



TESIS DOCTORAL

**FORMAS Y MODOS DE VIDA DE LOS PUEBLOS KICHWAS DE IMBABURA
(ECUADOR): TERRITORIO, ORGANIZACIÓN, PATRIMONIO E
INTERCULTURALIDAD.**

NHORA MAGDALENA BENÍTEZ BASTIDAS

DEPARTAMENTO DE ARTE Y CIENCIAS DEL TERRITORIO

Conformidad de los Directores

Fdo: José Luis Gurría Gascón

Fdo: Ana Hernández Carretero

2017

Dedico este trabajo:

*A mis dos hijos, mis dos amores eternos, Carlos y Daniel
A mi esposo,
A ustedes, gracias por regalarme su tiempo, sacrificio, apoyo y
cariño incondicional, día a día.*

*A mi padre y hermanos, mis hermosos ángeles,
siempre están en mi memoria, corazón y camino.*

*A mi madre, hermana y sobrinas,
Mujeres valientes y leales.*

AGRADECIMIENTO

Al Dr. José Luis Gurría Gascón, mi Director y a la Dra. Ana Hernández Carretero, mi Co-Directora, para ustedes mi respeto, cariño, y profunda admiración por su calidad humana y excepcional profesionalismo. Gracias infinitas, por las oportunidades que me brindaron, por su apoyo constante, por su amistad, y por haberme permitido cumplir mis sueños y metas.

A la Lic. Fanny Cisneros Vásquez, gestora cultural del Ministerio de Patrimonio y Cultura, gracias por su amistad, por su soporte profesional y apoyo sincero en mi camino.

Al MSc. Raúl Cevallos Calupi, Maestro, Antropólogo experto en la cultura indígena imbabureña, gracias por su valioso tiempo, amistad y apoyo, en las arduas entrevistas. Gracias por estar siempre pendiente, y su enorme voluntad de colaboración.

Al MSc. Gabriel Tapia, gracias por su amistad, por procurarme el espacio necesario y respaldarme en otras actividades, con lo cual, fue posible avanzar en mi trabajo de investigación.

Al MSc. Marco Valencia Cazares e Ing. Pablo Guerrero, gracias por su tiempo entregado, por su valiosa amistad y soporte técnico en cada momento.

A la Ing. Marlene Potosí, por haberse convertido en mi soporte técnico, extraordinaria voluntad, capacidad de trabajo y entrega. Gracias por su amistad.

Al grupo de estudiantes de la carrera de turismo de la Universidad Técnica del Norte, en la asignatura de inventarios turísticos, trabajo de grado y vinculación con la sociedad. Gracias, por su capacidad y entrega, durante los últimos tres años, en la investigación de campo.

A todas y todos los informantes de los pueblos kichwas de Imbabura, que se constituyeron en el soporte esencial, para el cumplimiento de la investigación. Quienes no dudaron en brindar sus conocimientos y sabiduría, durante el tiempo que fue necesario, en sus propias viviendas, en medio de su humildad y plena generosidad.

A la familia, amigas, amigos y a todas las personas y organizaciones del sector urbano y rural, que de una u otra manera apoyaron la presente investigación con total voluntad.

A la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado, por su apoyo en la extensión de una beca, que permitió el cumplimiento de la primera estancia presencial en la Universidad de Extremadura.

A la Universidad Técnica del Norte, por su confianza, apoyo y respaldo en el cumplimiento de esta meta profesional.

Gracias por siempre

RESUMEN

El objetivo fundamental de esta investigación es el estudio del patrimonio cultural de los pueblos kichwas Otavalo, Karanki y Natabuela en Imbabura (Ecuador). Este legado es la síntesis de una difícil adaptación de los kichwas a su medio andino y a su devenir histórico, marcado por un permanente olvido, opresión y esclavitud, con una persistente pobreza hasta la actualidad. Estos pueblos han tenido que soportar profundos procesos de sincretismo, aculturación y transculturación, que han ocasionado la pérdida progresiva de algunos de sus rasgos culturales, a lo que también ha contribuido la falta de interés científico y de voluntad política para rescatar, preservar y revalorizar esta herencia. No obstante, los kichwas han sido capaces de transmitir buena parte de sus tradiciones, que han conseguido mantener probablemente como recurso de identidad y autoafirmación en su aislamiento. En la Constitución de 2008 han conseguido finalmente su reconocimiento étnico y su empoderamiento. Con esta investigación se pretende reconocer, rescatar y preservar todo este rico acervo y capital cultural, testimonio de una lucha vital por la subsistencia y contra la dominación. Como científicos, es una obligación y, como ciudadanos, un compromiso social, para impedir la pérdida de un patrimonio que debería ser de la humanidad. Al estudiar este patrimonio cultural, no se pretende realizar un mero inventario de bienes a preservar o musealizar, sino que entendemos que únicamente pueden adquirir sentido si se vinculan con sus modos y formas de vida.

Palabras Clave: kichwas, Imbabura, patrimonio cultural.

Códigos UNESCO: 5101.01; 5101.02; 5101.03; 5101.04; 5101.05; 5101.06; 5101.07; 5101.09; 5101.10; 5101.12; 5101.13 (Antropología Cultural); 5102.01, 5102.03, 5102.06, 5102.11 (Etnografía y Etnología); 5403.01, 5403.06 (Geografía Humana); 5201, 5202, 5203, 5204, 5205 (Demografía); 5312.90 (Turismo).

ABSTRACT

The main objective of this research is the study of the cultural heritage of the Kichwa peoples Otavalo, Karanki and Natabuela in Imbabura (Ecuador). This legacy is the synthesis of a difficult adaptation of the Kichwas to their Andean milieu and to their historical development, marked by permanent neglect, oppression and slavery, with a persistent poverty to the present. These peoples have had to undergo profound processes of syncretism, acculturation and transculturation, which have led to the progressive loss of some of their cultural traits, to which has also contributed the lack of scientific interest and political will to rescue, preserve and revalue this heritage. Nevertheless, the kichwas have been able to transmit much of their traditions, which they have managed to maintain probably as a source of identity and self assertion in their isolation. In the Constitution of 2008 they have finally obtained their ethnic recognition and their empowerment. This research aims to recognize, rescue and preserve all this rich heritage and cultural capital, testimony of a vital struggle for subsistence and against domination. As scientists, it is an obligation and, as citizens, a social commitment, to prevent the loss of a heritage that should be of humanity. When studying this cultural heritage, it is not intended to make a mere inventory of goods to preserve or musealize, but we understand that they can only make sense if they are linked to their ways and ways of life.

Key words: Kichwas, Imbabura, cultural heritage.

UNESCO Codes: 5101.01; 5101.02; 5101.03; 5101.04; 5101.05; 5101.06; 5101.07; 5101.09; 5101.10; 5101.12; 5101.13 (Antropología Cultural); 5102.01, 5102.03, 5102.06, 5102.11 (Etnografía y Etnología); 5403.01, 5403.06 (Geografía Humana); 5201, 5202, 5203, 5204, 5205 (Demografía); 5312.90 (Turismo).

ÍNDICE DE CONTENIDOS

RESUMEN.....	VII
ABSTRACT.....	VIII
ÍNDICE DE CONTENIDOS.....	VIII
ÍNDICE DE TABLAS.....	XII
INDICE DE FIGURAS.....	XIV
ÍNDICE DE MAPAS.....	XV
PRIMERA PARTE: INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN.....	1
1. INTRODUCCIÓN.....	3
2. METODOLOGÍA.....	21
SEGUNDA PARTE: HISTORIA DE LOS PUEBLOS KICHWAS.....	39
3. ORIGEN, HISTORIA Y TERRITORIO.....	41
3.1. Origen y opresión de los pueblos kichwas desde la época preincaica.....	44
3.2. Empoderamiento de los pueblos kichwas.....	67
TERCERA PARTE: EL MEDIO NATURAL.....	77
4. RELIEVE, GEOMORFOLOGÍA Y VULCANISMO.....	79
5. LA CLIMATOLOGÍA.....	91
5.1. Características climáticas.....	93
5.2. Tipos de climas.....	95
6. EL AGUA: SISTEMA FLUVIAL Y LACUSTRE.....	103
6.1. El sistema fluvial.....	105
6.2. El sistema lacustre.....	114
7. EDAFOLOGÍA Y APROVECHAMIENTO DE LOS SUELOS.....	121
8. BIODIVERSIDAD Y ECOSISTEMAS.....	133
8.1 Zonas de vida y usos de la biodiversidad.....	135
8.2 Áreas protegidas.....	152
CUARTA PARTE: ORGANIZACIÓN Y ACTIVIDADES ECONÓMICAS.....	155
9. EL SECTOR AGRARIO.....	159
9.1. Proceso histórico y formas de propiedad de la tierra.....	161
9.2. Distribución y organización de la propiedad y de las explotaciones.....	167
9.3. Categorías de los productores, tipología de cultivos y su gastronomía.....	170
9.4. Los usos del agua: los sistemas de riego.....	192
9.5. Explotaciones pecuarias.....	196
9.6. Explotaciones forestales.....	197
9.7. Programas y Proyectos agrícolas destinados a las zonas rurales.....	200
9.8. Asociacionismo y circuitos alternativos de comercialización.....	205
9.9. El Trueque: una forma de economía solidaria.....	212
9.10. Ritos agrarios.....	215
9.11. Herramientas tradicionales de cultivo.....	222
10. EL SECTOR ARTESANAL Y TEXTIL.....	227
10.1. Antecedentes históricos.....	229
10.2. Producción artesanal y textil del pueblo Otavalo.....	233

10.3. Producción artesanal y textil del pueblo Karanki.....	239
10.4. Producción artesanal y textil del pueblo kichwa Natabuela.....	242
11. LOS SERVICIOS.....	245
11.1. Educación.....	247
11.2. La sanidad	256
11.3. Revalorización cultural y Turismo comunitario.....	264
12. SITUACIÓN ACTUAL: LA PERSISTENCIA DE LA POBREZA	269
 QUINTA PARTE: POBLAMIENTO Y DEMOGRAFÍA	 279
13. POBLAMIENTO Y VIVIENDA.....	281
13.1. Localización y patrones del poblamiento.....	285
13.2. La vivienda tradicional de los pueblos kichwas.....	311
14. POBLACIÓN Y DEMOGRAFÍA.....	319
14.1. Evolución de la población indígena en el Ecuador	322
14.2. Evolución de la población kichwa en Imbabura (1990-2020)	325
14.3. Dinámica demográfica: el crecimiento natural	339
14.4. Tradiciones, costumbres y ritos asociados al ciclo vital	351
14.4.1. Tradiciones y ritos vinculados al matrimonio	351
14.4.2. Tradiciones y ritos vinculados con los nacimientos.	360
14.4.3. Tradiciones y ritos asociados a la muerte.....	367
14.5. Evolución de los movimientos migratorios.....	380
14.6. Estructura de la población kichwa.	388
 SEXTA PARTE: ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA Y GÉNERO	 395
15. ORGANIZACIÓN SOCIAL.....	397
16. ESTRUCTURA POLÍTICA, JERARQUÍA Y PODER	409
17. GÉNERO Y SOCIEDAD.....	417
 SÉPTIMA PARTE: MANIFESTACIONES CULTURALES.....	 433
18. LENGUA KICHWA	435
18.1. Resistencia y extinción.....	437
19. TRADICIONES Y EXPRESIONES ORALES	443
19.1. Leyendas kichwas de Imbabura.	445
19.2. Importancia y vigencia de los mitos.....	456
19.3. Supersticiones kichwas	459
20. ARTES DEL ESPECTÁCULO	463
20.1. Memoria musical de los pueblos kichwas de Imbabura.....	465
20.2. Juegos tradicionales kichwas y su importancia en la convivencia.....	470
21. USOS SOCIALES, RITUALES Y ACTOS FESTIVOS.....	477
21.1. Ritos asociados al ciclo vital de las personas.....	479
21.2. El hecho religioso: tradición y sincretismo	480
20.1. Fiestas: tradición y sincretismo.	486
22. GASTRONOMÍA KICHWA	495
22.1. Gastronomía kichwa: aprovechamiento actual	497
23. VESTIMENTA INDÍGENA.....	503
23.1. Antecedentes	505
23.2. Características y simbolismos de la vestimenta del pueblo Otavalo.....	506
23.3. Características y simbolismos de la vestimenta del pueblo Karanki.....	512

23.4. Características y simbolismos de la vestimenta del pueblo Natabuela.....	514
CONCLUSIONES Y PROPUESTAS.....	517
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	537
GLOSARIO DE ACRÓNIMOS.....	567
ANEXOS.....	573

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1 Nacionalidades y pueblos del Ecuador.....	15
Tabla 2 Población Kichwa de Imbabura del 2010	24
Tabla 3 Número de entrevistas, pueblo Kichwa Otavalo.....	25
Tabla 4 Número de entrevistas, pueblo Kichwa Karanki.....	25
Tabla 5 Número de entrevistas, pueblo Kichwa Natabuela.....	25
Tabla 6 Muestra de los pueblos kichwas de Imbabura (Otavalo, Karanki y Natabuela).....	26
Tabla 7 Muestra ejecutada en los tres pueblos kichwas de Imbabura.....	28
Tabla 8 Relieve territorio kichwa 2015	87
Tabla 9 Temperaturas y precipitaciones 2005-2012, ciudad de Ibarra, (Imbabura)	93
Tabla 10 Vocación del suelo en el territorio kichwa	131
Tabla 11 Ocupaciones de los habitantes de los pueblos kichwas, 2010	157
Tabla 12 Tipos de productores en el territorio kichwa.....	171
Tabla 13 Variedades de maíz cultivado en el territorio kichwa 2014-2016.....	180
Tabla 14 Variedades de quinua cultivada en el territorio kichwa 2014-2016.....	181
Tabla 15 Comparación de proteínas, entre algunos productos andinos	182
Tabla 16 Variedades de amaranto registrado en el territorio kichwa 2014-2016.....	183
Tabla 17 Cereales registrados en el territorio kichwa 2014-2016	184
Tabla 18 Variedades de fréjol registradas en el territorio kichwa, 2014-2016.....	186
Tabla 19 Variedades de arveja, haba, lenteja y chocho registradas entre el 2014-2016.....	187
Tabla 20 Variedades de raíces y tubérculos registradas en el territorio kichwa 2014-2016.....	188
Tabla 21 Hortalizas registradas en el territorio kichwa, 2014-2016.....	190
Tabla 22 Frutales nativos el territorio kichwa, 2014-2016.....	191
Tabla 23 Sistemas de Riego, Territorio Kichwa, 2016.....	193
Tabla 24 Resultados Imbabura Socio Bosque 2009 – 2014	198
Tabla 25 Estrategias de desarrollo agropecuario de las zonas rurales, 2014-2019	202
Tabla 26 Cadenas productivas del territorio kichwa, 2015.....	204
Tabla 27 Asociaciones y ferias de productos agrodiversos y agroecológicos,2016.....	207
Tabla 28 Lugares y productos artesanales, 2016.....	235
Tabla 29 Asociaciones, redes y empresas artesanales y textiles de Otavalo.....	237
Tabla 30 Asociaciones y redes artesanales del pueblo kichwa Karanki, 2016.....	242
Tabla 31 Evolución del acceso a educación primaria y secundaria, en Ecuador (1955-2015).....	248
Tabla 32 Establecimientos educativos, año lectivo 2013-2014	253
Tabla 33 Emprendimientos turísticos del pueblo kichwa Otavalo, 2016	266
Tabla 34 Emprendimientos turísticos del pueblo kichwa Karanki, 2016.....	267
Tabla 35 Evolución de la población indígena en el Ecuador (1950-2010).....	323
Tabla 36 Números índice poblaciones indígenas Imbabura	326
Tabla 37 Números Índice todas las parroquias de Imbabura (1990-2020).....	328
Tabla 38 Evolución de la población absoluta kichwa, en relación a Imbabura (1990-2020).....	329
Tabla 39 Población y densidad kichwa, en relación a la población y densidad absoluta de Imbabura.....	330

Tabla 40 Resumen población, superficie y densidad poblacional indígena en relación a la totalidad de Imbabura, 2010.....	331
Tabla 41 Pueblos kichwas Otavalo, Karanki y Natabuela (2010)	334
Tabla 42 Evolución de la nupcialidad en las parroquias con mayor población kichwa (2010-2015)	341
Tabla 43 Comparativo de la evolución de la nupcialidad en las parroquias con mayor población kichwa, en relación a la Provincia (2010-2015)	341
Tabla 44 Evolución de la natalidad, mortalidad y crecimiento natural kichwa en relación a Imbabura (2010-2014).....	343
Tabla 45 Evolución de la mortalidad general, mortalidad infantil y razón de mortalidad materna de Ecuador (1990-2014).....	345
Tabla 46 Evolución dinámica demográfica de la población de los pueblos kichwas y la provincia de Imbabura (2010-2014).....	382
Tabla 47 Resumen de la evolución dinámica demográfica de la población de los pueblos kichwas y la provincia de Imbabura (2010-2014).....	383
Tabla 48 Evolución de la migración en la provincia de Imbabura por sexo, 2010.....	386
Tabla 49 Países de destino de los imbabureños entre el 2001 y 2010	387
Tabla 50 Población indígena de Imbabura, por pueblos kichwas, rangos de edad y sexo, en relación a la población absoluta de Imbabura, 2010	389
Tabla 51 Población por rangos de edad y sexo de los pueblos kichwas en relación a la población de Imbabura, 2010.....	390
Tabla 52 Población de los tres pueblos kichwas por edad y sexo en porcentajes.....	392
Tabla 53 Nombres de hombres y mujeres indígenas en lengua kichwa, (2016).....	440
Tabla 54 Juegos tradicionales practicados en las zonas rurales de Imbabura.....	471
Tabla 55 Patrimonio cultural material identificado y estudiado entre el 2014 y 2016.....	575
Tabla 56 Patrimonio cultural inmaterial identificado y estudiado entre el 2014 y 2016.....	576

INDICE DE FIGURAS

Figura 1: Precipitaciones y promedio de temperaturas de la ciudad de Ibarra, entre 2005 y 2012.	94
Figura 2: Temperaturas máximas, mínimas y precipitaciones de la ciudad de Ibarra, entre 2005 y 2012.....	94
Figura 3: Zonas vida, territorio kichwa.	135
Figura 4: Ocupaciones de los habitantes de los pueblos kichwas, 2010.....	158
Figura 5: Productos agrícolas de la población indígena kichwa 2014-2015	177
Figura 6: Producción pecuaria de la población indígena kichwa 2014-2015.....	196
Figura 7: Evolución del acceso a educación primaria y secundaria, en Ecuador (1955-2015)	249
Figura 8: Evolución de la población absoluta kichwa, en relación a Imbabura (1990-2020).....	329
Figura 9: Población indígena, en relación a la población absoluta y superficie de Imbabura, 2010.	331
Figura 10: Densidad de la población indígena en relación a la densidad de la población absoluta de Imbabura.....	333
Figura 11: Evolución de la nupcialidad pueblos kichwas, en relación a la nupcialidad provincial en tantos por mil (2010-2015)	342
Figura 12: Tasas de natalidad y mortalidad kichwa con relación a Imbabura (2010 - 2014).....	343
Figura 13: Tasa de crecimiento natural kichwa con relación a Imbabura	344
Figura 14: Mortalidad general infantil, 1990-2014.....	346
Figura 15: Mortalidad materna, 1990-2014.....	347
Figura 16: Evolución de la esperanza de vida en Ecuador (1960-2014).	350
Figura 17: Proyección de la esperanza de vida para Imbabura (2010-2020).	350
Figura 18: Saldos migratorios de las parroquias Indígenas, en relación a Imbabura (2010,2014)	383
Figura 19: Evolución de la migración de Imbabura por sexo (2001-2010).....	387
Figura 20: Países de destino de los imbabureños, entre el 2001 y 2010.....	388
Figura 21: Estructura de la población kichwa, en relación a la población absoluta de Imbabura.	390
Figura 22: Estructura de la población kichwa, por pueblos, edad y sexo.....	393
Figura 23: Las diez narraciones más comunes por cada pueblo kichwa.	447
Figura 24: Los cinco mitos más conocidos por cada pueblo kichwa de Imbabura.	458

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1 Ubicación geográfica del territorio kichwa de Imbabura.	7
Mapa 2 Territorio prehispánico del país o nación Karanki.	49
Mapa 3 Territorio actual de los pueblos kichwas.....	65
Mapa 4 Geomorfología en el territorio de los pueblos kichwas	85
Mapa 5 Climatología en el territorio kichwa.....	97
Mapa 6 Recursos hídricos en el territorio kichwa.....	111
Mapa 7 Tipos de suelos en el territorio kichwa.....	125
Mapa 8 Uso potencial de los suelos, en el territorio kichwa	129
Mapa 9 Zonas de vida, territorio kichwa Imbabura.....	137
Mapa 10 Uso agrícola y ganadero en el territorio kichwa.....	175
Mapa 11 Mapa de asentamientos Kichwas 1974, 2010.	287
Mapa 12 Recursos hídricos y asentamiento poblacionales en el territorio kichwa, 1974 y 2010.	291
Mapa 13 Crecimiento y desarrollo territorial de la Esperanza, pueblo kichwa Karanki	295
Mapa 14 Crecimiento y desarrollo territorial de Natabuela, pueblo kichwa Natabuela.....	299
Mapa 15 Crecimiento y Desarrollo Territorial de San Rafael de la Laguna, pueblo kichwa Oatvalo.	303
Mapa 16 Crecimiento y desarrollo territorial de Quiroga, pueblo kichwa Oatvalo.	307
Mapa 17 Población indígena kichwa, 2010.....	337

PRIMERA PARTE: INTRODUCCIÓN Y METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN

Regreso

*El tiempo no ha perdido su encantamiento
y la esencia de los conejos
envuelve lejanías.*

*Las horas fermentan la espera,
el pilche derrama ansias
y el Imbabura se ha bebido la savia,
embriagados están los cerros vecinos
el tigre ama a dos hijos de la luna,
el gran fuego ha regresado*

Lucila Lema
Poetisa del pueblo kichwa Otavalo
Otavalo, enero 1994
(Wakamama)

1. INTRODUCCIÓN

*Los mayores hacen las cosas con el corazón,
Eso que se llama cultura material social y espiritual mental.
Pasan los años y el tiempo y
La pacha ofrece a los niños la posibilidad de disfrutar un legado cultural,
que la modernidad, le denomina patrimonio.*

***MSc. Raúl Cevallos Calupi.
Antropólogo y Maestro Lingüista***

Ecuador está conformado por cuatro regiones naturales: Costa o Litoral, Sierra o Región Interandina, Oriente o Región Amazónica y Galápagos o Región Insular, que a su vez se articulan administrativamente en 24 provincias, 221 cantones y 1.500 parroquias. Éstas últimas pueden ser urbanas, subdivididas en barrios, o rurales, que pueden ser comunidades campesinas o indígenas.

Más recientemente, el país se ha dividido en siete regiones administrativas y de planificación, cada una con su capital, de conformidad a lo establecido en la Constitución de 2008. En esta regionalización, la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo del Ecuador (SENPLADES, 2012) tuvo en cuenta similitudes culturales, sociales, económicas y productivas de las 24 provincias. Es así que Imbabura corresponde a la Región Uno, conjuntamente con Esmeraldas, Carchi y Sucumbíos, en el norte del país.

La función ejecutiva, mediante el Código Orgánico de Organización Territorial, Autonomía y Descentralización (Ley 0, 2015) establece que, para ser considerada y aprobada jurídicamente una provincia, se requiere un 3% de la población total nacional y una extensión territorial de 10.000 km². El cantón, por su parte, debe tener al menos 10 años de creación, una población mínima de 50.000 habitantes, de los que 12.000, al menos, deben residir en la cabecera cantonal. Una parroquia requiere un mínimo de 10.000 habitantes y en una comunidad deben residir al menos 50 comuneros.

Los pueblos kichwas se encuentran configurados en un sistema de organización política territorial, a nivel de región, provincia, cantón, parroquia y comunidad, si bien son estas últimas las que mantienen básicamente las raíces kichwas. Como indica Marchioni (2007, p. 11) la comunidad se define como un “conjunto de cuatro elementos o factores que lo son a su vez de la Intervención Comunitaria: territorio, población, demandas y recursos”.

Imbabura, más conocida como la “Provincia Azul” o la “Provincia de los Lagos”, también es poseedora de una extraordinaria riqueza pluricultural y multicultural proveniente de los pueblos kichwas, afrodescendientes y del grupo mestizo, que han dado lugar a valiosos recursos culturales materiales e inmateriales, en base a una creciente interculturalidad, con fuertes cimientos, sobre los que se construye la identidad cultural de esta Provincia. Sin embargo, se evidencia una clara pérdida de las formas y modos de vida ancestrales, particularmente de los pueblos kichwas, debido a los múltiples procesos de aculturación y transculturación.

Imbabura fue creada el 25 de junio de 1824, en aquel entonces incluía los territorios actuales de la provincia del Carchi, que se extendía desde Rumichaca, al norte, hasta el río Guayllabamba, al sur, pero el territorio actual se delimitó en 1880.

La provincia se localiza en las estribaciones externas de la Cordillera Occidental de los Andes, en la Sierra Norte del callejón Interandino del Ecuador.

