazado con aguardiente o cañazo, en un acto de compromiso denominado *Maki Hapishka* (contrato de mano de obra). Después, el propietario y el albañil diseñaban el tipo de construcción que iban a realizar. Luego, el *Tayta Sulu* efectuaba las mediciones para iniciar la excavación del terraplén (*kucha hapina*). Una vez que el terreno estaba plano, de acuerdo con los requerimientos debidos, el maestro constructor iniciaba la obra, de conformidad con los compromisos definidos con el *wasiyuk*.

Proceso de construcción

La construcción se iniciaba con la excavación de los hoyos, de cincuenta a sesenta centímetros de profundidad, que luego servirían para colocar las basas principales de todos los esquineros.



Esta actividad era vigilada y controlada por el *Tayta Sulu*. Después, se iban ubicando los parantes, a una distancia de quince a veinte centímetros, con la ayuda de los mingados o personas que estaban iniciando su formación como futuros constructores (*sulus*).

A continuación, se realizaba el *awinchina* (el estrechamiento con palos delgados). Este

trabajo lo podían realizar todos los mingados, incluidos jóvenes, mujeres y niños.

En estas construcciones no se utilizaban clavos; la madera se empataba a base de pitones, muescas o destajes y se amarraba con sogas y vetas (piel de vacuno secado en tiras). En algunos casos, se mandaban a fabricar clavos con los herreros, especialmente para el clavado



de los limatones y las barras, ya que en aquellas épocas no había ninguna clase de material ya elaborado de hierro, acero u otro metal.

La chakllana

La *chakllana* consistía en amarrar las *chinchas* o carrizos con los bejucos (*sacha ankus*) traídos desde la montaña. Este amarrado se hacía en

forma horizontal, atado a los parantes verticales. En caso de no disponer de los *sacha ankus*, se amaraban con cabuyas (fibra extraída del penco) hasta que todos los parantes quedaban cubiertos por este material. La distancia entre chinchas era de quince a veinte centímetros. De igual manera, al momento de tejer, se dejaba un parante como separación, entre uno y otro. Este trabajo se lo realizaba también con la participación de varias personas,

con el fin de que todo avanzara en secuencia y al mismo ritmo.

Turu rurana

Esta tarea consistía en remover el terreno con una yunta, ya sea adelante, al costado o atrás de la construcción, dependiendo de la calidad de la tierra para hacer el barro. Luego de haber removido el suelo, se vertía agua sobre la tierra con el fin de remojarla uniformemente, al mismo tiempo que se seguía utilizando el arado. Cuando la parcela estaba bien remojada, se retiraba el arado y se amarraba un palo o chinch (una clase de timón) en el yugo de la yunta, que servía para agarrarla y manejarla. Luego, se la desplazaba en círculos sobre el suelo, con el fin de batir el barro. Esta actividad duraba de dos a tres días, hasta que el barro estuviera bien cocido (*туру yanuna*).

Turu apana

Luego de la aprobación del Tayta Sulu, cuando el barro estaba ya bien batido o cocido, listo para iniciar el embarre, se continuaba con el turu marcana, que consistía en confeccionar la chacana, ya sea con chinchas, palos delgados o sacos, dependiendo del material disponible en el lugar. A continuación, dos personas, llamados burritos, cargaban el barro y se lo entregaban a quienes estaban a cargo de embarrarlo en las paredes de la construcción. En otros casos,

si no se disponía de burritos, este trabajo era realizado por un voluntario.

El embarre o llutana

Cuando el barro ya estaba listo, se procedía con el embarrado, generalmente duraba un día, dependiendo de las medidas de la casa o de la colaboración de los miembros de la comunidad o mingados. Este barro era mezclado con paja, tamo de cebada o trigo, con el objetivo de que, cuando se secara, no se partiera y que la pared no se desmoronara. Otro aspecto importante que se tenía en cuenta era que el barro debía estar bien cocido; la calidad de este material era aprobada por el wasiyuk y el Tayta Sulu.

En el día del embarre, todos los mingados asumían una función determinada con el fin de que todos contribuyeran en esta actividad. Así, mientras unos picaban la paja, otros chancaban el sachá anku o amarraban las chinchas, al tiempo que los restantes repartían la chicha y soplaban la bocina, invitando a la minga. Las mujeres, por otro lado, preparaban los diferentes tipos de comidas. Todas estas actividades, desarrolladas durante este día, se convertían en un acto ritual, puesto que todos debían cumplir con exactitud una función específica, entre gritos, cantos, bromas, juegos, experiencias y consejos ofrecidos por los taytas de la comunidad, con el propósito de que este trabajo se desarrollara en completa armonía.

Warcuna

Una vez terminado el embarre, inmediatamente se continuaba con el ritual de la *warkuna* que consistía en comprobar si la casa construida podía resistir los embates del clima o los sismos y además en verificar la resistencia de su textura, ya que la vivienda debía durar por varias generaciones.

La *warkuna* consistía en pasar una veta, de un lado para el otro, en la viga principal. Luego, en uno de sus extremos era atada una persona a la altura de la cintura y en el otro se ubicaban los mingados que debían halar la cuerda y colgar a la persona atada del otro lado hasta que fuese aprobada la resistencia de la vivienda. Finalmente, se ofrecían bebidas a todos los participantes como muestra de agradecimiento.

Este ritual se iniciaba con el *wasiyuk*, su esposa y sus familiares cercanos, para terminar con el *Tayta Sulu*. Todas las bebidas recolectadas en este acto eran compartidas después de la merienda.

Hampina

Para nuestros mayores, el *ham* tenía una gran importancia, ya que era el momento de expresar sus opiniones sobre los acontecimientos o los malos comportamientos ocurridos durante el proceso de la construcción. Estas reflexiones

estaban dirigidas al dueño de la casa (*wasiyuk*), a sus familiares, al *Tayta Sulu* y a las demás personas que participaron en las mingas. Este diálogo se celebraba con la finalidad de crear un ambiente positivo y de equilibrio energético para la futura familia que habitaría en la nueva casa, invitando a todos a olvidar las situaciones negativas.

El *Jam nina* (decir ¡jam!) o la *malakachina* consistía en comer colada de maíz o mazamorra con tostado de maíz, en un plato grande con una cuchara de palo grande. Este plato era entregado al *Tayta Sulu* por el *wasiyuk* para que lo comiera junto con los mingados. Con este propósito, los participantes se ubicaban en forma circular y empezaban a comer, al tiempo que pronunciaban expresiones particulares propias con relación al proceso de construcción, como por ejemplo, “¡*Mikusha mikusha, tayta sulu machashkamanta, jam!*” (¡Comeré, comeré, porque el maestro se emborrachó durante el trabajo!); “¡*Tayta wasiyuk mamata waktashcamanta, jam!*” (¡Porque el *wasiyuk* maltrató a su mujer!); etc.

Luego de esto, venía la merienda, que igualmente era un acto ritual en donde se compartían los alimentos preparados por el *wasiyuk* y los *pinzhis* de los familiares, compadres, ahijados, vecinos y amigos.

El ritual del soldado

Al finalizar la merienda, todos los personajes que cargaron el barro se disfrazaban de soldados y, tomando un poncho negro que hacía de bandera, cantaban el Himno Nacional junto con los personajes que integraban el grupo o tropa. Mientras tanto, otros participantes tomaban palos como si fuesen armas, golpeaban unas latas viejas como tambores para hacer bulla y desfilaban alrededor de la casa recién construida. Todo esto se hacía para exigirle bebida y comida al wasiyuk y, de esta manera, poder continuar tomando y comiendo durante la noche. Si el dueño de la construcción no les atendía, inmediatamente ingresaban a la cocina y saqueaban toda la comida y bebida restantes para luego repartírselas entre todos los de la tropa.

Tayta Vicente González retiene en su memoria, el siguiente recuerdo acerca de la construcción de una vivienda ancestral del pueblo Saraguro, donde él participó:

[...] pues se extraía la madera generalmente del cerro, madera seleccionada, y luego pues en mingas y con las yuntas traían. Así mismo para preparar el barro también eran encargados sólo los que tenían yuntas y entregaban el barro y una vez que entregan el barro había una gran minga, siquiera unas cuarenta personas cargaban el barro. También se hacía mingas y con poca gente para poner todos los parantes que se arma la casa, con un maestro que dirige y luego

también se hace el enchaclado ya sea con chinchas o carrizo en todo el contorno de la pared para que sostenga el barro. Para cuando está listo el barro, entonces en una gran minga se embarraba. A esta minga iban niños y adolescentes a cargar el barro en chacana. Había una gran bulla, se repartía chicha y también una bocina siempre se tocaba en esa minga. En una comunidad que se oía esa bocina, ya se entendía que era la minga del embarre de la casa y entonces en un día se dejaba embarrando todo. Después que se secaba la pared, se armaba la cubierta, así mismo en mingas y luego también la colgada para que den una prenda y se liberen. Era hermoso oír, por ejemplo, la bocina que sonaba en un embarre un día de minga; la chicha, la comida, el caldo, especialmente el caldo de res.

Organización sociopolítica: liderazgo comunitario

Históricamente, de acuerdo con el Decreto Supremo del 22 de mayo de 1838, el liderazgo saraguro era detentado por sus propios miembros, en calidad de gobernadores, corregidores, varayuks, alguaciles y mayores. Estas atribuciones para asumir el liderazgo del gobierno estuvieron permitidas mediante el decreto mencionado hasta la década de los sesenta. En aquel tiempo, el tener una edad considerable (ser *mayor*) tenía mucha importancia, pues quien alcanzaba esa condición era el líder principal de cada comunidad y fungía como interlocutor valioso para las relaciones con las autoridades civiles y religiosas, externas a la comunidad, representándola en sus intereses generales.

Estos grupos de poder se conforman y se consolidan con base en la vecindad, el compadrazgo y el parentesco, siendo éste un núcleo central de parientes, ligados por un tronco común, cuya cohesión se alinea sobre un flujo de intercambios de trabajo, bienes, servicios y protección, que tiene una sólida permanencia.

Los mayores eran la cabeza visible de las familias. En consecuencia, como líderes de sus grupos tenían una fuerte responsabilidad en la estrategia de reproducción familiar y grupal, conservando celosamente sus particularidades étnicas. En la actualidad todavía tienen la misma importancia, aunque han surgido otras instancias y organizaciones como el cabildo comunal, grupos asociados e instituciones coordinadoras de tercer orden.

Con respecto a estas nuevas formas de organización social adoptadas por los saraguros y demás pueblos indígenas y campesinos de nuestro país en estas últimas décadas, se destaca la comuna¹⁸ como la forma principal de organización social vigente de primer orden, mientras que el cabildo es su representación formal.

La comuna es clave en la organización sociopolítica del pueblo Saraguro en cuanto es un espacio y lugar particular desde el cual sus miembros construyen y promueven una política de identidad que cuestiona y resignifica su condición de actores frente a los centros de poder.

Bajo esta consideración la lógica comunal funciona bajo un pensamiento, sentimiento y accionar particular y es el resultado de la capacidad

¹⁸ Forma principal de organización. Sus raíces históricas datan de la época colonial, cuando una real provisión determinó, en el año de 1541, que las montañas, pastos y aguas fueran de carácter comunal. Esto obedeció al interés de la monarquía española por fomentar la ganadería y, por lo tanto, reconoció la existencia de bienes comunales. James Belote, *Los saraguros del sur del Ecuador*, p. 171.

de organización ancestral, la lucha constante y colectiva en el transcurso de la historia, la condición social, económica y cultural del pueblo Saraguro. Este tipo de organización es valiosa pero de ninguna manera puede idealizarse como una imagen inmutable, homogénea e igualitaria, pues es el resultado de alianzas, negociaciones y luchas dentro de las cuales necesariamente existen contrastes y desencuentros¹⁹.



Ritual saraguro, entrega de bastones de mando

¹⁹ Wilma Guachamín, “Educación e interculturalidad: Reflexiones desde la comunidad Chanchán Tío Cajas”. *Tesis de grado*. Maestría en Estudios de la Cultura, mención Políticas Culturales, Área de Letras, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2005, p. 47.

Realidad socioeconómica y cultural

Producción y seguridad alimentaria

En la lógica de la producción del saraguro, el objetivo es especialmente el autoconsumo y los excedentes son para el mercado. Generalmente, la producción agrícola se destina para el consumo familiar mientras que la producción pecuaria es básicamente mercantil.

La economía de las familias se desarrolla bajo dos líneas productivas principales: (i) actividad ganadera y (ii) actividad agrícola, complementada además por la actividad artesanal y el trabajo asalariado. Este último se ha incrementado considerablemente sobre todo por las familias que han migrado a otros países.

Para las familias de los saraguros que permanecen apegados a la agricultura y a la ganadería, su nivel económico se mantiene estable, pero quienes migran al extranjero han mejorado su patrimonio familiar, ahondando las diferencias económicas y sociales entre ellos.



Productos tradicionales que forman parte de la alimentación del pueblo Saraguro

El deterioro de los recursos naturales también es uno de los factores que está impidiendo obtener cosechas abundantes y de buena calidad para satisfacer las necesidades del consumo familiar y para generar ingresos económicos que permitan un buen nivel de nutrición para todos. Casi toda la producción se destina a los mercados locales de Saraguro y Yacuambi con el fin de obtener a cambio productos prefabricados y de muy bajo contenido nutritivo, lo que determina entonces una vulnerabilidad ante las enfermedades.

Por tradición, la alimentación de los saraguros se basó en productos propios como el maíz, el fréjol, el haba, la arveja, el zambo, el zapallo, los mellocos, las ocas, las *mashuas*, la zanahoria negra, el nabo criollo, el trigo, la cebada y la quinua, entre los principales, pero por esta nueva dinámica alimentaria, no sólo se está atentando contra la vida de sus habitantes, sino contra la supervivencia de la propia cultura. La agricultura hasta hace algún tiempo constituyó la base de sobrevivencia, complementada con la crianza y cuidado del ganado vacuno y los animales menores, siendo así un sistema económico propio, basado en la seguridad alimentaria que defiende el acceso a alimentos adecuados y necesarios para cubrir las necesidades nutricionales de los miembros de la familia. Las siguientes tablas dan cuenta de las posibilidades alimenticias basadas en la aplicación de conocimientos ancestrales de salud.

Debido al contacto con la economía de mercado esta concepción alimentaria ha cambiado significativamente.

En la actualidad la base alimenticia de los saraguros está establecida por alimentos preelaborados, que generalmente son comercializados de diferentes partes del país y el exterior, tales como: arroz, fideo, enlatados, harinas y sus derivados, gaseosas, dulces, especerías, azúcar, manteca y aceite vegetal; frutas generalmente producidas a base de agroquímicos, guineo verde (rechazo).

Resulta preocupante constatar como los productores venden sus productos propios de mayor contenido nutricional como quesillo, huevos, aves de corral, cuyes y verduras, para comprar alimentos del mercado.

La economía de autosubsistencia basada en la producción agrícola, ya no es una garantía de la seguridad alimentaria; esto ha hecho que la chacra se quede como un elemento cultural, antes que como una fuente de garantía alimentaria y económica.

Lo manifestado evidencia una tendencia a la introducción de esquemas productivos ajenos, destinados al mercado de consumo, tal es el caso de la instalación de invernaderos de babacos, tomate y fresas, que reemplazan a los espacios de cultivo de la chacra contribuyendo a la pérdida de la identidad agrocéntrica.

Base alimentaria de los saraguros: productos agrícolas

Productos	Variedad de preparaciones
Maíz	Mote, máchica de maíz, tostado, sopa, colada (champuz), chicha, chuchuca, tortillas, tamales, humas, choclo
Cebada	Máchica, sopa, colada
Quinua	Seco de quinua, sopa
Fréjol	Fréjol cocido como complemento para diferentes platos
Haba	Cocida con queso Complemento para sopas Harina
Arveja	Cocida con queso Complemento para sopas Harina
Papa	Papa como complemento de sopas Papas cocidas con cuy, queso o ají (platos típicos denominado “pinzhi”)
Melloco	Melloco cocido con queso Complemento para sopas
Oca	Oca cocida con queso Colada
Mazhua	Colada
Zanahoria criolla	Cocida con queso, cuy, sopas
Camote	Cocidos con queso
Zambo	Locro, colada, pepa de zambo molida
Zapallo	Locro, colada
Acocchas	Complemento para sopas
Verduras (Nabo y col)	Sopas Col cocida con carne para las fiestas tradicionales
Frutas (Toronche, jícama, pepino)	Colada, Frescos
Ají	Complemento en todas las comidas con sal

Derivados alimenticios de los animales

Variedades	Tipo de alimento
Ganado vacuno	Caldo Quesillo Queso Leche Grasas
Ganado ovino	Caldo Grasas
Gallinas	Huevos Caldo Seco (complemento para el pinzhi)
Cuy	Complemento para el pinzhi Con papas

Fuente: Investigación de campo, 2011

La medicina tradicional

En la década de los años ochenta, los agentes de la medicina convencional y las empresas transnacionales de fármacos estuvieron a punto de eclipsar o extinguir la práctica de la medicina tradicional porque la consideraban como brujería, aplicando medidas coercitivas (detenciones, multas, destrucción de símbolos espirituales, etc.) a los *yachakuna* de nuestras comunidades. Sin embargo, en los últimos años, gracias a las acciones políticas del movimiento indígena, se ha logrado reivindicar los derechos de los pueblos.