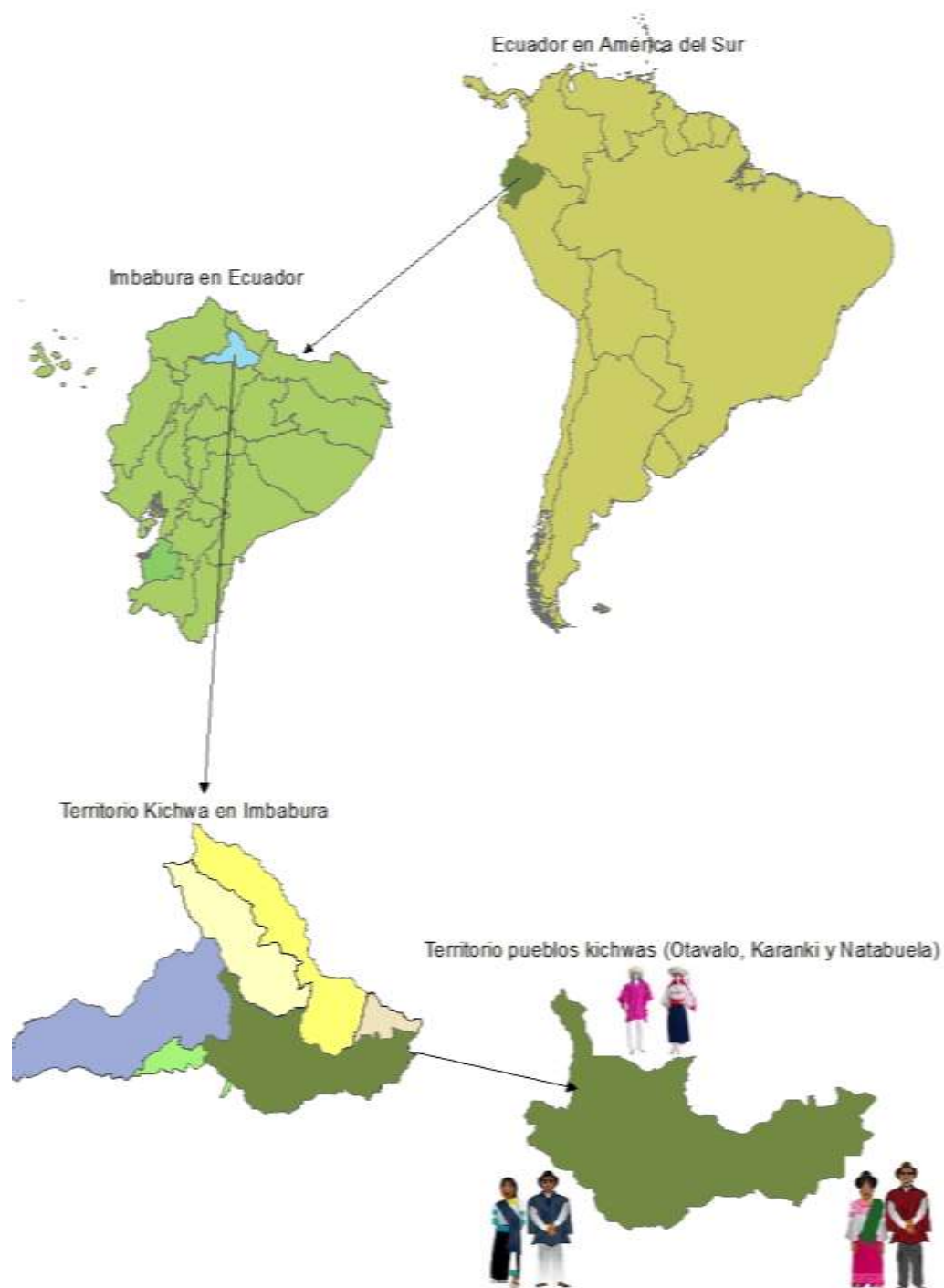
Localizada entre las coordenadas 00° 07' y 00° 52' latitud norte y 77° 48' y 79° 12' longitud oeste, presenta una superficie de 435.300 ha (el 1.63% del territorio ecuatoriano) y altitudes que oscilan entre los 200 msnm en la parte baja del río Guayllabamba (sector de las Golondrinas) y los 4.939 msnm en las cumbres de los volcanes Cotacachi e Imbabura. Limita al norte con la provincia del Carchi, al sur con la provincia de Pichincha, al este con la provincia de Sucumbíos en la Amazonía y al oeste con la provincia de Esmeraldas en la región costera.

Imbabura está conformada por 6 cantones, 36 parroquias rurales y 6 urbanas. Para la investigación se han seleccionado las 6 cabeceras cantonales y las 36 parroquias rurales por concentrar la mayor parte de la población indígena kichwa.

El territorio kichwa demarcado en el **Mapa 1** corresponde a los pueblos Otavalo, Karanki y Natabuela, con una superficie de 120.563,53 ha.

Mapa 1

Ubicación geográfica del territorio kichwa de Imbabura.



Nota: El territorio kichwa demarcado corresponde a los pueblos Otavalo, Karanki y Natabuela.
Fuente: cartografía del Instituto Geográfico Militar (2010). Elaboración Propia.

En el 2010, Imbabura presenta una población de 398.244 habitantes, según datos del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC) y SENPLADES (2010). La población Kichwa, que se distribuye en 42 lugares (36 parroquias rurales y 6 cabeceras cantonales), constituye el 14,5% de la población Imbabureña, en la que prevalece el grupo mestizo. En esta provincia, la población kichwa, con un total de 57.952 habitantes, representa el 83,0% sobre el total nacional, puesto que en todo el país habitan 70.127 personas.

De ellos, 46.151 indígenas se autoidentificaron como parte del pueblo kichwa Otavalo, con mayor presencia en los cantones de Otavalo y Cotacachi. Mientras que, los 10.274 habitantes del pueblo Karanki se distribuyen principalmente en los cantones de Ibarra y Pimampiro y los 1.527 habitantes del pueblo Natabuela se concentran mayoritariamente en el cantón Antonio Ante. La mayoría de indígenas otavaleños, como se observa en adelante se han consagrado no solo por la calidad de sus trabajos artesanales y textiles a nivel nacional e internacional, sino por mantener (realidad sincretizada) en gran medida su patrimonio cultural material e inmaterial. El pueblo Karanki es reconocido por la producción de bordados y por ser un pueblo preincásico de gran importancia, en la sierra norte, aunque los procesos de aculturación están provocando la pérdida acelerada de su identidad. Por su parte, los habitantes del pueblo Natabuela, aunque se autoidentifican como kichwas, su lengua ancestral habría sido reemplazada por el español hace 100 años, aproximadamente. Además, su cercanía con centros poblados mestizos, ha ocasionado la pérdida de la mayoría de sus manifestaciones culturales.

El GADP-I (2013), en su Plan Estratégico Institucional 2014-2019 y en el Modelo Territorial de la Provincia de Imbabura 2011–2021, ha dividido la provincia en tres zonas de planificación, en base a características geográficas, funcionales y potenciales.

La primera ocupa la parte occidental de la provincia con una superficie de 136.787,25 ha, que equivale al 30.0% del territorio provincial. Está integrada por Intag que abarca las parroquias de Apuela, García Moreno, Selva Alegre, Vacas Galindo, Seis de Julio de Cuellaje, Peñaherrera y Plaza Gutiérrez. Esta zona posee un clima subtropical, relieve montañoso e importantes recursos naturales de 22.025,35 ha de bosques protectores. La totalidad de indígenas que habitan en estas parroquias según el INEC (2010) son 1.340 kichwas, de los que el 99,7% corresponde al pueblo kichwa Otavalo y el restante entre Karanki y Natabuela.

La segunda zona de planificación de Imbabura se localiza en la parte norte de la misma, con una superficie de 136.576,03 ha (el 30% del territorio provincial), que se configura con las parroquias de Buenos Aires, Lita, La Carolina, Cahuasquí, Pablo Arenas, Tumbabiro, San Blas, Imantag, Cotacachi y Quiroga. En esta zona se localiza la Reserva Ecológica Cotacachi Cayapas, con una superficie de 35.020,72 ha, que agrupa a la mayoría de especies endémicas. Se encuentra habitada por 3.069 kichwas de los tres pueblos, aunque el 97,2% corresponde al pueblo kichwa Otavalo.

La tercera zona corresponde al área oriental de Imbabura, cuya superficie es de 181.863,79 ha (el 39,9% del territorio provincial). Se encuentra conformada por todas las parroquias del cantón Pimampiro, pero también por las parroquias Salinas, Esperanza, Angochagua del Cantón Ibarra, además de la totalidad de parroquias del cantón Antonio Ante y del cantón Otavalo, a excepción de Selva Alegre. También está integrada por las partes bajas de las parroquias de Quiroga, Cotacachi, Imantag, San Blas, Urcuquí, Tumbabiro, Pablo Arenas, Cahuasquí y La Carolina. En esta zona habitan 49.535 indígenas, de los que el 86,0% corresponden al pueblo kichwa Otavalo, el 13,1% al pueblo Karanki y el resto al pueblo Natabuela. Cabe anotar que, algunas parroquias se encuentran compartidas con las zonas anteriores. Es una zona agrícola productiva debido a su topografía plana. En esta zona se localiza el Parque Nacional Cayambe-Coca, con aproximadamente 403.103,0 ha, de una variada biodiversidad y grandes sistemas hidrográficos que abarca el nororiente del país.

El Gobierno provincial de Imbabura también determinó polígonos de intervención en el año 2011, en base a las condiciones y potenciales biofísicos, tales como: polígono ambiental; polígono económico-productivo; infraestructura de riego; infraestructura vial y de infraestructura de servicios.

Cabe decir que, gran parte de población kichwa imbabureña, han vivido de acuerdo a la filosofía y principios de la cosmovisión andina, adaptándose al medio natural andino, a los hechos y acontecimientos históricos, a permanentes procesos de interculturalidad y, más recientemente, a la globalización tecnológica, económica, sociopolítica y del conocimiento, lo que ha supuesto una acelerada e inevitable aculturación.

Por otra parte, la producción científica sobre estos tres pueblos kichwas es limitada, porque en el pasado no se consideraron estos temas en las políticas nacionales ni de

investigación, lo que ha incidido en la pérdida acelerada de una identidad que da sentido a la cosmovisión de los kichwas. Sin embargo, desde 2006, empiezan a fortalecerse las estructuras, capacidades y competencias organizacionales estatales con la finalidad de recuperar el legado prehispánico y el patrimonio cultural material e inmaterial de las culturas vivas del Ecuador, a través del Ministerio de Cultura y Patrimonio, así como del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador. Desde luego, este proceso ha sido lento y no se han conseguido visibilizar cambios positivos y significativos, ya que los esfuerzos han estado concentrados en reformas de la legislación y administración de recursos.

Así también, la puesta en vigencia de la nueva Constitución, a partir del año 2008, permitió iniciar una nueva matriz económica, socio-ambiental, cultural y política, que ha procurado conceptualmente la implantación de un Estado laico de derechos y justicia en reconocimiento de la amplitud democrática, soberanía unitaria, independiente, intercultural y plurinacional, que desde las raíces milenarias promete construir nuevas formas de interrelaciones humanas y ciudadanas, respetando la diversidad y la búsqueda del horizonte del *Sumak Kawsay*, concepto que se traduce como Buen Vivir.

Después de dicha Constitución, agrupaciones políticas, como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y *Pachakutik*, han tomado el concepto del Buen Vivir como un gran paraguas y estandarte para trabajar por las reivindicaciones del indigenismo ecuatoriano, que permita un Estado Plurinacional, la autodeterminación y el uso y puesta en valor de las culturas indígenas. Cada nacionalidad y pueblo indígena ha heredado una importante riqueza cultural respecto a la religión, a la organización sociopolítica y territorial, a la sabiduría ecológica, a las prácticas ancestrales en agricultura, gastronomía y artesanía, a las tradiciones y expresiones orales, a las fiestas y rituales, y un amplio legado en bienes culturales, respondiendo a los principios de su cosmovisión, a lo que les ha permitido entender y construir la vida natural y humana.

Es necesario entender esta cosmovisión como la auténtica filosofía y guía de la vida andina que, como señala Huanacuni (2010), todas las culturas tienen su forma propia de ver, sentir, percibir y proyectar el mundo. En relación con la concepción del mundo y de las relaciones que tiene el individuo, Sánchez (2012, p. 44) afirma que “la cosmovisión kichwa ha sistematizado la visión indígena de un nuevo orden, un nuevo sentir y una nueva forma de ver el mundo”. Ese nuevo orden se concibe como el conjunto de múltiples

elementos, entre los que se encuentra el hombre, vinculados entre sí por relaciones de causalidad y que han evolucionado a lo largo de la historia. Esta concepción se conforma por una riqueza histórica ancestral y es el símbolo y la herencia de un pasado que le permite al pueblo kichwa evolucionar e ir integrando conjuntos culturales del mundo que les rodea. Su cosmovisión se centra fundamentalmente en la relación con la tierra, genéricamente con la *Pachamama* o Madre Naturaleza, en la que vive y de la que vive.

En correspondencia con el párrafo anterior, Cartuche (2011, s.p) explica que hablar de culturas andinas, es hablar de paridad, ya que de acuerdo a la cosmovisión kichwa, todo tiene relación y dualidad, alcanzándose la unidad. Este mismo antropólogo habla del principio de relacionabilidad, entendiéndose como “el tejido que lo arma, todo en el mundo está conectado y son necesarios entre sí: los seres humanos, la naturaleza, lo sagrado (...) todo ello está en movimiento, es dinámico, cambia...”.

Es interesante que, en ese otro intento por descifrar un camino dentro de la cosmovisión de la existencia de la vida, ésta sea concebida como una totalidad en la cual la objetividad y la subjetividad están en interacción y todos los seres se encuentran en permanente movimiento. La vida así entendida, desde lo integral, es la esencia de todo ser vital, que *sumak kawsay*¹ expresa como “un estar siendo”, que puede interpretarse como una armonía de la existencia humana y natural.

Los kichwas tienen una concepción de su realidad y viven de acuerdo con ella, han sistematizado la visión de un nuevo orden de sentir y ver el mundo. Consideran a la naturaleza, al hombre y a la tierra o “*pachamama*”² como un todo, estrechamente relacionados. Asumen que, el hombre tiene alma, fuerza de vida y, de la misma manera, también los animales, plantas y los recursos físicos. Para ellos, vivir de acuerdo a la Cosmovisión Andina es comprender que el hombre es la naturaleza, que no domina ni pretende dominarla, lo que procura es armonizar y adaptarse para coexistir con ella, sintiéndose parte esencial de la misma.

Firestone (1988, p.18) explica la relación del indígena con la naturaleza de la siguiente manera: el runa andino tiene su propia lengua, el *runa shimi*, que es el medio a

¹ *Sumak Kawsay*: del kichwa “*sumak*” que significa bueno o realización ideal, mientras que “*kawsay*” es “vida”, buen vivir. Una vida digna y en plenitud con la “*pachamama*” o madre tierra (Dávalos, s.f).

² *Pachamama*: en lengua kichwa, *pacha* se traduce como mundo o tierra y *mama*, significa madre. “Madre Tierra”.

través del cual se comunica y expresa el saber andino con la *pachamama*; el *runa shimi* es la base de la autoestima y un componente importante de la agroecología y la cultura andina que comprende múltiples elementos como la organización social, creencias, mitos, ritos, ceremonias, valores, solidaridad, etc.

En este sentido, Becker (2011) reconoce en la Cosmovisión Andina tres dimensiones del mundo: el *uku pacha*, que se refiere al mundo de abajo; el *kay pacha*, que corresponde al mundo del presente, en el que todos los seres vivos habitan y pasan su vida; y el *hanan pacha*, que pertenece al mundo superior, donde habitan los dioses como *Viracocha*, *Inti*, *Mama Quilla* y *Pachakamak*.

La Cosmovisión Andina resulta más evidente en la lógica de apropiación del pueblo expresada en su símbolo llamado *chakana* o cruz andina, que simboliza y encierra los aspectos fundamentales de esa filosofía de vida. Zenteno (2009) y Qhapaq (2012) comprenden que esta filosofía concibe la vida en armonía a través de cuatro designios: poder, saber, hacer y querer. El poder se sustenta en su organización y administración comunitaria y territorial; *el saber*, para el *sumak kawsay*³, se sustenta en el intercambio de saberes, de reflexiones, de comunicación y en políticas educativas para la convivencia comunitaria; “el hacer” busca una economía comunitaria, tecnología saludable, recuperación de semillas, trueque, intercambio, comercialización-mercado, ferias, arte y transporte comunitario; en tanto que “el querer” se transforma en cuidado y protección a la *pachamama*. Todo lo anterior se hará realidad siempre y cuando se garanticen procesos orientados a los espacios individuales, familiares, comunitarios y sociales, en armonía con la madre tierra.

Es necesario comprender y poner en práctica cuatro principios fundamentales de la Cosmovisión Andina, que de acuerdo con de la Torre y Sandoval (2004), hacen mención al “principio de la relacionalidad”, que busca las relaciones y vínculos de los seres humanos con todo lo existente en la naturaleza; al “principio de correspondencia”, que se manifiesta en la dimensión del micro y macrocosmos; al “principio de la complementariedad”, que consiste en encontrar los complementos en una evolución eterna; y al “principio de la reciprocidad”, basado en la justicia cósmica, lo que implica retribuir, dar y devolver a la madre tierra.

³ *Sumak kawsay*: buen vivir

Aunque se sigue discutiendo, parece evidente que a lo largo de la historia se ha producido un intenso sincretismo cultural, “una fusión e integración de elementos ajenos y propios que vienen a situarse en algo diferente y nuevo” (Esch-Jakob, 1994, p. 8). Por tanto, “la cosmovisión kichwa no es excluyente con otras, sino que busca dialogar con ellas. La convivencia o la posible confrontación depende de las condiciones históricas, políticas, sociales, económicas; de la mediación del poder” (Cartuche, 2011, s.p)

Las nacionalidades y pueblos del Ecuador han demostrado un profundo interés por rescatar y vivir de acuerdo a la filosofía de sus ancestros. En este sentido, se han desarrollado importantes eventos que se han constituido en verdaderos escenarios de análisis y propuestas, como fue el primer encuentro realizado en la ciudad de Quito, en septiembre del 2011, en el que los kichwas, afroecuatorianos, montubios, mestizos y cholos, se reunieron para lograr su reconocimiento, integración y cohesión social.

La Constitución 1998 y, sobre todo, la de 2008 recogerán todos estos principios de la Cosmovisión Andina con la finalidad de reconocer y empoderar a estos pueblos y a sus culturas. Esta cosmovisión inspirará también los sucesivos planes de desarrollo socioeconómico nacional entre 2007 y 2017.

Los tres pueblos kichwas tienen aspectos y componentes culturales en común, como el de haber sido importantes “cacicazgos” o “señoríos étnicos”⁴ en sus orígenes y el de haber soportado los procesos de la conquista inca y española. Por otra parte, también presentan semejanzas respecto a sus conocimientos y prácticas agrícolas, debido a la adaptación a los pisos climáticos, así como a sus habilidades en la artesanía, tejidos, festividades y expresiones artísticas, pero también existen rasgos culturales diferenciados, que los identifican, en su vestimenta, gastronomía, rituales y otros saberes que los hacen únicos y extraordinarios.

En el presente estudio, el territorio se ha entendido y tratado desde una perspectiva cultural, como espacio construido por los grupos sociales a través del tiempo, a la medida y a la manera de sus tradiciones, pensamientos, sueños, necesidades y tecnologías, territorios que significan mucho más que un espacio físico poblado por distintas formas de vida que se relacionan, cooperan y compiten entre sí, lo que permite

⁴ El señorío étnico era una forma de organización social prehispánica basada en unidades menores e integradas por aproximadamente doscientas personas o *ayllus*.

concebir el territorio como un campo relacional y bajo una perspectiva holística, como la propia cosmovisión andina.

En la Constitución del Ecuador (2008, Art.56) se deja claro que, las “comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas forman parte del Estado Ecuatoriano, único e indivisible”. Al respecto, es importante explicar las diferencias entre nacionalidades y pueblos, entendiéndose, en el primer caso, como el conjunto de pueblos milenarios y constitutivos del Estado Ecuatoriano, con una identidad histórica, idioma y cultura comunes y que habitan un territorio determinado, mientras que, en el segundo caso, se definen como las colectividades originarias, conformadas por comunidades o centros con identidades culturales, que tienen sistemas propios de organización social, económica, política y legal. En este sentido, en Ecuador cohabitan 14 nacionalidades y 20 pueblos, con similitudes y diferencias.

En la **Tabla 1** se recoge la distribución territorial de estas nacionalidades y pueblos en cada una de las regiones:

Tabla 1
Nacionalidades y pueblos del Ecuador

Localización	Nacionalidades	Pueblos
Nacionalidades y Pueblos de la Región Amazónica del Ecuador.	1. Nacionalidad Achuar. 2. Nacionalidad Andoa. 3. Nacionalidad Cofán. 4. Nacionalidad Secoya. 5. Nacionalidad Siona. 6. Nacionalidad Shiwiar. 7. Nacionalidad Shuar. 8. Nacionalidad Waorani. 9. Nacionalidad Zápara.	1. Pueblo Kichwa Amazónico. Algunos pueblos no contactados.
Nacionalidades y Pueblos de la Región Costa del Ecuador.	10. Nacionalidad Awa. Nacionalidad Chachi. 12. Nacionalidad Épera. 13. Nacionalidad Tsáchila.	Pueblo Manta-Huankavilka-Puná (Pueblo Montubio). 2. Pueblo Wankavilka.
Nacionalidades y Pueblos de la Región Sierra del Ecuador.	14. Nacionalidad Kichwa.	Pueblo Chibuleo. Pueblo Kañari. Pueblo Karanki. Pueblo Kayambi. Pueblo Kisapincha. Pueblo Kitu Kara. Pueblo Natabuela. Pueblo Otavalo. Pueblo Palta. Pueblo Panzaleo. Pueblo Pasto. Pueblo Puruwá. Pueblo Salasaka. Pueblo Saraguro. Pueblo Tomabela. Pueblo Waranka.
Todo Ecuador.	No constituyen nacionalidad	Pueblo Afroecuatoriano.

Fuente: (Quilisimba, 2015, Ministerio Coordinador de Patrimonio y UNICEF, 2004; Unidad Coordinadora Pueblos Indígenas en América Latina y el Caribe -KIVLAK/GIZ, 2011).

El país, por ello, se constituye en un mosaico de nacionalidades y pueblos que habitan en todas sus regiones naturales, identificándose y diferenciándose por su origen, historia, saberes ancestrales, aportes y legado en los ámbitos político, artístico, literario, social, ambiental, económico, etc. Es una riqueza cultural todavía no bien conocida en su totalidad y, en consecuencia, poco valorada. En cada una de estas nacionalidades se han reconocido y catalogado algunos de los elementos como patrimonio material e inmaterial, aunque el trabajo aún es limitado, siendo responsabilidad de las instituciones la investigación para lograr el consecuente reconocimiento como patrimonio y, en adelante, su uso en la actividad turística y en el propio desarrollo sostenible.

Bajo esta perspectiva, Ayala (2002, p.12) considera que “la diversidad del Ecuador es nuestra riqueza. Pero puede ser también nuestro peligro si no la asumimos desde la unidad del país como fundamento y como objetivo. Por ello vamos a pensar el país en su

rica diversidad, pero vamos a descubrir al mismo tiempo su unidad y su proyección al porvenir”.

A lo largo de todo el documento se utilizará el término *kichwa*. Es preciso concretar el significado de los términos *quichua* y *kichwa*, que fueron utilizados de forma simultánea en el censo de 2001, para reconocer a la población indígena del Ecuador, así como se utilizaron también negro y afrodescendiente, que en la mayoría de informantes causaron confusión y por tanto error de información. Al respecto, Limerick (2014) sostiene que el kichwa es considerado como una de las diez lenguas nativas que aún se mantienen vivas en Ecuador, principalmente en la Sierra y parte de la Amazonía, y que sería una variación del quechua, lengua amerindia, cuyo uso se encuentra vigente en Perú, Bolivia y Ecuador. El uso de la letra “*k*” en la palabra kichwa, ha tenido largos debates y discusiones desde 1954 y, a partir de 2004, se oficializó el uso de la letra “*k*”, para identificar a los kichwahablantes de todo el país, independientemente de las variantes existentes en la escritura o en la pronunciación

Geográficamente la nacionalidad kichwa tiene presencia en la Amazonía y, sobre todo, en los andes septentrionales y meridionales. En este segundo caso, se extienden desde los valles interandinos hasta los páramos, en donde presentan una importante diversidad de pueblos con características similares y distintivas entre sí. Es decir, comparten un patrimonio lingüístico y una historia común, pero no pueden ser tratados como un todo, ya que la herencia, formas y modos de vida cotidianos no son únicos, lo que ha dado lugar a la diversidad cultural.

Normalmente, la mayoría de la población kichwa habita en las zonas rurales a partir de los 2.300-2.400 hasta los 3.200 msnm, mientras que el pueblo afroimbabureño habita entre 1.200 y 1.560 msnm, lo que ha supuesto una adaptación propia a los diferentes pisos andinos bioclimáticos, generando paisajes singulares. Es una de las grandes contribuciones de las poblaciones kichwas, la diversidad biológica y las técnicas agrícolas, que, a criterio de Unión Internacional para la conservación de la Naturaleza, UICN (2010) juegan un rol protagónico en el mantenimiento de los ecosistemas culturales y ecológicos. Según Lanús (2013) una de las razones por las que las comunidades indígenas se localizan en las zonas andinas, desde tiempos históricos, se debe a las presiones coloniales y al asedio encomendial. Por ello, gran parte de la población indígena decide huir y refugiarse en zonas

lejanas y altas, muchas veces en tierras poco fértiles, con grandes pendientes y relativamente inaccesibles.

De acuerdo a los censos del INEC (2001 y 2010), existen en Ecuador 591.448 kichwa hablantes, lo que supone un incremento próximo al 20% en la primera década de este siglo, aunque con las reservas de una fuente todavía por mejorar. Sin embargo, entre los menores de 12 años ha disminuido el uso de la lengua kichwa, puesto que en 2001 hablaban el 60,1% y en 2010 se había reducido a un 57,5%.

La vivienda tradicional entre los pueblos kichwas mantiene grandes similitudes, pero también, a través del tiempo ha sido reemplazada por edificaciones modernas que brindan un mayor bienestar a sus ocupantes, aunque ha perdido características identitarias propias de los pueblos andinos.

La vestimenta también define a los pueblos kichwas de Imbabura por su gran colorido y simbolismo, la cual se ha adaptado a la geografía andina. Entonces, no solo les protege del frío, sino también les proporciona comodidad y funcionalidad, aunque la población masculina, cada vez utiliza menos.

Las fiestas tradicionales (*Pawcar Raymi*, *Inty Raymi*, *Koya Raymi* y *Capac Raymi*) asociadas al ciclo agrario, se constituyen en expresiones de su cosmovisión andina. Aunque es innegable que las mismas se han sincretizado con otras celebraciones religiosas, por mencionar algunas: San José, Semana Santa, San Juan, San Luis, Corpus Cristi, navidad, entre otras manifestaciones.