Mesa ritual

La cantidad de hombres sabios (*yachakuna*) que existen en la mayoría de las comunidades es una gran fortaleza que nos invita a valorar nuestra medicina practicada ancestralmente sobre la base de la espiritualidad y del uso de las plantas medicinales. El ejercicio de la medicina ancestral es entendido como un hecho cultural, un tipo de práctica terapéutica alternativa frente al alto costo de la medicina convencional y de sus agentes (médicos y auxiliares).

Por esta razón, la medicina tradicional es una práctica que debe reactivarse en el pueblo Saraguro en tanto permite la salud entendida como un equilibrio integral que existe entre el ser humano, la Naturaleza o la Pacha Mama y el entorno espiritual propio de este pueblo. Es necesario puntualizar también que cada una de las familias siempre dispone de un pequeño huerto de medicina natural propio o en asociación con la misma chacra. De la misma manera, cada familia conoce también la forma y las recetas para la curación de las principales enfermedades, utilizando sus plantas medicinales.

Migración

La migración es otro factor de cambio de las costumbres agrícolas, alimenticias y culturales para el pueblo Saraguro. El destino de los emigrantes dentro del país son las ciudades de Cuenca, Loja, Quito y Otavalo, por razones de trabajo y estudios; y a la Amazonia en busca de nuevos recursos naturales para la subsistencia.

En cambio, en el caso de los emigrantes al exterior, los sitios preferidos son Europa y Estados Unidos, en ambos casos por situaciones de trabajo.

Este proceso migratorio incorpora sinnúmero de elementos diferentes a la cultura del pueblo Saraguro. En algunos casos es positivo porque activa la economía en la inversión del capital en las actividades locales, fiestas tradicionales y en el posicionamiento como pueblo en el exterior; y en otros casos la migración pone en evidencia las formas de adaptación que tienen los migrantes frente a otras formas de vida, esto se observa en el cambio de comportamiento de sus miembros y hasta en la pérdida de sus valores ante el sistema comunitario al que pertenecen. La migración tiene también otros efectos que se manifiestan a través de la desintegración familiar y la pérdida de afectividad por parte de los hijos hacia sus padres y, en algunos casos, hasta el rechazo social.

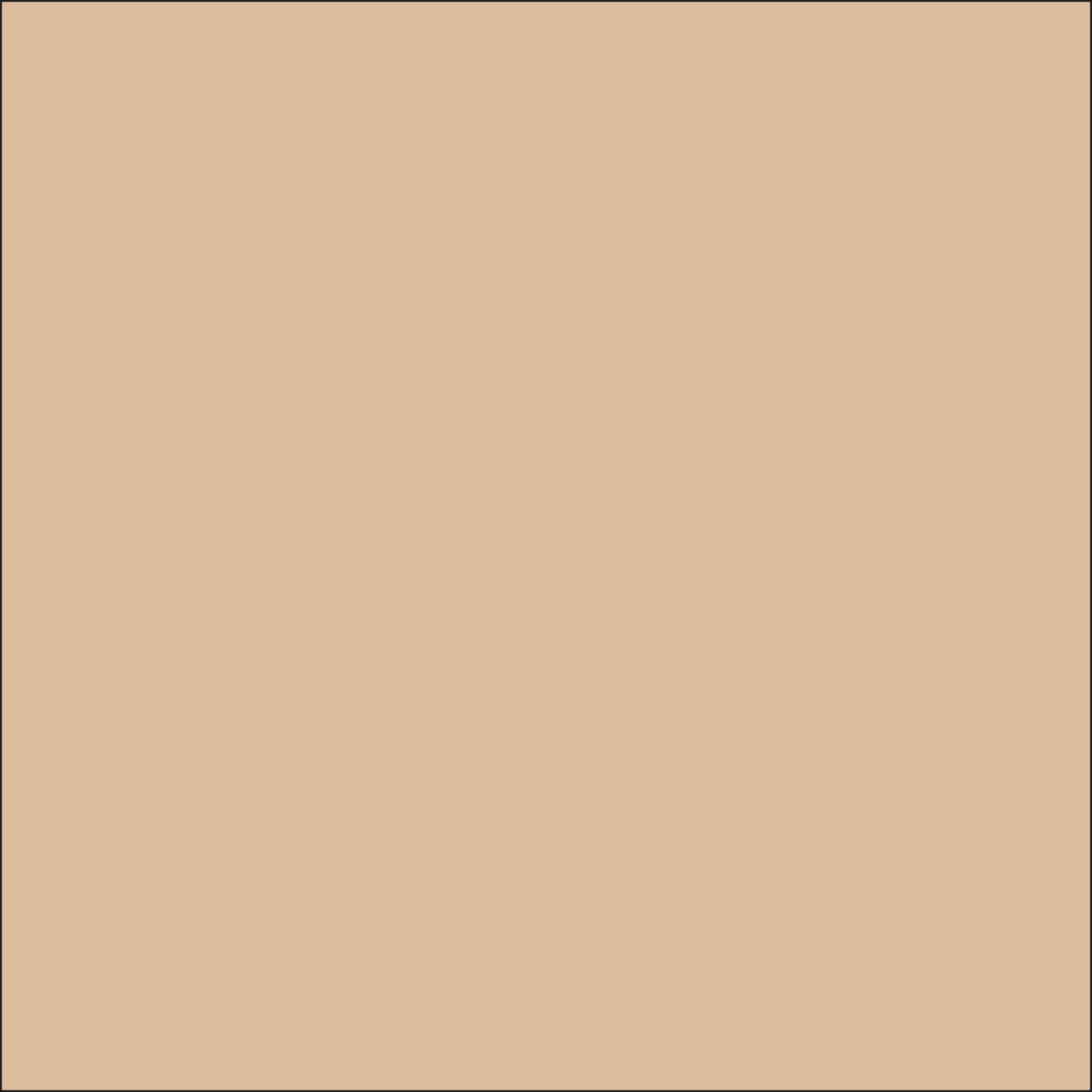
La migración también implica un proceso de adaptación cultural donde la autoestima identitaria se pone en juego. Por ello, si los integrantes del pueblo Saraguro en su proceso de formación educativa comunitaria desde la infancia instauran naturalmente su autoestima, el impacto de la moda, la tecnología, la modernidad, etc. no producirán cambios en la estructura de sus valores como pueblo; sino que más bien recrearán y nutrirán su cosmovisión.

A pesar que existe una depreciación en casi todos los elementos de la identidad cultural del pueblo Saraguro, todavía se manifiesta un alto grado de valoración cultural. El proceso migratorio, la urbanización, la modificación del paisaje natural y la educación sin pertinencia cultural dan como resultado la modificación del marco ideológico propio del pueblo Saraguro. Resulta importante resaltar que todo marco cultural se mantiene en el esquema mental de sus protagonistas y se recrea constantemente.





Los saraguros:
un pueblo
agrocéntrico



El espacio agrícola

Según el planteamiento de Caravias, “La tierra es la Biblia del indígena, porque es el suelo de su historia, de su cultura, de su cohesión, de su supervivencia... No se compra ni se vende. En ella se vive” “Para el indígena... la tierra es la base de toda su cultura y por lo tanto es fuente de su subsistencia, raíz de su organización familiar y comunitaria y fuente de su relación con Dios²⁰”.

A partir de este planteamiento, podemos entender que la tierra juega un papel fundamental en la vida de todos los seres humanos y, en especial, en la vida del pueblo indígena pues, para sus miembros, ésta adquiere una dimensión mucho más profunda y dinámica. En ella encuentran sus raíces humanas, religiosas y sociales. Por lo tanto la tierra, desde el punto de vista de los padres y demás personas mayores, no sólo es considerada como un simple medio de producción económica sino que determina un estilo de relación armónica, basada en los principios de la reciprocidad y la participación y no en la competencia económica, el acaparamiento o el lucro.

En este sentido, Caravias agrega que: “La tierra es madre que da a luz, que genera la vida, ella misma es la vida y por ello la amamos, respetamos y protegemos comunitariamente”. “La comunidad se fortalece y toma conciencia de su identidad en la lucha permanente por hacer producir la tierra, por trabajar en común, por defender su posesión y por recuperarla cuando manos extrañas se la arrebatan²¹”.

²⁰ José Luis Caravias y Marcelo de Barros, *Teología de la Tierra*, Madrid, Ed. Sígueme, 1983, p. 72.

²¹ *Ibíd.*, p. 73.

El espacio territorial, para el pueblo Saraguro, es considerado como el lugar, en donde se encuentran asentadas las comunidades socialmente definidas y sus sitios de cultivo. Esta aseveración es reafirmada por Gomis cuando sostiene que: “Cada pueblo concibe su espacio territorial en función de su historia que desarrolló socialmente en su entorno natural²²”.

Al respecto, Taita Vicente González manifiesta que:

[...] desde un punto de vista de trabajo, el Oriente es hermoso. Me gusta; prácticamente podría ser mi segunda tierra, pero siempre y cuando estemos en una época de producción, cuando tengamos nuestras propias fuerzas físicas como para hacer algo. Y ha sabido ser hermoso, el Oriente. Para vivir con familia también es lindo, pero para vivir cuando ya estamos solos, por ejemplo, no: ya no vale la pena. Yo he pensado, por ejemplo, si yo hubiese estado solo en el Oriente, a lo mejor no hubiese podido facilitar que mis hijos estudien. Entonces, desde ese punto de vista, no hay nada como Saraguro, como la tierra donde hemos nacido. Siempre pensamos en ella. Los saraguros, de donde quiera que sea, volvemos a la tierra donde hemos nacido y morimos ahí. Creo que el amor que se tiene a la tierra hace que no se despegue de la tierra donde uno nació. Yo por eso pienso más en nuestra tierra que siempre la adoramos.

Tecnología y herramientas agrícolas

Según Roger Ravines, la “tecnología como término se refiere al conjunto de conocimientos propios de un oficio mecánico o arte industrial en estrecha relación con la estructura sociocultural²³”.

En cambio, Mario Tapia afirma que: “Las tecnologías son las tradiciones culturales desarrolladas en las comunidades humanas para tratar con el medio ambiente físico y biológico, es decir que es la capacidad de respuesta del hombre al medio a través de la materia. Por lo tanto si existe una estrecha relación entre la técnica y la estructura sociocultural, podemos decir que la tecnología es parte de la cultura del hombre que nace igualmente con él²⁴”.

A partir de estos dos conceptos, podemos definir la tecnología como un conjunto de conocimientos interrelacionados que se desarrollaron y estructuraron como parte de las tradiciones culturales, en estrecha relación con la estructura sociocultural de los pueblos.

²² Dominique Gomis, “Espacio y territorio en San Lucas”, p. 18.

²³ Roger Ravines, *Tecnología Andina*, Lima. Instituto de Estudios Peruanos, 1978, p. 75.

²⁴ Mario Tapia, *Manejo Integral de microcuencas*, CIP, Lima 1997, p. 72.

Un sistema tecnológico siempre está organizado alrededor de un sistema social. La tecnología por lo tanto es un componente cultural, que se desarrolla por las necesidades del ser humano, para vencer los obstáculos que el medioambiente presenta y que no pueden ser resueltos tan solo por su fuerza física.

Las necesidades comunes de un determinado grupo y el sistema social en el cual se desenvuelve hacen que una sociedad desarrolle una ilimitada gama de herramientas, técnicas y habilidades, de acuerdo con los recursos disponibles en su entorno local, en procura de una adaptación y una subsistencia tanto individual como grupal. Junto con ellas, también se desarrollan otro tipo de potencialidades, como la percepción y la sensibilidad, que giran casi siempre en torno a la espiritualidad y a la religiosidad manejadas por el grupo.

En el área andina, la mayoría de los sistemas tecnológicos se organizan con relación a la tierra, mediante una multiplicidad de herramientas, técnicas y habilidades, acumuladas en todo el proceso evolutivo de la estructura social andina. Es así que a través del tiempo, se han desarrollado tecnologías para el aprovechamiento de los recursos naturales y su aplicación en diversas áreas como la construcción de refugios, la alimentación, los sistemas de riego, la medicina, etc. e incluso para potenciar los conocimientos astronómicos y esotéricos.

Los conocimientos tecnológicos agrocentrícos andinos, concebidos y probados en el pasado, contribuyeron al resto del mundo con innumerables recursos alimentarios y principios tecnológicos, en torno a los cuales, la ciencia occidental ha desarrollado lo que hoy conocemos como tecnología de punta. Mismos que en innumerables ocasiones fueron desarrollados para ser utilizados como instrumentos de dominio.

Las complejas maquinarias modernas, la medicina científica y toda la evolución de las ciencias modernas de las sociedades industrializadas se originan, según la historia humana, en los sistemas tecnológicos primitivos, que proporcionaron un valioso aporte para el desarrollo de la futura evolución tecnológica.

Las actuales sociedades modernas tienen una enorme deuda con nuestros pueblos ancestrales, ya que fueron ellos quienes lograron descubrir y desarrollar los primeros conocimientos sobre el uso de las diferentes especies vegetales y animales, como sustento de la futura civilización humana, sin olvidar nunca sus valores éticos y religiosos.

Bajo este contexto, las comunidades del pueblo Saraguro tienen una inmensa gama de tecnologías propias, que en combinación con las tecnologías apropiadas de otras culturas, le sirven principalmente para las actividades agrícolas.

Muchas de estas tecnologías hasta hace poco tuvieron vigencia en la vida cotidiana en nuestras comunidades, pero debido al proceso modernizante, en la actualidad van desapareciendo aceleradamente.

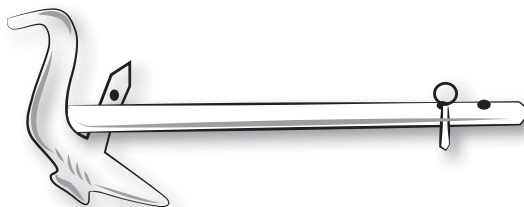
A continuación se presenta la descripción de algunas herramientas agrícolas que el pueblo Saraguro ha empleado ancestralmente para manejar el mundo físico que le rodea y garantizar la subsistencia familiar, comunitaria.

Arado

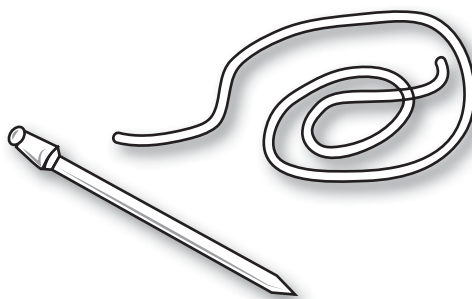
Fue introducido a raíz de la conquista española. Está constituido por una espiga y termina en un mango o cabeza, cubierta generalmente por un cuerno de vacuno. El otro extremo termina en punta, donde, atada con una cuyunta, se acopla una reja de madera o acero, afirmada por un pitón y una telera. De la espiga se prolonga un timón agujereado en su extremo, que más tarde servirá para asegurarlo al yugo mediante una clavija al momento del trabajo.

Yugo

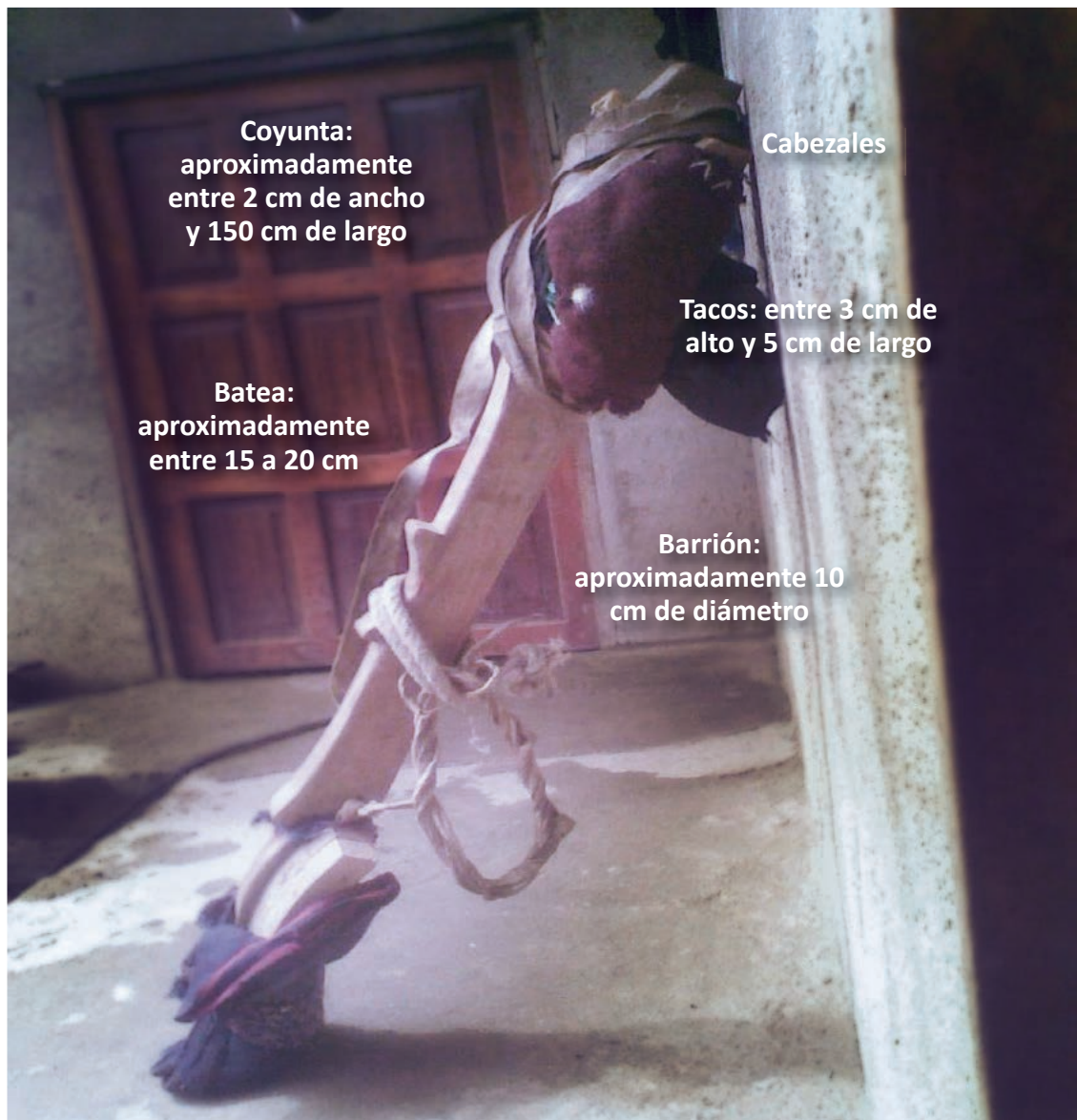
Está construido con maderas muy resistentes como el wawel o el sacha capulí. El yugo es el instrumento con el que se sujetan los toros. Los animales son amarrados a esta herramienta con kuyuntas y el timón del arado es asegurado en un barrión de veta, ubicado en el centro del yugo, mediante una clavija.



Arado



Reja y rejango



Coyunta:
aproximadamente
entre 2 cm de ancho
y 150 cm de largo

Batea:
aproximadamente
entre 15 a 20 cm

Cabezales

Tacos: entre 3 cm de
alto y 5 cm de largo

Barrión:
aproximadamente 10
cm de diámetro

Garrucha

Es una vara de madera, larga y delgada, afilada por los dos extremos. Sirve para forzar y guiar a los toros durante el trabajo.

Para el pueblo Saraguro, estas herramientas, los toros y el hombre son el equipo básico para cultivar la tierra.

Por lo general, la gran mayoría de familias saraguros todavía posee y emplea estas herramientas junto con los toros o yunta. Ya que ésta es una zona ganadera, estos animales son los más utilizados en todo tipo de tareas agrícolas, en especial para el cultivo del maíz, excepto en Yacuambi donde tan solo los utilizan para el desbroce del bosque.



Forma de cultivar la tierra de los saraguros

Tula

Es una vara de madera de 1,5 m de longitud, con un extremo terminado en punta, y fabricada con alguna de las maderas más resistentes de la zona. Es utilizada para hacer hoyos en la tierra, donde luego se depositan las semillas de maíz o fréjol. Su utilidad es exclusiva en las épocas de siembra.



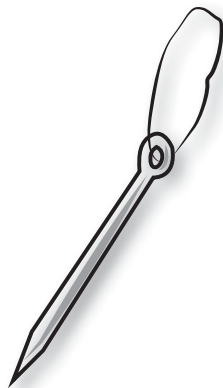
Tipik

Es un vocablo que proviene del término quichua tipina que significa 'romper o abrir algo con la uña'. Consiste en un pequeño artefacto puntiagudo de madera, alargado, de 10 cm a 15 cm de longitud, que servía para romper las hojas que cubren la mazorca, durante la cosecha de grandes extensiones de cultivo de maíz.

El uso de esta herramienta era muy común años atrás pero, en la actualidad, por la disminución de las extensiones de cultivo, prácticamente ha desaparecido.

Los asentamientos de las comunidades del pueblo Saraguro, por tener características ecológicas diversas, son un espacio agrícola de difícil dominio. A través de los años, ha creado y desarrollado un sistema tecnológico agrocentrico que, en su momento, le ha permitido adecuar, adaptar y controlar la naturaleza y hacer que la agricultura se convierta en su forma y su fuente de vida.

Con la ayuda de nuestros mayores, se ha podido describir, analizar e interpretar el sistema tecnológico que giró alrededor de la agricultura y de la identidad agrocentrica de los saraguros. Todo esto se ha logrado gracias a la oralidad, todavía vigente en nuestro pueblo.



Los sistemas agrícolas

Según Jorge Marcos, “[...] el sistema agrícola es la resultante de la articulación de las formas de producción creadas por el hombre y el medio ambiente en que va a desenvolverse²⁵ [...]”. A partir de este enunciado y con las versiones orales se describirán y analizarán los sistemas agrícolas en el pueblo Saraguro. En esta sección, trataremos sobre la selección y preparación de los suelos, la selección de las semillas, los sistemas de siembra, los sistemas de cuidado y control de los cultivos y los sistemas de cosechas, almacenamiento y conservación.

Selección de los suelos

En el pasado, la selección de los suelos se realizaba con base en los siguientes criterios: topografía, pisos ecológicos, proximidad a la vivienda, presencia de ciertos vegetales y por la coloración de los suelos. Tradicionalmente la población determinaba los sitios de cultivo en los espacios topográficamente planos.

En la actualidad, debido a la escasez de tierra cultivable y al aumento poblacional, los saraguros se ven obligados a utilizar terrenos irregulares y a sobreexplotar los terrenos planos.

²⁵ Jorge Marcos, “El Origen de la Agricultura” en *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 1. CEN. Quito. 1998, p. 158.

Esto ha traído como consecuencia un alto índice de degradación del suelo, sobre todo por la erosión, que a su vez ha ocasionado una escasa productividad y la migración de la población en busca de nuevas tierras, como Yacuambi, o de nuevas fuentes de ingreso. Este es un primer elemento que ha ocasionado el cambio en la identidad de los saraguros, visto desde el agrocentrismo.

La selección del espacio cultivable estuvo también determinada por los *pisos ecológicos*. Los asentamientos poblacionales están ubicados en los pisos ecológicos dos y tres de la zona, que son aptos para el cultivo de diferentes especies vegetales. La gente, especialmente los mayores, todavía suelen hacer una microclasificación, dando preferencia al sitio más bajo y plano. Por ejemplo, el cultivo del maíz blanco se realiza siempre en la zona más baja, mientras que el maíz morocho se cultiva en la parte más alta de cada piso ecológico porque, en la concepción de las personas mayores, el uso variado de los diferentes pisos posibilita la diversificación, la salvaguardia de la producción y la conservación de la semilla, al tiempo que les permite mantener y fortalecer las estrechas relaciones de parentesco.

Por lo general, las papas, las habas, las ocas, los mellocos y la *mashua*, se cultivan en los pisos ecológicos altos, pues dichas variedades son más resistentes al frío, a las heladas y a los

vientos. Además de estas razones, estos sitios son adecuados porque están libres de plagas y enfermedades y los suelos poseen una gran fertilidad por ser menos erosionados. Es importante señalar que, en los últimos tiempos, los jóvenes han dejado de cultivar estos productos ya que están inmersos en la cultura alimentaria del actual sistema.

Otro criterio que los saraguros consideraban importante era la proximidad de la vivienda al espacio cultivable. Se escogían estos sitios porque de esta manera se facilitaba el abonamiento y el cuidado de la producción. El suelo era abonado con los desperdicios orgánicos de la casa y también mediante la instalación de corrales de animales menores, en especial de borregos y chanchos, en épocas de rastrojo. En la actualidad, para la fertilización de los suelos se utiliza en gran escala abonos contaminados con productos químicos, como la gallinaza.

Otro factor determinante para la selección del espacio cultivable era la *presencia* de ciertas especies vegetales. La existencia de estas plantas en la parcela era importante pues ofrecían información sobre el suelo. Por ejemplo, los mayores decían que donde crecía la hierba preferida por los chanchos (*kuchi kiwana*) era un buen lugar para cultivar las papas. De esta forma se determinaban los suelos para los diferentes cultivos. Esta práctica ha desaparecido por completo en la presente generación.

Finalmente, un último aspecto que determina el espacio cultivable, por simple observación, fue y es la *coloración de los suelos*. Por lo general se prefieren los suelos de coloración negra o café oscuro, dependiendo de la zona.

Preparación de los suelos

La preparación de los suelos, especialmente para el cultivo del maíz, involucra algunas etapas: el enrote, el pangado, el abonamiento, el barbecho, la cruz y la siembra.

El **enrote** es un sistema de preparación del suelo que se realiza en terrenos que van a ser utilizados por primera vez o después de un largo período de descanso. Consiste en roturar la tierra con un arado-yunta y dejarla en ese estado por un período aproximado de 3 meses, con la finalidad de que se descomponga y así, más tarde, poder continuar con las demás labores de preparación. Por lo general, para sembrar el maíz, el enrote se realiza en los meses de mayo o junio. En cambio para sembrar papas, se lo hace principalmente en enero o febrero, aunque también puede hacerse en mayo y junio.

Por otro lado, el **pankado** consiste en preparar el suelo utilizando herramientas de acero, especialmente un pico y una lampa. Esta labor se realiza en espacios pequeños y de difícil acceso topográfico para la yunta. Por lo regular esta tarea se hace una sola vez antes de la siembra.

El **abonamiento** es una actividad realizada antes de comenzar la preparación del suelo, en terrenos que ya han sido cultivados. Esta labor se hace de diferentes maneras, como por ejemplo, en el caso del maíz, para abonar el suelo se recurre a la trashumancia de los animales, la incorporación de desechos orgánicos al suelo y el picado de los restos de la taralla, como una forma de abono vegetal.

Mientras que para el cultivo de papas, el abono orgánico se incorpora directamente en los hoyos. Este abono generalmente proviene de animales como los cuyes, las ovejas y el ganado vacuno. En la actualidad, los agricultores simplemente agregan gallinaza, cal y otros abonos químicos a los cultivos.



Agricultor saraguro preparando el suelo con yunta

El **barbecho** consiste en roturar los suelos que ya han sido cultivados en años anteriores. Para este propósito, los agricultores se valen de la tracción animal y del arado. Dependiendo de la extensión del terreno, esta actividad se realiza de manera individual o en mingas. Por lo general, la extensión del espacio cultivable de cada familia va desde un cuarto de hectárea como mínimo a una hectárea como máximo, distribuida en diferentes parcelas y pisos ecológicos.

A continuación del barbecho viene la **cruza**, que se puede realizar el día del mismo barbecho o quince días después. Consiste en arar el suelo con la yunta, en sentido oblicuo al barbecho, por esta razón se la denomina cruz. Esta labor permite pulverizar mejor el suelo.

Finalmente viene la **siembra**, que consiste en arar el suelo y esparcir una parte de la semilla al boleó, en una práctica denominada runtu o ronda, antes de continuar con el tulado. El término runtu tiene un doble significado: el primero proviene de un vocablo quichua y se refiere a la caída de la semilla en forma de granizo. En su segunda acepción, esta palabra sugiere la forma de esparcir la simiente de manera circular. El propósito del runtu o ronda es asegurar la germinación de todas las semillas, ya que mediante este sistema se impide que las plagas las encuentren con facilidad. En este sentido, el tulado no es tan efectivo, pues las plagas siguen las huellas dejadas por los hoyos de la tula.

En cualquiera de estas tres últimas actividades mencionadas, también se realiza el *canteado*, que es una tarea complementaria a la preparación del suelo. El canteado consiste en arar o cavar la tierra siguiendo las orillas del espacio cultivable, utilizando la misma yunta o herramientas manuales.

Estos sistemas de preparación del suelo son comunes para todos los cultivos, con una pequeña diferencia en el caso de la papa, donde los surcos se realizan con la misma yunta.

Selección de las semillas

La selección de las semillas del maíz se inicia a partir de las cosechas, en las que se seleccionan y se separan las mazorcas más gruesas, libres de podredumbre y de gusanos. Éstas son almacenadas en un lugar seguro y separado. En la época de siembra, se toman las mazorcas mejor conservadas y se procede a desgranarlas, escogiendo los granos más gruesos y excluyendo a los más pequeños, que generalmente se encuentran en la punta.

La semilla del fréjol es también seleccionada a partir de la cosecha, considerando los granos más gruesos y en forma proporcional a las diferentes variedades. De la misma manera, se observa que no estén podridos ni con gusanos.

También las habas son seleccionadas de acuerdo con el tamaño de sus granos. Como semilla, se seleccionan los granos más grandes y en forma proporcional a las diferentes variedades.

La selección de las semillas de los tubérculos (papas, oca, *mashua* y mellocos) tiene una particularidad común: Como semillas siempre se seleccionan y se guardan los de tamaño mediano y en igual proporción a las diferentes variedades, evitando que estén podridos o con presencia de enfermedades.

En cuanto a las *cucurbitáceas* (zambo, zapallo), se extraen las semillas más grandes, tomando en cuenta el tiempo de madurez. Una vez extraídas, se las seca al sol y se las guarda en lugares seguros hasta la época de siembra.

La siembra

Los sistemas de siembra que se practican generalmente en esta región son: el tulado, el rejado, la siembra al boleó y en surcos, para el caso de los tubérculos.

El **tulado** es un sistema de siembra que se utiliza especialmente para el maíz, el fréjol y el haba. Consiste en utilizar la tula, como herramienta manual, para hacer hoyos en el suelo y depositar las semillas.

El **rejado** consiste en depositar la semilla siguiendo la abertura que se hace al arar con

la yunta. Las semillas se depositan cada dos aberturas o rayas, a una distancia de 20 cm a 30 cm entre cada semilla. Este sistema es utilizado exclusivamente en el cultivo del haba.

El sistema de **siembra al boleó** (*runtu* o *ronda*) es utilizado antes del tulado del maíz, aunque también puede usarse para la siembra de la arveja y las achogchas. Consiste en esparcir las semillas de una manera más o menos proporcional a lo largo y ancho del terreno cultivable.

El sistema de siembra mediante **surcado** se utiliza especialmente para la papa, la oca, la *mashua* y los mellocos. Este sistema consiste en hacer surcos manualmente o con la yunta. Luego se hacen los hoyos, dependiendo de la variedad del cultivo, en donde se deposita el abono para la siembra.

Sistemas de cultivos

La población conoce algunos sistemas de cultivos. Así, podemos mencionar los siguientes: el maíz en asociación, el monocultivo de arveja o haba y la rotación de cultivos.

Los **cultivos en asociación** son de las más variadas formas, pero la más común de las asociaciones suele darse a través de la *chakra*, donde se siembra el maíz junto con el fréjol, como productos principales, complementados

con zambos, achogchas y habas. Es importante señalar que, en este sistema de cultivo, también crecen nabos, mellocos, papa chakra, flores, jícamas, plantas medicinales, etc. de forma natural. Últimamente, a este complejo asociativo, se han incorporado las plantas frutales introducidas a este medio, como el durazno, la manzana, las claudias, las peras, el capulí, la luma, etc.

El sistema de **monocultivo** ha sido introducido a través de la siembra de la papa y, esporádicamente en pequeñas proporciones, con la siembra del haba y la arveja.

La **rotación de cultivos** como sistema se da con poca frecuencia. Cuando se lo aplica, se rota el cultivo del maíz con papa, haba y arveja.

Estos dos últimos sistemas de cultivos mencionados no se producen con frecuencia, debido a que el maíz y todos los elementos que componen la chacra constituyen la fuente alimenticia principal de la población. El haba ha disminuido su producción por causa del desgaste de los suelos. La arveja es poco cultivada por la población, ya que con frecuencia es atacada por las plagas, especialmente los pájaros. Últimamente, debido a la escasez y carestía en el mercado, la papa se ha vuelto a cultivar en mayores extensiones.

Manejo de cultivos

El manejo comprende todas las labores culturales que se realizan en los cultivos. En nuestro caso tenemos las siguientes: deshierbas y aporques.

La **deshierba** se realiza con la finalidad de limpiar las malas hierbas que compiten con el maíz y el fréjol por la luz, el agua y los nutrientes, evitando así que los cultivos se pierdan o sean atacados por la lancha. Esta labor nunca se realiza en luna tierna ni cuando está lloviendo o garuando para evitar que se lanche el fréjol o que no engrose la mazorca del maíz.