A pesar del sincretismo, los indígenas conservan su propia comprensión del mundo, que para ellos está animado por espíritus. Además, tienen una visión binaria del universo, en donde todo tiene dos partes constitutivas, opuestas y complementarias. La tradición oral de los kichwas de la sierra es extraordinaria, se caracteriza por conservar una serie de historias, leyendas, mitos y supersticiones que recogen el origen, los hechos y acontecimientos de sus pueblos, así como proyectan las concepciones sobre el ciclo vital del hombre y del ciclo agrícola.

En general, los pueblos kichwas por tradición cultural comparten y desarrollan prácticas cotidianas que coinciden en la agricultura, ganadería, textilera, artesanía y recientemente el turismo comunitario. Este último, se ha convertido en una alternativa para

promover el desarrollo sostenible y el Buen Vivir, ya que permite fusionar las raíces ancestrales con el medio ambiente.

Dentro de este marco, los grupos étnicos en el territorio imbabureño mantienen relaciones interculturales complejas e intercambios de diversa índole. Los pueblos kichwas comparten un mismo territorio con redes comunicacionales transterritoriales, una sola lengua, pero también el bilingüismo y multilingüismo. Aunque en las últimas décadas la globalización económica y cultural, las tecnologías de la información y de la comunicación, la expansión de las mentalidades urbanas y una persistente emigración e inmigración exterior están socavando las culturas locales y provocando la pérdida de su identidad y de su legado ancestral.

Las relaciones de convivencia entre indígenas, afrodescendientes y mestizos, no han sido fáciles en la provincia de Imbabura, principalmente en Otavalo. No obstante, tales vínculos han provocado cambios en la dinámica colectiva, que al final han desarrollado un mayor respeto y tolerancia. En todo caso, las diferencias sociales y étnicas están vigentes, aunque encubiertas, pues los excluidos étnicos prefieren perder su raíz ancestral y se inclinan por el cambio de vestido y hasta de sus apellidos originales, por evitar la discriminación social y por tanto se produce un acelerado “blanqueamiento”.

Por esta misma razón, los diferentes pueblos kichwas del Ecuador presentan algunos problemas graduales respecto a la conciencia corporal, que implica la pérdida del vestido, música, danza y arte; la conciencia espiritual relacionada con los principios, saberes orientadores, comportamiento y espiritualidad; la pérdida de las lenguas maternas, por parte de niños y jóvenes y el deterioro del patrimonio cultural material.

La nacionalidad kichwa ha tenido que luchar a través de la historia por sus convicciones e ideales colectivos, con lo cual, se han convertido en los actores principales en la construcción de procesos históricos, socio económicos, culturales, políticos, religiosos, ambientales, técnicos y científicos, aunque su olvido, opresión, pobreza e invisibilidad permanecen latentes a lo largo de los últimos cinco siglos.

Junto a los trabajos publicados por el Instituto Otavaleño de Antropología (IOA) otros estudios sociológicos, antropológicos y etnohistóricos configuran la bibliografía específica necesaria para dar forma a la imagen de los kichwas de la sierra norte de Ecuador. Autores como Buitrón y Collier (1971), Villavicencio (1973), Aguirre (1984) y Caillavet (2000)

recuperaron una visión compleja, dinámica y actual de la cultura otavaleña que preconizaba cambios importantes en su identidad étnica. Los kichwa-otavaleños fueron presentados como auténticos y dignos de estudio dentro de la categoría de cultura indígena.

A lo largo de esta Tesis, las formas y modos de vida de los pueblos kichwas de Imbabura se han estudiado y explicado en función de su origen, territorio, organización, patrimonio e interculturalidad. A falta de datos estadísticos y de estudios previos en numerosas ocasiones y capítulos, ha sido necesario recurrir a los conocimientos y sabiduría de las personas de la tercera edad, líderes, emprendedores, gestores culturales locales, parteras, *yachaks*, artesanos, agricultores e intelectuales, a quienes se han realizado numerosas encuestas, pero sobre todo entrevistas para acceder al legado de estos pueblos.

A partir del capítulo tres se revelan de forma constante expresiones culturales materiales e inmateriales, tanto extintas como vigentes, de acuerdo a la realidad de cada pueblo kichwa en sus diferentes ámbitos de desarrollo y siempre vinculados a sus formas y modos de vida. No se trata, por ello, de realizar un mero inventario. En cada caso, con una argumentación que permite reconocer, entender y valorar el legado ancestral y la identidad cultural de los pueblos indígenas imbabureños. Toda esta información recuperada no revela únicamente prácticas cotidianas, sino también enfoques del paradigma andino.

Lo expuesto a lo largo del documento son conocimientos ancestrales andinos que integran elementos de tipo cultural, conceptual y de su cosmovisión, que hacen que se conviertan en paradigmas con reglas de funcionamiento social distinto, en muchas ocasiones contrapuestos o de difícil comprensión para el conocimiento actual.

Los actuales pueblos kichwas evidencian una clara pérdida de sus formas y modos de vida ancestrales y, aunque perviven elementos, características, conocimientos y prácticas milenarias que han dado lugar a su identidad, también es cierto que se encuentran amenazados por la ausencia de acciones orientadas al rescate y revalorización de su cultura. Es lógico que, al igual que cualquier otra cultura, haya sufrido sincretismos en su evolución histórica, al igual que irremediables procesos de aculturación y transculturación, lo que ha dado lugar al indiscutible blanqueamiento actual y a la neoculturación, sobre todo del pueblo kichwa Natabuela.

En este sentido, los objetivos planteados han permitido recuperar los conocimientos ancestrales que han estado vigentes en las últimas décadas mediante un amplio registro fotográfico, videográfico y cartográfico.

Atienza (2011, p. 19) resalta que para el fortalecimiento de la identidad indígena kichwa-otavaleña se requiere “afianzar una nueva cosmovisión o comprensión del universo, del tiempo y de la historia (...) generar fronteras cognitivas claras entre ellos y nosotros. Es preciso extirpar al kichwa del tiempo occidental e insertarlo en el tiempo andino”. Realidad semejante se observa con los karankis y natabuelas, que se ven afectados en su territorio por el mayor crecimiento de los mestizos, pero sobre todo se percibe y evidencia una clara pérdida de sus costumbres y tradiciones.

La presente investigación contribuirá al desarrollo de proyectos relacionados con el fortalecimiento organizativo; declaración patrimonial; rescate y puesta en valor del patrimonio cultural material e inmaterial; emprendimientos artesanales, agropecuarios, ambientales, etc., lo que les permitirá vivir una verdadera interculturalidad con múltiples beneficios.

El análisis de las formas y modos de vida de los pueblos kichwas de Imbabura en base a su territorio, organización, patrimonio e interculturalidad, se ha intentado alcanzar a través de los siguientes objetivos:

- a. Analizar la historia y el territorio de los pueblos kichwas, desde la época preincaica
- b. Caracterizar y explicar el medio natural, en relación con su cosmovisión y legado cultural.
- c. Establecer la organización y características de las actividades económicas y su legado.
- d. Estudiar el poblamiento, la población y su dinámica demográfica, con sus correspondientes ritos asociados al ciclo vital.
- e. Determinar la organización sociopolítica, y la situación de género.
- f. Definir y explicar las manifestaciones culturales extinguidas y vigentes.

En relación con estos objetivos, la tesis se estructuró en 23 capítulos, a través de los cuales se presenta un estudio profundo sobre la cosmovisión de estos pueblos, materializada en las intensas relaciones entre los kichwas y su medio andino y su evolución histórica, que han dado lugar a una compleja y rica cultura a lo largo de los cinco últimos siglos.

2. METODOLOGÍA

*“Primero el pueblo, primero los campesinos, los indios, los negros, y mulatos.
Todos son compañeros. Por todos hemos luchado sin bajar la cabeza, siempre en el mismo
camino”.*

***Dolores Cacuango
Líder del Pueblo Kichwa Kayambi.***

La investigación se ha realizado con un enfoque cuantitativo y cualitativo, en función de las características de cada capítulo, adoptando un método hipotético-deductivo que, a través de la descripción y de la explicación, ha permitido abordar y conocer las formas y modos de vida de los pueblos kichwas de Imbabura, que perviven en medio de procesos de aculturación y transculturación.

Con esta finalidad, se ha partido de una hipótesis tan general como evidente, pero no por ello menos válida, en cuanto que se trata no sólo de constatarla, sino también de analizar el proceso histórico que ha conducido a esta situación crítica. Dicha hipótesis se ha enunciado de la siguiente manera: “los pueblos kichwas de Imbabura viven de acuerdo a la filosofía y a los principios de la Cosmovisión Andina, aunque, debido a la coexistencia histórica con otros grupos étnicos y a los consecuentes procesos de sincretización, aculturación y transculturación, la pérdida de su legado ancestral e identidad, parecen irremediables”.

Esta Tesis Doctoral se ha llevado a cabo en la línea de investigación de "Planificación y Gestión Territorial Sostenible: Territorio y Patrimonio", del Programa de Doctorado en Geografía y Ordenación del Territorio, del Departamento de Arte y Ciencias del Territorio, de la Universidad de Extremadura.

Para esta investigación se ha considerado el territorio de la provincia de Imbabura, con una superficie de 4.599 km² y 398.244 habitantes (86,6 hbs/km²), de los que el 14,8% pertenecen a los tres pueblos kichwas, según se ha mencionado en el capítulo anterior, distribuidos en 42 “parroquias”⁵, de las que 36 son rurales y 6 urbanas. En todos estos lugares, se ha realizado un total de 381 encuestas, entrevistas o conversatorios, sobre la base de un muestreo con la función lógica SI de Excel en función de la población de cada uno de estos lugares, lo que ha permitido complementar las fuentes estadísticas y, en definitiva, las formas y modos de vida de cada uno de los pueblos kichwas. De la misma manera, se han procesado estadísticamente los datos existentes en cada capítulo, al igual que se ha procedido, siempre que ha sido posible y necesario, el levantamiento y representación cartográfica con el Sistema de Información Geográfica (SIG) Arc View.

⁵ Parroquias: es el territorio más pequeño, dentro de la división política del Ecuador. Cada parroquia se integra con un promedio de nueve comunidades o comunas.

Fundamentalmente, se entrevistó a distintas personas de parroquias, cabildos, hombres y mujeres mayores de 45 años, representantes de asociaciones y especialmente las personas de la tercera edad, que mantienen la memoria oral y la sabiduría ancestral transmitida de generación en generación, de tal manera que sólo es posible acceder a esta información, ante la falta de estudios previos, a través de las encuestas. Simultáneamente, se ha recopilado un importante archivo fotográfico y audiovisual sobre costumbres y tradiciones. En este proceso participaron, además de los ya mencionados, agricultores, artesanos, líderes comunitarios, autoridades, parteras, *yachaks*, gestores culturales e intelectuales de la cultura kichwa en estos lugares, que han permitido la recopilación y reconstrucción de las formas y modos de vida, tanto extintas, como vigentes.

El referido muestreo ha sido de tipo no probabilístico intencional, lo que permitió la selección de los líderes e informantes más representativos y cualificados en todas y cada una de las parroquias urbanas y rurales kichwas en Imbabura. En la **Tabla 2** se presentan hombres y mujeres autoidentificados como indígenas kichwas por pueblo.

Tabla 2
Población Kichwa de Imbabura del 2010

Pueblo	Total Hombres	Total Mujeres	Total
Kichwa Otavalo	22.222	23.929	46.151
Kichwa Karanki	4.934	5.340	10.274
Kichwa Natabuela	718	809	1.527
Total	27.874	30.078	57.952

Fuente: INEC (2010).
Elaboración propia

La muestra, se ha determinado en función de rangos respecto a registros disponibles de población y mediante el uso y aplicación de la “función lógica SI”⁶ En las **Tablas 3, 4 y 5** se presentan el número de encuestas y entrevistas por rango poblacional, para cada uno de los pueblos kichwas de Imbabura.

⁶ Función lógica SI: la función SI ha sido de gran ayuda para la toma de decisiones, en base al resultado obtenido en la prueba lógica.

Tabla 3
Número de entrevistas, pueblo Kichwa Otavalo

Rango	%	N° Entrevistas
12	0,0260%	0
50	0,1083%	7
250	0,5417%	12
5000	10,8340%	20

Elaboración propia

Tabla 4
Número de entrevistas, pueblo Kichwa Karanki

Rango	%	N° Entrevistas
11	0,1071%	0
35	0,3407%	7
1500	14,6000%	15
2500	24,3333%	20

Elaboración propia

Tabla 5
Número de entrevistas, pueblo Kichwa Natabuela

Rango	%	N° Entrevistas
3	0,1965%	0
27	1,7682%	4
200	13,0976%	7
1000	65,4879%	14

Elaboración propia

Posteriormente, a través de la aplicación de un proceso lógico en Excel, se obtuvo la siguiente distribución en los 42 lugares, según consta en la **Tabla 6**, y la síntesis en la **Tabla 7**, que se incluye a continuación.

Tabla 6
Muestra de los pueblos kichwas de Imbabura (Otavalo, Karanki y Natabuela)

Cantón	Nro	Parroquia Urbana/ Rural	Total		N°		Total		N°		Total	
			Otavalos	%	Entrevistas	Karankis	%	Entrevistas	Natabuelas	%		Entrevistas
Otavalo	1	Otavalo (cabecera cantonal)	16245	35,1997	20	105	1,0220	7	7	0,4584	1	16384
	2	Dr. Miguel Egas Cabezas.	3038	6,5827	12	5	0,0487	0	1	0,0655	0	3056
	3	Eugenio Espejo (Calpaquí).	4398	9,5296	12	11	0,1071	2	1	0,0655	0	4424
	4	González Suárez	122	0,2643	7	7	0,0681	0	0	0,0000	0	136
	5	Pataquí	51	0,1105	7	0	0,0000	0	0	0,0000	0	58
	6	San José de Quichinche	4370	9,4689	12	25	0,2433	2	2	0,1310	0	4411
	7	San Juan de Ilumán	6019	13,0420	20	18	0,1752	2	3	0,1965	1	6062
	8	San Pablo	451	0,9772	12	7	0,0681	0	6	0,3929	1	476
	9	San Rafael de la Laguna	3087	6,6889	12	530	5,1587	7	0	0,0000	0	3636
	10	Selva Alegre	49	0,1062	3	0	0,0000	0	0	0,0000	0	52
Ibarra	11	Ibarra (cabecera cantonal)	478	1,0357	12	2323	22,6105	15	15	0,9823	1	2843
	12	Ambuquí	16	0,0347	3	192	1,8688	7	3	0,1965	1	221
	13	Angochagua	8	0,0173	0	2165	21,0726	15	0	0,0000	0	2188
	14	Carolina	0	0,0000	0	1	0,0097	0	11	0,7204	1	12
	15	Esperanza	14	0,0303	3	3709	36,1008	20	4	0,2620	1	3750
	16	Lita	1	0,0022	0	0	0,0000	0	0	0,0000	0	1
	17	Salinas	0	0,0000	0	0	0,0000	0	1	0,0655	0	1
	18	San Antonio	24	0,0520	3	18	0,1752	2	202	13,2286	7	249
Cotacachi	19	Cotacachi (cabecera cantonal)	1146	2,4832	12	33	0,3212	2	27	1,7682	4	1220
	20	Apuela	37	0,0802	3	2	0,0195	0	1	0,0655	0	43
	21	García Moreno	49	0,1062	3	0	0,0000	0	0	0,0000	0	52
	22	Imantag	635	1,3759	12	7	0,0681	0	0	0,0000	0	654
	23	Peñaherrera	13	0,0282	3	0	0,0000	0	0	0,0000	0	16
	24	Plaza Gutiérrez	19	0,0412	3	0	0,0000	0	0	0,0000	0	22
	25	Quiroga	1154	2,5005	12	1	0,0097	0	0	0,0000	0	1167
	26	6 de Julio de Cuellaje	60	0,1300	7	0	0,0000	0	0	0,0000	0	67
27	Vacas Galindo (El Churo).	4	0,0087	0	0	0,0000	0	0	0,0000	0	4	
Antonio Ante	28	Atuntaqui (cabecera cantonal)	238	0,5157	7	6	0,0584	0	99	6,4833	4	350
	29	San Francisco de Natabuela	13	0,0282	3	3	0,0292	0	1046	68,5003	14	1065
	30	San José de Chaltura	27	0,0585	3	3	0,0292	0	8	0,5239	1	41
	31	San Roque	4072	8,8232	12	11	0,1071	2	14	0,9168	1	4111
	32	Imbaya (San Luis de Cobuendo)	3	0,0065	0	1	0,0097	0	0	0,0000	0	4
Pimampiro	33	Pímampiro (cabecera cantonal)	36	0,0780	3	293	2,8519	7	2	0,1310	0	341
	34	Chuga	3	0,0065	0	8	0,0779	0	30	1,9646	4	41
	35	Mariano Acosta	182	0,3944	7	775	7,5433	7	3	0,1965	1	974

Urcuquí	36	San Francisco de Sigsipamba	0	0,0000	0	2	0,0195	0	23	1,5062	1	25
	37	Urcuquí (cabecera cantonal)	41	0,0888	3	12	0,1168	2	14	0,9168	1	72
	38	Cahuasquí	0	0,0000	0	0	0,0000	0	0	0,0000	0	0
	39	La Merced de Buenos Aires	0	0,0000	0	0	0,0000	0	0	0,0000	0	0
	40	Pablo Arenas	12	0,0260	3	0	0,0000	0	0	0,0000	0	15
	41	San Blas	25	0,0542	3	0	0,0000	0	2	0,1310	0	30
	42	Tumbabiro	11	0,0238	0	1	0,0097	0	2	0,1310	0	14
	Total:			46151	100,00	237	10274	100,00	99	1527	100	45

Nota: La función lógica SI de Excel, ha permitido elegir muestras proporcionales al tamaño de la población de cada parroquia.

Fuente: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos del Ecuador (INEC, 2010), a partir del Sistema Redatam+SP, cuyo software permite procesar y también mapear datos de censos y encuestas, que se utiliza para el análisis local y regional desarrollado por el INEC.

Elaboración Propia

Tabla 7
Muestra ejecutada en los tres pueblos kichwas de Imbabura

N°	Total	Número de encuestas/entrevistas	Porcentaje
1	Kichwa Otavalo	237	62,2047
2	Kichwa Karanki	99	25,9842
3	Kichwa Natabuela	45	11,8110
Total		381	100,00.

Elaboración propia

De estas encuestas y entrevistas, el 55% de la muestra se llevó a cabo entre dirigentes comunitarios, líderes juveniles, emprendedores, artesanos, *yachaks* (con funciones de curanderos, guías espirituales), parteras, gestores culturales y profesionales expertos en sociología, lingüística y antropología. El 45% restante se realizó entre hombres y mujeres indígenas de la tercera edad. Estas encuestas se aplicaron desde septiembre de 2014 hasta agosto de 2016. Simultáneamente, se identificó, georreferenció y estudió el patrimonio cultural material e inmaterial de los tres pueblos kichwas, siempre en relación con sus formas y modos de vida.

En los siguientes capítulos se irán citando y referenciando las fuentes orales que han contribuido con la investigación en todo el territorio kichwa de Imbabura.

La investigación se realizó mediante la planificación y aplicación de tres tipos de cuestionarios, que combinan encuesta y entrevista. En general, las preguntas abiertas de estos tres cuestionarios se constituyeron en plantillas referenciales, a partir de las cuales se derivaron muchas otras, tanto en base a los intereses de la investigación, como en función de los perfiles de los informantes, que en la mayoría de los casos fue necesario concertar más de una visita (diálogo).

El primer cuestionario se configuró con 25 ítems, de los que el 35% fueron de opción múltiple y el 65% de opinión, abordando variables que han permitido revelar las formas y modos de vida vigentes de los pueblos indígenas, los extinguidos y aquellos en proceso de transculturación. Para su efecto, el cuestionario se aplicó a una muestra de personas mayores de 45 años, con énfasis en los *taitas* y *mamas* (adultos mayores) de las parroquias y en los presidentes de los cabildos.

Universidad de Extremadura

Formas y Modos de Vida de los Pueblos Kichwas de Imbabura: Territorio, Organización, Patrimonio e Interculturalidad.

Cuestionario dirigido a personas mayores de 45 años

Informante:	Función:	Comunidad/Sector:
Nº de visita	Fecha:	Hora:

1. Su género es:

- a. Masculino
- b. Femenino

2. Usted se identifica como

- a. Kichwa Otavalo
- b. Kichwa Karanqui
- c. Kichwa Natabuela
- d. Kichwa Cayambi
- e. Mestizo
- f. Blanco
- g. Otro: ¿Cuál?

3. Señale Cantón, Parroquia, Comunidad y Sector en el que habita:

Cantón	Parroquia	Comunidad	Sector

4. Tiempo que habita en el lugar antes mencionado

- a. Entre uno y cinco años
- b. Entre seis y diez años
- c. Entre once y quince años
- d. Entre dieciséis y veinte años
- e. Más de veintiuno años

5. Idioma(s) que habla.

- a. Kichwa
- b. Español
- c. Inglés
- d. Todos los anteriores
- Otro(s). ¿Cuál(es)?

6. Actividad(es) a la(s) que se dedica.

- a. Agricultura b. Textiles
- c. Ganadería d. Comercio
- e. Artesanía
- f. Otras: Cuáles?

7. Si se dedica a la agricultura, ¿Cuáles son los productos?

- a. Maíz b. Quinoa
- c. Fréjol d. Chocho
- e. Trigo f. Papa
- g. Cebada h. Vegetales
- i. Otros: ¿Cuáles?

8. Su sistema de cultivo es:

- a. Regadío b. Secano

9. ¿Qué herramientas utiliza en sus actividades agrícolas?

10. Características de su propiedad:

Bien	Tamaño (superficie)	Es propietario (sí/no)
Terreno		

11. ¿Cuáles son las especies forestales que posee su pueblo?

Nombre especie forestal (árbol).	Uso

12. Especifique el nombre y las propiedades de las plantas que se utilizan en su pueblo para propósitos medicinales.

Nombre de Plantas Medicinales	Uso/Propiedades

13. ¿Cuáles han sido las limitaciones y/o problemas que ha tenido su pueblo en las últimas 5 décadas?

Dificultades, problemas en su comunidad.	Causas (Por qué?).

14. ¿Qué luchas y desafíos (movimientos indígenas) ha tenido que enfrentar su pueblo? y ¿Cuáles han sido sus logros?

Luchas y desafíos de su pueblo.	Logros

15. ¿Qué luchas y desafíos (movimientos indígenas) ha tenido que enfrentar su pueblo? y ¿Cuáles han sido sus logros?

Luchas y desafíos de su pueblo.	Logros

16. ¿Qué legado (artesanía, alimentos, costumbres, etc) reconoce de sus antepasados?

17. Fiestas en su comunidad:

Nombre de la Fiesta	Propósito	Fecha

18. Describa la vestimenta de sus antepasados (bisabuelos, abuelos).

Nombre de la prenda.	Significado	Señale su uso: diario o en fiestas.

19. Describa su vestimenta

Nombre de la prenda.	Significado	Señale su uso: diario o en fiestas.

20. Describa el tipo y estructura de las viviendas de sus bisabuelos y abuelos (materiales, tamaño, distribución, costo).

Describa el tipo y estructura de su vivienda (materiales, tamaño, distribución, costo).

21. ¿Cuáles son las organizaciones sociales que representan y buscan mejores condiciones para su pueblo?

Nombre de la Organización.	Propósito.

22. Describa el tipo de artesanías que se elaboran en su pueblo

23. Mencione algunos mitos, cuentos y leyendas que conoce o recuerda, en relación al pueblo Kichwa.

24. ¿Qué costumbres y tradiciones de su pueblo, ya se han perdido en el tiempo, puede recordar algunas de ellas (describa)?

25. ¿Qué soluciones recomendaría para el rescate y revalorización de la riqueza cultural de su pueblo?.

Gracias, por su valiosa colaboración.

El segundo cuestionario, con características similares al anterior, estuvo dirigido a expertos en historia, antropología, lingüística y sociología de la provincia de Imbabura. Este instrumento ha permitido explicar aspectos culturales característicos de cada pueblo, sobre todo ha propiciado un conocimiento cronológico desde la época colonial sobre la historia, territorio, realidad socioeconómica y política de los pueblos kichwas. Además, ha permitido revelar los factores que amenazan con la pérdida de la identidad y, a la vez, los mecanismos y estrategias para su resignificación.

Universidad de Extremadura

Formas y Modos de Vida de los Pueblos Kichwas de Imbabura: Territorio, Organización, Patrimonio e Interculturalidad.

Entrevista dirigida a un equipo de expertos multidisciplinario.

- Desde su formación profesional, mencione algunas similitudes y diferencias entre los pueblos kichwas de Imbabura: Otavalo, Karanki y Natabuela.
- Si nos referimos al rol y aportes que los pueblos kichwas de Imbabura a la construcción del Ecuador, ¿Cuáles mencionaría Usted, en función de las diferentes épocas de la historia?

Etapa Histórica	Rol, Aportes, Legado.
Época Aborígen.	
Colonización Española.	
Independencia y la Gran Colombia.	
República	

- La siguiente matriz tiene como objetivo caracterizar y determinar el grado de conservación de las formas y modos de vida, como legado ancestral de los pueblos kichwas en los diferentes ámbitos del desarrollo. Por lo tanto, se le solicita, se valore entre uno (1) y cinco (5), entendiéndose que el número mayor implica un grado de conservación más alto.

N°	Ámbito de Desarrollo Características	Grado de conservación o de práctica.					Criterio/Opinión/ Justificación.
	Poblamiento y Medio Natural.	1	2	3	4	5	
1	El Pueblo Kichwa Otavalo conserva su territorio geográfico ancestral.						
2	El Pueblo Kichwa Karanki conserva su territorio geográfico ancestral.						
3	El Pueblo Kichwa Natabuela conserva su territorio geográfico ancestral.						
4	Es clara y acertada la etimología del topónimo: Otavalo?						
5	¿Es clara y acertada la etimología del topónimo Karanki?						