También aquí se seleccionan otras plantas que complementan la chacra, como el nabo, el mellocó, las jícamas, las achogchas, etc. Por ser bastante laboriosa, esta tarea requiere de mucha mano de obra. En épocas pasadas, la minga funcionaba perfectamente, pues como estaba basada en las relaciones de parentesco, vecindad y afinidad, participaban hombres, mujeres y niños. En la actualidad, la intromisión del trabajo asalariado y del minifundio ha determinado casi la desaparición de este sistema de labor colectiva.

Las herramientas usadas en la deshierba son principalmente las lampas y los azadones, dependiendo de la consistencia del suelo. Las técnicas utilizadas son las hileras cuesta arriba o en

forma horizontal, llamadas *paradas*. Esta labor se realiza después de un mes, a partir de la siembra.

Las personas mayores mostraban un gran amor y apego al cultivo del maíz, por eso tenían muchas creencias alrededor de esta práctica de la deshierba. Una de ellas contaba que cuando no se deshierbaba a tiempo, el maíz se entristecía y preguntaba a los animales qué había pasado con su dueño, como nos sugiere Taita Abel Medina:

[...] cuando no vamos a deshierbar pronto, el maíz pregunta al sapo, si no han visto a mi dueño [sic], pero el sapo es muy mentiroso y responde: 'a tu dueño recién le vengo sepultando. Mira mi mano está puro barro'. Entonces el maíz al escuchar esto se pone sumamente triste. De ahí que el sapo es considerado muy mentiroso y engañoso. Pero cuando vamos a deshierbar a tiempo, el maíz se pone muy contento diciendo que por fin ha venido mi dueño.

El **aporque** se realiza a los 15 días o al mes después de la deshierba, con la finalidad de proveer de nutrientes a la raíz de la planta y fortalecerla, para evitar su caída por causa del viento. Su proceso es el mismo que el de la deshierba.

En el caso de los tubérculos, se hacen de dos a tres aporques en la chakra, dependiendo de la variedad del cultivo.

Control de plagas, enfermedades y factores climatológicos

La chacra por lo regular no sufre mayores ataques de plagas y enfermedades debido a la experiencia de los agricultores, el cultivo de las variedades apropiadas, el manejo eficiente del calendario agrícola y especialmente a la variadísima asociación de cultivos. Las escasas plagas que la atacan son perros, roedores y aves, que han sido fácilmente controlados mediante el uso de venenos, trampas, espantapájaros, etc.

En esta zona, la chacra muy rara vez ha sido atacada por lanchas y heladas, causadas por la alteración de los factores climáticos. Sin embargo cuando esto sucedía, antiguamente las controlaban utilizando técnicas tradicionales. Por ejemplo, en el caso de las heladas, se usaban fuentes de agua en las sementeras y se encendían fogatas para ahuyentarlas mediante el humo, según refieren las versiones orales de fuentes vivas.

En la actualidad, esta práctica tecnológica ha desaparecido por completo, debido a la imposición de nuevos paquetes tecnológicos, que, de esta manera, rompen la práctica cultural del pueblo Saraguro, al tiempo que también inciden en la identidad de la actual generación.

Hoy en día, en el caso de la papa, el control de plagas y enfermedades se está realizando mediante el uso de productos químicos como insecticidas, nematicidas, fungicidas, herbicidas, etc.

En cuanto a los cultivos de haba y arveja, que son atacados por los pájaros, se los controla con la utilización de espantapájaros, fundas plásticas y cintas de cassetes.

Cosecha, transporte, almacenamiento y conservación

En el proceso de cosecha se deben considerar algunos aspectos, como la recolección de los primeros productos o los primeros granos de la *chakra* (*muruchina*), la cosecha en sí misma (*deshojar*), el transporte, la clasificación de los productos, sus formas de almacenamiento y algunas técnicas de conservación.

La cosecha de los primeros productos de la *chakra* comienza con la recolección de los nabos en el período de aporque del maíz. Posteriormente, se cosechan el *zambo* (cucurbitácea) y las *achogchas*, mientras que los primeros granos, como el haba, el fréjol y los choclos, se recogen con ocasión de la *supalata*. A esta primera recolección de granos se la llama *murunchina*.

La cosecha propiamente dicha es determinada por el cambio de coloración de las hojas del maíz y cuando las vainas del fréjol se empiezan a abrir. Ésta también depende del piso ecológico, de la variedad del cultivo y del calendario de siembra. De ahí que los meses de cosecha pueden ser mayo, junio y julio.

Anteriormente, en la cosecha participaban hombres, mujeres y niños, fuesen familiares, vecinos, parientes o personas más pobres porque, al terminar el trabajo, se solía distribuir una porción de la cosecha a todos quienes habían ayudado. Esta participación de los productos recolectados era denominada *ración*.

En este sentido, los saraguros tienen creencias tradicionales relacionadas con la cosecha como aquella sobre la recolección del maíz, cuando se la realizaba en *minga*. Así, cuentan que todos los participantes se paraban en fila pues creían que a la persona, que no se igualaba a los demás miembros y que se quedaba retrasada con respecto a la fila, se la podía llevar el gavilán. En la actualidad estas prácticas están desapareciendo, debido a los factores ya señalados antes, como el escaso espacio de cultivo, el individualismo y el desprendimiento de la espiritualidad que esta introduciéndose en las familias indígenas.

Los hombres realizan la recolección en alforjas o costales, mientras que las mujeres recolectan el maíz, cargándolo en la bayeta o *wabi* y recogiendo el fréjol en su anaco o *miklla*. En ambos casos utilizaban el *tipik* para abrir el *pukín* del maíz, especialmente cuando se cosechaba por días seguidos y en grandes extensiones de sembríos.

Al momento de la cosecha, ya se hace una primera clasificación, separando el maíz seco de los *walus* y del fréjol. Así mismo, las mazorcas

grandes se suelen recoger con una parte del pukín, mientras que las pequeñas, destinadas en gran parte a los chanchos y a las gallinas, se la recogen sin éste.

Cuando la cosecha termina, se acomoda el maíz en costales en una forma muy ordenada, se tapan los costales con hierba y se los cierra con piola de cabuya para asegurar su transporte.

Una vez que la producción ha sido llevada a la casa, se inicia el proceso de clasificación, en dos

formas: de acuerdo con la variedad y con el uso. Por la variedad, el maíz se separa en maíz blanco, maíz *zhima* y maíz morocho. Mientras que de acuerdo con su uso, se lo separa para semilla, seleccionando las mazorcas más grandes, libres de gusanos, que no estén podridas y en diferentes variedades; para la alimentación humana, de igual manera se eligen las más grandes y libres de gusanos; en cambio, para la alimentación de los animales, se escogen las mazorcas más pequeñas, agusanadas y podridas. Las mazorcas más frescas (*walus*) se destinan para hacer las tortillas y la *chuchuka*.

Conjuntamente con la clasificación se realiza la labor del *wayunkadu*, que consiste en levantar el pukín, que luego les permitirá atar las mazorcas en grupos de seis u ocho unidades por cada lado, considerando su tamaño.



Hombre saraguro realizando el wayunkadu



Variedades de maíz producido en Saraguro y una de las formas de su almacenamiento

El almacenamiento, especialmente del maíz y los tubérculos, es un sistema tecnológico que se practica comúnmente en nuestras comunidades. En el caso del maíz, una vez clasificado y realizadas las *wayunkas*, éstas se cuelgan de varas de madera, llamadas *sayas*, previamente instaladas y suspendidas, en forma horizontal, de las vigas de la habitación. Las mazorcas pequeñas, cuando hay excedentes, se depositan en camas ubicadas junto al techo de las casa, en espacios denominados soberados.

Otra forma de almacenamiento es colocar las *wayunkas* en palos ramificados, denominados *llazhu*, que se colocan en forma vertical, en los ángulos de los cuartos de la vivienda.

Los demás granos, como el fréjol, el haba y la arveja, una vez clasificados de una manera más o menos similar a la del maíz, se almacenaban en *putus*, canastos y ollas de barro. En la actualidad, se utilizan cajones de madera y recipientes plásticos.

Igualmente, los tubérculos como, papas, mellocos, ocas y *mashuas*, una vez clasificados, según su tamaño y variedad, se guardan en soberados, ollas, canastos y costales, de acuerdo con la proporción.

Los saraguros cuentan también con algunas técnicas de conservación. Como ya mencionamos antes, entre los sistemas de almacenamiento más comunes se utilizan las *wayunkas*, los *llazhu*

y los soberados, que a la vez les sirven como métodos de conservación porque los productos, así almacenados, son expuestos a un proceso de ventilación, que permite que se sequen con facilidad y se mantengan en perfectas condiciones por un largo tiempo. Del mismo modo, para conservar las semillas se suelen colocar las *wayunkas* seleccionadas cerca de la cocina de leña, con la finalidad de ahumarlas y así evitar la entrada de gusanos en ellas, pues el hollín las vuelve amargas.

Otra técnica de conservación del maíz fresco es mediante la elaboración de la *chuchuka*, que consiste en cocer parcialmente del maíz fresco y luego ahumarlo o exponerlo al sol. De esta manera, el maíz puede conservarse por varios años, libre de la mayoría de plagas y enfermedades existentes en la zona.

Los tubérculos también se conservan en buen estado al ponerlos en soberados, debido a que son expuestos a una excelente ventilación.

La espiritualidad agrocentrica

Abelardo Martínez establece la diferencia entre espiritualidad y religión. Así, define a la primera como “[...] un principio, esencia y energía de todo ser de la naturaleza, que da virtud y fortaleza para obrar”. En cambio, considera a la religión “[...] como una de las mayores creaciones del espíritu humano. Es un fenómeno que existe en una mayoría absoluta de culturas conocidas²⁶”.

La religión, vista desde esta perspectiva, es la consecuencia de la espiritualidad que se manifiesta a través del culto a la tierra, la naturaleza, los mitos, los ritos y las leyendas, expresados por medio de los símbolos y prácticas rituales.

Es así que en la memoria del pueblo saraguro permanece intacta una espiritualidad profundamente vinculada con el agro. En ella están presentes los conocimientos cosmogónicos y las ceremonias rituales, altamente sincretizadas por la influencia de la religión católica.

Conocimientos cosmogónicos

Los conocimientos cosmogónicos de los saraguros tenían relación con el calendario agrícola, las fases lunares y la predicción de tiempo, el clima y los volúmenes de productividad, con base en la observación y el estudio de los fenómenos naturales.

Así, tenemos un primer elemento de los conocimientos cosmogónicos: la determinación del calendario agrícola, que se realizaba fundamentalmente en función de las fases lunares, las fiestas, los fenómenos climatológicos, la determinación de la productividad –mediante la observación de ciertas especies vegetales–, los pisos ecológicos y las variedades de las especies agrícolas.

Con la información recolectada de las personas mayores, se ha logrado realizar una aproximación para determinar un calendario integral, que se ha manejado con eficiencia en el pueblo saraguro. Esta herramienta ha permitido garantizar su seguridad alimentaria, su economía de autosubsistencia y su identidad cultural durante varias generaciones, pero, lamentablemente, en la actualidad este conocimiento se está perdiendo.

²⁶ Abelardo Martínez, *Léxico de antropología*, Barcelona, LAIA, 1975, p. 140.

Las fases lunares eran determinantes para la elaboración del calendario agrícola, porque la gente, a través de los años, ya había experimentando la influencia que tiene la luna en las prácticas cotidianas, especialmente en la agricultura. Es así que los saraguros también han considerado siempre para sus tareas agrícolas la participación de la luna nueva y la luna tierna respectivamente. La luna nueva inicia con el ocultamiento total de la luna y, a partir de ese momento, la gente comienza un conteo de cinco días, en un período denominado luna tierna. Durante este tiempo, la gente se abstiene de realizar actividades agrícolas, porque los cultivos podrían sufrir daños como lanchas o el desarrollo de la planta y no del fruto.

Antes, el calendario agrícola estaba determinado conforme con el *calendario festivo*, ya que las fiestas eran organizadas en función de los ciclos de la producción agrícola. En la actualidad, inconscientemente, este calendario sigue vigente y se lo practica, pero las nuevas generaciones no comprenden esta lógica. El calendario festivo empieza junto con las labores de preparación de la tierra y culmina con la cosecha y con las primeras siembras del maíz.

Los fenómenos climatológicos eran claves para la elaboración del calendario agrícola. En este sentido, la gente solía tomar en cuenta las épocas de lluvias, los vientos, el verano y las heladas. De este modo, han llegado a determinar que, por lo general, las épocas de lluvias más fuertes van desde el mes de enero a abril, mientras que

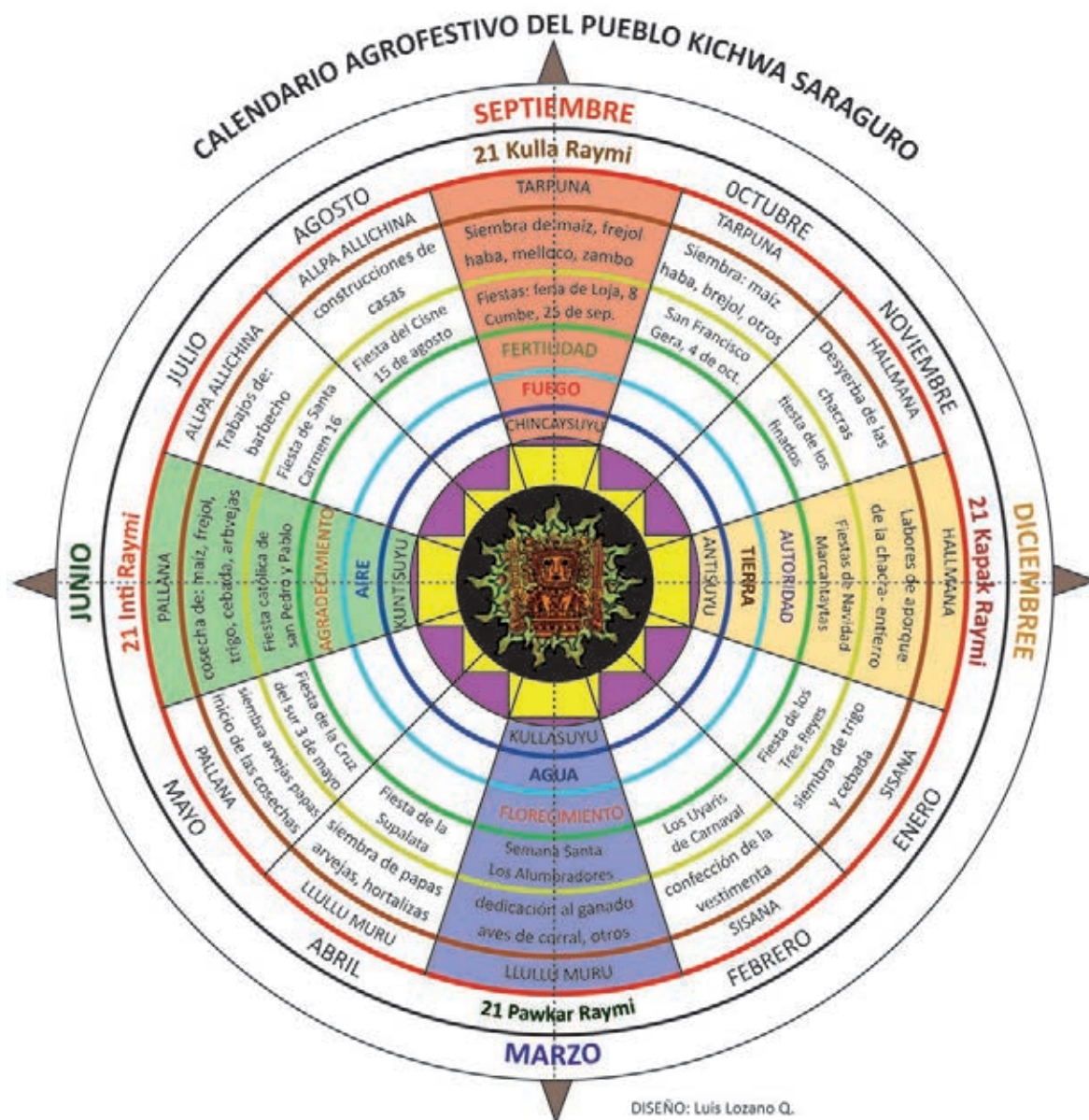
los meses de mayo a agosto se caracterizan por vientos y paramadas, en tanto que los meses de verano van desde septiembre a diciembre, conjuntamente con las heladas.

Al respecto, los mayores de nuestra comunidad dicen que estos periodos se pueden determinar de acuerdo con la ubicación de la luna.

Taita Fernando Sarango corrobora esta afirmación manifestando que: “Nuestros mayores sabían ver el tiempo en la luna. La luna cuando está virado a la derecha era porque iba haber mucha lluvia y cuando estaba virado para lado izquierdo era porque iba haber mucho verano”.

La determinación de la productividad también se preveía, mediante la observación de las especies frutales silvestres, como la mora, la *salapa*, la *joyapa*, etc. Dicen los mayores que cuando estas plantas se producían con gran abundancia, el año maicero iba a ser productivo. Por el contrario, cuando su producción era baja, la del maíz también era escasa.

En este sentido, Taita Abel Medina señala que: “[...] cuando Dios favorece hay buena producción, pero depende de los años: hay años buenos, pero hay años que son perdidos; ahí ya no vale... Cuando carga la *salapa*, duraznos y moras, cuando eso produce bonito, ese año es buen año. Cuando eso también se pierde, o sea, cuando se pierden esas frutas, se pierde también el maíz”.



De la misma manera, nuestros mayores sabían predecir la abundante producción de los tubérculos, como se señala en la siguiente versión: “Cuando en las cementeras de cultivos producen abundantemente, en forma natural, ciertas especies vegetales conocidos, como *chirisiki* y *pikimuru*, es una señal de que habrá una abundante producción de papas, mellocos, oca. En ese año habrá abundante comida para cocinar en ollas grandes, es decir que será un año de muy buena producción”.

Finalmente, las variedades de semillas también son consideradas para la elaboración del calendario agrícola. Por ejemplo, la variedad del maíz morocho es más resistente a las alturas y tiene un ciclo productivo más largo con respecto a las variedades del maíz *zhima* y blanco, que se cultivan en los pisos ecológicos más bajos y que tienen un ciclo productivo más corto.

Ceremonias rituales

Las ceremonias rituales se expresaban a través de prácticas agrícolas como los ritos de amor a la tierra, el tapado de la semilla (*tula tapana*), la cumba, el *Sacha saruna*, el control de lanchas y heladas, el Carnaval y la *Supalata*.

A partir de las épocas de cosecha, complementariamente a estos ritos, se realizaban los matrimonios o la construcción de viviendas, como una forma de redistribución de los alimentos. Estos ritos tenían sus propias características y particularidades.

En los saraguros, las ceremonias rituales son un conjunto de prácticas que se han realizado en torno al desarrollo de los diferentes sistemas agrícolas. Su manifestación espiritual se iniciaba con las prácticas rituales relacionadas con el amor a la tierra, en el proceso de su preparación, antes de la siembra de las semillas. Luego, continuaba con las ceremonias rituales del ciclo agrícola.

Dentro de la cosmovisión andina, los ritos de la tierra han sido considerados como los más importantes porque ésta ha sido el centro y la fuente de vida para las comunidades agrocéntricas, como se refleja en la siguiente cita: “La tierra, para los andinos no es simplemente tierra; ella es el centro de su existencia, la fuente de su organización social, y origen de sus tradiciones y costumbres. Se puede decir que la tierra es la vida misma del pueblo andino, su historia personal y comunal²⁷”.

²⁷ Ricardo Claverías, *Cosmovisión y planificación en las comunidades andinas*, Lima, CONCYTEC, 1990, p. 43.

Es así que, durante su proceso histórico, las comunidades han implementado algunas prácticas relacionadas con el amor a la tierra y las han materializado a través de actividades de manejo, control y conservación. Entre otras, podemos mencionar el abonamiento del suelo, realizado con el propósito de fertilizarlo. Otra costumbre particular de este pueblo es la de evitar a toda costa su venta, ya que, en la concepción indígena, la tierra está viva y venderla implicaría una maldición para el vendedor, cuya suerte se iría con ella.

Esta creencia la corrobora el señor Abel Medina, “[...] nunca, dicen, que vale vender la tierra, porque la tierra, dicen, que es viva y además, si se gasta en trago la plata de la tierra vendida, dicen que maldice y, poco a poco, se queda en la calle”.

Otra manifestación de amor a la tierra consistía en limpiar colectivamente el área de cultivo, recogiendo los desperdicios resultantes del trabajo agrícola, porque, como ya se mencionó antes, los mayores consideraban a la tierra como un elemento vivo y no querían que ésta se separase de ellos. Esta práctica demuestra claramente la cohesión familiar y comunitaria que existe en los saraguros con respecto a su tierra.

Vista de esta manera, la tierra fue el símbolo de la identidad agrocéntrica y el espacio donde se mantenían vivas su espiritualidad y su cultura. En esta época, la tierra es considerada como un

simple objeto comercial, por lo que se ha perdido enormemente su significado espiritual.

Con relación a la siembra, hemos encontrado que, hasta hace poco, estuvo presente el rito de la *tula tapana*, que consistía en preparar y consumir una colada de maíz, repartida entre todos los participantes de la siembra. Sobre esta costumbre, Taita Fernando Sarango señala que: “[...] en nuestra comunidad se hacía la colada de maíz en las épocas de siembra, porque se creía que se debe cubrir la semilla del maíz con la finalidad de que no saquen las plagas y que crezcan todas las plantas”. Este acto era interpretado como un sinónimo de fertilidad.

El *kumbado* es otro rito que antaño se realizaba con frecuencia, pero que ahora se lo hace de manera esporádica. Esta costumbre consistía en que el dueño de la *chakra* (*chakrayuk*) brindara alimentos a los participantes en la minga de la siembra. Generalmente, los alimentos ofrecidos eran una bandeja de mote, papas con cuy, queso, pan y chicha. Estos alimentos eran distribuidos en orden jerárquico, comenzando por los dueños de las yuntas y sus esposas, prosiguiendo luego con las personas encargadas de guiar las yuntas (*disheros* o *kutichidores*) y finalmente repartiéndolos entre todas las demás personas participantes en la siembra (*canteadores*, *tuladoras*). Según Abel Medina, este rito “[...] se hace pensando en una buena productividad de la *chakra*, puesto que si no se realiza este rito, se presume que no habrá buena producción y se llenará de malas hierbas”.

La *Sacha saruna* era un rito que antiguamente se realizaba luego de las deshieras de la chakra. Consistía en consumir alimentos y bebidas, en un baile donde asistían todos los participantes en esa actividad. En este acto ritual, imaginariamente, el baile significaba pisotear las malas hierbas para que murieran y, así, facilitar el crecimiento de la chakra.

El *Carnaval* era considerado como un rito de espera de los primeros productos agrícolas. De acuerdo con el calendario festivo, se realizaba en los meses de febrero o marzo. Esta fiesta estaba llena de otros pequeños ritos como la preparación y consumo de alimentos, los juegos, las bebidas, la música, los bailes y los actos religiosos.

Lorenzo Saca explica el significado de este rito, a través de su testimonio:

[...] el encuentro con un personaje ficticio denominado Tayta Carnaval, quien se dice que llega a nuestras comunidades procedente de Cuenca, en condiciones de extrema pobreza, mal vestido y hambriento, razón por la cual se le debe recibir con abundante comida, bebida y música para que se alimente y vaya llevando en su recorrido con dirección hacia el sur. La gente tiene una creencia que si a Tayta Carnaval no se le recibe bien, dejará maldiciendo [sic] y no habrá buena producción.

Durante su celebración, se realizaban disputas entre grupos de carnavaleros por la toma de las casas de fiesta y las comunidades, con la intención de demostrar su fuerza y poder. Por medio de estas disputas, se buscaba también obtener jerarquía entre los dos grupos rivales, conocidos como *urayllu* y *janayllu*.

Por otro lado, el Carnaval era considerado como un rito que permitía la redistribución de los productos. Ésta se manifestaba especialmente a través de los *uyaris*, de los ahijados hacia los padrinos, quienes esperaban ser recompensados con un animal, como regalo. Así mismo, en los *uyaris*, la junta de devotos de las diferentes fiestas y familias solían preparar comida, que generalmente era un caldo de borrego, acompañado con col, yuca, plátano, mote y chicha, para recibir a sus invitados.

En la actualidad, estas prácticas han sido reemplazadas por la tradición generalizada del juego de carnaval, además de la comida y la bebida, sin ningún contenido ritual relacionado con las prácticas agrícolas.

La *Mama Supalata* es un personaje mítico femenino que motiva el ritual que lleva su nombre. Este rito se realiza un día antes del Domingo de Ramos, donde varios grupos de comuneros disfrazados y acompañados de música recorren el poblado, visitando cada una de las viviendas de la comunidad.

Estas personas, a la voz de “*supala, supala*”, buscan ser atendidos con la comida preparada para la ocasión. Generalmente, la gente les ofrece tamales, colada de maíz, zambo, mellocos y ocas con queso. Sin embargo, cuando en alguna vivienda no les entregan estos alimentos, los comuneros se alejan del lugar maldiciéndolo con las frases “*zhirán, zhirán*”, que presagia una mala producción y abundancia de malas hierbas.

La *Mama Supalata* parece ser considerada como la expresión espiritual de la misma *Pachamama*, quien recorre la comunidad para verificar que sus hijos hayan trabajado la tierra para que produzca. Si así lo han hecho, bendice la producción con abundancia. Por el contrario, si sus hijos han sido negligentes, entonces los maldecirá con una mala producción. Por esta razón, todas las familias están en la obligación de preparar estos alimentos con los primeros granos recogidos de las diferentes parcelas. Esta práctica se mantiene viva en las comunidades, pero su significado mítico se está perdiendo.

Al culminar el ciclo agrícola, después de las épocas de cosechas, por lo general se realizaban los ritos del matrimonio y la construcción de las viviendas, conocidos como *wasichina*. Aunque no son precisamente ritos agrícolas, tienen una estrecha relación con la finalización del ciclo agrícola, debido a que, en esta época del año, se disponía de los excedentes de la producción. Esta situación les permitía realizar estas ceremonias

y redistribuir la cosecha de alguna manera. En estos tiempos, esto ya no se cumple de acuerdo con el ciclo agrario, sino dependiendo de la disponibilidad económica de las familias. Por esta razón, los matrimonios y construcciones ya se realizan en cualquier época del año.

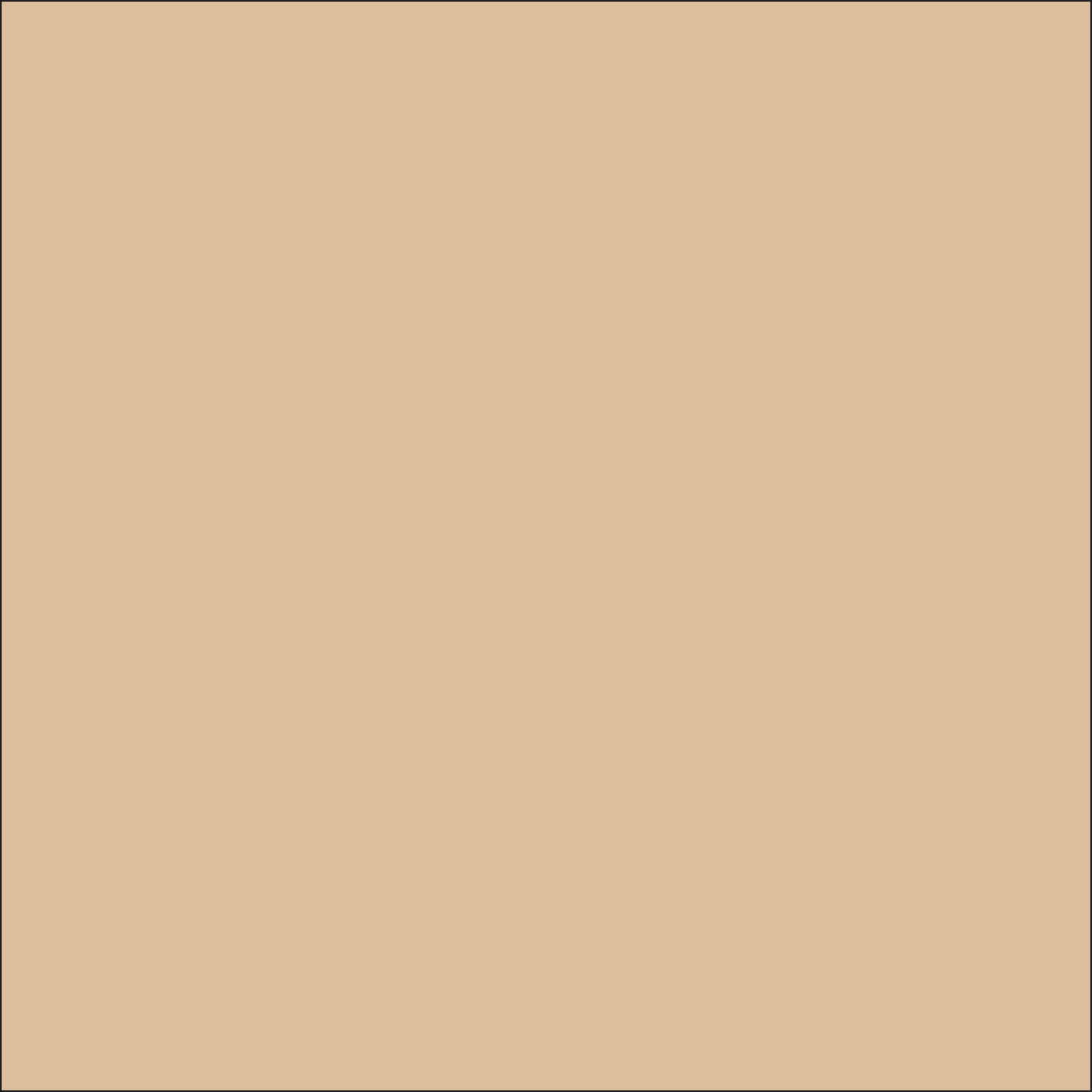
Las ceremonias agrocéntricas, descritas anteriormente, han formado parte de la pedagogía ancestral. De la misma manera, todo este conjunto ceremonial se constituyó en lo que hoy se denomina el proceso pedagógico propio de los pueblos andinos y que a los saraguros les permite crear, recrear y perpetuar el conocimiento transmitido de generación en generación, a través de la práctica vivencial de estos saberes.



Músico y supalateros en el rito de supalata



Tradición oral:
espiritualidad
del pueblo
Saraguro



Los tayas y mamas de las comunidades transmiten sus saberes y aconsejan a través de la palabra hablada. Siempre están predispuestos y se sienten verdaderamente importantes cuando alguien quiere escucharlos. Cuando se conversa con ellos, su mirada desgastada por los años se ilumina, sus gestos se transforman, como acariciando el tiempo, y recrean el pasado, que en ellos está más presente que nunca. Quienes nos acercamos a ellos, nos damos cuenta de que la tradición oral en el pueblo Saraguro sigue siendo la forma que tienen nuestros mayores para transmitir sus conocimientos.

La palabra de nuestros mayores siempre servirá de canal para la perpetuación de saberes y conocimientos en las generaciones venideras.. Su silencio significaría la desaparición de un cúmulo significativo de elementos de nuestra identidad, de memorias y aprendizajes. La oralidad, al ser un hecho colectivo, contrasta enormemente con los hechos contados por la palabra escrita, que casi siempre tiene un enfoque individual. A decir de Ong:

La oralidad –la expresión de la palabra hablada– es la forma más natural, elemental y original de producción del lenguaje humano. Es independiente de cualquier otro sistema: existe por sí misma, sin la necesidad de apoyarse en otros elementos. Esta característica la diferencia de la escritura, estructura secundaria y artificial que no existiría si, previamente, no hubiera algún tipo de expresión oral²⁸.

Los mayores aprovechan su palabra para compartir con sus hijos o nietos, en sus diversas actividades, en especial en el momento de la comida y durante el traslado hacia los lugares de trabajo. Estos espacios son idóneos para, recrear hechos y acontecimientos históricos, relatar cuentos, en definitiva manifestar la vida espiritual.

²⁸ Walter Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondos de la Cultura Económica. Madrid. 1987. p.127

Desde tiempos inmemoriales, el ser humano ha manifestado de diferentes maneras las creencias y prácticas de su vida espiritual. Manifestarse espiritualmente ha sido siempre una necesidad interior, al igual que el sueño, el hambre, la sed, etc.

Hoy en día, esta dimensión también se convierte en una necesidad para sobrevivir, pues la auténtica espiritualidad de un pueblo constituye el cimiento más sólido para resistir a los vientos, constantes y furiosos del colonialismo religioso, cultural y económico.

Los saraguros, repartidos principalmente en las dos provincias de Loja y Zamora Chinchipe, reflejan creencias y manifestaciones espirituales básicamente similares, que son el testimonio de nuestras raíces comunes.

La auténtica espiritualidad del pueblo Saraguro ha sido incomprendida por los colonizadores, quienes impusieron una religión “oficial”. Este hecho ha provocado que los pueblos sometidos traten de mantener en la clandestinidad los valores espirituales tradicionales propios. Sin embargo, en la práctica cotidiana, estos valores siguen vigentes, regulando de manera armónica nuestras actividades diarias.

Muestra de aquello es la permanencia de espacios simbólicos, tradiciones, expresiones orales como mitos, leyendas, cuentos o ejemplos, apariciones, objetos y seres fantásticos que perduran en la memoria del pueblo Saraguro.

Las wakas



En el mundo andino, los elementos de la naturaleza han sido siempre considerados como seres vivos divinos, por lo tanto, siempre fueron objeto de veneración. En el pueblo Saraguro, los cerros, las lagunas, las piedras y algunos entierros de oro y plata, así como los símbolos de la mitología andina, fueron considerados como *wakas*. Las mismas siempre han sido vistas con mucha admiración y respeto y se asocian con la buena suerte, tanto personal como familiar y comunitaria.