6	Es clara y acertada la etimología del topónimo: Natabuela?						
7	Nivel de uso del idioma kichwa en niños y jóvenes.						
8	Nivel de uso del idioma kichwa en adultos.						
9	Migración del campo a la ciudad.						
10	Uso cotidiano de plantas medicinales para el tratamiento de enfermedades.						
11	Uso cotidiano de plantas aromáticas en la gastronomía.						
12	Priorización de la medicina ancestral a la medicina occidental.						
13	Conservación de los ríos y espejos de agua.						
14	Conservación de bosques endémicos.						
15	Conservación de especies faunísticas.						
16	Conservación de ritos en los recursos naturales.						
Organización Económica							
17	Distribución equitativa de tierras.						
18	Aprovechamiento efectivo de las tierras.						
19	Agricultura familiar o de subsistencia.						
20	Reforestación con especies forestales endémicas.						
21	Vigencia de conocimientos y tecnologías agrícolas ancestrales.						
22	Uso de técnicas y tecnologías agrícolas modernas.						
23	Uso de semillas ancestrales.						
24	Uso de semillas extranjeras e híbridas.						
25	Uso de fertilizantes y químicos en el proceso agrícola.						
26	Práctica de la agricultura orgánica.						
27	Prácticas rituales en la agricultura (ofrenda, danza, música).						
28	Existencia de organizaciones y redes de producción y comercialización agropecuaria.						
29	Producción y mercados seguros (comercialización).						
30	Justa cadena de comercialización.						
31	Apoyo estatal en los procesos agropecuarios y de comercialización.						
32	Seguros agropecuarios (imprevistos naturales, fortuitos y tendencias del mercado).						
Organización y el desarrollo sociocultural, político y religioso.							
33	Organización social basada en el parentesco.						
34	Homogeneidad social y política						

35	Gobierno del pueblo Otavalo basado en la Cosmovisión Andina.						
36	Gobierno del pueblo Karanki basado en la Cosmovisión Andina.						
37	Gobierno del pueblo Natabuela basado en la Cosmovisión Andina.						
38	Mujer guardiana de la cultura kichwa						
39	Desarrollo e inclusión social.						
40	Nivel de discriminación racial.						
41	Nivel de educación en la Población Kichwa Otavalo.						
42	Nivel de educación en la Población Kichwa Karanki.						
43	Nivel de educación en la Población Kichwa Natabuela.						
44	Creencias y prácticas culturales sincretizadas.						
45	Presencia e influencia de otras sectas religiosas.						
46	Procesos interculturales						
47	Procesos de aculturación y transculturación.						
48	Conservación de bienes y muestras arqueológicas.						
49	Conservación de evidencias documentales (historia pueblos kichwas).						
50	Conservación de edificaciones religiosas, militares, funerarias, plazas, caminos y vernáculos (kichwas).						
51	Conservación de pintura y escultura correspondiente a los pueblos Kichwas.						
52	Vivienda con características ancestrales en el Pueblo Kichwa Otavalo.						
53	Vivienda con características ancestrales en el Pueblo Kichwa Karanki.						
54	Vivienda con características ancestrales en el Pueblo Kichwa Natabuela.						
55	Uso de la vestimenta ancestral en el Pueblo Kichwa Otavalo.						
56	Uso de la vestimenta ancestral en el Pueblo Kichwa Karanki.						
57	Uso de la vestimenta ancestral en el Pueblo Kichwa Natabuela.						
58	Conservación de las fiestas ancestrales.						
59	Práctica de rituales en los eventos festivos.						
60	Nivel de aculturación en las fiestas ancestrales.						
61	Prácticas gastronómicas tradicionales.						

62	Conservación de las tradiciones y expresiones orales de los otavalos (mitos, cuentos, leyendas, plegarias, adivinanzas, refranes, etc).						
63	Conservación de las tradiciones y expresiones orales de los karankis (mitos, cuentos, leyendas, plegarias, adivinanzas, refranes, etc).						
64	Conservación de las tradiciones y expresiones orales de los natabuelas (mitos, cuentos, leyendas, plegarias, adivinanzas, refranes, etc).						
Procesos industriales y artesanías.							
65	Variedad de artesanías en lana.						
66	Variedad de artesanías con semillas vegetales.						
67	Variedad de artesanías con piedras semipreciosas.						
68	Variedad de artesanías de cuero.						
69	Variedad de artesanías con fibras vegetales.						
70	Variedad de artesanías con recursos sintéticos.						
71	Variedad de artesanías en madera.						
72	Artesanías con identidad						
73	Uso de conocimientos y elementos ancestrales en la elaboración de artesanías.						
74	Uso de la tecnología moderna en la producción artesanal.						

4. De acuerdo a la matriz anterior, ¿Qué o cuáles factores han incidido en la pérdida del patrimonio cultural material e inmaterial de los pueblos kichwas de Imbabura?
5. ¿Qué acciones se deberían desarrollar entre los pueblos kichwas para alcanzar una verdadera interculturalidad?

Gracias, por su valiosa colaboración.

El tercer cuestionario, con el 90% de preguntas abiertas, estuvo enfocado a informantes específicos del territorio kichwa, tales como: parteras, *yachaks*, artesanos, emprendedores comunitarios, agricultores, artistas y gestores culturales (museos). A través de ellos, se pretendió conocer en profundidad las similitudes y diferencias sobre las tradiciones y ritos asociados al ciclo agrario y al ciclo vital entre los tres pueblos.

Universidad de Extremadura

Formas y Modos de Vida de los Pueblos Kichwas de Imbabura: Territorio, Organización, Patrimonio e Interculturalidad.

Cuestionario dirigido a líderes comunitarios, agricultores, parteras, *yachkas*, artesanos y gestores culturales indígenas.

Encuestado	Funció	(Comunidad/Sector)	
Encuestador	Fecha	Hora	

1. DATOS INFORMATIVOS:

1.1 Su género es:

- a. Masculino
- b. Femenino
- c. Diverso

1.2 Edad en años:

- a. Más de 60
- b. De 40 a 59
- c. De 30 a 39
- d. De 20 a 29

1.3 Tiempo que habita en el lugar antes mencionado.

- a. Entre uno y cinco años
- b. Entre seis y diez años
- c. Entre once y quince años
- d. Entre dieciséis y veinte años
- e. Más de veintiuno años

1.4 Actividad(es) a la(s) que se dedica

- a. Agricultura
- b. Ganadería
- c. Artesanía
- d. Comercio
- e. Empleado público
- f. Empleado privado
- g. Otras: ¿Cuáles?

2 VESTIMENTA Y PEINADO

- 2.1 Recuerde y describa la vestimenta de sus bisabuelos y abuelos.
- 2.2 Describa su vestimenta.
- 2.3 Describa la vestimenta de sus hijos.
- 2.4 ¿Qué tipo de telas se utilizan para la confección de la vestimenta tradicional?
- 2.5 ¿Usted consigue fácilmente la vestimenta tradicional?
- 2.6 ¿Qué representan o simbolizan los colores de su vestimenta?
- 2.7 ¿Cuáles son las diferencias y similitudes con la vestimenta de los sectores cercanos?
- 2.8 ¿Qué simboliza su peinado?
- 2.9 ¿Existe alguna diferencia del peinado, con los demás pueblos indígenas de la provincia?

- 2.10 ¿Qué cambios ha notado a través del tiempo, en relación al peinado indígena?

3 EVOLUCIÓN DE LA VIVIENDA INDÍGENA

- 3.1 Recuerde y describa la vivienda de sus bisabuelos y abuelos (materiales, tamaño, distribución interna, capacidad, costo)
- 3.2 Describa su vivienda (materiales, tamaño, distribución interna, capacidad, costo)
- 3.3. Explique ¿Por qué se han perdido la mayoría de características ancestrales en relación a la vivienda?

4 TRADICIONES Y EXPRESIONES ORALES.

- 4.1 Recuerde y mencione algún o algunos mitos que correspondan a su población. (aquel que se encuentre protagonizado por personajes sobrenaturales y heroicos, que narran un suceso histórico)
- 4.2 Narre una leyenda alguna(s) leyendas de su población (narración que proyecta situaciones cotidianas o vivenciales de los diferentes pueblos, desde tiempos ancestrales).
- 4.3 Recuerde y narre alguna plegaria vinculada a la muerte de niños y adultos.
- 4.4 Mencione el nombre de poetas y poetisas de su población.
- 4.5 ¿Usted narra cuentos y leyendas de sus ancestros a sus hijos(as)? Argumente su respuesta.

5 ARTES DEL ESPECTÁCULO

- 5.1 ¿Qué comunica la danza del pueblo indígena?
- 5.2 ¿Existen grupos de danza en su pueblo? Menciones los nombres.
- 5.3 Describa la vestimenta de los grupos de danza actual.
- 5.4 ¿Cuáles son las características de la música indígena?
- 5.5 ¿Cuáles son los géneros musicales?
- 5.6 Describa los juegos tradicionales característicos de su pueblo.

6 USOS SOCIALES, RITUALES Y ACTOS FESTIVOS

- 6.1 ¿Cuáles son las fiestas religiosas de su población? Fechas y breve descripción.
- 6.2 ¿Cuáles son las fiestas agrarias de su población? Fechas y breve descripción.
- 6.3 ¿Cuáles son las fiestas patronales? Fechas y breve descripción.
- 6.4 ¿Cuáles son los rituales relacionados con el nacimiento?
- 6.5 ¿Cuáles son los rituales relacionados con el matrimonio?
- 6.6 ¿Cuáles son los rituales relacionados con la muerte?
- 6.7 ¿Cómo describiría la religiosidad de su pueblo?

7 CONOCIMIENTOS Y USOS RELACIONADOS CON LA NATURALEZA Y EL UNIVERSO

- 7.1 Agricultores (hombres y mujeres mayores de 45 años)
- 7.1.1 ¿Qué tipo de productos cultiva?
- 7.1.2 ¿Cuáles son los productos ancestrales y actuales de mayor producción en su población?
- 7.1.3 ¿Cuáles son las formas más comunes de tenencia de la tierra en su comunidad?
- 7.1.4 ¿Recibe ayuda de su familia en las prácticas agrarias?
- 7.1.5 ¿Cuáles son los rituales ancestrales y actuales, asociados a las actividades agrarias de la población indígena?
- 7.1.6 ¿Existe agricultura orgánica en su sector?

- 7.1.7 ¿Cómo ayuda la luna en la agricultura? sus recomendaciones para aprovechar la influencia de la luna.
- 7.1.8 ¿Qué técnicas o saberes ancestrales utiliza para la siembra, el control de las plagas y la cosecha de los cultivos?
- 7.1.9 ¿Qué técnicas y saberes de sus padres y abuelos utiliza para la conservación del suelo?
- 7.1.10 ¿Cuáles son las mejores formas de manejo de la tierra, para que produzcan mejor, según su experiencia cultural?
- 7.1.11 ¿Le han servido los conocimientos de sus antepasados? ¿Cómo?
- 7.1.12 Mencione actividades cotidianas destinadas al hombre y a la mujer (división sexual del trabajo).
- 7.1.13 ¿Usted pertenece a alguna asociación agropecuaria?
- 7.1.14 ¿Cómo comercializa sus productos?
- 7.1.15 ¿Los ingresos obtenidos en base a las actividades agrícolas y pecuarias, han sido suficientes para mantener a su familia?

7.2 **Parteras**

- 7.2.1 ¿Cómo aprendió sobre su oficio?
- 7.2.2 ¿Usted pertenece a alguna asociación de parteras?, ¿cuál?
- 7.2.3 Desde su experiencia ¿cuáles son los ritos que están presentes antes, durante y después del parto?
- 7.2.4 ¿En qué circunstancias, usted recomienda a la paciente que busque asistencia médica hospitalaria?
- 7.2.5 ¿Usted ha asistido a una misma mujer en más de un parto?
- 7.2.6 ¿Cuáles son las plantas que utiliza en su oficio? explique.

7.3 **Yachaks**

- 7.3.1 ¿Cómo aprendió sobre medicina tradicional?
- 7.3.2 ¿Usted pertenece a una asociación de yachkas?, ¿cuál?
- 7.3.3 ¿Cómo diagnostica la enfermedad en sus pacientes?
- 7.3.4 ¿Qué elementos utiliza para el tratamiento de las limpias? ¿qué simboliza cada uno de los elementos?
- 7.3.5 Describa ¿qué tipo de tratamientos realiza?
- 7.3.6 ¿Cómo realiza una limpia para problemas de salud graves y leves?
- 7.3.7 ¿Cuáles son los lugares sagrados y simbólicos que existen en su sector?
- 7.3.8 ¿En qué circunstancias, usted recomienda al paciente que busque otras opciones médicas?
- 7.3.9 ¿Qué costos tienen las limpias para los distintos casos?

7.4 **Personas mayores de 45 años**

- 7.4.1 En caso de enfermedad, usted prefiere:
 - a Beber alguna infusión por cuenta propia
 - b Acceder a los servicios de un curandero
 - c ¿Buscar la asistencia de un médico?
 - d ¿Por qué?
- 7.4.2 ¿Qué importancia tienen las parteras en su pueblo, al momento de dar a luz?
- 7.4.3 En gastronomía. ¿Cuáles son los platos tradicionales que preparan en su hogar? ¿Con qué frecuencia? Explique la forma de preparación.

¿Recuerda alguna preparación gastronómica de sus abuelos o bisabuelos, que no se preparen actualmente?

8 ARTESANÍAS TRADICIONALES

Artisanos

- 8.1 ¿Qué artesanías elaboran en su población?
- 8.2 ¿Qué tipo de artesanías produce Usted?
- 8.3 ¿Cuánto produce a la semana, al mes?
- 8.4 ¿Dónde comercializa?
- 8.5 Mencione si pertenece a una Asociación o Red de Artesanos. ¿Cuál (es)?
- 8.6 ¿Ha recibido capacitación en el campo artesanal?
- 8.7 ¿Cuáles otros tipos de ayuda ha recibido en su trabajo artesanal? (económico, asistencia técnica, difusión).

Gracias, por su valiosa colaboración.

Simultáneamente, se identificó, georreferenció y estudió el patrimonio cultural material e inmaterial de los tres pueblos kichwas y se llevó a cabo un amplio registro fotográfico y audiovisual, así como un conjunto de fichas de inventario según la metodología del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador. Todo ello ha permitido la obtención de una información más amplia y profunda sobre las formas y modos de vida de estos tres pueblos.

Durante la investigación, también se ha planificado la asistencia a reuniones o asambleas comunitarias, al recorrido durante el día de los difuntos (2 noviembre), a fiestas tradicionales, celebraciones familiares (bautizo, primera comunión, matrimonio), demostración de los rituales de limpiezas con *yachaks* (Ilumán, Carabuela), ceremoniales (*mushuk-nina* en *Huayco-Pungo*, baño de energización en Peguche), ferias artesanales, agrarias y gastronómicas a lo largo del territorio indígena. En estos espacios, ha sido posible abordar a gran parte de los informantes, en donde se han mostrado con mayor libertad para expresarse y, en la mayoría de casos, lo han hecho en grupo, lo que ha favorecido el cumplimiento de los propósitos de la investigación. Como es el caso de las mujeres emprendedoras, quienes han aportado con sus historias una realidad de invisibilización y discriminación, pero también de lucha y empoderamiento de la mujer en todos los niveles.

SEGUNDA PARTE: HISTORIA DE LOS PUEBLOS KICHWAS

“A partir de su génesis, América siempre fue símbolo de diversidad, desde el norte al sur, del este al oeste, por sus climas, paisajes, relieves, más tarde por las costumbres, forma de vida, raza de su gente. Aun así, siempre estuvo unida, integrada territorialmente, como dos hermanas que protegen a una tercera más pequeña. Entonces ¿por qué no seguir fomentando esa integración estimulando los mejores sentimientos del ser humano? ¿por qué no crear una gran región que pueda compartir el comercio, trabajo y demás beneficios para la persona? Sólo así lograremos una gran América”.

Viviana Bernal (Argentina).

3. ORIGEN, HISTORIA Y TERRITORIO

*Poema 2
(fragmento)*

*Allpa mama, Pachakamaj
obligándonos a olvidar tus huellas
a deambular por caminos mezquinos
sepultaron nuestra infancia
la Columba vertebral de nuestra sonrisa.
asesinaron a tus hijos
¡usurparon nuestro territorio!
allpa mama, Pachkamaj
ellos aprendieron a vivir
de nosotros
nosotros les dimos vida
ellos solamente ¡muerte!
con nuestro sudor, nuestra sangre
construimos sus caminos
sus ciudades
¡les dimos respiro a su futuro!
ellos sólo han engendrado
falsas democracias
cruelas dictaduras
vendedores ambulantes, cárceles
¡huérfanos, tugurios, pordioseros!*

...
*Ariruma Kowii
Poeta otavaleño*

Las culturas y sociedades que dominaron los Andes en la época prehispánica se distribuyeron en tres zonas: en los Andes del Norte (Colombia y Venezuela) se asientan las confederaciones de los Muiscas, Chibchas y los Quimbayá, mientras que la presencia o la influencia Inca es muy intensa en los Andes Centrales (Ecuador, Perú y Bolivia) y en los Andes del Sur (norte de Argentina y de Chile).

En relación a las culturas de los Andes Centrales, Cerrón (2008) manifiesta que ciento cincuenta años antes de la llegada de los españoles se evidencia la presencia de los Collas en el Valle del Cuzco, de lengua aymara, con su posterior expansión a la costa y a la sierra del Perú. Para Kaulicke e Isbell (2001), después de la desaparición de la cultura Tiwanaku, también florecen las culturas de lengua quechua, como los Huari en la región costera del Perú, los Chancas y los Chinchas, para luego dar lugar al Imperio Inca y al uso de la lengua quechua.

Ecuador es un país de extraordinaria riqueza cultural, lo que ha forjado la identidad de cada uno de sus pueblos y nacionalidades. En pleno siglo XXI es posible conocer bienes arqueológicos, documentales, muebles e inmuebles, así como interactuar y vivir las tradiciones y expresiones orales, artes del espectáculo, usos sociales, rituales y actos festivos, conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo, entre otros elementos patrimoniales.

Todo ello se ha ido forjando a lo largo de los siglos, con una serie de etapas históricas que Ayala (2008) concreta en: la época del Pre-cerámico (12.000-3.500 a.C.); el período Formativo (3.500 -500 a.C), que equivale a la fase neolítica; la etapa del Desarrollo Regional (500 a.C.-500 d.C.), que se caracterizó por el desarrollo de la agricultura, de las clases sociales y de la división del trabajo y, además, por el hecho de que la alfarería, los metales y los textiles alcanzaron un diseño y estilo artístico sin precedentes (Gutiérrez, 1998); la fase de Integración (500-1500 d.C.), caracterizada por la formación de grandes “señoríos”⁷, “confederaciones”⁸ y, en algunos casos, naciones y estados, que anteceden a la conquista Inca.

⁷ Señorío Étnico: en el periodo de integración, fue una organización social basada en unidades menores Denominadas Ayllus. Además, su población fluctuaba entre 200 y 200.000 habitantes, según Ayala (2008).

⁸ Confederaciones: las consolidaciones de unidades políticas dieron forma a las confederaciones, cuya organización era más estable, forjada mediante alianzas y relaciones de parentesco ampliadas de tipo regional. Es así que, los clanes constituyeron grandes tribus y algunas tribus incluso se aliaron entre sí formando poderosas confederaciones, como la Confederación de Quito, según Ayala (2008).

Tras una efímera, pero intensa, conquista Inca, se dio paso a la época Colonial, que abarca la conquista española (1529-1534), la implantación del Orden Colonial (1534 y 1593), el auge Colonial (1593-1721) y la redefinición del Orden Colonial (1721-1808).

A partir de este momento, se sucederán una serie de acontecimientos que concluirán con la etapa de la Independencia entre 1808 y 1822, momento a partir del cual se llevará a cabo el ambicioso proyecto bolivariano de la Gran Colombia, que concluye en 1830.

Se inicia entonces la época republicana, que dará lugar al proyecto nacional criollo entre 1830 y 1895, posteriormente al proyecto nacional mestizo entre 1895 y 1960 y, finalmente, al proyecto nacional de la diversidad desde 1960 hasta el presente, si bien en esta última etapa hay que incidir en las Constituciones de 1998 y, sobre todo, de 2008 por la trascendencia que tienen para los indígenas y los kichwas, ya que no sólo se reconocen sus derechos y se procede a su empoderamiento, sino que toda la política socioeconómica se orientará hacia el concepto del Buen Vivir y de la cosmovisión andina.

3.1. Origen y opresión de los pueblos kichwas desde la época preincaica⁹.

El territorio del actual Ecuador ha sido escenario del paso y asentamiento de diversos y numerosas poblaciones desde hace unos 12.000 años, momento en que se constatan las primeras evidencias humanas, según Ayala (2002), Efrén (1949, 1970). Se menciona que incluso llegaron a convivir hasta más de sesenta pueblos diferentes, antes de la llegada de los incas entorno al año 1.460 d. C.

La información que se presenta a continuación, está basada principalmente en las fuentes correspondientes a cronistas de los siglos XVI y XVII que ofrecen una información etnohistórica y etimológica.

Aún no se encuentra definida la antigüedad de los primeros habitantes de Imbabura, sin embargo, uno de los hallazgos que más polémica ha generado es el cráneo de Otavalo, mismo que fue encontrado a 12.5 metros de profundidad en el río Ambi. Al respecto, se han realizado algunas dataciones, pero ninguna de ellas ha tenido credibilidad en el

⁹ Una síntesis de este capítulo se ha remitido al Anuario de Estudios Americanos, estando pendiente de evaluación.

ámbito científico, es así que, una de las pruebas refleja un promedio de 28.000 años de antigüedad y otra de 500.a.C, lo que ha generado indignación y preocupación debido a la poca seriedad en los diferentes procesos investigativos, lo que evidencian la indiferencia de los diferentes organismos rectores y responsables de la investigación y conservación del patrimonio cultural del Ecuador. Aunque la antigüedad del hombre Otavaleño no es claro, sin duda, una de las teorías determinantes es la descendencia de los Cayapas y Colorados, así como de los Chibcha, la cual ha sido defendida por Haro (1980).

Es importante presentar la teoría de Myer (1976) quien admite que Imbabura tiene una antigüedad de 2.100 a.C., manifiesta que, desde sus inicios estuvo habitada por pueblos de procedencia centro americana como fueron los Mayas-Aztecas (angos), del Caribe, Chibcha Barbacoa (imbas), entre otros.

Por su parte, Benítez y Garcés (2014) aseguran que se remonta a un período anterior a la expansión inca. En la época preincaica, los pueblos poseían características propias respecto a idioma, cultura, medicina, tecnología, espiritualidad, educación, economía, sabiduría y gobierno. Al respecto, Orr y Longacre (1968) afirman que incluso la lengua kichwa en Ecuador precede a la conquista de Huayna Cápac y, a este respecto, Moya (2006) también señala que dicho idioma debió ser hablado desde antes de la extensión del Tawantinsuyu hasta Quito, convirtiéndose en lengua de comercio y de todo tipo de transacciones.

Grijalva (1988) considera que esta zona fue ocupada durante varios siglos por dos tribus de aborígenes llamados *angos e imbas*, cuyos términos se utilizaban como distintivos lingüísticos e indicaba su origen étnico. Aún en la actualidad es posible encontrar nombres y palabras con la terminación *ango, go, ago y lago*. La palabra *imba*, según Albuja (1970) podría ser de origen Chibcha Barbacoa de Colombia, quienes llegaron a Esmeraldas y se desplazaron hasta Imbabura en el s. IX.

Según este mismo autor, luego habrían llegado Quitus y Caras, de procedencia Caribe, y Arawacos de la Amazonía. A los primeros, se les reconoce como una gran civilización submayoide de centroamericana, que habitarían las costas de Manabí y Esmeraldas en el siglo IX, desde donde se extendieron por los territorios de Imbabura para fundar Caranqui o Carango, que la historia ha reconocido como la capital de los Caras, localizada a cinco minutos del centro urbano de la ciudad de Ibarra. Espinoza

(1988) afirma que los Caras también son conocidos como Caranques, Carangues, Karankis o Caranquis, que debieron relacionarse con los Arawacos y, sobre todo, con los Incas originarios del Cuzco, posteriormente. De la misma manera, se reconoce que habitaron otras tribus en Imbabura, como Chotas, Miras, Imbaburas, Cotacachis, Atuntaquis, etc., que siguen dando nombre a distintas poblaciones o accidentes geográficos en la actualidad.

Según Viteri, Villalba y Montesdeoca (1989, p. 19), “a la provincia de Imbabura llegaron Paeces, Cayapas, Colorados y Atacameños”. Los primeros de lengua paez levantaron pueblos como Imbaya (Caranqui), Imbaquí (Chicapán/San Pablo del Lago), Tontaquimba (Atuntaqui), Cotacachi y Pimampiro, entre otros. Con el tiempo, los Paeces habrían sido sometidos por los Cayapas, quienes hablaban el chapalachi, que a su vez fundaron poblados como Ambuquí, Urcuquí, Lita y Lachas. Más tarde, llegaron los Colorados de lengua shillipanu/t’safiqui., quienes crearon Tumbabiro y Quilca. Posteriormente llegan habitantes atacameños que hablaban el kunza, era un pueblo comerciante que se instaló en la población de Mira. Igualmente, hay evidencias de aymaraes (aymara), shimigaes (andoa shimigae-záparos), hasta que fueron conquistados por los incas, y más tarde por los españoles. El territorio ocupado por estos pueblos, en los diferentes tiempos, fue desde el Río Chota, al Norte y Guayllabamba al sur.

En este sentido, Ontaneda (1988) señala que en el año 1250 el control del Valle Chota-Mira pasa a manos de los Caranquis (Karankis). Corroborando con los autores anteriores, Salomón (1980), Oberem (1981), Larraín (1980) y Moreno (1981) coinciden en la sierra norte del Ecuador antes de la llegada de los Incas estuvo habitada por dos grandes señoríos étnicos: Pastos y Quillacingas, Cayambes y Karankis. Los primeros, extraordinarios agricultores, comerciantes y conocedores de la medicina natural, quienes a la llegada de los españoles se incorporaron al Corregimiento de Otavalo. Los segundos incluían pueblos como: Lita, Quilca, Chapi, Pimampiro, Karanki, Otavalo, Cochisquí y otras *llactacunas* menores, como: Guayllabamba, Tabacundo, Perucho y Perugachi.