María Bacacela manifiesta que las *wakas* “[...] son elementos y seres sagrados, más activos dentro del universo religioso indígena²⁹”.

Por considerárselas seres vivos, las *wakas* tienen la facultad de atraer la suerte, corregir, jugar y hasta castigar cuando profanan su espacio vital. Las *wakas* se reúnen, conversan, pelean y hasta lloran cuando tienen que irse de un lugar a otro.

En el pueblo Saraguro, existen *wakas* individuales, como animales y objetos de oro o plata, que aparecen de manera viva o se esconden y que incluso se van, cuando su dueño muere.

Todo este entramado mitológico puede ilustrarse mejor a través de las siguientes versiones orales sobre *wakas* personales.



Cerro Acacana

²⁹ María Bacacela, *La cultura espiritual: una resistencia de los saraguros en la actualidad*, Cuenca, 2010, p. 186.

El crucifijo

Yo encontré como un crucifijo arriba, [al] lado de Peña Blanca. Había una piedra grande, ahí había estado un crucifijo bien brillante. Todavía estaba vivo mi finado abuelo. Yo tenía unos ocho o nueve años pero ya me acuerdo bien.

Le indiqué a mi finado abuelo diciendo, ‘¡Ve esto! Encontré ahí, en la piedra’. Me dijo, ‘¡Guarda hijo, guarda!’

Entonces, pongo en el bolsillo. Cuando veo, en un tiempito, en el bolsillo, el crucifijo ya no apareció nada.

Francisco González, Oñacápac, 2010

La wawa de oro

‘Verá, de la casa donde vive, ahí había una planta de naranja y los primeros dueños dicen que han sembrado con una zeta, él cuenta.

Mi papá con una zeta y la zeta es posible que haya sido oro o haya sido algún animal. No sé que sería, pero lo que sí sé, han sembrado con un cuy o si no me equivoco, es un *Michilo* tiernito, pero un animalito, ahí más o menos.

Entonces, ahí tenían una planta de naranja. ¡Pucha! Esa naranja cargaba ahí en Yubirpamba, incluso donde yo vivo, la casa a lado, así, a unos metros, a un ladito... esa planta cargaba naranja, pero a lo mucho diríamos así. Comíamos ahí, cuando íbamos.

Yo vivía en San Vicente; íbamos para allá sólo para ver naranjas. Entonces después, quedó la planta de naranja y justo se secó cuando había muerto el dueño. El dueño era de Gañil, el primer dueño, él dizque ha sembrado la naranja.

Mi papá dice que le ha contado que él ha sembrado. Ya murió, viejito, y es que ha sembrado diciendo que hasta cuando yo muera, que no quede para nadie, porque vivía peleado con otros familiares y que no quería dejar para los otros; ni para los hijos.

Entonces, como que se secó la plata, le tumbaron para leña y ahí quedó la planta de durazno.

Un día, mi papá se pone en contacto [con] unos técnicos. Mi papá dice, ‘Yo tengo ahí una plantita de durazno’.

Entonces, ahí van los técnicos dicen sí hay que abonar; [que] ésta ya está grande; [que] hay que cavar al contorno, a tantos metros de la raíz, para que no se seque y hay que cavar al contorno para abonar la planta.

‘Usted tenga el abono. Nosotros le vamos a enseñar tal día’, [le dicen los técnicos].

Mi papá fue con gente para cavar. Todo eso, ahí estuvimos cavando, cavando dos metros a la redonda, [como] dijo el técnico. Estuvimos cavando. ¡Cava y cava!

Ya tocaba el lugar por donde estaba la planta de naranja [y él] encuentra [sic] una piedra plancha encima. ¡Tac, la barreta!

A mí me tocó ese rato, a mí con Manuel. Entonces, me tocó y aquí ha habido una piedra.

‘¿Saquémosla o no?’, pregunté.

‘¡Sí, saquémosla no más!, dijo el técnico de PROMUSTA.

Sacamos la piedra y encontramos otra piedra al otro lado, hecho un cajón de piedra, bien adentrito, no tanto también.

A unos veinte centímetros de ahí, de la capa de la superficie, encontramos un cajoncito de piedra con una ollita. La ollita estaba ya un poco quebrado.

Parece que nosotros le hemos quebrado porque, en el ajetreo que estuvimos cavando con un pico, pero todavía [estaba] buena y dentro de la ollita había un poco de ceniza y una calavera.

Identificamos que [la calavera] era de cuy. Pero, [de] esa calavera, a ladito, estaba una piedra. También una piedra como oro que brillaba y, según nosotros, esa era una piedra para tener de recuerdo.

Mi papá después nos dio la zeta, que hubiéramos cogido. Nosotros le cogimos, le sacamos, le limpiamos bonito.

Mi papá decía, ‘ésta la han sembrado’. ‘¡Esta es la zeta!’, decía mi papá. ‘¡Esta es la zeta!’

Hallamos la zeta. Pero el problema es que el dueño ya murió, pues. ‘Ya no nos ha de tocar para nosotros’, así decía mi papá en ese rato. Yo decía, ‘¡Chuta!, si no quiere, yo me robo para mí’.

Entonces, había otra gente también que estaba ahí. Pero sólo yo, mi papa y don Manuel sentimos.

Entonces, ya nos tocaba horas de almuerzo. Fuimos a comer, de la casa de mi papá para arribita; son veinte metros, algo más... no tanto.

Entonces, fuimos a comer y esas ‘cosas’ [las] dejamos, para decir [la verdad], para que no dé mal aire a la gente. Todo dejamos en el alar de la casa; no había perros, no había nada. Las dejamos en el alar, ahí asentando la calaverita, la piedrita. Todo eso lo dejamos. La olla le dejamos abajo mismo.

Volvemos después del almuerzo. Vengo a ver yo primero y ya no había nada. Viene a ver otro; no había nada. Y nadie no salió al alar de la casa. ¡Nadie, nadie!

‘¡Qué no he roto la zeta!’, me dijeron.

Como decimos, sacándome el calzón. Serio, dizque tenía que desvestirse. Quedarme desnudo y, con el pantalón que está calentito, llevarme envuelto para adentro y soplar con remedio del aire.

‘Esa dicen que era la zeta y ahí se quedaba con ustedes’, decía.

‘Pero como ustedes son ansiosos, han querido sólo para uno no más. Por eso no ha habido para nadie’, dijo.

Luis Namicela, Selva Alegre, 2010

Las joyas en la laguna de Puklla

Un hombre dizque ha estado cogiendo agua en la laguna. Cuando en el agua, se deja ver nadando un arete grande y un tupo grande. Entonces, este hombre, al ver eso, se ha ido a querer coger [sic], entrando en el agua. Entra en el agua, quiere coger y no ha podido y se va siguiéndole, queriendo coger (las joyas).

Él, caminando, caminando, caminando, se ha ido más allá, a querer coger y no se dejan coger. Pero mi finada abuelita ha estado llegando ahí para irse a la Quebrada Honda. Entonces, ahí dizque ha dicho, ‘¡Taita Pacho! ¿Qué haces ahí?’

‘Yo aquí, quiero salir del agua y no puedo. ¡Venga, venga!’, dizque dice.

‘¡Venga no más andando! Yo te jalo de la manito. ¡Venga, venga!’, dic] entonces ella.

Entonces, Taita Pacho dizque comenzó a andar del medio del agua, hacia la orilla, a donde estaba mi finada abuelita. Entonces, ella ha entrado un poquito, le ha dado la manito y le ha jalado al finado Taita Pacho. Ahí ha salido.

Entonces dizque contó lo de la joya. ‘Por eso me fui entrando; para coger, pero no pude coger’, le dijo a ella.

Rosa Alegría Medina, Guaysimi, 2010

La gradita en la laguna

Mi finado papi sabe andar bañando los perros en esa laguna. Entonces, lavándose las manos, como era medio montañita, no era visible.

Cuando nosotros empezamos andar, ya más grandecitas, se hizo visible. Entonces, cuando era visible, mi papi seguía botando a los perros ahí, seguía botando.

Cuando ya éramos grandecitas, de unos dieciséis años, hayamos estado con mi finada hermana. Ahí entonces, me voy yo también para lavarme las manos, metiendo el pie en la orillita.

Estoy lavándome las manos. Alzo a ver para encima, de nuevo para abajo... para abajo. Me lavo las manos, viendo para arriba y para abajo, cuando mi pie comienza medio a entrar en el agua.

Entonces, digo, ‘¿Por qué entra el pie para adentro?’ ‘¡Hay, no!’; digo. ‘¡Aquí me voy a caer para adentro!’

Me acordé del Tayta Pacho, que decía mi finada abuela y ahí entonces digo, ‘¡Hay, no!’; A mí también me ha de estar queriendo jalar!’

Y quiero empezar a retirarme, viendo bien el agua, así para atrás. Cuando veo una grada ¡Qué linda esa grada!, de este portecito, así, pequeñita.

Se mete para adentro la gradita. Ahí ya me dio miedo. Como quiera me voté para atrás dando la vuelta, agarrándome en esos montecitos. Salí para afuera y salí de ahí.

Me daba miedo. Digo, ‘Esto me va a comer. Así como ha querido llevar a Taita Pacho’. Desde ahí, yo ya no volví a meterme más.

Rosa Alegría Medina, Guaysimi, 2010

De la misma manera que hay *wakas* personales, como los confirman las narraciones anteriores, también hay *wakas* comunitarias. Estas últimas no difieren de las características de las *wakas* personales, pero influyen enormemente en las actividades colectivas. Los siguientes relatos son algunos ejemplos de este tipo de *wakas*:

Los cuyes y la laguna

Dicen que en esa laguna, junto a ladito, vivía una familia. El padre se llamaba Taita Abel y vivía con sus dos hijos y la esposa. Cierta día, que estaba verano, se habían ido a cosechar.

Taita Abel, todo el día, pasa trabajando. En la tarde, viene con la cosecha. La esposa ha estado con el periodo menstrual. Justo ese día ha venido y él dizque tenía una zeta.

Me contaban que cuando alguien de la familia está con el periodo menstrual, no [se debe] matar un cuy. Pero ese día, no sé si no se dieron cuenta, pues les venció la ilusión de comer un cuy.

Mataron un cuy para comer, en premio al esfuerzo que hicieron trabajando. Dice que esa tarde han estado pelando el cuy y cocinando mote y algo más.

Entonces, a eso de la una de la mañana, se oyó un sonido como un bombardeo, como comúnmente bombardean el aire, como una dinamita de las minas, que nos imaginamos.

Entonces, oía, entre la una de la mañana, todo el mundo. Como no habían muchas casas, han salido a ver. No pasaba nada, pero seguía sonando un estruendo.

Lo que pasó fue que, de la casa más arriba, se derrumbaba la peña y bajaba arrasando con todo. Tapó la laguna y les mató a todos ellos.

Todo por esa familia que habían pelado el cuy, ese día que no era de pelar. Decían que han pelado mote también. Sí, porque la costumbre era de pelar motecito para comer con cuy.

Ahora, después han hallado dentro de los escombros todo eso: a una guagüita y a todos los hijos que han muerto.

Y que dicen que esa laguna les castigó, solamente porque han pelado el cuy. Porque dicen que en esa laguna veían, en su alrededor, como aparecían cuyes comiendo a lado de la laguna.

[Las personas los] querían coger, pero se metían al agua. Vuelta aparecían, vuelta se metían. Se metían en el agua. Por esta razón, se pudo pensar que los cuyes eran cuidadores de la laguna.

También decían que en la laguna aparecía una *Mama Suca*, como decimos nosotros, una señora de pelo lacio. Aparecía siempre.

A veces, [las personas] querían coger los cuyes, pero aparecía la *Mama Suca* y no les dejaba coger. Los cuyes se perdían ahí. Vuelta, al ratito que querían coger, no podían.

Luis Namicela, Selva Alegre, 2010

Cuentos o ejemplos



Todas las culturas siempre tuvieron deseos de contar sus vidas y sus experiencias. Así, con el transcurrir del tiempo, los adultos sintieron la necesidad de transmitir su sabiduría a los más jóvenes para conservar sus tradiciones y, sobre todo, para enseñarles a respetar las normas ético-morales establecidas por sus mayores. De este modo, para alcanzar este objetivo pedagógico, los valores del bien y del mal eran presentados y encarnados por hechos y personajes, nacidos, muchas veces, de la propia fantasía colectiva.

Con este propósito, en una determinada época, los seres humanos empezaron a transmitir sus observaciones, impresiones o recuerdos, por vía oral, de generación en generación. Uno de los medios preferidos y más eficaces era utilizar los personajes de los cuentos, quienes se convertían en los portadores del pensamiento y el sentimiento colectivo.

En el pueblo Saraguro, el cuento, concebido como una narración tradicional breve, se transmite de generación en generación a través de la memoria oral. Es producto de la creatividad popular que involucran elementos

mitológicos propios de una cultura, dejando anécdotas y enseñanzas³⁰. La mayoría de los informantes denomina *ejemplos* a los cuentos, principalmente por dos razones fundamentales:

- Por una parte, porque se encargan de regular la vivencia cotidiana tanto individual y comunitaria. Pero, en la mayoría de los casos, porque tratan de *ejemplificar* (sentar un precedente) y regular la vida de los matrimonios.
- Por otro lado, porque el proceso de superposición de la religión católica, sobre algunos elementos de la espiritualidad andina, hace que a través de estos *ejemplos* se siembre el temor a seres mitológicos como, por ejemplo, el Diablo, la muerte, las almas y, naturalmente, a Dios, vistos desde una visión occidental.

Una vez comprendida la función que cumple el relato en el pueblo Saraguro y con base en estos criterios, a continuación presentamos una breve recopilación de los más importantes *ejemplos* que perduran en su memoria oral, tanto en la Sierra como en el Oriente. En estos relatos se puede identificar claramente la elevada carga de sincretismo cultural.

³⁰ Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, "Guía de Ámbitos y subámbitos del Patrimonio Inmaterial" en *Instructivo para fichas de registro e inventario Patrimonio Cultural Inmaterial*, Quito, 2011, p. 159.

Un borracho bañado por unos muchachos

Hace unos veinte o veinticinco años pues, también [le sucedió esto] a un morador de aquí de la comunidad, cuando de su casita pues, salió un poco resentido con su esposa para seguir tomando.

Salió a Tenta, pero en esta quebrada, en la vía, le encuentra un grupo de muchachos, de bastantes muchachos. Entonces, le traen alzando al señor y le hacen bañar en una laguna, acá en esta quebrada.

Le hicieron bañar por bastante tiempo, hasta que el señor ya estaba casi sin sentidos. Después, los muchachos desaparecieron.

El señor salió y la esposa estaba siguiéndole atrás. No lo encontraba, pues ella veía que no pasó más arriba. Miraba esta huecada y al fin le alcanza a ver al señor que estaba sentado, totalmente mojado y a punto de engarrotarse.

A partir de ello, el señor le llamó a la esposa que venga para que le lleve y se fue regresando con la esposa inmediatamente.

Por eso, sí da un poco de miedo, especialmente en las noches, porque siempre se escucha ruidos; a veces al medio día, en las mañanas o en las tardes.

‘Y a mí, sí me da miedo, porque con los moradores siempre ha sucedido algo extraño’.

Abel Japón, Jaratenta, 2010

Seres extraños pequeñitos

Cuando el esposo de la finada hermana de mi mujer estaba viniendo, bravo e insultando, de Tambopamba, dice que ya le quería pegar a su mujer.

Ella venía llorando. En esa loma había una casa vieja. Mientras venían, dice que

apareció y les siguió una manada de seres extraños pequeñitos.

Detrás del hombre dizque seguían. Así había contado, que se le apareció cuando él venía bravo e insultando.

Con ese miedo esa noche fueron donde su pariente. Dice que mientras caminaba le dio un miedo inmenso.

Ella cuenta que, luego, esos seres se habrían regresado y cuenta que así aparecen siempre.

Francisco Poma, Oñacápac, 2010

Transportado por el viento

Una vez a mi tío, cuando [era un] muchacho, el también haya estado yéndose a ver a alguna muchacha por ahí.

Había tenido un aparatito que [las personas] llaman concertina, chiquitita. Había estado yendo tocando para abajo, a la quebrada que le llaman Hondo Negro. Por ahí, haya estado yendo, a ver a alguna muchacha y no sé qué estaría pensando o Dios mismo querría que no se vaya o no sé.

Pero mientras [tanto], él dice que vino como un viento fuerte en esa quebrada. Cuando él se acordó, le habían dejado botando, por encima en una loma que se llama Rabija. Ahí, en medio de una luzara, dice que le había dejado botando. Ahí ha tenido que amanecer para salir al siguiente día.

Le dije, ‘¿Tío, usted en qué estaría pensando?’
‘Oiga, sobrino’, me dijo. ‘No iba con ningún mal pensamiento, pero así me pasó. Esto te dejo como un ejemplo, lo que me pasó a mí, en mi tiempo de juventud’.