Para evitar confusiones con las palabras Carangue y Cayambe, Espinoza (1988) manifiesta que, en el primer caso se utilizaba para identificar a quienes habitaban en la actual provincia de Imbabura y en el segundo caso, a quienes habitaban al noroeste de la provincia de Pichincha. Esta apreciación en cuanto a la localización hace pensar si

correspondían a una misma etnia o fueron distintas. Aunque para “Cabello”¹⁰ y Garcilaso, existía únicamente la nacionalidad Cayambe, para “Cieza de León”¹¹ se refería a la nacionalidad Carangue. Por otra parte, también asegura que, Carangues, Cayambes y Otavalos eran señoríos diferentes. Sin embargo, esta discusión científica ha continuado, tanto que, Jijón y Caamaño opinan que, Carangues y Cayambes formaron una sola nación llamada Carangue.

Por lo expuesto se presume que existieron tres demarcaciones para referirse a Cayambe, Carangue y Otavalo. Echeverría (2014, p.45) considera que, “el límite norte está definido arqueológica y etnohistóricamente por el Valle Chota-Mira como frontera étnica entre Caranquis y Pastos”. Mientras que, al sur, el límite tradicional es el valle de Guayllabamba-Pisque, aunque manifiesta que, el territorio ocupado por los Caranquis, Cayambis y Quitus habría llegado hasta Quito y el Valle de los Chillos.

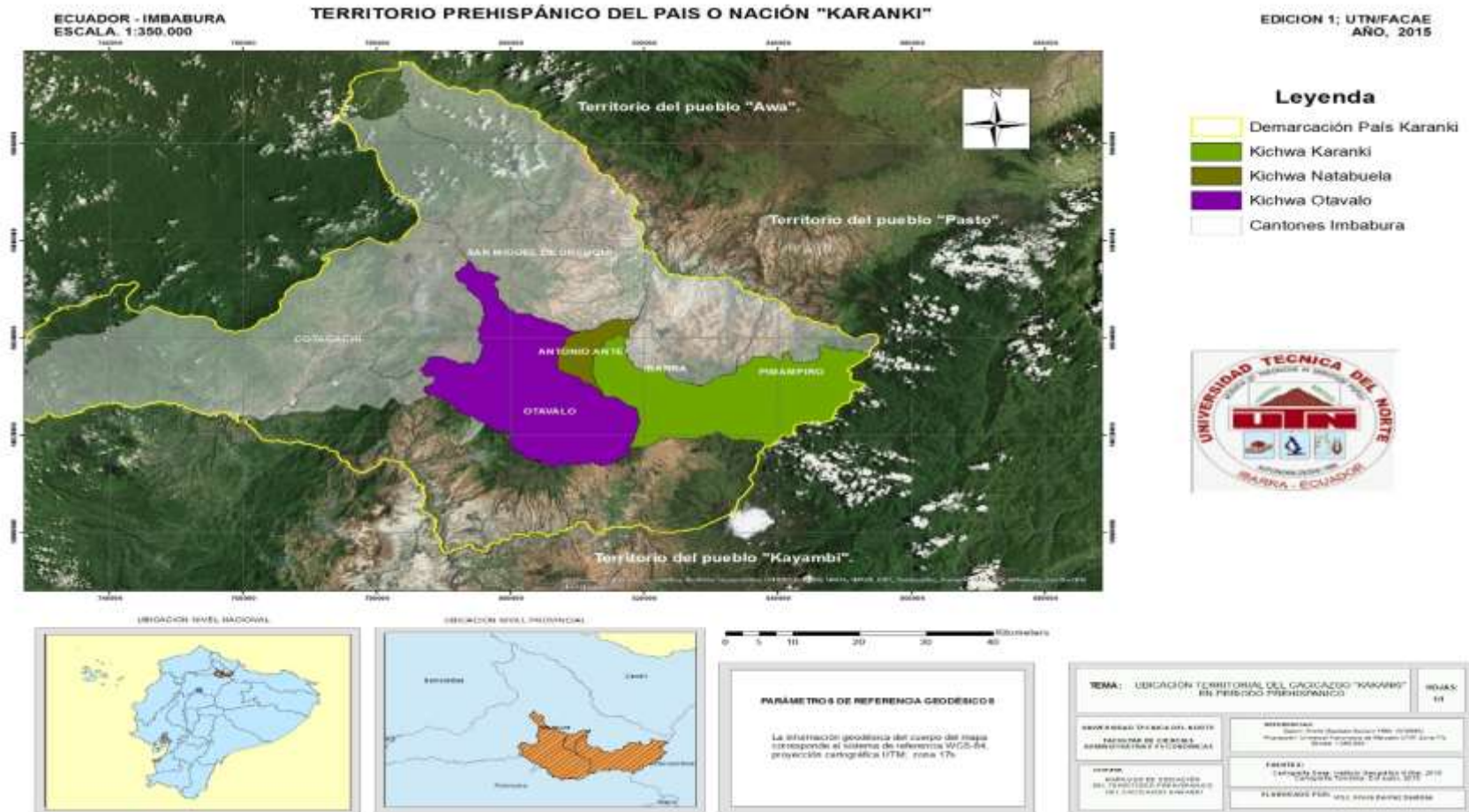
No obstante, los límites hacia el Este y Oeste no están del todo claros, aunque se estima que, hacia el Oriente(Este) y Occidente (Oeste)se habría extendido hacia la zona Subtropical de Intag (Piedemonte de la cordillera occidental de la cordillera de los Andes). También al noroccidente de Quito, hacia las montañas de la Parroquia de Pacto, Valle de Tambillo (norte del Cantón Mejía), Milpe (San Miguel de los Bancos), Los Cedros (Mindo) y hasta el sur del Atacazo (Cordillera Occidental). En **el Mapa 2**, se observa la demarcación del territorio prehispánico de la gran nación Karanki o Imbaya, cuyo nombre es anterior.

¹⁰ Cabello de Balboa: su nombre, Miguel Cabello de Balboa, nacido en Archidona, Málaga (1535) y, fallece en Camata (1.608). Clérigo cronista español.

¹¹ Pedro Cieza de León: nació en Llerena, Badajoz, en 1520. Fue historiador, cronista y conquistador del mundo andino. Escribió una Crónica del Perú, en cuatro partes, en 1554.

Mapa 2

Territorio prehispánico del país o nación Karanki.



Nota: La línea amarilla delimita la demarcación del territorio original del País Karanki.

Fuente: Cartografía del Instituto Geográfico Militar (2010). Elaboración Propia

A criterio de Benítez y Garcés (2014) los Cayambes y Caranguis (karankis) son reconocidos en la historia del Ecuador por enfrentar la invasión incásica. Antes de esta conquista, ellos ya presentaban distintos grados de desarrollo económico y político basados en behetrías, tribus y señoríos étnicos. Las behetrías eran agrupaciones basadas en el parentesco, sin una organización política definida y con una cultura compartida por todos, mientras que las tribus estaban conformadas por un conjunto de personas que compartían un origen, una lengua, costumbres y creencias, con una determinada organización social, política y económica bajo el liderazgo de un jefe. Los Karankis y Kayambis, se habrían constituido en un Estado diárquico, con capitales en Karanki y Cayambe, esta diarquía corresponde a una dualidad muy típica en el mundo andino

La expansión incaica avanzó por el Ecuador hasta el sur de Colombia (Popayán), pero “los incas nunca lograron incorporar a su imperio la totalidad del territorio de la actual República del Ecuador” (Meyers, 1998, p. 19). Fue una conquista muy rápida, al igual que su estancia en este territorio, pues como indica Larrea (2005), en la sierra norte del Ecuador pudo oscilar entre 30 y 40 años. Sin embargo, tanto este mismo autor como Meyers concuerdan en que, a pesar de este corto espacio de tiempo, los incas tuvieron una fuerte influencia política y cultural y ejercieron un intenso sincretismo sobre las culturas anteriores. Los cronistas españoles posteriores identificaron a todos estos pueblos como kichwas genéricamente, porque todos, aunque bilingües, hablaban esta lengua.

Para Meyers (1976), los Incas han sido reconocidos por sus estrategias militares de conquista, tecnología, arquitectura, redes viales, medicina ancestral y otras expresiones culturales. En el actual Ecuador, con la llegada de los *inka-runas*, el kichwa convivió con las lenguas locales llegando a practicarse un bilingüismo prehispánico.

González Suárez (1969) indica que las unidades sociopolíticas de los grupos que cayeron bajo el dominio inca se mantuvieron, aunque se vieron afectadas en su estructura. Las élites de los grupos conquistados perdieron de alguna manera su autonomía, pues, aunque seguían manteniendo un relativo liderazgo, estaban subordinados al poder y a las normas de los conquistadores incas.

Al respecto, Rowe (1944) y Meyers (1998) afirman que la expansión inca provocó numerosos cambios, como supone cualquier conquista, y este último autor añade que una

de las estrategias incaicas que explica los profundos cambios en los pueblos conquistados en tan poco tiempo se debió al sistema de los *mitmaqunas*¹², que consistía en el traslado de pueblos cuzqueños a tierras quiteñas, una colonización en definitiva, que se erigió en una de las mejores armas políticas para el control de los territorios conquistados, permitiendo en alguna medida el respeto y la convivencia con estos pueblos y con sus organizaciones políticas y económicas, además de unos tributos reducidos. Esta estrategia, además de favorecer la incaización, evitaba los intentos de sublevación de los pueblos conquistados. En consecuencia y en medio de un inevitable mestizaje étnico, lingüístico y cultural, se produjeron cambios en los aspectos ideológicos, políticos, administrativos, sociales y económicos.

También Salomón (1980) se refiere a los Incas como una cultura que intentaba mantener la identidad de los pueblos preexistentes, que procuraba el fortalecimiento del comercio regional y que imponía unos tributos modestos.

Por otra parte, Larrea (2005) atestigua que los incas introdujeron la llama y el uso de la lana para el desarrollo textil, al igual que la construcción de terrazas, camellones y sistemas de regadío, con importantes beneficios para conquistadores y conquistados.

Meyers (1998) y Larrea (2005) están de acuerdo en que la conquista incaica en la actual sierra norte del Ecuador habría generado cambios en los patrones de poblamiento, en las edificaciones con fines militares, al igual que una fuerte influencia en la alfarería, metalurgia y textiles. También incidieron en las técnicas de construcción de las viviendas, incrementándose las chozas rurales, así como las edificaciones con fines administrativos, funerarios y rituales. Pero no solamente se impusieron estilos arquitectónicos, sino también rituales y formas de culto asociados al ciclo de vida de los individuos y a las actividades cotidianas vinculadas con las prácticas agrarias, artesanales y comerciales, según defiende el Padre Jesuita Juan de Velasco.

En la actualidad, el legado Inca en los pueblos Otavalo, Karanki y Natabuela se puede observar a través de las residuales viviendas rurales de estilo choza, del aprovechamiento vertical de los pisos climáticos con fines agrarios, de algunas herramientas y técnicas agrícolas, además del uso de la lengua kichwa, aunque se

¹² *Mitmaquna*: eran grupos de familias cuzqueñas trasladadas por orden del Inca, para habitar en territorios conquistados del actual Ecuador, en donde cumplirían funciones económicas, sociales, culturales, sociales, políticas y militares

encuentre casi en riesgo de extinción. En la cotidianidad, aún se evidencia una gastronomía basada en uso del maíz, la quinua, el amaranto y una gran variedad de tubérculos. También se conserva la medicina ancestral en cada hogar, al igual que la proporcionada por *yackaks* y parteras.

Por otra parte, los pueblos indígenas, en el marco de la interculturalidad y los principios de la cosmovisión andina, celebran las cuatro fiestas o raymis (*Pawkar raymi*, *Inti raymi*, *Kolla raymi* y *Kapak raymi*), asociadas a los solsticios y equinoccios, con fines agrícolas, entre algunos rituales asociados a las prácticas agrarias y al ciclo de vida de la población indígena, como el *wakcha karay*¹³. De la misma manera, la religiosidad incaica se encuentra vigente a través del uso de la cruz *chakana*¹⁴, que simboliza la rueda de la vida en los diferentes rituales orientados al culto al sol, a las montañas y, en general, a toda la *Pachamama* o Madre Tierra. Por tanto, se observa un fuerte sincretismo en las prácticas cotidianas, por influencia de los Incas, en las culturas precedentes del territorio ecuatoriano conquistado.

Con la captura y ejecución de Atahualpa en Cajamarca (Perú) en 1532, se iniciará el proceso de conquista y colonización española de manera implacable y sin tregua.

El historiador Ayala (2008) establece que después 40 años de dicha invasión inca, los pueblos de la actual provincia de Imbabura sufrirían la conquista española, liderada por Sebastián de Benalcázar, bajo las órdenes de Francisco Pizarro. El cronista Cieza de León afirma que después de la fundación de la ciudad de San Francisco de Quito, Benalcázar -motivado por su gran ambición- atacó a los pueblos de Cayambe, el Quinche, Otavalo y Caranqui. Sin duda, aprovechó la desorganización política y social de estos pueblos del norte, que pronto quedaron bajo su poder.

Los siglos XVI y XVII corresponden a la etapa colonial, tiempo en el que toda la provincia actual de Imbabura perteneció al llamado Corregimiento de Otavalo,

¹³ *Wakcha Karay*: compartir los alimentos con el huérfano, con lo cual permanece un recuerdo a las personas que han fallecido.

¹⁴ *Chakana*: es un símbolo recurrente de las culturas andinas, en forma de cruz que se orienta a los cuatro puntos cardinales, que parece ser que existió mucho antes de la llegada de los Incas. Es una pirámide con escaleras a los cuatro costados y un centro circular, cuya forma de cruz señala la unión entre lo bajo y lo alto, la tierra y el sol, el hombre y lo superior.

originalmente conocido como Sarance. Cabe mencionar que el actual nombre de Otavalo se debe al Cacique¹⁵ o señor Otavalango, que gobernaba estas tierras.

La historiadora Caillavet (2000, p. 31) precisa que “ya sabemos que el mismo pueblo de Otavalo estaba a orillas del Lago San Pablo en 1573, por lo tanto, a 12 leguas de Quito”. En tanto que, para Albuja (1970), este corregimiento fue fundado por Gonzalo Pizarro en 1541, con 26.224 habitantes, sin contar el territorio de la actual provincia del Carchi. Al menos hasta 1582, el Corregimiento de Otavalo comprendía las provincias del Carchi, Imbabura y norte de Pichincha. No obstante, sus habitantes estaban gobernados con tiranía, pagaban tributos en oro, mantas, chaquiras, etc. Para el proceso de evangelización y adoctrinamiento de los indígenas, primero llegaron los Franciscanos y después los Mercedarios y Dominicos.

Para Larrea (2005, p. 13), la conquista española representa “el inicio del proceso de constitución de la estructura social, cultural y económica de nuestra sociedad contemporánea, mestiza y multicultural, caracterizada por profundas desigualdades sociales, étnicas y regionales”. En este sentido, Andrade (1982) y Bossano (1974) definen el siglo XVI como la época de opresión y aniquilamiento sistemático de los pueblos aborígenes de toda América por parte de los conquistadores españoles, británicos, franceses y portugueses.

En Ecuador, este proceso estuvo respaldado por la Corona, lo que permitió el control y explotación de los recursos naturales y de la mano de obra nativa. A esto habría que añadir la virulencia y los estragos que generaron algunas enfermedades, como la viruela o la gripe, llevadas desde occidente, que esquilmaron a la población indígena quizás en mayor medida que las sucesivas guerras que se produjeron.

Durante la conquista y la Colonia, Larrea (2005, p. 22) explica que prevaleció “el control efectivo de la fuerza de trabajo bajo mecanismos extraeconómicos de coerción, permitió el empleo de la población indígena en la producción textil, minera y agrícola, y la extracción de tributos en especie y en trabajo”.

En este contexto, Alchón (1996) también corrobora que el trabajo obligatorio en las minas significaba la muerte de los indígenas varones de entre 18 y 50 años, ya que

¹⁵ Cacique: jefe indígena durante los períodos pre-colombino y colonial.

eran sometidos a condiciones infrahumanas y a la falta de alimentos, con su encomendero como verdugo.

La encomienda, tanto agraria como minera, fue el referente económico de la sociedad colonial, medio que permitió controlar el trabajo indígena y el cumplimiento del pago de tributos por parte de las comunidades indígenas. De esta manera, se organizaba la producción agropecuaria, artesanal y minera, al mismo tiempo que suponía el control y la dominación ideológica (evangelización/iglesia) sobre los pueblos dominados, que con frecuencia no era inculcada por medio de la persuasión, sino mediante castigos e, incluso, con la muerte para quienes no se sometieran a la voluntad de los españoles. Se quemaban las casas y se expropiaban los terrenos de los indígenas, que no tenían más remedio que huir de las reducciones misioneras. Cordero (2010) señala que los castigos a los indígenas por revelarse a la evangelización eran numerosos, como los 24 azotes por no confesarse o los seis días de cárcel para aquellos que repetían la transgresión, entre los muchos castigos públicos.

Como consecuencia de estas prácticas abusivas, las denuncias de explotación fueron continuas por parte de las órdenes religiosas, lo que ocasionó que ya en 1512 se promulgaran Las Leyes de Burgos con el fin de regular las encomiendas y evitar la explotación y muerte de numerosos indígenas, aunque estas leyes parece que tuvieron una escasa repercusión. Incluso las propias órdenes religiosas también llegan a financiarse, en buena medida, con los tributos en especie y con los trabajos de los indígenas en sus reducciones.

En Imbabura, los encomenderos esclavizaron a los indígenas a través de tributos¹⁶, encomiendas¹⁷, yaconazgos¹⁸, castas sociales¹⁹, mitas de servicios personales²⁰, mitas de obrajes y minas. Después de tres siglos de abusos, la población indígena se reveló y protagonizó múltiples levantamientos. Tanto la conquista como la colonia española

¹⁶ Tributos: impuesto principal que pagaban los indígenas de 18 a 50 años por ser Vasallos del Rey de España, podía ser en dinero o en especie, dos veces al año, en Navidad y en el día de San Juan Bautista.

¹⁷ Encomiendas: conjunto de indígenas entregados a un particular por el término de la vida de éste y con frecuencia de la de uno o más sucesores. A cambio de recibir alimentación, hospedaje, educación y vestimenta, debían pagar con su trabajo.

¹⁸ Yaconazgo: se aplicaba como castigo a los indígenas que se sublevaban y se ocupaban de las labores del campo y del servicio doméstico.

¹⁹ Castas Sociales: resultado de las mezclas raciales por la mezcla de españoles, indígenas, africanos asiáticos, etc.

²⁰ Mitas: trabajo obligatorio, que en lengua kichwa significa turno, labores que se realizaban en las minas.

provocaron con frecuencia y a pesar de los castigos una dura resistencia y continuos levantamientos. Como corrobora Ayala (2008, p. 19-22), “a veces por medio de sublevaciones o *alzamientos*, o por mecanismos no violentos como la defensa de sus costumbres, estructuras comunitarias, reivindicación de la tierra, fiestas, idioma y otras formas de identidad, se mantuvo la presencia de los pueblos indios frente al poder colonial... la mantención de la estructura comunitaria indígena, de sus caciques y formas culturales, fue usada por los colonizadores como mecanismo para el cobro del tributo que los indígenas debían pagar al soberano español. Pero eso significó también la persistencia de formas de organización e identidad que permitieron nuevos tipos de inserción de los pueblos indios en la vida del conjunto social”.

Por otra parte, los españoles introdujeron el caballo, el asno, la ganadería vacuna y ovina, al igual que los cereales y algunas frutas, herramientas y técnicas de cultivo. Pero, sobre todo, promovieron la producción textil en base a la lana de oveja, dando lugar a los Obrajes, que se constituyeron en trabajo obligatorio durante la Colonia, básicamente para las mujeres, quienes eran llevadas a los centros de producción en calidad de “mitayos”²¹ (Flores, 2012). Para Correa (2011), estos trabajos se desarrollaban en unas condiciones extremas de insalubridad y malnutrición, al igual que sucedía en las minas, lo que provocaba la muerte de numerosas mujeres.

Los indígenas construyeron carreteras, iglesias y una infinidad de edificaciones en las ciudades colonizadas por los españoles. Estos trabajos también se realizaron bajo condiciones muy duras, lo que provocó una elevada tasa de mortalidad. En palabras de Cachiguango (2008, p. 4) “el encuentro con la sociedad monárquica española significó para los pueblos indígenas, el inicio de una noche larga y eterna, sin presencia del sol y de la luna”.

Es así que, los kichwas durante la época colonial se convirtieron en un grupo social dominado y oprimido, que según Ribadeneira (2001, p. 38) dio origen a una república de blancos y a una república de indios. Los kichwas se convirtieron así en un grupo social dominado y excluido durante la época colonial: “el bloque colonial estaba conformado, por una parte, por las masas indígenas indefinidas por la dominación económica, política e ideológica; y, por otro lado, los sectores no indígenas conectados con los intereses

²¹ Mitayo: era un o una indígena que trabajaban en la mita o como pago de tributos en beneficio del Estado (construcción de caminos, puentes, edificios, terrazas de cultivo, etc.).

coloniales, entre los que se contaban españoles y criollos y las clases *auxiliares* conformadas predominantemente por mestizos”. Y, más adelante, este mismo autor afirma que “es entonces, en el contexto colonial que se originan las ideologías racistas eurocentristas que aún existen en los pueblos de América Latina”.

Sin embargo, los indígenas no estuvieron solos en el proceso de colonización y posterior lucha por los ideales de libertad, sino que unieron sus fuerzas y voluntades con los Afros, lo que ha dado lugar a un mestizaje que caracteriza al Ecuador actual. La conquista y el etnocentrismo español supuso también que las lenguas originarias y el kichwa fueran lenguas vencidas, disminuidas y amenazadas.

Para Encalada, García e Ivarsdotter (1999) la población afro y afrodescendiente eran comercializados y utilizados como esclavos en la sociedad colonial, por considerarse carentes de alma. En tanto que, sobre los indígenas se debatía ampliamente para decidir si tenían alma o no, por lo que fueron tratados como siervos, aunque en condiciones infrahumanas. Al respecto, Antón (s.f) explica que los indígenas habitaban el actual territorio ecuatoriano mucho antes que la llegada de los españoles, en tanto que algunos afros naufragaron en las costas de Esmeraldas en 1526 y después fundaron la república de los zambos y los palenques bajo el liderazgo de Antón e Illescas, por lo que la historia les ha considerado negros libertos, que en adelante lucharon por la libertad de sus hermanos afros que fueron traídos en calidad de esclavos desde el inicio de la vida colonial, aunque fue un proceso muy largo y complejo.

Benítez y Garcés (2014) establecen que los pueblos negros fueron traídos de diversos lugares de África Occidental y, al igual que los indígenas, participaron en las expediciones de la conquista. No obstante, la población afro y afrodescendiente estuvo en su mayoría destinada al duro trabajo en las plantaciones de caña, en las minas y en los lavaderos de oro. En tanto que, durante las luchas independentistas, los indígenas se convirtieron en cargueros de armamentos, municiones, cuidadores de vituallas y otros requerimientos de los hacendados y, en algunas ocasiones, fueron utilizados como fuerzas de choque.

González (1982) explica que el primer levantamiento fue en 1777, en el cual, los indígenas imbabureños se armaron de palos, garrotes y al grito que “mueran las autoridades y los curas” demostraban su aborrecimiento y odio en contra de españoles y

algunos criollos. Por tanto, el 10 de agosto de 1809 se encendió el espíritu de América hacia la libertad que define la libertad e independencia con la masacre del 2 de agosto de 1810.

La etapa siguiente fue la de la Independencia, cuyo proceso se desarrolló en tres momentos claves entre 1808 y 1822. En general, fueron tiempos de insurrecciones y rebeliones contra el gobierno español (Ayala, 2008 y Mena, 1997). Esta fase concluirá con la constitución de la Gran Colombia, que abarcó de 1822 a 1830, un ambicioso proyecto bolivariano que desapareció por las grandes diferencias entre el federalismo y el centralismo, entre otras cuestiones, proclamándose la República del Ecuador al concluir este período. En esta década de los años veinte del siglo XIX, a pesar de que se distribuyeron tierras entre los trabajadores e indígenas y se estableció un salario monetario, en realidad se fortaleció el latifundismo como consecuencia de las concesiones de tierra a los militares y no se alcanzaron grandes logros para los pueblos indígenas, que continuaron sumidos en la pobreza, la explotación y el olvido (Mena, 1997).

Una vez alcanzada la independencia, la realidad de los indígenas no se transformó en sentido positivo, simplemente los criollos pasaron a ser sus nuevos patrones, continuando con la opresión y el trabajo servil de los indígenas, puesto que “la mantención de la esclavitud de los negros y del tributo indígena hasta la década de los cincuenta fue síntoma de la continuidad colonial en la relación con los pueblos indios y afroecuatorianos. Las comunidades vieron más que antes invadidas sus tierras comunales y reforzados los mecanismos de sujeción al latifundio” (Ayala, 2008, p. 38).

Entre 1830 y 1859 tendrá lugar la conformación de la república, con una primera etapa conservadora y otra posterior liberal tras la Revolución Marcista en 1845. Este proyecto nacional criollo todavía intensificó más las diferencias entre los latifundistas, como clase dominante con un fuerte control, y las clases bajas del pueblo, entre ellos los indígenas, que continuaron sometidos como fuerza de trabajo ligada a las haciendas. Algunos presidentes del régimen marcista intentaron llevar a cabo una serie de reformas sociales, como la abolición de la esclavitud (Urbina) o la supresión de los tributos que pagaban los indios (Robles), pero “la Nueva República nace de la explotación económica, social y étnica del indígena” (Acurio, 2015, p. 2).

En 1860 García Moreno tomó el poder, apoyado por los aristócratas y se inicia el período Garciano (1860-1875). En 1871, se produce un levantamiento de los indígenas en la provincia de Chimborazo, que fue liderado por Fernando Daquilema Hatun-Apak, como consecuencia del descontento y de la explotación a la que estaban sometidos, “rebelión que fue aplastada por el ejército ecuatoriano bajo las órdenes del presidente Gabriel García Moreno” (Cachiguango, 2008, p. 5). Por lo tanto, a pesar de los intentos liberales previos, poco se avanzó en la situación de los indígenas, totalmente apartados y olvidados prácticamente a lo largo de todo este siglo. Tan sólo eran fuerza de trabajo barato para las haciendas y los terratenientes, que dominarían el último cuarto del siglo XIX por el incremento de la producción del cacao en los grandes latifundios. Paralelamente, al amparo de estas exportaciones se iba conformando una burguesía en el litoral que, lejos y al margen de estos pueblos indígenas, simplemente los ignoraría.