Lauro Medina, San Sebastián, 2010

El kuychi

Una mamita, que ya se ha muerto, y siempre le gustaba seguir al kuych, le gustaba punzarlo con el dedo.

Dice que cuando era así, bastante joven, se casó. Pero, ella siempre le seguía por ahí. Así, [cuando aparecía] el kuychi, siempre estaba y ella le punzaba y, unas de esas, quedó embarazada del kuychi.

Ella no tuvo hijos; ni uno. Pero ha muerto con la enfermedad del embarazo del kuychi. Le han venido a enterrar en Tenta y dicen que no daba en la caja. Tuvieron que aplastarle, ahí dejarle. No sé cómo. Pero no daba en la caja porque se hinchó.

Vivía hinchada. Todo el vientre se ha hinchado. Se había abultado demasiadamente, como estar embarazada.

Entonces, le llevaron donde las parteras para ver que hay. Entonces, le decían que no hay nada. Lo que pasa es que ella está embarazada del kuychi y que se va a morir con eso.

Y, de veras, se había muerto en el camino. Se había reventado en el camino y dizque goteaba un agua como ciénego. Y mi papá me contaba eso, que él también había asistido al entierro.

Alguien había [re]cogido [esa agua] en una botella y luego le han regado en el suelo y ahí han visto que están los siete colores.

Y el agua se hace más o menos como... como cuando ahora las máquinas por ahí dejan [su rastro], cuando cambian de aceite. [Cuando] llueve y ahí se va como el kuychi... como el kuychi se va el agua, [como si estuviera] con aceite de carro, más o menos.

Luis Namicela, Selva Alegre, 2010

Apariciones



El inventario mitológico de los saraguros, además de los relatos sobre objetos y seres fantásticos, también incluye historias relacionadas con seres espectrales o con apariciones inexplicables. Esta fascinación por lo incomprensible incluso ha llevado a muchos a interpretar estos fenómenos como la manifestación de un tipo de energía, perteneciente a cada ser humano, que se manifiesta tras la muerte.

Es importante destacar que, en los casos de las apariciones, no hay dos iguales. Son tan complejas y diversas como lo es cada ser humano. Cada aparición tiene su propio origen, causa y significado. Además, cada manifestación difiere de otra en cuanto a sus características propias, como el lugar y su ubicación temporal, es decir, el antes y el después.

Una aparición es, invariablemente, una experiencia visual. Sin embargo, en algunos casos, también podría percibirse como una manifestación de sonidos u olores, claramente identificables con la persona fallecida.

Los fantasmas o apariciones producen un gran número de manifestaciones reales, más allá de la mente de quien las percibe y fuera de ella. Pueden hacer ruido al caminar, proyectar sombra, mover objetos, crear cambios en el ambiente, percibidos como sensaciones de frío y pueden dejar otras huellas visibles tras de ellos. Existen muchos testimonios, fotografías

y evidencias que nos llevan a plantearnos si realmente las apariciones o fantasmas son parte de nuestra realidad.

Cualquiera sea la forma de conceptualizar esta temática, en el pueblo Saraguro se habla de una inmensa gama de apariciones, de diversa índole y en diversos espacios. La mayoría de las apariciones se asocian con ruidos, olores extraños, voces, el desplazamiento de objetos y finalmente, en un pequeño porcentaje, la visualización de imágenes.

En la siguiente selección de relatos se puede apreciar la diversidad de apariciones que forman parte de la cosmovisión del pueblo Saraguro.

Apariciones de animales

En este sitio energético o sitio sagrado de nuestra comunidad, conocido con el nombre de Taski, hemos tenido evidencias desde muchos años atrás, que nos han contado nuestros abuelos, nuestras abuelas y, también hasta estos días, se nos han suscitado algunos casos aquí, como es este:

Han aparecido así seres, como algunos animales... por las noches entre las diez, once de la noche, siempre. También se ha escuchado llorar aves, aves de diferentes clases.

Cuando era niño, se me aparecieron unos peces en esta parte, en un pocito pequeño. Aparecieron tres peces grandes; queríamos cogerlos, pero fue imposible. Después, ya no apareció nada.

También pues, acá, a unos muchachos recientemente que han venido. A un grupo de muchachos, a un grupo de quince a veinte niños, se les han aparecido bastantes peces y los niños trataban de sacarlos.

Y a partir de ello pues, escucharon un ruido tremendo, como el rebuznar un burro y los niños al escuchar eso, pues corrieron de bajada, [hacia] abajo pues, a la vía.

Y de allí, de la vía, escucharon de nuevo otro ruido más fuerte, en la cual se espantaron y corrieron hasta la casa comunal de Jaratenta.

En un sector llamado Cachi, también hay unos comentarios [acerca de] que aparece cosas. A veces se escucha relinchadas de caballos en las noches.

Recién, a mi esposa se le había aparecido un perro negro, grande, que parece que tenía alas y que se había acercado a ella.

Ella, de miedo, se había regresado donde el suegro y le había pedido que le lleve a la casa. Entonces ella me contó eso y yo inmediatamente regresé a ver con unos perros y no encontré nada.

Abel Japón, Jaratenta, 2010

Antes, andaba por ahí. Era más desierto. Los familiares de mi papá andaban por acá. En esos tiempos, se iban a traer yuca de abajo, de San Antonio, para el Carnaval.

Ahí nos contaban que, cuando pasaban el puente, salía un chivo y empezaba a seguirles. Hasta la loma de Tranca les había seguido. El uno dijo que era duro y el otro no. A uno de ellos le ha dado aire y se ha muerto en la casa.

Otra vez, al mismo compañero, que era duro, porque no tenía miedo, dice que ha estado saliendo por esa cuesta y le ha seguido un perro negro. Le ha seguido hasta la loma y él se ha hecho a un lado y ha pasado [el perro] como un caballo, sonando.

Ahí, una vez habían oído que unos sucsus peleaban a la medianoche, aquí en esta peña. Y otra vez, mis muchachos, allá en la carretera, para abajo en el canal, habían oído que unos chanchos chiquitos se han ido al canal, gritando, [de] bajada, [hacia] abajo. Pero no sé qué sería.

Mi tío contaba que él ha estado enfadado con su mujer y cuando pasaba [por] la quebrada, ha gritado un chivo. Entonces, mi tío se ha regresado de inmediato, pero no le ha pasado nada.

En esa misma quebrada, más allasito, en la loma de Coco, el señor Francisco Japón, igual, enfadado con su mujer, al pasar por ese sitio, dice que ha pasado algo como una ave para abajo. Ha pasado como una [sic] ave y, frente a él, cae una chamba. Al ver eso, ha regresado ya tranquilo a la casa.

Manuel Trinidad Japón, Jaratenta, 2010

Apariciones de personajes

Una vez mi señora había estado pasando por el río. Había visto a unos cuatro disfrazados bañándose. Eso era ya oscureciendo y no se han dejado de ver la cara. Más allá, había unos trabajadores que estaban con el campamento, estaban trabajando en la carretera. Al siguiente día me fui a preguntar a los trabajadores si se han ido a bañarse alguno de ellos y me dijo que no.

Manuel Trinidad Japón, Jaratenta, 2010

Cuando el (esposo) estaba viniendo de Yacuambi, el domingo por la noche, ha estado él cargado una guitarra, saliendo montado. Cuando de la huecadita, dice que le empezó a seguir atrás una sombra. Una sombra... una sombra le seguía y le seguía.

En esa cuestita, ya más atrasito... y él se ha dado cuenta que no es persona. Se ha ido pues él más rápido, más rápido. Y dice que le seguía pues más rápido.

Y al final, para llegar en la casa, dice que hizo como que le seguía atrasito. Ya le cogía. Llegó asustadísimo en la casa, pero no le había dado aire.

Rosa Balbina Minga, Chontapamba, 2010

En Tigapali, para el lado de la quebrada de Tambopamba, en esa lomita, dicen que aparece de día una mujer grande, puesta un sombrero de lana grande. Dicen que aparece adelante de una persona y que camina adelante, pero llegando a la loma de la cruz pequeña, dice que no aparece en ninguna parte. Así me contaron los mayores.

Francisco Poma, Oñacápac, 2010

Mi suegra había sabido irse a las fiestas; irse todas las veces. Y mi suegro ha sabido ser bastante bravo; había sabido pegarle a ella. Viniendo de una fiesta, mi suegro dice que venía bravísimo con ella. Y ella, cargada la guagua, dice que de repente, en una de esas huecadas por la que tenía que pasar, le daba miedo a ella.

Pero también le daba miedo del esposo, diciendo que ‘aquí me va a pegar, juntándome con la guagua’.

Cuando a una distancia, ¿sería qué?, diez metros, quince metros, aparece una mujer con sombrero de lana, cargada una guagua y con otro hombre que bailaba, que bailaban y que bailaban, al son de una música que ellos mismo cantaban. Y se oía música.

Mi suegro, en toda su *chumera*, avanza a ver, avanza a verles a ellos y dice que quiso irse a darles la mano. Ha querido irse a bailar ya.

El momento que está yendo a bailar y a darles la mano, esas dos personas revientan como un cohete y se pierden en el monte y después llora un chivo.

Después, le ha dado aire a la guagua. Llegan a la casa, la guagua dura tres horas y se muere.

Luis Namicela, Selva Alegre, 2010

Creencias



A través de nuestro sistema de creencias y valores damos significado y coherencia a nuestro modelo del cosmos, al que estamos profundamente vinculados. Cuestionar una de nuestras creencias puede desestabilizar todo el sistema, al afectar a aquellas derivadas y relacionadas con ella. Esta es la razón por la que, en muchas ocasiones, somos muy reacios a modificar alguna de nuestras creencias.

Las creencias se forman a partir de ideas que confirmamos o creemos confirmar a través de nuestras experiencias personales.

Las creencias, por otro lado, pueden ser potenciadoras o limitantes. Las primeras nos ayudan y potencian la confianza en nosotros mismos y en nuestras capacidades, permitiéndonos afrontar con éxito situaciones complejas. Las segundas nos restan energía y nos inhabilitan para afrontar determinadas situaciones.

En el pueblo Saraguro, las creencias se han transmitido de manera oral de generación en generación y en algunos casos se han perpetuado y reafirmado mediante su comprobación.

Acerca de la muerte

‘En el asiento del guineo se ha encontrado un escupido’, dice mi tía. ‘Pero está pura sangre’, dice. ‘Así ha escupido’, me dice a mí. ‘Dicen que ahí no demora para morir una persona’.

Dice, ‘¿Tú has sabido?’, me dice.
Digo, ‘Yo, no. No he sabido’.
Dice, ‘¡Vamos para que veas!’, dice.
¡Mira!, dice.

Pero estaba triste y estaba espantada la familia de ellos porque era en la finca de ellos, en el asiento del guineo.

Al tercer día, creo que fue, que ya se murió.

Delfina Paqui, San Vicente de Caney, 2010

Cuando alguien va a morir por aquí, llora un animalito que se llama la *jujutuca*. Igual, cuando aúllan los perros, se dice que muere alguna persona o pasa algo. Y creo que, más o menos, sí hemos tenido esa idea. Cuando aullaba un perro verdaderamente, sí se fue murió un compañero.

Lauro Medina, San Sebastián, 2010

Cuando iba a morir un nietito mío, de una hija, entonces dos *kuskunkus* se habían sentado atrasito de la casa.

Yo digo, ‘¡Carmen!’ – Así se llama mi hija.

Digo, ‘¡Carmen, ven a ver!’ ‘Unos dos *kuskunkus* aquí’, digo. ‘Sentadotes aquí, gritando, gritando ahí. Trae una piedra para mandarle dando’, digo.

Y ella ni viene nada. Se fue levantando y se murieron mis dos nietos, ¿qué tal?, en seguida.

Angelita Guayllas, Cartuche, Chontapamba, 2010

Aquí, nosotros sabemos decir que cuando esos moscos grandes andan, es cuando va a morir alguien de la casa.

Las familias dicen que por esta razón anda la mosca. Aquí mismo, han venido tantos. Yo, si hay moscas, las he matado.

Carmen Zapata, Sauce, 2010

Aquí, nosotros hemos dicho que cuando va a morir alguien, aquí gritan, en vez del kuskunku, hay unas culecas.

Hay muchos que dicen que esas cuando lloran, también ya mueren algunas personas.

Yo tuve una hijita mía. Estaba de un añito ocho meses. Ella estaba enferma. De ahí entonces, cuando estaba enfermita, encima de la casa lloró esta ave. A los dos días, ya se murió mi wawa.

Rosa Alegría Sarango, Calvario, 2010

A cerca de la lluvia y el verano

Cuando la lunita está torcida para arriba hace verano; cuando está dada la vuelta para abajo es de aguacero.

Carmen Zapata, Sauce, 2010

Cuando hace [hay un] temblor, cuando viene el temblor, del lado de arriba, dice que va a hacer verano. Cuando viene del lado de abajo, hace invierno.

Hoy va continuar el invierno, allá decimos, que porque a veces viene un viento de arriba, como que del Cuncún viene sonando, como de aquí, vendría del Puglla. Así y pasa. Ellos los cerros sienten.

Luis Namicela, Selva Alegre, 2010

Cuando vuela la golondrina, sí hay lluvia. Yo hice la experiencia. Cuando vuela la golondrina, sí llueve.

Mercedes Medina, Cañicápac, 2010

Heladas

Mirando al cielo saben decir pues que va a helar, cuando el cielo está medio hecho tiras, así como tiras, las nubes. Entonces, ahí seguro ya se pone a helar y, a los tres o cuatro días, sabe estar helando mismo.

Fernando Sarango, Cañi, 2010

Cuando hace frío y empieza a hacer viento, decimos que va caer la helada.

Carmen Zapata, Sauce, 2010

Fiesta, música y coreografías en la fiesta de Navidad



La fiesta de la Navidad en Saraguro es un acto ritual que implica un patrón determinado. Suele estar acompañada de baile, música y comida y en ella intervienen otros rituales y personajes específicos.

La persona encargada de ejecutar la música es conocida como el *Tayta Maestro*. Este músico tiene mucha experiencia, sobre todo en la preparación de las diferentes coreografías propias de la comunidad, especialmente en aquellas relacionadas con la Navidad. Estas labores generalmente las realiza siempre con la ayuda de un músico acompañante, que, por tradición, es conocido como *coteja* o *chulla*.

La preparación de las coreografías para Navidad es uno de los procesos más complejos que deben enfrentar los músicos en el pueblo Saraguro. Las danzas, los cantos y las demás formas de ritualidad, incluidas las escenas poéticas y cómicas, están separadas por categorías.

Según *tayta Abel Medina* y *tayta Francisco Japón*, por razones metodológicas, el maestro suele dividir a los denominados juguetes que son los participantes de la coreografía de la fiesta de Navidad, en los *sarawis* o *arawis*; los

wikis o monos; los *ajas* o *diablicos*; el oso y el *pailero*; el león y su *pailero*; el tigre y su *pailero*; los gigantes y los *ushkus* o gallinazos.

El significado de los juguetes de la Navidad tiene relación con los diversos personajes míticos que, desde la concepción de la religión católica occidental, existieron y estuvieron presentes en el transcurso del nacimiento del niño Dios. La función de estos juguetes era de adorarlo tras su nacimiento.

Los *sarawis* o *arawis*³¹ están constituidos por un grupo de cuatro niñas y cuatro niños que cumplen el papel de poetas, cantores y danzantes. Su tarea es rendir homenaje al Niño Dios, durante toda la celebración de la Navidad. Estos festejos duran aproximadamente tres días en el mes de diciembre y dos días en el mes de enero, llamados Tres Reyes. Durante ese tiempo, cada grupo de niñas y niños debe ejecutar un conjunto de danzas y cantos para honrar el nacimiento del Niño Dios.

Los *wikis*³² o monos son dos personajes disfrazados con vestidos de colores vivos como el verde, el tomate, el rojo, el morado, el amarillo y el azul. Su función principal es hacer bromas y

³¹ Conocidos en el inkario como “arawis”; que fueron un grupo de poetas y danzantes muy especiales para resaltar la divinidad de la época. En el caso de los Saraguros realizan distintos tipos de danzas e interpretan villancicos en honor al niño Dios

³² Personaje mítico vestido con un traje de tela multicolor que cubre todo su cuerpo. Este personaje pone orden y alegría de manera muy jocosa y picaresca con su forma de hablar y de actuar. Con sus ocurrencias y movimientos alegran a todos quienes participan en la fiesta de navidad.



Tayta maestro con su coteja

actos cómicos o picarescos con la finalidad de ofrecer un espectáculo placentero a los participantes de la fiesta, además de brindarles alegría. Quizás, estos son los personajes que más llaman la atención.