Desde la época de la colonia se había perpetuado en las encomiendas el endeudamiento de los indígenas cristianizados, lo que garantizaba a los encomenderos una mano de obra constante y de alguna manera “una esclavitud apenas disimulada” (Taylor, 1994, p. 55). Posteriormente, pasaría a ser *el concertaje de los indios* en las haciendas criollas, una especie de convenio tácito por el que el hacendado adelantaba dinero, alimentos, animales o, simplemente, baratijas, a través de los cuales se generaban unas deudas permanentes que ligaban y obligaban al indígena a permanecer trabajando en la hacienda de manera vitalicia y, a veces, también a sus descendientes. Es un sistema de esclavitud encubierto que llegó a estar tan extendido y era tan abusivo que Baquerizo (1918) promulgó la Ley de Abolición del Concertaje, que eliminaba *la prisión por deudas*, pero se siguió practicando al menos hasta la Reforma Agraria de 1964 (Taylor, 1994, p. 55).

A lo largo del XIX, por lo tanto, poco hicieron los sucesivos gobiernos republicanos, ni conservadores ni progresistas ni dictadores, ni criollos ni mestizos más tarde, puesto que fueron frecuentemente gobiernos plutocráticos controlados por los terratenientes, que dominaron la economía y la política desde comienzos del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX. La situación de los kichwas como clase dominada no cambió en absoluto, se continuó con la opresión, la discriminación, la inequidad y otros factores que incidieron en la progresiva pérdida de la cultura de esta nacionalidad y en la constante disminución de su población.

En los albores del siglo XIX, la imagen que el Ecuador pretendía proyectar era, precisamente la de la salida de esa barbarie y su triunfal entrada en la civilización, para lo cual debía ser escondido al otro, al indígena, pues su verdadera imagen no correspondía con la civilización, sino que más bien se acercaba a la de la barbarie (Muratorio, citado por Ribadeneira, 2001, p. 55).

El 05 de junio de 1895 se produce la Revolución Liberal impulsada por los sectores excluidos mediante la conformación de las llamadas montoneras (guerrillas populares), con lo cual se da inicio al llamado proyecto Nacional. La misma tuvo como objetivo la derrota de las secuelas de la esclavitud perennizadas bajo el concertaje (indígenas y negros), al igual que conquistar un espacio de igualdad dentro de la sociedad, que permitiera luchar contra la discriminación racial. Aunque, a decir de Antón (2012), esta revolución no habría respondido a las verdaderas expectativas y reivindicaciones de los sectores sociales. Ayala (2002) explica que se debió a la pervivencia y la fuerza de esa aristocracia terrateniente, que necesitaba y esclavizaba a campesinos e indígenas, fue un obstáculo permanente para el desarrollo de este proyecto liberal, así como para la reforma o solución a la situación agraria.

Tras varias décadas de alternancias dictatoriales, que prácticamente abarcan todo el siglo XX, y la inestabilidad internacional (caída de la producción y de la exportación del cacao y del café, crisis económica de 1929, Segunda Guerra Mundial y caída de las exportaciones, Guerra y conflictos con Perú, etc.), hubo algunos intentos de reformas agrarias (1964, 1973 y 1979), que se orientaron en alguna medida a una nueva redistribución de la tierra para campesinos e indígenas. Aunque se consiguió una cierta modernización en la explotación y productividad de la tierra, tuvo sin embargo escasos resultados en la redistribución y los indígenas se fueron organizando y protagonizando distintos levantamientos y protestas por ello.

Los sistemas de explotación de la tierra y las relaciones laborales y sociales con los indígenas se mantuvieron prácticamente constantes para el sostén de las grandes haciendas bajo distintas formas de trabajo servil, a pesar de los sucesivos intentos desde los mismos comienzos de la Independencia y de la República. De hecho, “antes de la Reforma Agraria en el Ecuador, la tenencia de la tierra expresaba con extraordinario rigor la perpetuación de formas de producción y modalidades de relación social altamente anacrónicas y opuestas a los ideales de una sociedad moderna (Jordán, 2003).

La Junta Militar promulgó la Ley de Reforma Agraria y Colonización (1964) para hacer frente a la crisis en la producción bananera, a la caída de los precios del café y a las tensiones entre las clases dominantes de la montaña y de la costa. Esta ley intentó abolir las modalidades defectuosas de tenencia y trabajo de la tierra, como el huasipungo, la *yanapa* o ayuda, el arrimado, el finquero, el sembrador, el desmontero, el pensionista y otras similares, aunque no se consiguieron erradicar las formas precarias de explotación ni las modalidades de trabajo y de dependencia del trabajador frente al patrono. Tal es así que, en 1970, se tuvo que promulgar la Ley de Abolición del Trabajo Precario para erradicar lo que seguía siendo una explotación servil de los indígenas y campesinos.

Por otra parte, el impacto sobre la distribución de la tierra es limitado y aunque se estableció un máximo de tierras por latifundio, la posterior Reforma Agraria de 1973 lo eliminaría y la situación indígena no cambió mucho, en términos generales, se puede afirmar que, dada la agudización del minifundio y el escaso impacto redistributivo de la reforma agraria de 1964, nueve años más tarde, en octubre de 1973, el gobierno promovió una nueva Ley de Reforma Agraria que encaró la modernización de las haciendas y la resolución de dos grandes problemas: la profundización de la pobreza rural y la agudización del proceso de minifundismo (Jordán, 2003, p. 279), problemas que se puede considerar que –a pesar de todas las iniciativas y reformas– han pervivido hasta la actualidad vinculadas al campesinado y, de manera más fehaciente, a todos los pueblos indígenas.

La segunda Ley de Reforma Agraria de 1973, también promulgada por la Junta Militar, menciona la redistribución de la tierra, su función social, con la pretensión de “incorporar al proceso de desarrollo a los campesinos marginados” y de nuevo se insiste en extinguir “el derecho de dominio del predio o de la parte del mismo en el que... se hubiere mantenido, se mantengan o se mantuvieren formas precarias de trabajo en la agricultura”. Algunos indígenas o sus comunidades consiguieron algunas tierras, pero en general se localizaban en las zonas altas, de mala calidad. Se produjeron algunas revueltas e, incluso, la toma de tierras por algunos campesinos.

A partir de 1972, los recursos petroleros y la aparente democracia no pudieron detener las luchas y movimientos indígenas, ante la situación de pobreza y exclusión que seguían teniendo. Entonces, a partir de los años setenta y ochenta del siglo pasado, “en medio de un vigoroso despertar de los pueblos indígenas, avanzó la conciencia de la

diversidad de la sociedad ecuatoriana y la necesidad de preservar los valores de todos sus componentes mestizos, indígenas y afroecuatorianos. Se abrió paso un nuevo proyecto nacional de la diversidad, que avanzará junto con el gran esfuerzo de forjar una sociedad intercultural (Ayala, 2008, p. 58). Más tarde, seguirían otras leyes, como la Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario (1979), la Ley de Desarrollo Agrario y la Ley de Modernización Agrícola (1994), la Ley de Tierras Baldías y Colonización (2004), etc. hasta culminar en la Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales (2016).

Las comunidades campesinas e indígenas, apoyándose en la Ley de Modernización Agrícola de 1994 y, más tarde, en la Codificación de la Ley de Organización y Régimen de Comunas (2004) y en La Ley Orgánica de las Instituciones Públicas de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Raíces Ancestrales (2007), pudieron ejercer una división de las tierras comunales, con la justificación de dar solución al incremento de la población, a la falta de tierras y al minifundismo que no permitía ni la subsistencia. De esta situación se beneficiaron algunos indígenas y campesinos imbabureños, aunque no llegó a solventar unos problemas seculares, que –como la pobreza o el minifundismo– incluso se habían arraigado todavía más.

En Imbabura, se destaca la creación de la Cooperativa de Producción Agrícola San Vicente de Kotama, a través de la cual se recuperaron tierras que les pertenecían por haber trabajado tantas décadas sin salario alguno. También fue el inicio del proceso de alfabetización, que ha permitido la inclusión de esta nacionalidad en el desarrollo del Ecuador, aunque su participación siempre ha sido minoritaria, en opinión de Ayala (2008, p. 58).

Todavía en la década de los ochenta la participación política indígena era testimonial, pues como indica Trujillo (2008, p.7), “contados indios ingresaron en la dinámica política; y cuando lo hicieron, se encontraban como suplentes de diputados blancos... nadie se hubiera imaginado en ese espacio de la historia nacional, que luego de pocos años, específicamente desde el levantamiento de 1990, se empieza a consolidar el actor indio como un grupo étnico que buscaba aglutinarse como cultura, reclamando derechos y espacios, en un escenario que le había sido sistemática e históricamente negado”.

En la actualidad, el territorio ocupado por los tres pueblos kichwas se ha reducido considerablemente en relación al existente en tiempos prehispánicos (desde el Río Chota,

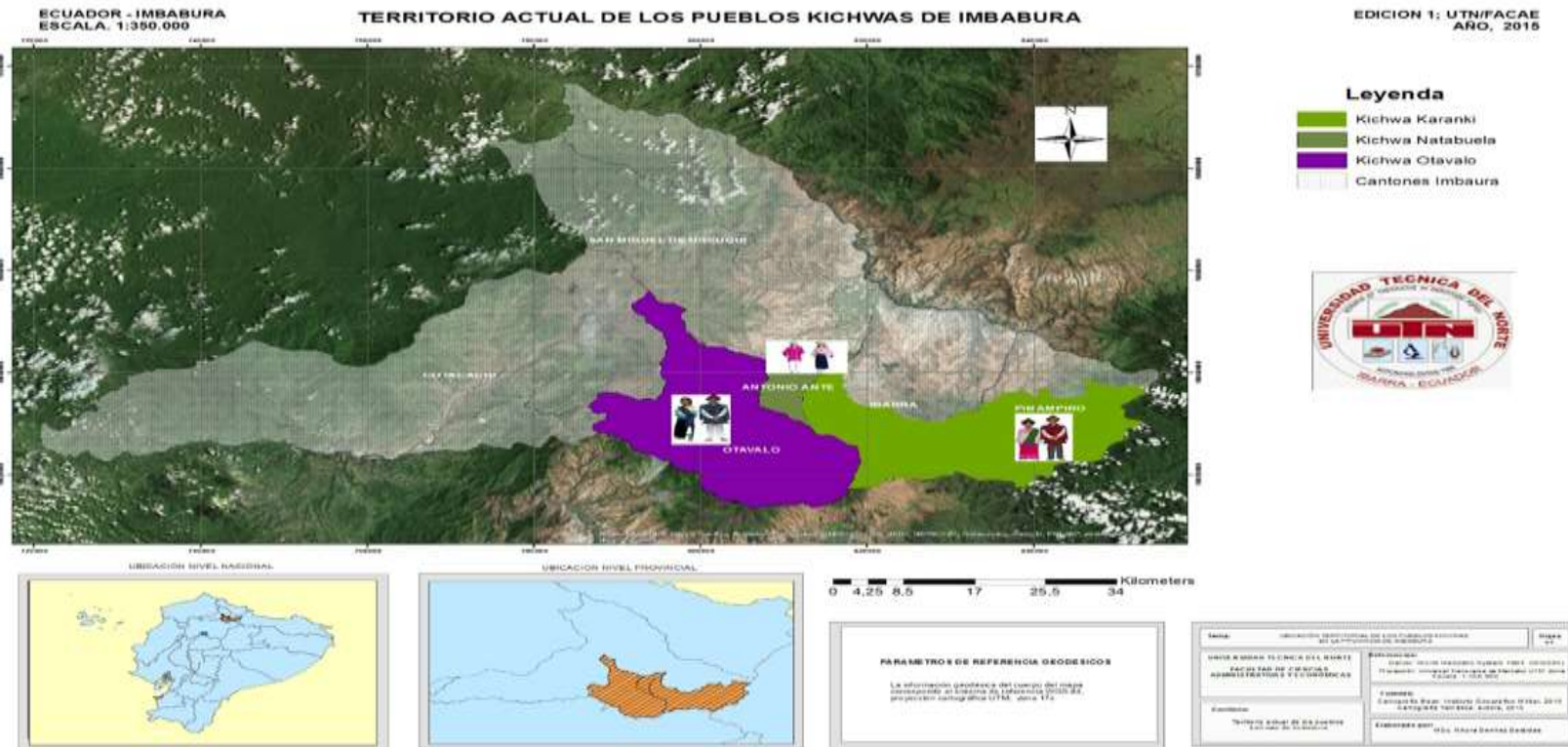
al Norte, al Guayllabamba, al sur), debido a los diferentes hechos y acontecimientos que siempre han ido en detrimento de la población indígena. Estos pueblos, aunque se encuentran dispersos por todo el Ecuador (70.127 habitantes), el 82,63% de esta población se concentra en la provincia de Imbabura, en una superficie de 120.563,53 ha, tal como se observa en el **Mapa 3**.

El pueblo kichwa Otavalo ocupa el 50,8% de la superficie mencionada, con presencia en los Cantones de Otavalo (Parroquias de Otavalo, Eugenio Espejo-Calpaquí, San Juan de Ilumán, San Luís, San Rafael, Miguel Egas Cabezas-Peguche, González Suárez, San José de Quichinche y San Pablo); de Cotacachi (Parroquias el Sagrario, Imantag, Quiroga y San Francisco); de Ibarra (Parroquias de Ibarra, Sagrario y Ambuquí); y de Antonio Ante (Parroquias de Andrade Marín, San Francisco de Natabuela y San Roque).

Por su parte, el pueblo kichwa Karanki se distribuye por el 43,6% y se encuentra en los cantones de Ibarra (Parroquias de la Esperanza, Angochagua, Caranqui y San Antonio); Antonio Ante (Parroquia Andrade Marín); Otavalo (Parroquia San Juan de Ilumán) y Pimampiro (Parroquias Mariano Acosta y San Francisco de Sigsipamba).

El pueblo kichwa Natabuela se asienta en el 5,7% del territorio kichwa, principalmente en los cantones de Antonio Ante (Andrade Marín, San Francisco de Natabuela, San José de Chaltura) e Ibarra (San Antonio).

Mapa 3
Territorio actual de los pueblos kichwas



Nota: Los indígenas de los tres pueblos kichwas de Imbabura se encuentran dispersos por toda la Provincia de Imbabura. No obstante, se han elegido las parroquias con mayor asentamiento kichwa por pueblo.

Fuente: Cartografía del Instituto Geográfico Militar (2010). Elaboración Propia.

3.2. Empoderamiento de los pueblos kichwas.

Después de más de 150 años de lucha en busca de un Ecuador más justo e inclusivo, es a partir de la Constitución de 1998 y de la de 2008 cuando el Estado reconoce las demandas indígenas. Los logros que han alcanzado hasta la actualidad en educación, en sanidad más recientemente, en otros servicios básicos, en infraestructura vial, en inclusión social, etc. se deben fundamentalmente a los movimientos indígenas que, de manera persistente, han reclamado una situación más justa, aunque fueron sofocados a fuego y sangre por los gobiernos de turno cuando se levantaron.

Frente a una realidad de permanente y secular discriminación, opresión y pobreza extrema, a partir de los años noventa se ha venido trabajando en una propuesta de desarrollo sustentable, respetando su identidad y cultura. Se han organizado para ello en una serie de asociaciones indígenas y, de hecho, al menos el 80% de las nacionalidades y pueblos se insertan en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), que a la vez acoge a las tres grandes confederaciones regionales de la costa (CONAICE), de la región andina (ECUARUNARI) y de la Amazonía (CONFENIAE). Junto a otras asociaciones temáticas, también puede destacarse el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE).

A finales del siglo pasado, todavía se viene a constatar el desarraigo de los pueblos indígenas de la tierra y su pobreza, puesto que “la concentración de la tierra se mantiene en un nivel similar al de los años 70... y que, por otro lado, existe una alta correlación entre la pobreza rural y la falta de acceso a la tierra por parte de los campesinos pobres (Banco Mundial, 1995). Igualmente, las movilizaciones indígenas registradas en el Ecuador, tanto en 1990 como en 1994, son una clara manifestación del descontento de los pobres del campo con respecto a la degradación de sus niveles de vida e incremento de la pobreza (Martínez, 1998, p. 173).

No será hasta la conformación del nuevo gobierno en 2006 cuando se generen las nuevas condiciones que reconozcan, de manera decidida, los derechos de los pueblos ancestrales, concretándose estas acciones en las Constituciones de 1998 y, fundamentalmente, de 2008, así como en los sucesivos Planes de Desarrollo y en la mencionada Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales. Sólo a partir de estos momentos, en opinión de Trujillo (2008, p. 8), “su movimiento étnico pasa de un

sueño reivindicativo, que luchaba por legitimarlos como cultura, como pueblo, como lengua, como seres humanos, para convertirse en una propuesta política, que tiene como objetivo final la toma del poder en el Ecuador”.

En la última Constitución de 2008 “se asume a las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas como... parte del Estado Ecuatoriano, único e indivisible” (Art. 56).

Es el resultado de un movimiento indígena ecuatoriano que viene luchando, desde los años sesenta y con mayor énfasis desde los ochenta y noventa del siglo pasado, a favor del reconocimiento de sus pueblos originarios como nacionalidades, lo que ha implicado la admisión oficial de la diversidad cultural, proyectándose en estos momentos a nivel institucional, político y económico.

Ya tienen un reconocimiento oficial en la Constitución de 1998, que hace referencia a “los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales” (Art. 83) en el contexto de un país pluricultural y multiétnico, que vincula y relaciona los derechos sociales a la noción andina del *sumak kawsay* o buen vivir, como un modelo oficial de desarrollo. La Constitución de 2008 introduce una serie de innovaciones con respecto a la de 1998, percibiéndose en esta una visión culturalista y estática, frente a la pluriculturalidad que recoge y contempla la constitución de 2008 (Grijalva, 2009).

Otro aspecto importante que se observa en la Constitución de 1998 es el derecho a conservar las prácticas indígenas de manejo de la biodiversidad, así como el rol que asigna al Estado en la coordinación de estos programas con las comunidades (Art. 57.8 y 84.6). En la de 2008, también se incluirán y se reconocerán los sistemas ancestrales de medicina indígena, como complemento de la medicina occidental, y la posibilidad de integrarlas en la red pública de salud (Art. 32, 57.12, 358, 360, 362, 363 y 364).

La Constitución de 1998 establece, respecto a la educación intercultural, que el Estado garantizará el sistema de educación bilingüe, en el que se utilizará como lengua principal la de la cultura respectiva y el castellano como idioma de relación intercultural. La de 2008 va más allá, al plantearse “desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe, con criterios de calidad, desde la estimulación temprana hasta el nivel superior, conforme a la diversidad cultural, para el cuidado y preservación de las identidades en consonancia con sus metodologías de enseñanza y aprendizaje” (Art. 57.14). Tal es la importancia que se le da a esta estrategia que, actualmente en

Ecuador, la inversión en Educación Intercultural Bilingüe supera los 200 millones de dólares.

En la actualidad, son unos 150.000 los estudiantes que aprenden las dos lenguas, lo que ha supuesto en la última década un incremento del 56% en el conjunto del país, si bien desciende ligeramente el porcentaje de niños menores de 12 años que habla el kichwa.

Tampoco se olvida la Constitución de 1998 de la conservación del patrimonio cultural y natural del país, aunque es más precisa la de 2008, al indicar que “las personas tienen derecho a construir y mantener su propia identidad cultural, a decidir sobre su pertenencia a una o varias comunidades culturales y a expresar dichas elecciones; a la libertad estética; a conocer la memoria histórica de sus culturas y a acceder a su patrimonio cultural; a difundir sus propias expresiones culturales y tener acceso a expresiones culturales diversas” (Art. 21).

Lo establecido en estos artículos son derechos del Buen Vivir y, por lo tanto, base fundamental del desarrollo de los pueblos y nacionalidades del Ecuador.

De la misma manera, la justicia indígena cobra mayor valor en la Constitución de 2008, sobre todo en lo que tiene que ver con la participación de las mujeres en los sistemas jurisdiccionales indígenas, así como la vinculación de jurisdicción y territorio. Al respecto, se aclara que los jueces de paz no podrán prevalecer sobre la justicia indígena (Art. 171 y 189).

A pesar de todos estos logros recogidos en estas dos Constituciones, todavía existen reivindicaciones indígenas que no han sido reconocidas, como es el caso del autogobierno propuesto por la CONAIE o el de los idiomas kichwa y shuar como lenguas oficiales, al mismo nivel que el castellano.

La nueva Constitución fortalece al Estado central, pero también a los gobiernos locales y cantonales. En cada una de las unidades territoriales, se establecen distintas formas de gobiernos autónomos descentralizados y una mayor participación de los pueblos indígenas, que adquieren un mayor alcance, según se expresa en las secciones sobre economía y plurinacionalidad (Art. 244). Sin embargo, a pesar de todo ello, en el período 2009-2013, de un total de 124 asambleístas, tan sólo había siete indígenas, de los

cuáles dos eran mujeres. Para el periodo 2013-2017, la representatividad indígena no llega al 5%, siendo por lo tanto prácticamente testimonial.

En la matriz del Estado Nacional se fueron cuajando una gama de procesos complejos de integración y mestizaje, aculturación y resistencias, que han permitido construir esta inacabada nación, en la que el indigenado ha colaborado de múltiples formas y donde se potencia la diversidad y, por ende, la interculturalidad (Villavicencio, 2002, p. 1). Hoy, este Estado, devenido centralista, está en una profunda crisis, que lo torna ineficiente, antieconómico y poco funcional.

Es evidente que la constitución de 1998 ya recogió múltiples derechos de los pueblos indígenas en las áreas de idiomas, salud, educación, identidad, biodiversidad y otras, que la Constitución de 2008 aumentó y enriqueció, bajo el principio de la interculturalidad y con claras intenciones por consolidar la apertura de un nuevo ciclo histórico político en Ecuador, si bien la consecución de todo ello está todavía muy lejana, según parece, a tenor de los pocos resultados alcanzados hasta la fecha.

Este reconocimiento y empoderamiento de los pueblos indígenas en las Constituciones de 1998 y de 2008 se activará, además, en los sucesivos Planes Nacionales de Desarrollo a partir de 2007. Tal como indica la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo (SENPLADES), el gobierno ecuatoriano abordó el Plan Nacional de Desarrollo (2007-2010) como una planificación para la revolución ciudadana, convirtiéndose a partir de ese momento en la hoja de ruta para un ambicioso proyecto de cambio político y económico. Este plan estratégico se articuló en cinco revoluciones: constitucional y democrática; ética; económica y productiva; social; y por la dignidad, la soberanía y la integración latinoamericana. Se estructura en doce objetivos, todos enfocados a la consecución de una mejor y mayor calidad de vida de los ecuatorianos. Con respecto a las Nacionalidades y Pueblos Indígenas, el Objetivo 8 está orientado específicamente al reconocimiento de la identidad nacional y al fortalecimiento de la diversidad y de la interculturalidad.

Algunos líderes e intelectuales indígenas, especialmente militantes de ECUARUNARI, difunden los ideales del *Sumak Kawsay* desde su cosmovisión holística, que implica lo que debe ser el objetivo o la misión de todo ser humano: la persecución del Buen Vivir a través de unas condiciones tanto materiales como espirituales idóneas y acordes con la naturaleza. El propio Plan recoge esta concepción, al afirmar que

“recupera una visión de desarrollo que privilegia la consecución del buen vivir” (SENPLADES, 2007, p. 6).

La recuperación de la cosmovisión andina por parte de los kichwas reafirma una filosofía tradicional y milenaria. Con esta orientación, “el Plan Nacional del Buen Vivir se constituyó como fundamento ideológico que combina la cosmovisión indígena del concepto del Buen Vivir y la complementa con la visión occidental de plenitud y armonía entre el estado del ser y también el del estar” (Sánchez, 2012, p. 50).

La Constitución de 2008 pretende reafirmar y garantizar la promesa de una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*. Esta misma concepción se mantendrá y concretará en los dos Planes Nacionales siguientes (2009-2013 y 2013-2017).

Ambos planes se estructuran en doce objetivos muy similares y, aunque con variaciones en su enunciado y ordenación, los dos persiguen la transformación de la matriz productiva de Ecuador a través de la inclusión social.

El espíritu que subyace en ellos persigue un modelo endógeno de desarrollo sostenible, con énfasis en el rescate de los saberes ancestrales. En este marco, se requiere que los objetivos de un Estado plurinacional consoliden la vigencia de los derechos de de sus habitantes del país como semejantes y así valorar íntegramente el *Sumak Kawsay* como permanente ideal de vida en plenitud o Buen Vivir para todos.

Algunos lineamientos a destacar en estos objetivos del Plan Nacional del Buen Vivir (2013-2017), relacionados con la defensa de un Estado plurinacional y del indigenismo, son:

En el objetivo primero, se persigue “orientar y apoyar los procesos de conformación de regiones, distritos metropolitanos autónomos y circunscripciones territoriales indígenas, afroecuatorianas o montuvias, para la construcción del Estado plurinacional de conformidad con la Constitución”; también se destaca el interés en “promover la generación de la normativa referente a los procesos de consulta previa y participación ciudadana de las comunidades, pueblos y nacionalidades, para los casos en los que las decisiones o autorizaciones del Estado puedan afectar al ambiente” (SENPLADES, 2014, Art. 1.1.d y 1.9.j).

El objetivo cinco está enfocado a “preservar, valorar, fomentar y resignificar las diversas memorias colectivas e individuales, así como democratizar su acceso y difusión” (Art. 5.1.).

El objetivo siete “asegura la promoción, la vigencia y la plena exigibilidad de los derechos de la naturaleza” (Art. 7.1), aspecto básico de la cosmología andina kichwa.

El objetivo nueve pretende “impulsar actividades económicas que permitan generar y conservar trabajos dignos y contribuir a la consecución del pleno empleo priorizando a los grupos históricamente excluidos” (Art. 9.1).

El Plan Nacional del Buen Vivir está delineado como una apuesta de cambio que reivindica los principios de la ancestral cosmovisión andina.

Finalmente, hay que reseñar que la Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales (2016), establece que “son deberes primordiales del Estado, entre otros, planificar el desarrollo nacional, erradicar la pobreza, promover el desarrollo sustentable y la distribución equitativa de los recursos y la riqueza, para acceder al buen vivir” (Art.7) y, entre sus Principios Fundamentales, recoge al igual que en la última Constitución y en los Planes de Desarrollo, la plurinacionalidad, la interculturalidad, la sustentabilidad, la participación y control social, una productividad sistémica, la regulación del trabajo rural, la eficiencia económica y social, el acceso equitativo a la tierra rural a través de políticas estatales de redistribución de la tierra y la prohibición del latifundio para una necesaria equidad social, etc.

Por otra parte, señala que los fines esenciales de esta Ley Orgánica están orientados a “garantizar la seguridad jurídica de la propiedad y la posesión regular de la tierra rural y de los territorios de comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades ancestrales (Art. 8), además de concretar la función social y ambiental de la tierra, el uso sustentable y el acceso equitativo, la redistribución de las tierras estatales, la agricultura familiar, el asociacionismo y la comercialización, el freno a los latifundios y a la concentración de tierras, la mejora de la productividad y la distribución de tierras a las familias campesinas en situación de pobreza extrema (Art. 16).

Después de las dos Constituciones, de los subsiguientes Planes de Desarrollo y de esta última Ley Orgánica, los indígenas y sus organizaciones han salido muy fortalecidos y podría darse la circunstancia de que “los indios convertidos en actores poderosos

empiezan a *cernir* y excluir a otros grupos, especialmente mestizos... Es como si la *tortilla se hubiera virado*, los indios excluidos por décadas empiezan a ser quienes excluyen” (Trujillo, en Ribadeneira, 2008, p. 9).

Ribadeneira (2008) viene a documentar y constatar que existe un racismo persistente a lo largo de la historia en Ecuador, primero durante la conquista y la colonia por parte de los españoles; después por los criollos durante el proceso de Independencia, a lo largo del siglo XIX; a continuación por los mestizos durante el siglo XX y, en la actualidad, desde finales del siglo XX, por los propios indígenas que, en buena medida, están articulando su discurso sobre estas mismas bases de exclusión del otro, como se acaba de mencionar.

A pesar de todo este reconocimiento, apoyo y empoderamiento, aún está por reconocer toda su riqueza cultural y, en consecuencia, es poco valorada, por lo que todavía se evidencia la progresiva pérdida de la identidad cultural de cada nacionalidad y pueblo. Si bien en los últimos cinco años se han reconocido algunos de los elementos y se han elaborado catálogos de su patrimonio material e inmaterial por parte del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador, este trabajo es aún insuficiente y se carece de estudios integrales que contribuyan a la visibilización de sus culturas, de sus formas y modos de vida y de su consecuente revalorización. Pero además el proceso de aculturación se está acelerando en las últimas décadas de manera inexorable y, posiblemente, irreversible.

Se puede asegurar que el Ecuador actual es el heredero de las ciencias, aportes técnicos, tecnológicos y científicos de grandes civilizaciones propias andinas y, además, es producto de un mestizaje europeo y africano de aproximadamente 500 años, lo que ha dado lugar a un mosaico de culturas vivas, con identidad, saberes y formas de vida que siguen basándose, en buena medida, en la Cosmovisión Andina (Asamblea Nacional del Ecuador, 2008).

Según el VII Censo de Población y VI de Vivienda (INEC, 2010), la población ecuatoriana registra un elevado predominio de mestizos (71,9%), mientras que montubios (7,4), afroecuatorianos (7,2), indígenas (7,0), blancos (6,1) y otros (0,4) tienen una representación muy minoritaria. Se destaca que la población mayoritaria blanco-

mestiza está compuesta por campesinos, que se autoidentifican como *cholos*²², *chazos*²³ y *chagras*²⁴ a lo largo del territorio ecuatoriano. En la última década, la población indígena se mantiene estable, con un ligero incremento o descenso según las distintas fuentes, mientras que la mestiza cede un 6,5% como consecuencia de que los montubios aparecen en este Censo identificados y separados de los mestizos por primera vez. En cualquier caso, aunque las fuentes históricas muestran datos confusos y hasta contradictorios por diversas circunstancias, las evidencias muestran un fuerte retroceso histórico de la población indígena, sobre todo rural.

Esta riqueza étnica y cultural proveniente de esta multinacionalidad se ha visto, además, favorecida por la diversidad de los ecosistemas generados por la cordillera andina. La relación que el hombre ha mantenido con cada uno de estos ecosistemas ha originado un patrimonio cultural muy diverso.

Los kichwas, a pesar de toda esta historia de explotación, olvido y aniquilamiento, todavía mantienen un legado importante, que es necesario estudiar, preservar y poner en valor. Es muy probable que esta secular marginación social, explotación económica y olvido en definitiva, hayan propiciado un mayor sentimiento de pertenencia, de identidad y de afirmación, así como un aislamiento de autoprotección permanente, que han mantenido sus costumbres y tradiciones hasta la actualidad, aunque son evidentes las señas de un profundo sincretismo, sobre todo idiomático y religioso, y de una importante aculturación en las últimas décadas por la expansión de las mentalidades urbanas, por el comercio internacional (caso de los otavalos), por la emigración y por la globalización.

Todo ello se podría explicar por el hecho de que los pueblos kichwas han permanecido bajo precarias economías de subsistencia durante siglos, cuando no bajo condiciones de explotación y miseria, lo que ha provocado muerte y una continua sangría de su población, de tal manera que en estos momentos tan sólo representan menos del 7% de la población ecuatoriana y, aunque su descenso parece estabilizarse en la última década, no deja de ser persistente.

Para Fernández (2013, p. 15) “el índice de Desarrollo Humano (IDH) para la provincia de Imbabura es de 0,858, superior a la media nacional que registra 0,724”. Este

Cholo: es un término usado en algunos países de América Latina, para referirse a la población mestiza que tiene rasgos indígenas y blancos.

²³ Chazo: históricamente eran los arrieros.

²⁴ Chagra: mestizo que vive en la serranía ecuatoriana.

resultado ubica a Imbabura en el quinto lugar de las provincias de Ecuador. Sin embargo, el Índice de Vulnerabilidad Social (IVS) es de 58,7, superior a la media nacional. En este sentido, los cantones de Cotacachi, Otavalo y Pimampiro son las poblaciones con mayor vulnerabilidad social, puesto que su IVS es superior a 60, frente a los cantones de Ibarra, Antonio Ante y Urcuquí, que presentan un IVS inferior a la media provincial.

Este mismo autor manifiesta que el Índice de Pobreza Humana (IPH) para la provincia de Imbabura es de 17, igualmente superior a la media nacional, que registra 15,7, colocando a Imbabura en el séptimo puesto del país.

A pesar que se han conseguido algunos logros en los últimos años en base a las políticas públicas para reducir la pobreza y promover la inclusión social, todavía es evidente la pobreza existente entre los pueblos kichwas de Imbabura, más aún en las zonas rurales. Los indicadores que revelan esta brecha social se encuentran explicados en el capítulo 12 de este documento, que se ha denominado “Situación actual: persistencia de la pobreza”.

TERCERA PARTE: EL MEDIO NATURAL

Ley de la Pacha -Mama

*“Nosotros no somos ni más ni menos que la Madre Tierra,
porque nosotros mismos somos la tierra.
Nosotros no somos ni más ni menos que el aire,
porque nosotros mismos somos el aire.
Nosotros no somos ni más ni menos que el fuego,
porque nosotros mismos somos fuego
Nosotros no somos ni más ni menos que la Madre Agua,
porque nosotros mismos somos agua.
Nosotros no somos ni más ni menos que la Pacha Mama,
porque nosotros mismos somos la Pacha Mama.
Nosotros no somos ni más ni menos que la Madre Vida,
porque nosotros somos vida.
En todo en mí, y yo, en el todo
Nosotros somos ñucanchi-yo nosotros
Entonces: Tú eres yo, y yo, soy tú.
Esta es la Suprema ley de la Pacha Mama”*

Luis Enrique “Katsa” Cachiguango
Investigador cultural del pueblo kichwa Otavalo

4. RELIEVE, GEOMORFOLOGÍA Y VULCANISMO

Hombre Monte

*Ahora es que te ven mis ojos
Más cierto que la propia noche
Y su aliento trasnochador
Haz llegado como monte
A mi ciudad, a mi retiro
Me sonríen desde lejos
Tus labios de piedra
Se abren tus ojos
Bailando en las laderas
Dejando tigres y cóndores a tu paso
Callado te alzas
Entre los montes
Tu cuerpo parece casa
Puerta grande
Son tus brazos que me aprietan
Y me aprietan
Choca tu cuerpo de hierba en mi pecho
Se hunde y alimenta
Tal como lluvia salpica sus gotas
Y abre la tierra para festejarla*

Lucila Lema

Poetisa del pueblo kichwa Otavalo

No es objeto de esta investigación un estudio profundo del medio natural, sino el análisis sintético de las características básicas del territorio que ocupan los pueblos kichwas, que se considera fundamental para entender y revelar las distintas formas de aprovechamiento y de la propia vida cotidiana en el territorio kichwa de Imbabura.

La Geomorfología se define como el estudio de la tierra en base a los materiales que la constituyen, a su estructura geológica y morfogenética y a su modelado a lo largo de la historia, en el pasado y en el presente.

Este territorio está vinculado con el desarrollo de la cuenca eugeosinclinal del Mesozoico, período geológico en el que emergen los Andes ecuatorianos. Rosero (2011) considera que no se ha encontrado ningún depósito del Triásico y Jurásico, pues para ellos el vulcanismo se desarrolló en el Cretáceo Superior y durante el Terciario. Posteriormente, se desarrollará un nuevo vulcanismo en el Plioceno Superior y en el Pleistoceno, modulándose a partir de ese momento el territorio a través de la erosión y de la correspondiente formación de depósitos superficiales.

Para el GADP-I-PDOT (2015, p. 7) la provincia de Imbabura también presenta “altiplanicies segmentadas por fallas tectónicas y por la excavación de la red de drenaje. En mayor o menor grado, todos los cauces naturales se encuentran en proceso de profundización y erosión subsecuente”. Por ello, Imbabura presenta una diversidad morfoestructural importante.

Se pueden establecer dos unidades geomorfológicas, que dan lugar a su vez a dos unidades topográficas y paisajísticas diferenciados: la zona interandina y las estribaciones volcánicas de la Cordillera Occidental. La primera está comprendida entre las Cordilleras Real y Occidental. La segunda surge por una compleja trama de levantamientos y fallas en sentido longitudinal y transversal que han orientado el magma hacia la superficie, originando la formación de una secuencia sucesiva de volcanes como Imbabura, Cotacachi, Mojanda, Cuicocha, Yanaurco y Cusín, entre otros. Es parte del corredor interandino, que Humboldt definiría en el siglo XIX como la Avenida de los Volcanes.

Dentro de la Zona Interandina se pueden diferenciar algunos paisajes como los relieves de las cuencas hidrográficas, con pendientes suaves y moderadas, aunque en

algunas áreas más locales se observan pendientes de moderadas a fuertes por el encajamiento de la red fluvial. Contrastan con las estribaciones próximas de la Cordillera Occidental, en las que las vertientes superiores volcánicas presentan pendientes de fuertes a moderadas y otras inferiores con pendientes más moderadas por la acumulación de sedimentos.

En la parroquia de Angochagua aparecen rocas miopliocenas, las más antiguas, que han contribuido al relleno inicial del valle interandino, alimentado continuamente por productos del vulcanismo cuaternario. Por lo tanto, está conformado por lava, toba, areniscas, brecha y conglomerados volcánicos.

El Yanahurco tiene rocas del plioleistoceno, con lavas y productos piroclásticos, como ocurre con el volcán Cotacachi.

Los volcanes Muyurcu, Mojanda e Imbabura, de acuerdo a Rosero (2011) se conforman por lavas, brechas, productos piroclásticos y pómez ácida. En los volcanes más elevados sus conos y calderas se verán modificadas por los glaciares del Pleistoceno.

La estratigrafía presente en la vía Otavalo-Selva Alegre, según el GADP-I (2015, p.10) en el Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial 2015-2035, viene definida por una serie de “secuencias volcánicas, volcanoclásticas y sedimentos menores (basaltos en almohadilla, lavas basálticas y sedimentos asociados) así como una secuencia marina de areniscas, lutitas y cherts de color gris verdoso a negro”.

Otra de las zonas de interés es Ambuquí, donde se encuentran metasedimentos formados por filitas, cuarcitas intercaladas y abundantes vetas de cuarzo.

Entre estas alineaciones montañosas de origen y materiales volcánicos, se han desarrollado valles interandinos, receptores de la sedimentación, de suelos más profundos y productivos. Para Rosero (2011), el clima oscila desde los 20°C en los valles bajos hasta los 10°C en las zonas montañosas más elevadas. En general, la precipitación fluctúa entre 400 y 1500 mm.

En estos valles interandinos, según Baquero, Sierra, Ordóñez, Tipán, Espinoza, Rivera y Soria (2004), la vegetación endémica ha sido reemplazada en buena parte por la reforestación de eucaliptos y pinos.

Para comprender el uso actual de los recursos geológicos y geomorfológicos, es importante mencionar que la actividad minera se remonta a la época prehispánica, en la que se extraía la obsidiana de Mullumica en la Cordillera Real. Según Estrada (2010), en el campo no metálico se ha desarrollado la explotación de calizas y arcillas para la producción de cemento, así como la explotación de arcillas, caolín, feldspatos y, en menor cantidad, sílice destinados a la industria cerámica.

De acuerdo a la información proporcionada por la GADP-I/ PDOT (2015), en el área geográfica ocupada por la población indígena se explotan materiales no metálicos (caliza, cal viva, mármol, travertino puzonala y arcilla) por medio de 14 concesiones y una superficie de 1.001,99 ha. También se explotan productos de libre aprovechamiento (áridos y pétreos), con 31 concesiones y una superficie de 629,48 ha.

Otro de los proyectos mineros de mayor polémica política y ambiental en los últimos siete años es Llumiragua, con influencias en las parroquias de García Moreno y Peñaherrera en Intag, con una extensión de 4.830 ha, para la exploración y posterior extracción de cobre y molibdeno.

El Gobierno actual de Ecuador tiene como objetivo compensar la erosión programada de los ingresos del petróleo, otra actividad extractiva, como es la megaminería, a pesar de los daños socioambientales que provocaría. Además, tiene claro que el sector minero podría convertirse en el sucesor del petróleo en el campo económico. Por lo cual, en los últimos años ha venido reformando la Ley Minera del país para evitar la actividad ilegal. Argumenta que se saca poco provecho de la extracción de recursos minerales metálicos, no metálicos y materiales de construcción, a pesar del enorme potencial.

La población imbabureña ha aprovechado intensivamente estos recursos geológicos para el sector de la construcción y la adecuación de caminos en zonas urbanas y rurales.

Por otra parte, debido a la composición de depósitos volcánicos de origen Cuaternario, sobre todo en el complejo volcánico Cuicocha, se extraen materiales de cantera en la parroquia de Quiroga. Por ello, en el sector de Pisangacho se encuentra la microempresa Surtipétreos, que fue creada hace 15 años. Es una empresa familiar que

contrata al menos al 78% de población indígena del área de influencia para los diferentes procesos de extracción y comercialización.

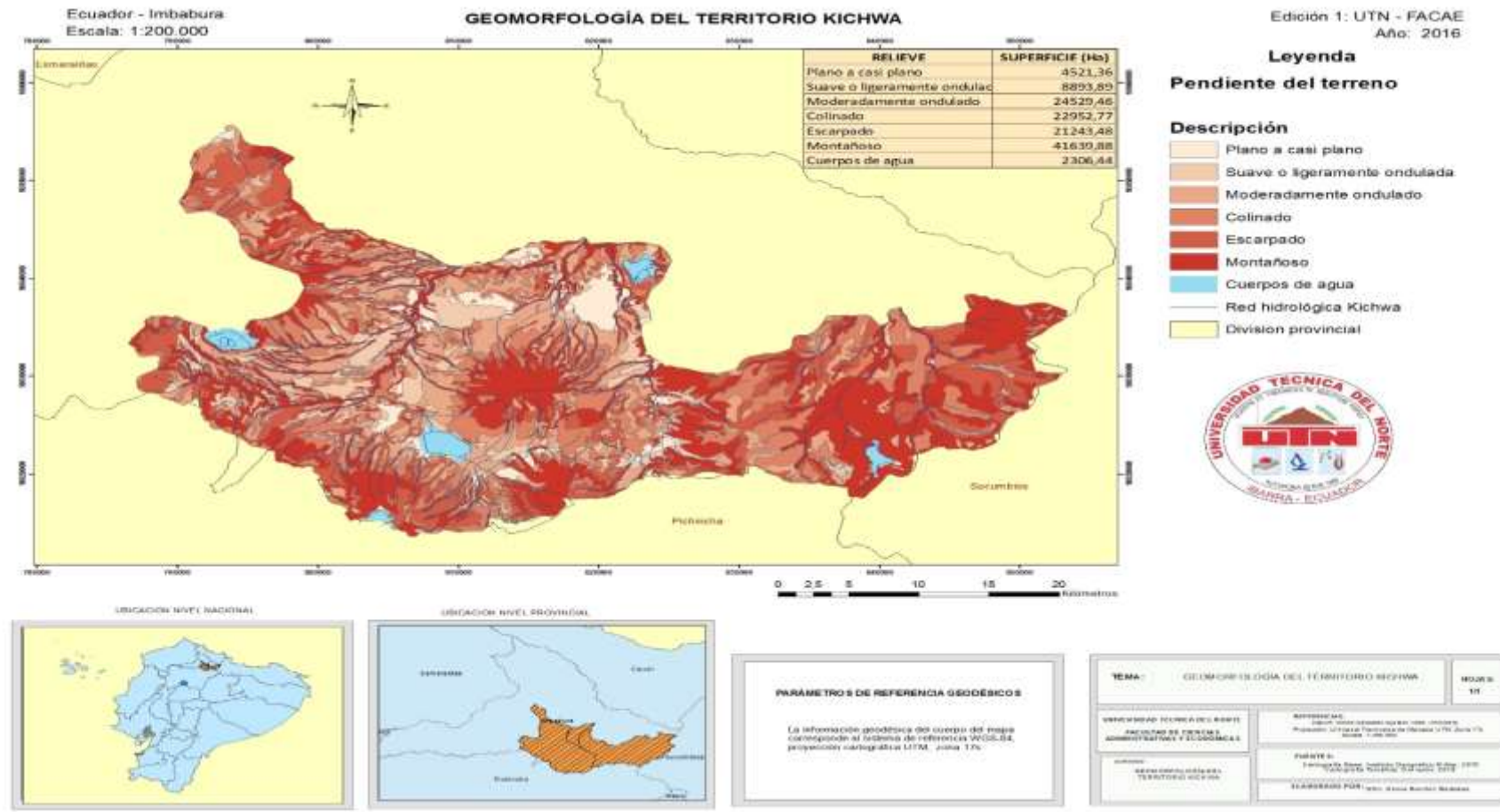
El presidente de la parroquia la Esperanza (julio, 2015) manifiesta que la piedra de la quebrada seca se utiliza para la obra de asfaltado de la vía la Esperanza-Zuleta. Además, con los mismos recursos se readecuarán al menos el 30% de los caminos interiores para optimizar el desplazamiento de los habitantes y de los recursos agropecuarios a centros poblados cercanos.

Las características climáticas, topográficas y la dotación de recursos naturales han sido determinantes en la ocupación del territorio, condicionando la localización y naturaleza de las explotaciones asociadas a los asentamientos humanos. La ocupación kichwa se asocia fundamentalmente a la actividad agropecuaria, en la cual predomina el minifundio, realidad que ha incidido en una distribución de la población muy dispersa.

El uso y aprovechamiento de los recursos geológicos localizados en territorio kichwa está basado en la cosmovisión andina preincásica e inca, cuya filosofía andina considera a la naturaleza, al hombre y a la “*pachamama*” como un todo, ya que viven relacionados y de forma perpetua. Desde esta concepción filosófica se asume que, el hombre, las plantas, animales y montañas tienen alma y fuerza de vida, por tanto, el hombre no debe dominar a la naturaleza, sino armonizar y coexistir con la misma. Por eso, desde tiempos ancestrales, los accidentes geográficos de los Andes han sido considerados sagrados, aún a pesar del sincretismo y la aculturación.

En el **Mapa 4** y la **Tabla 8**, se presenta la geomorfología y el relieve del territorio de los tres pueblos kichwas, con un predominio del sistema montañoso, en el que se ha encajado una densa red hidrográfica que contribuye a la fertilidad de los suelos y a su aprovechamiento agrícola.

Mapa 4
Geomorfología en el territorio de los pueblos kichwas



Fuente: Cartografía del Instituto Geográfico Militar (2010). Elaboración Propia.

Tabla 8
Relieve territorio kichwa 2015

Descripción	Ha	Porcentaje
Plano o casi plano	4.521,37	3,58
Suave o ligeramente ondulado	8.893,89	7,05
Moderadamente ondulado	24.529,46	19,45
Colinado	22.952,77	18,20
Escarpado	21.243,48	16,84
Montañoso	41.639,88	33,02
Cuerpos de agua	2.306,44	1,82
Total	126.087,29	100,00

Fuente: Cartografía del Instituto Militar (2010). Elaboración propia

Para una mayor comprensión del mapa precedente, se describen y explican a continuación las características topográficas de este relieve, así como la cultura desarrollada en relación con estas elevadas montañas volcánicas.

En la Cordillera occidental sobresalen las estribaciones de Chilluri, Lacha, Cayapas, Toisán, Intag y las montañas de Quisaya, en tanto que en la Cordillera Oriental se observan las estribaciones de Pimampiro y Cofanes. En el centro de la hoya del Chota, se alza el Imbabura, por lo que en mayor o menor medida forma parte del territorio habitado por los tres pueblos kichwas.

Todas las elevaciones son el resultado del volcanismo, fundamentalmente de finales del terciario y del cuaternario. Entre ellos, sobresalen el “Taita Manuel Imbabura” con 4.630 msnm, a 8 km al este de Otavalo y a 10 km de Ibarra. Posee, además, una vista panorámica y dominante hacia los demás volcanes de la Sierra norte, como el de la “Mama Isabel Cotacachi”, con 4.939 msnm, a 25 km al oeste de la ciudad de Ibarra

Otra elevación es la de *Yanahurco*, unido al Cotacachi, con 4.071 msnm. Es la cima del sistema montañoso de Mojanda-Cajas, que ocupa el caldero del cráter del extinto volcán Mojanda con 3.290 msnm.

En el territorio kichwa también se encuentra el cerro *Fuya Fuya*, con 4.263 msnm, al igual que el Cuicocha con 3.068 msnm.

Emplazado junto al Imbabura aparece el cerro Cubilche, con 3.826 msnm, así como el volcán Cushnirumi, con 3.776 msnm. Otros volcanes en el entorno son el Pangaladera con 3.340 msnm, junto al volcán Cunrru, con 3.305 msnm.

El cerro Cusín Urcu, con 4.012 msnm, se levanta entre Imbabura y Pichincha y es uno de los volcanes que rodea el lago de San Pablo.

El Cayambe, con 5.790 msnm, se levanta en la Cordillera Oriental o Real de los Andes cerca de la población del mismo nombre y bajo la línea equinoccial. Estaba considerado como el marcador de la mitad del mundo antes de las misiones geodésicas francesas.

En relación con todos estos elevados volcanes, los pueblos preincásicos, prehispánicos y los actuales pueblos kichwas han desarrollado una rica tradición y expresión oral en torno a las montañas y volcanes que les rodean. En tiempos de la conquista y colonización, los cronistas españoles y sacerdotes doctrineros escribieron sobre los acontecimientos y relaciones geográficas existentes en los pueblos ancestrales, aunque no concedieron la importancia necesaria a la religiosidad prehispánica. No obstante, de sus experiencias e informes se deduce que los indígenas originarios, en particular los de la región interandina, mantenían el culto al sol, a la luna, a los cerros, montañas y nevados, fortaleciéndose incluso con la conquista incaica.

A partir de la conquista española, los indígenas fueron acusados de idólatras y, por ello, fueron víctimas de innumerables represiones por parte de sistema Colonial, aunque a pesar de ello han mantenido hasta el presente sus creencias ancestrales respecto a las montañas, que consideran como deidades. De acuerdo a los testimonios recogidos in situ, es posible evidenciar que el respeto y el rito perviven en los tiempos actuales, aunque no de forma generalizada. Se presupone que los volcanes han causado temor durante siglos en la población por sus erupciones y terremotos. Por eso, desde tiempos prehispánicos, se ha creído necesario agrandar a esas imponentes elevaciones a través de ofrendas e, incluso, de vidas animales y humanas para que permanezcan inactivos.

Alrededor de las montañas y volcanes, los pueblos de todos los tiempos han creado mitos, leyendas y cuentos, aunque han sufrido algunas modificaciones generacionales. No obstante, recogen las impresiones y misterios que han creado los habitantes acerca de estas majestuosas e imponentes elevaciones. Así, el *taita* Imbabura, además de ser considerado un dios tutelar (*taiticu*) o padre, también se le ha designado como uno de los mejores guerreros de los Andes. Además, se han creado numerosas leyendas de amor

entre el Imbabura, asumido como el “*macho*”, y la mama Catacachi, como la “*hembra*”, de cuyo gran amor nació el cerro Yanaurco, Piñán, entre otros.

En las comunidades asentadas alrededor del volcán Imbabura es común observar a los indígenas mayores de 70 años encomendándose a dicha elevación, pues al levantarse y en dirección a su divinidad se quitan el sombrero, luego se lo colocan sobre el pecho y con la cabeza inclinada y los ojos cerrados le piden salud, protección, lluvia y alimento. Se hacen la señal de la santa cruz y se ponen de nuevo el sombrero en su cabeza, lo que hace entrever el fuerte sincretismo religioso entre los pueblos indígenas.

Durante, las largas temporadas de sequía, los indígenas invocan las lluvias a los picos geográficos, a través de rogativas, para lo cual están preparados los viejos agricultores y los *yachaks*. En el caso del volcán Imbabura, los indígenas le atribuyen una figura y autoridad cacical, que vive dentro de la montaña, poseedor de grandes riquezas y que de vez en cuando sale a visitar a su gente, también embaraza a las jóvenes bellas con el resultado de que tendrán un hijo o hija con ojos azules. A través del tiempo, los indígenas han asociado y atribuido a unos volcanes espíritus masculinos y a otros espíritus femeninos.