Los diablos³³ o ajas forman un grupo de entre dos a ocho personas. El número de estos personajes depende del criterio del maestro y del markantayta, quienes, al momento de celebrar el compromiso de preparar a los juguetes, se po-



Sarawis

nen de acuerdo y deciden su cantidad. Los diablos o ajas están revestidos de musgos que cubren todo su cuerpo y llevan caretas y cuernos sobre sus rostros y cabezas. Su función es rendir homenaje al Niño Dios a través de sus danzas especiales y son considerados como los personajes que cuidan y velan por todo el conjunto de juguetes. Por esta razón, existe un personaje de mayor jerarquía denominado el Diablo Mayor o Suku Mayor, que es la autoridad subalterna del maestro o músico, quien ayuda a vigilar y a

³³ Representan una fuerza jerárquicamente superior de entre los “juguetes” y se los denomina así porque el momento de su participación emiten un sonido como carcajada (aja, ja,ja, ja,.....aja, ja, ja, ja). Sucus porque se cubren su cabeza por un musgo de color cenizo y en el pueblo Saraguro a este color se lo denomina “sucu”, quizá sinónimo de rubio. Diablos porque llevan una careta diabólica y en su cabeza llevan cuernos de venado en donde se enganchan los musgos.



Wikis

poner orden en el conjunto de los juguetes de Navidad.

Existen también personajes que imitan a animales salvajes. Así, algunas personas se disfrazan de osos, de leones o de tigres y salen con sus respectivos cuidadores, denominados paileros. Cada uno de ellos imita el modo de ser y actuar de estos animales, con la ayuda de su disfraz y la parodia de sus comportamientos. Además, es importante señalar que cada animal tiene su música propia para danzar y una coreografía especial con escenas ritualizadas. Su función es igualmente rendir homenaje a la imagen del Niño Dios.

*Diadiblos o ajas*

Otros personajes relevantes son los gigantes, cuyos disfraces son similares a los de los sarawis varones. Los gigantes también danzan en la fiesta con el fin de venerar al Niño.

Los ushkus son danzantes que visten disfraces contruidos con un armazón de carrizos y una tela negra y que representan al gallinazo, un ave común del lugar. La palabra ushku es un vocablo quichua con el que los habitantes de esta región denominan a este tipo de ave. Los músicos de la Navidad han creado e incorporado una coreografía y una melodía musical que permite a los ushkus danzar imitando los movimientos de este animal. Generalmente los danzantes que lo imitan son los cuatro sarawis varones.



León



Oso y cazador



Gigantes y uzkhkus

Durante los días de la fiesta, el maestro y sus juguetes cumplen con el rol de presentar al público todas las danzas, cantos y música aprendidos durante los dos o tres meses de ensayo o preparación. Las diferentes escenas presentadas por estos juguetes tienen la finalidad de dar colorido a la fiesta de la Navidad.

Conclusiones

La memoria oral es el fundamento de la identidad cultural del pueblo Saraguro. Sobre su base se asientan derechos y obligaciones que garantizan el ejercicio del poder comunitario basado en valores ancestrales.

El pueblo Saraguro, a través de los elementos manifestados en la práctica agrocéntrica, el amor a la tierra, la tecnología ancestral, la espiritualidad y religiosidad, propicia un constante espacio de creación y recreación de la cultura.

La chacra se mantiene como un espacio esencial donde se reproduce la cultura, se sustenta la salud y la vida, se intercambia conocimientos del manejo y de los usos sobre técnicas y prácticas alimenticias ancestrales.

La memoria oral en el pueblo Saraguro se mantiene como un hecho colectivo que se replica en las nuevas generaciones a través de las actividades cotidianas. Los taytas y mamás son los custodios de los saberes, quienes también mantienen la pedagogía adecuada que incide en la vida de los individuos de la comunidad a nivel sensorial, cultural y espiritual.

Los mitos, leyendas, ritos, ceremonias, etc., que se manifiestan alrededor de las prácticas culturales y que han sido sincretizados con la práctica de la religión católica y los mitos modernos, deben ser objeto de estudio y recreación continua, para reinsertarlos en el marco del mundo contemporáneo y de esta forma promover su vigencia y funcionalidad.

Las wakas, los cuentos o ejemplos, las apariciones y las creencias forman parte del marco de la espiritualidad del pueblo Saraguro, por lo tanto, regula el marco sagrado y ético de nuestro pueblo.

El pueblo Saraguro demanda un compromiso comunitario en la formación de los niños y jóvenes desde su cosmovisión, legitimación de los conocimientos y principios que forman parte su cultura. El reto está en manos de las nuevas generaciones, quienes serán las encargadas de llevar adelante la responsabilidad histórica de mantener viva la identidad de nuestro pueblo Saraguro a través de la memoria oral.

Esta es una estrategia que nos permitirá insertarnos de una manera autónoma en el proceso globalizante planteado por el Estado Nacional y nos ayudará a potenciar el gran proyecto político de nuestra *Abya-Yala*, a partir de nuestras propias particularidades.

Bibliografía

- Ayala Mora, Enrique, ed., *Nueva Historia del Ecuador*, vol. 3, Quito, Corporación Editora Nacional-Grijalbo, 1992.
- Belote, Jim, *Los saraguros del sur del Ecuador*, Quito, Abya-Yala, 1998.
- Belote, Linda y Belote, Jim, “El desarrollo a pesar de sí mismo: el caso de Saraguro”, en *Serie Documentos U.S.F.Q.*, n.º 11, Quito, Ediciones Universidad San Francisco de Quito, 1994, pp. 277-307.
- Bacacela, María, *La cultura espiritual: una resistencia de los saraguros en la actualidad*, Cuenca, 2010.
- Bock, Philip, “Sistemas Tecnológicos” en: *Introducción a la Moderna Antropología Cultural*. Fondo de la Cultura Económica. Madrid, 1987.
- Claverías, Ricardo, *Cosmovisión y planificación en las comunidades andinas*, Lima, Edición CONCYTEC, 1990, p. 160.
- Caravias, José Luis, “Las culturas populares y la tierra”, en *Teología de la tierra*, Madrid, Ed. Sígueme, pp. 71-126.
- Caravias, José Luís y Marcelo de Barros, *Teología de la Tierra*, Madrid, Ed. Sígueme, 1983.
- Criollo, Teresa, *Economía campesina y estrategias de sobrevivencia en zona de altura. Caso: San Lucas, Loja, CCE*, 1995, p. 185.
- Cruz, Pilar, *Comunidades transnacionales indígenas: la experiencia migratoria del pueblo Saraguro en Vera (España)*.
- Gomis, Dominique, “Espacio y territorio en San Lucas”, en *Revista Identidad*, n.º 2, Cuenca, 1996, pp. 13-21.

- Ley de comunidades indígenas del Ecuador**, Proyecto de Ley Comunidades Indígenas del Ecuador, Quito. Mecano, 1999, pp. 64.
- Marcos, Jorge**, *El Origen de la Agricultura en Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 1. CEN. Quito. 1998. p. 158.
- Martínez, Abelardo**, *Léxico de antropología*, Barcelona, LAIA, 1975, p. 140.
- Ong, Walter**, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. Fondos de la Cultura Económica. Madrid. 1987.
- Patiño, Orlando y Medina Macas, Manuel**, *El Agrocentrismo y los nuevos elementos de la identidad Saraguro: caso San Lucas*. Tesis de Licenciatura en Educación y Cultura Andina. Loja. 2004.
- Ramón, Galo**, *El poder y los norandinos*, Quito, CAAP, 1990, p. 256.
- Ravines, Roger**, *Tecnología Andina*, Lima. Instituto de Estudios Peruanos, 1978.
- Salomon, Frank**, *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*, Otavalo, Pendoneros 10 - I.O.A., 1981.
- Suquilanda, Manuel**, *Tradición y actualidad en el agro serrano*, Quito, Ediciones CEDIME, 1988, pp. 52.
- Tapia, Mario**, *Manejo Integral de microcuencas*, CIP, Lima 1997.
- Tirado, Felipe**, “Identidad étnica: un punto de partida para la educación”, en *Revista México Indígena*, México, 1988, pp. 55-57.
- Torero, Alfredo**, *El quechua y la historia social andina*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 1980.

Fuentes digitales

- <http://www.hipecuador.com/html/ups/culture/people/saraguro.htm>
- http://www.eruditos.net/mediawiki/index.php?-title=Pueblo_Saraguro
- <http://www.conaie.org/nacionalidades-y-pueblos/pueblos/sierra/saraguro>

Glosario

Ajas o diablos. Lingüísticamente no existe una definición clara de este término. Sin embargo, en la tradición de los saraguros, se refiere al conjunto de personajes disfrazados con musgos y con una actitud temerosa, que rinden homenaje al Niño Dios.

Arawis. Término del quechua peruano. Henri Favre los define como los danzantes más comunes. Esto hace suponer que en el tiempo del Incario y del Tahuantinsuyo, ya existía un grupo de artistas muy importantes, como los *poetas*, que con sus cantos y danzas ofrecían un homenaje a los personajes divinos de este imperio.

Barrión. Cordel trenzado, confeccionado con las hebras de la veta, a manera de collar, que va asegurado en la parte central del yugo.

Chakra. Vocablo utilizado para referirse al cultivo de maíz en asociación con otras especies menores como los porotos, las habas, las papas, las achogchas, el zambo, el melloco, la *mashua*, la jícama, etc.

Chakllas. Barras delgadas de carrizos o chinchas.

Chamba. Terrón.

Chuchuka. Vocablo kichwa que se refiere a la semicocción del maíz fresco o *hualus*, con la finalidad de conservarlo.

Clavija. Cuña de madera tallada, de 20 cm a 30 cm de longitud, que sirve para enganchar el timón del arado con el yugo.

Coteja o chulla. Músico alterno, ejecutor de un instrumento musical de percusión denominado tradicionalmente *bombo*, que en lengua

castellana significa ‘tambor’ A su vez, es la autoridad subalterna, después del músico principal.

Culecas. Aves nocturnas del Oriente.

Cuyunta. Especie de cordel de forma aplanada, confeccionado con la piel seca del ganado vacuno.

Llazhu. Vocablo kichwa que se refiere a una vara de madera, de aproximadamente 2 m de longitud, con varias ramificaciones, que se coloca en forma vertical en uno de los ángulos de la casa y es utilizada para colocar las *wayuncas* de maíz, con fines de almacenamiento y conservación.

Luzara. Monte (herbaje) que crece después del primer desbroce.

Maíz zhimá. Variedad de maíz de color plateado, que parece ser producto de una mezcla de la polinización entre las variedades del maíz blanco y el morocho o maíz duro.

Mayoral. Persona mayor que ostenta el poder frente a la organización tradicional de las comunidades indígenas saraguros.

Miklla. Vocablo kichwa que significa ‘asegurar un extremo del anaco o falda en la cintura’, con el fin de recoger la cosecha de los fréjoles o habas de manera separada del maíz.

Murunchina. Vocablo kichwa que significa ‘recolección de los granos tiernos’ de las diferentes parcelas de cultivo agrícola.

Pailero. Término que no tiene una clara definición lingüística. Sin embargo, en la tradición de los saraguros, este vocablo se refiere al personaje que acompaña, guía y cuida a su correspondiente animal salvaje, ya sea un oso, un león o un tigre.

Pukín. Término utilizado por los saraguros para referirse a las hojas que cubren la mazorca del maíz.

Ración. Nombre que se le da a la porción de las cosechas entregada por el dueño del cultivo, a los trabajadores, en recompensa por su trabajo diario. En kichwa se denomina *wanlli*.

Sayas. Varas de madera, un tanto delgadas, de 4 m a 6 m de longitud, que penden o se suspenden horizontalmente de las vigas de la casa. Éstas sirven para colgar las *wayuncas* de maíz, con la finalidad de conservarlas por algunos meses durante el año.

Soberado. Camas ubicadas cerca de los techos de la casa y construidas de chinchá o carrizo con la finalidad de almacenar y conservar las mazorcas pequeñas del maíz que no pudieron ser agrupadas en *wayuncas*.

Sucsus. Mirlos.

Supalata. Tradición mítica exclusiva de los indígenas saraguros en la que un personaje espiritual femenino, representado por un grupo de disfrazados, visita a cada una de las familias de la comunidad, la víspera del Domingo de Ramos, para verificar y anunciar el apareamiento de los primeros granos tiernos del año agrícola.

Taralla. Término utilizado para denominar a los tallos secos del maíz.

Tayta maestro. Músico violinista muy especial, dotado de conocimientos y experiencia para enseñar o preparar a sus aprendices en el arte de las danzas, los cantos y la música, principalmente para la Navidad.

Veta. Cabrestos que se construyen a partir de la piel del ganado vacuno. Para fabricarlos, se corta la piel fresca del ganado en largas láminas, de 2 cm a 3 cm de ancho, que luego se retuercen hasta darles la forma de un cabo o cordel.

Wabi. Vocablo kichwa que significa ‘asegurar las bayetas’. Esta tarea es realizada por las mujeres, para recoger o cosechar el maíz.

Walus. Vocablo kichwa que significa ‘maíz semi-maduro’. Este tipo de maíz se utiliza especialmente para hacer las tortillas.

Wayunkas. Término kichwa que se refiere al acto de juntar y asegurar un grupo de

seis u ocho mazorcas de maíz, atando sus puquines, y colgándolas de unas varas de madera, denominadas sayas, con la finalidad de conservarlas.

Wiki. Al parecer es un vocablo del quechua peruano que hasta el momento no tiene una definición concreta. Sin embargo, tiene relación con la partícula *wi* y, por lo tanto, podría referirse a un poeta-danzante cómico, con una variedad y estilo propios, un tanto diferentes a los de los *arawis*.

Anexos

Cantón	Parroquia	Comunidad	Nombre del interlocutor
Saraguro	Saraguro	Las Lagunas	Carmen Andrade
			Natividad Guamán
		Oñacápac	Francisco Poma
			Pedro Poma
			Francisco González
		Tuncarta	Vicente González
		Saraguro	Francisco Japón
	Tenta	Jaratenta	Abel Japón, Salvador Japón y Trinidad Japón
		Cañicápac	Mercedes Medina
		Sauce	Carmen Zapata
	Selva Alegre	Yubirpampa	Luis Namicela
Loja	San Lucas	Pueblo Viejo	Teresa Guayllas
		Pichig	Lorenzo Saca
		Vinuyacu Alto	Abel Medina
		Cañi	Fernando Sarango
Yacuambi	28 de mayo	El Calvario	Rosa Alegría Sarango Medina
			Angelita Guayllas
		Chontapamba	Rosa Balbina Minga
		La Florida	Pedro Ávila
Yanzatza	Yanzatza	San Sebastián	Lauro Medina
	Chicaña	Chicaña	Delfina Paqui Zhunaula
		San Vicente de Caney	Miguel Lozano
Nangaritza	Nuevo Paraíso	Nuevo Paraíso	Manuel Asunción Quizhpe
			María Francisca Lozano
	Guaysimi	Guaysimi	Rosa Medina Quizhpe



Mama Teresa Guayllas
Pueblo Viejo - San Lucas



Mama Mercedes Medina
Cañicápac - Tenta



Taita Francisco Poma
Oñacápac - Saraguro



Mama Carmen Andrade
Las Lagunas - Saraguro



Taita Pedro Poma
Oñacápac



Rosa Alegría Sarango Medina
El Calvario - Yacuambi



Abel Japón, Jaratenta
Tenta



Francisco González
Oñacápac - Saraguro



Mama Angelita Guayllas Cartuche
El Calvario - Yacuambi



Luis Namicela
Selva Alegre - Saraguro



Rosa Balvina Minga
Chontapamba - Yacuambi



Mama Carmen Zapata
Sauce - Tenta



*Taita Lorenzo Saca
Pichig - San Lucas*



*Vicente González
Tuncarta - Saraguro*



*Taita Pedro Ávila
La Florida - Yacuambi*



*Taita Francisco Japón
Saraguro*



*Delfina Zhunaula
Chicaña - Yanzatza*



*Taita Abel Medina
Vinuyacu - San Lucas*



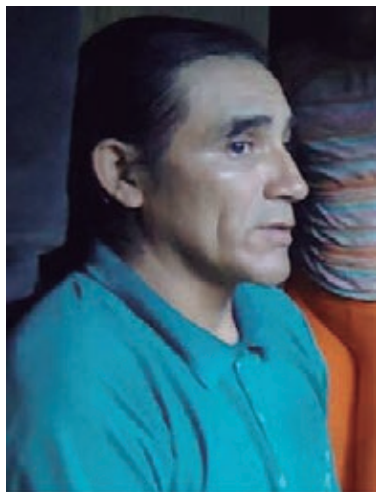
Miguel Lozano, San Vicente
Chicaña - Yanzatza



Manuel Asunción Quizhpe
Nuevo Paraíso - Nangaritza



María Francisca Lozano
Nuevo Paraíso - Nangaritza



Lauro Medina
San Sebastián - Yanzatza



Taita Fernando Sarango
Cañi - San Lucas



Salvador Japón y Rosario Zhingre
Jararenta -Tenta

ISBN 978-9942-07-304-4



9 789942 073044

Memoria oral del pueblo Saraguro



GOBIERNO NACIONAL DE
LA REPÚBLICA DEL ECUADOR



Ministerio Coordinador
de **Patrimonio**

Avanzamos
Patria!



Ministerio Coordinador
de **Conocimiento y
Talento Humano**



Comisión
Interinstitucional



Ministerio de Cultura
del Ecuador

SERIE ESTUDIOS