Según Naranjo (1989), cuando los indígenas han extraviado ganado u otros bienes, le pedirán a Taita Manuel Imbabura o a Mama Isabel Cotacachi su pronto encuentro.

En relación a la medicina ancestral y, en el marco de un fuerte sincretismo, los *yachaks* no solamente utilizan cigarrillo, aguardiente, jengibre y alucinógenos, sino también elementos vitales, invocando a las ánimas de sus ancestros. A la vez, nombran y rezan a sus deidades naturales como al Cerro Negro del Norte, al cerro Mojanda del sur, al *taita* Imbabura del este y a la *mama* Cotacachi del oeste, además de los santos impuestos por la religión católica.

Algunos de los *yachaks* de Ilumán consideran que los espíritus y diablos se encuentran en medio de la naturaleza y que se harán visibles a las personas que hayan ocasionado una falta grave a sus semejantes. Los indígenas, a través del tiempo, les han atribuido formas, estatura, y otras características.

5. LA CLIMATOLOGÍA

*Poema 1
(fragmento)*

*La palabra es vida
vida es libertad, es paz,
armonía, reciprocidad;
el canto es igual que la palabra,
la palabra es la estrella,
la centinela de la libertad
y en tiempos de libertad
el canto de la primavera
debe ser tierno;
en invierno
el canto debe ser ardiente;
el canto debe fermentar las danzas
debe llenarse de fortaleza
de la energía de la jawa, uku y kaipacha
debe ser principio o infinito para evitar que el círculo
el semicírculo
se rompa, se divida para que el ayllu no se individualice.*

Ariruma Kowii
Poeta otavaleño

5.1. Características climáticas

El clima está asociado con el ciclo agrícola y las festividades tradicionales en el marco de la cosmovisión andina. Imbabura en general presenta un clima bastante apropiado para el desarrollo del sector agrario.

Sus temperaturas son muy regulares a lo largo del año, como corresponde a su latitud ecuatorial, aunque moderadas por las elevadas montañas y el altiplano interandino, de tal manera que la estacionalidad viene marcada por la distribución mensual de las precipitaciones, con una estación bastante seca y otra húmeda, si bien se podría establecer otra intermedia.

La temperatura media es de 14,6° C, con una oscilación mensual máxima de tan sólo 0,3° C. Esto mismo ocurre tanto con las máximas como con las mínimas absolutas. En cuanto a las máximas, todos los meses están comprendidos dentro de los 24° C, a excepción de septiembre y octubre, con una reducida desviación sobre la media, si bien se pueden rebasar los 30° C en algunos días. En las mínimas se nota más el efecto de la altitud, ya que se llegan a registrar temperaturas por debajo de los 0° C, aunque las medias oscilan entre los 2° y los 5° C.

En la **Tabla 9** y **las Figuras 1 y 2** se presenta el comportamiento del clima en Ibarra, cuyas temperaturas y precipitaciones han sido recogidas por el Instituto Nacional de Meteorología e Hidrología del Ecuador desde 2005 hasta 2012.

Tabla 9
Temperaturas y precipitaciones 2005-2012, ciudad de Ibarra, (Imbabura)

Mes	Temperaturas medias absolutas		Temperaturas medias	Precipitaciones
	máximas	mínimas		
2005-2012				
Enero	24,1	3,9	14,6	77,4
Febrero	24,5	4,1	14,6	88,6
Marzo	24,9	4,1	14,7	130,8
Abril	24,6	5,7	14,8	168,0
Mayo	24,7	4,4	14,9	86,4
Junio	24,5	3,9	14,5	44,6
Julio	24,6	3,1	14,3	28,2
Agosto	24,6	2,9	14,3	23,9
Septiembre	22,3	2,5	14,5	30,9
Octubre	25,9	3,8	14,8	84,5
Noviembre	24,9	3,0	14,9	110,9
Diciembre	24,1	8,1	14,6	96,6
Total/media	24,5	4,1	14,6	970,7

Fuente: Anuarios 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51 y 52.

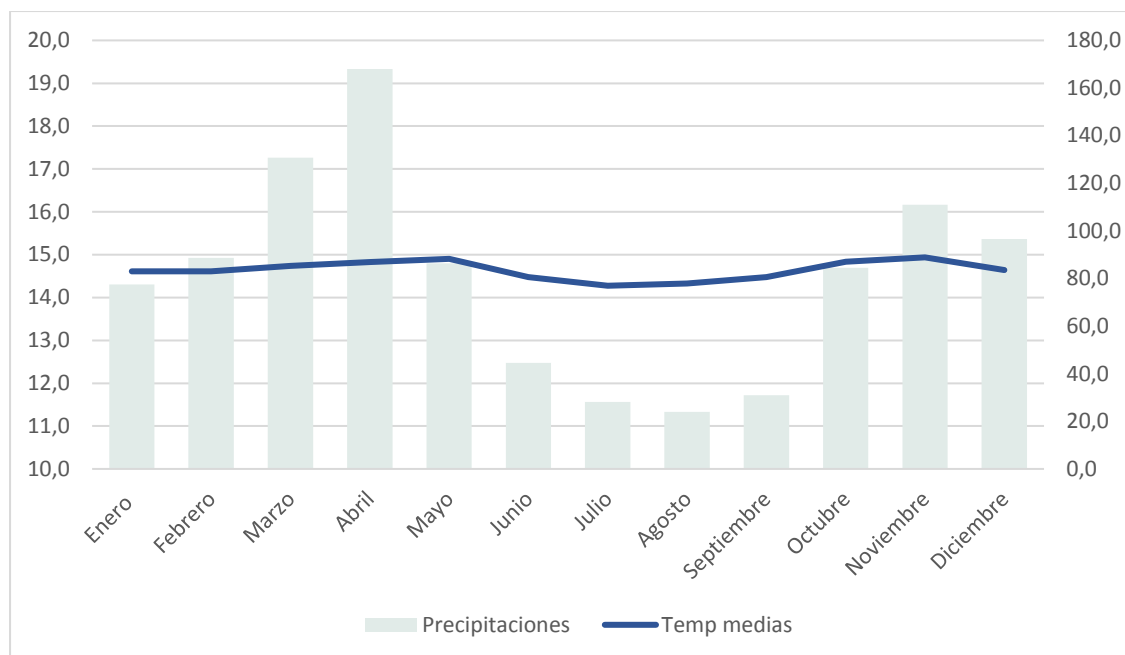


Figura 1: Precipitaciones y promedio de temperaturas de la ciudad de Ibarra, entre 2005 y 2012

Fuente: Instituto Nacional de Meteorología e Hidrología del Ecuador (2005 al 2012). Anuario N° 45, 46, 47, 48 y 49.

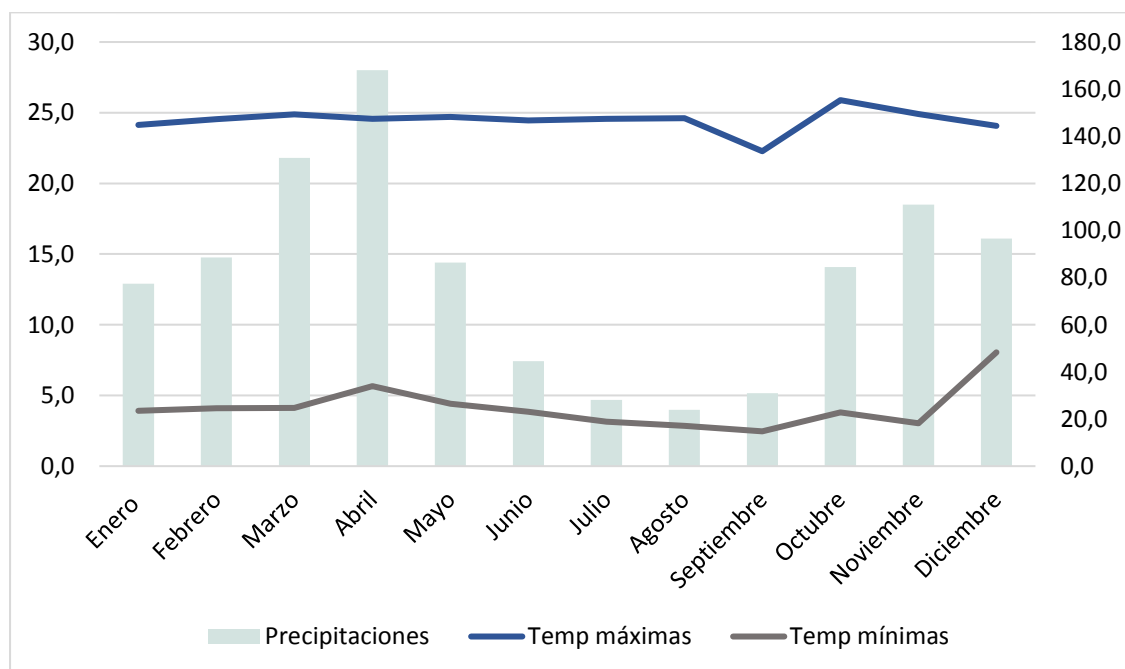


Figura 2: Temperaturas máximas, mínimas y precipitaciones de la ciudad de Ibarra, entre 2005 y 2012

Fuente: el Instituto Nacional de Meteorología e Hidrología del Ecuador (2005 al 2012). Anuario N° 45, 46, 47, 48 y 49.

Debido a estas mínimas, la oscilación térmica anual es bastante elevada, con una media de 20,4° C, lo que denota que la temperatura diurna es templado-cálida, pero la de la noche es fría.

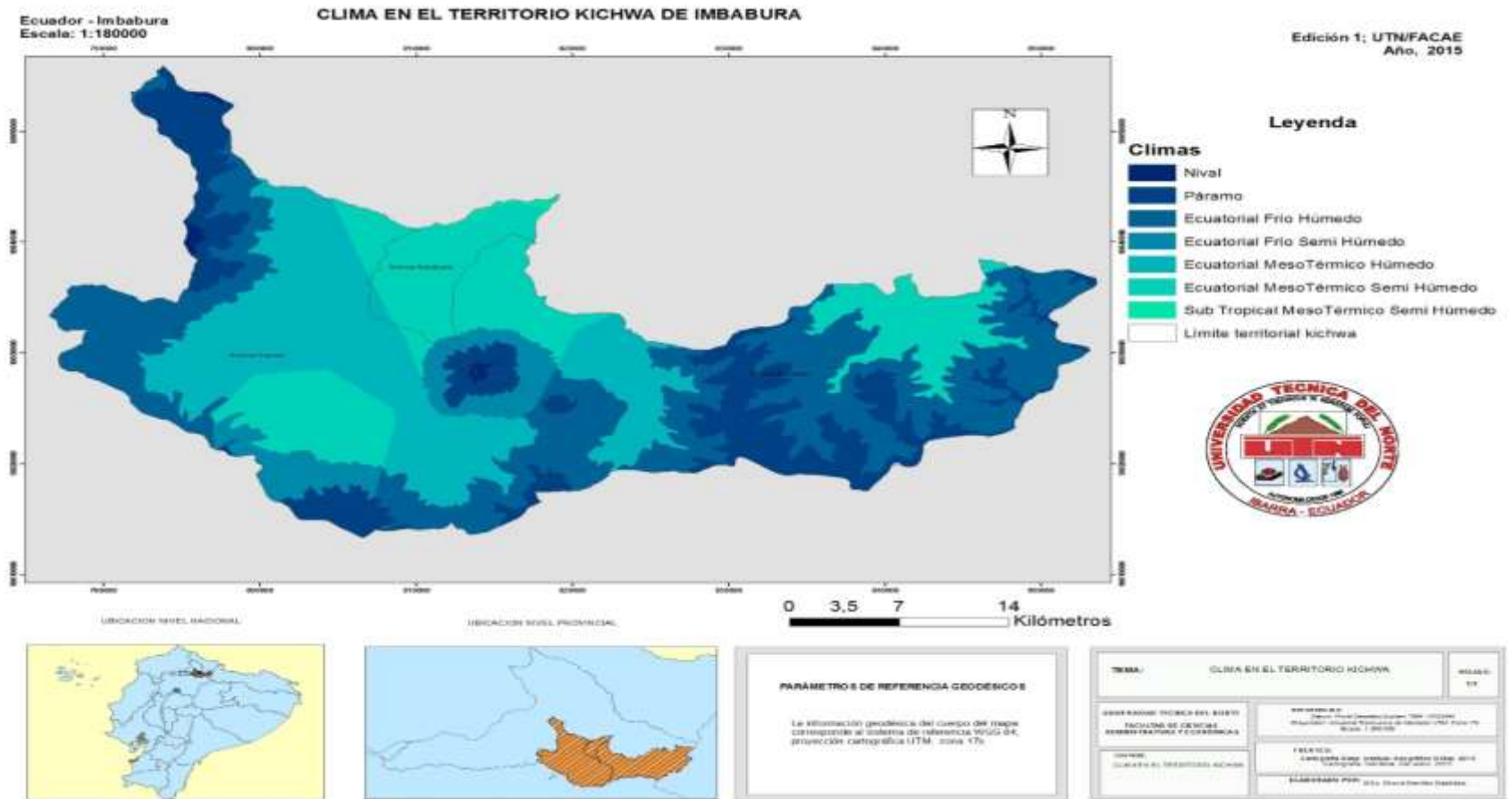
De la misma manera, la altitud afecta especialmente a las precipitaciones, introduciendo factores de corrección que introducen toda una serie de gradientes pluviométricos y pisos bioclimáticos. Por el efecto de estas altitudes, en Ibarra se recogen cerca de los 1.000 mms anuales, a pesar de las dos corrientes frías del norte (corriente de Panamá) y del sur (corriente de Humboldt), que han provocado toda una larga franja árida costera en el Pacífico, y a pesar de que las cordilleras Oriental y Occidental aíslan al valle interandino y le generan un mayor índice de continentalidad y de aridez, de ahí las extensas franjas de páramos áridos hacia las cumbres de estas cadenas montañosas. Si, además, se tiene en cuenta que los vientos dominantes son de componente Este, procedentes por lo tanto del interior del continente, y la alternancia entre los fenómenos del Niño y de la Niña, la zona debería caracterizarse por el aislamiento, la continentalidad y la aridez, siendo por lo tanto el factor montañoso el que limita esos factores e introduce un clima húmedo en el valle y parte de las vertientes montañosas.

En esta provincia son perceptibles dos estaciones claramente diferenciadas por la distribución mensual de las precipitaciones, una estación seca y otra húmeda. La estación seca es más corta, abarcando los cuatro meses que van de junio a septiembre, aunque a veces puede prolongarse a mayo y octubre, generándose en este caso dos estaciones de idéntica amplitud. En estos cuatro meses secos, tan sólo se recoge el 13,1% de las precipitaciones anuales. Por el contrario, los meses más lluviosos son abril y marzo y un segundo máximo en noviembre y diciembre, recogándose en estos cuatro meses el 52,2% del total anual.

5.2. Tipos de climas

Por ello, la interrelación entre la altitud y la localización próxima al Ecuador ha determinado la tipología climática de la provincia. En el **Mapa 5** se puede ver la tipología climática del territorio kichwa en base a la clasificación de Pourrut y a la información proporcionada por el GADP-I/ PDOT (2015).

Mapa 5
Climatología en el territorio kichwa



Fuente: cartografía del Instituto Geográfico Militar del Ecuador (2010).
 Elaboración Propia

Como se aprecia, no sólo la tipología climática genéricamente, sino que cualquier otra variable es el fiel reflejo de la altitud y de la topografía.

Entre los distintos tipos de clima, el ecuatorial de alta montaña, en su doble vertiente de Nival y de Páramo, es un clima que se encuentra a partir de los 3.200 msnm, con una temperatura que oscila entre 0 y 8° C, con frecuencia incluso inferior a 0° C y con precipitaciones entre los 1000 y 2000 mms, según la altura y las vertientes, lo que los diferencia claramente de los páramos secos y de la puna del sur y de las sierras más occidentales de los Andes. En el piso alto, la vegetación es de tipo pajonal, mientras que en el piso bajo es de bosque montano alto.

Este clima se localiza en las principales elevaciones, a partir del ecosistema páramo, en el volcán Imbabura, en la Reserva Ecológica Cotacachi Cayapas y en los sectores de Piñán, Mojanda, los cerros de Yanahurco y Fuya Fuya. En la zona alta del cantón Pimampiro, este clima se presenta en la parroquia de Mariano Acosta, Nueva América y Puruhanta, que ocupa el Parque Nacional Cayambe Coca, y en sus proximidades se encuentran asentamientos kichwas del pueblo Karanki.

Descendiendo de altitud, el piso bioclimático siguiente es el Ecuatorial Frío Húmedo, que se extiende por una amplia y continua franja en los flancos internos y externos de la cordillera entre los 2.500 y los 3.200 msnm de altura. La temperatura media comprende entre los 12 y los 20° C y su pluviosidad es mayor que en los pisos más elevados, ya que llega hasta los 2.000 mm anuales, prueba evidente de que a partir de estos niveles altitudinales las masas de aire van perdiendo humedad y las precipitaciones se van degradando. Es la zona de mayor relación y desarrollo de vida de los pueblos kichwas Otavalo y Karanki de Imbabura, al tratarse de un clima templado a lo largo de todo el año y con precipitaciones muy abundantes, características que favorecen el desarrollo agrario. Por otra parte, es un clima que se extiende por la mayoría de los cantones de la Provincia.

Por debajo de este nivel de los 2.500 msnm, se extienden los climas Ecuatorial Frío Semihúmedo o el Mesotérmico Semihúmedo, que corresponden a los valles interandinos, prevaleciendo el uno o el otro en función de la disposición y orientación de las alineaciones montañosas. Los dos se caracterizan por una estación seca muy marcada entre junio y septiembre. En esta zona bioclimática se localizan las principales cabeceras

cantones (Ibarra, Antonio Ante, Cotacachi, Otavalo, Pimampiro y Urcuquí), en las que reside la población kichwa Otavalo, Karanki y Natabuela con diferente densidad.

El Ecuatorial Frío Semihúmedo se extiende por la franja de los 1.200 y 2.500 msnm. Su temperatura oscila entre los 15 y los 24° C, bastante templada por lo tanto y la pluviosidad es más reducida, aunque todavía importante, puesto que se aproxima a los 1000 mms anuales.

El clima Ecuatorial Mesotérmico Semihúmedo aparece en una franja similar, entre los 1.600 y 3.000 msnm. Sus temperaturas varían entre los 12 y los 20° C y sus precipitaciones entre los 1.000 y 2.000 mm anuales. También este clima es muy propicio para el desarrollo agrario.

Finalmente, en Imbabura se encuentra, aunque poco representado, el clima Subtropical Megatérmico Húmedo entre los 400 y 1.600 msnm, con temperaturas que oscilan entre los 15 y 24° C y con unas precipitaciones muy elevadas, entre 2.000 y 4.000 mm. Este clima aparece en zonas de escasa presencia de indígenas kichwas, en la parroquia de Lita, en la zona de Intag con las parroquias de García Moreno, Cuellaje, Apuela, Peñaherrera y la población de Chontal.

Para los indígenas imbabureños, el agua es de todos y es de nadie, pues, pertenece a la tierra y a los seres vivos. En opinión del Sistema de Capacitación en el Manejo de los Recursos Naturales Renovables (CAMAREN, 2003 p. 12), “el agua es base fundamental para la recreación de la diversidad en el espacio y el tiempo, en las organizaciones comunitarias, y en la participación de la población, permitiendo la autodeterminación de las comunidades, en discusión y dialogo permanente con la naturaleza”.

En el territorio kichwa, el agua se abre camino entre el paisaje, la vida ritual y la existencia cotidiana de sus pueblos. Es valorada como un ser vivo, omnipotente, creador y transformador, constituyéndose en la base de la reciprocidad y la complementariedad como un derecho universal y comunitario.

Por otra parte, el agua se ha convertido en motivo de inspiración para la realización de poesías, canciones, mitos, leyendas y, por tanto, es un recurso que está presente en todos los ritos indígenas de purificación. Es así que, algunos espejos de agua (lagos,

lagunas, ríos, cascadas y *pogyos*) se han constituido en espacios simbólicos destinados a los rituales con ocasión de alguna fiesta vinculada al ciclo agrario y al ciclo vital de las personas.

Según la investigación realizada, todos los rituales indígenas asociados al ciclo agrario y al ciclo vital de las personas incorporan el agua en combinación con el fuego, flores, colonias, rezos y plegarias.

Los indígenas otavaleños durante el mes de julio celebran el ritual denominado *wakcha karay pacha*, que consiste en la realización de rogativas para provocar las lluvias necesarias para la siembra. Al respecto, Cachiguango (2008, p. 8) dice “los mayores nos enseñan, que antes de hacer esto, siempre debemos realizar rogativas para que la Pacha-Mama siempre continúe generosa y no falte alimentos para la familia y la comunidad”.

Este ritual para provocar las lluvias se desarrolla cada año en las comunidades de la Bolsa, Guanansí y Kotama. En dichos lugares, los informantes recuerdan al fallecido Rafael Pastillo, uno de los grandes *taitas*-maestros, que era experto en dirigir las rogativas a la *pachamama* (tierra) y al taita Imbabura (volcán) para que llueva. El ritual consta de varias fases, en todas ellas, se incluyen niños y alimentos.

Por su parte, Buitrón y Collier (1971, p.95) expresan que “en tiempo de sequía pagan para que se diga la misa a los santos y también llevan una ofrenda al Imbabura. Cuando caen las tan necesitadas lluvias no les preocupa saber quién les hizo el favor, los santos o la montaña”, lo que indica el fuerte sincretismo existente.

6. EL AGUA: SISTEMA FLUVIAL Y LACUSTRE

*“El agua cristalina que corre por los ríos y arroyos no es solamente agua,
Sino también es la sangre de nuestros antepasados.
Cada reflejo fugaz en el agua clara de las lagunas narra vivencias y sucesos de mi pueblo.
El murmullo del agua es la voz de mis antepasados.
Los ríos son nuestros hermanos que sacian nuestra sed.
Ellos llevan nuestras canoas y alimentan a nuestros hijos.
Si les vendemos nuestras tierras, deben recordar esto y enseñen así a sus hijos: que
los ríos son nuestros hermanos, y que, por tanto, hay que tratarlos con dulzura como se trata a
un hermano”.*

Jefe Seattle, 1854

6.1.El sistema fluvial

Según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe-CEPAL (2013, p. 5) el agua “es el recurso natural de mayor incidencia en la vida económica y social del país. De su disponibilidad o déficit depende el desarrollo de las actividades de la población”. Ecuador es un país privilegiado en cuanto a la disponibilidad de agua, puesto que de acuerdo con el GADP-I/PDOT (2015, p. 58), “dispone de 40.000 m³ por persona al año (2,5 veces más que el promedio mundial)”.

La provincia de Imbabura y particularmente las áreas geográficas habitadas por los pueblos kichwas de Imbabura poseen un potencial y unos recursos hídricos importantes, que son aprovechados para el consumo humano y para el regadío. Sin embargo y debido al emplazamiento de poblaciones, buena parte de estos recursos se han degradado progresivamente por un manejo poco adecuado, lo que ha incidido en el deterioro y contaminación del agua, del suelo y de la biodiversidad en su conjunto.

Por otra parte, los diferentes ecosistemas de páramos, bosques naturales y matorrales nativos forman cuencas de recepción o zonas de recarga, que son aprovechadas para el consumo humano y para el regadío a través de las vertientes naturales.

La red fluvial de Imbabura se estructura en cuatro subcuencas hidrográficas, que se corresponden con los ríos Guayllabamba, que drena casi una tercera parte del territorio provincial en su ángulo occidental y desemboca en el río Esmeraldas; a continuación, en la zona centro-sur, ocupando la mayor parte del territorio kichwa, la subcuenca conformada por el Tangalí-Blanco y el Tahuando con el Ambi; en el ángulo suroeste, una red dispersa en el curso alto del río Chota; y, por encima de ésta, en el ángulo noroeste, la subcuenca del río Lita. Estas tres últimas subcuencas forman parte de la cuenca del río Mira, que se canaliza a través de un extenso valle con dirección este-oeste. Esta cuenca, por lo tanto, drena en torno a las dos terceras partes de la provincia de Imbabura y el total del territorio kichwa.

El río Ambi es, sin duda, el más importante del territorio kichwa e, incluso, de la provincia, ya que cruza cinco de sus seis cantones, puede alcanzar un caudal de 2.500 l/s y de él se obtiene el 60% del agua destinada al regadío, abasteciendo a más de 4.000 explotaciones con un total de 15.000 has (Almeida, 2014, p. 14). El otro 40% del agua

para regadío se obtiene del río Tahuando, también subsidiario del Ambi, que además abastece de agua a la capital, Ibarra. En total, hay 19.500 has de regadío en la cuenca del río Ambi. Afluentes del río Blanco-Ambi son también los ríos Jatun Yacu, Tejar y Machángara, que abastecen de agua y recogen los desechos de Otavalo, al igual que el río Pichaví, que discurre por la ciudad de Cotacachi.

Otro uso que se realiza en esta red fluvial de la provincia es la producción hidroeléctrica, con una potencia instalada de 9.000 kw reales, de los que más de las dos terceras partes se encuentran en la central del río Ambi, aunque tiene una pérdida de caudal muy importante en la estación seca y no puede mantener la producción.

Toda esta red fluvial se orienta hacia el Pacífico, atravesando la cordillera andina occidental, en la que ha labrado profundas quebradas.

En su conjunto se trata de una red dendrítica, densa, puesto que se trata del curso alto y de las cabeceras de los ríos que conforman las distintas subcuencas mencionadas. Son por ello pequeños ríos y quebradas de 5° y 6° orden, con poco caudal, hasta que desaguan en otros de 4°, 3° y 2° orden en la zona interandina, ya con un caudal importante en algunos casos.

Su trazado en las cabeceras viene determinado por los conos volcánicos y las fuertes pendientes, mientras que, en su curso medio, cuando alcanzan el valle interandino, presentan un trazado más más orientado por la dirección del valle principal y otros secundarios y por la densa red de fracturas y fallas.

En lo que respecta a su régimen, es estrictamente pluvial, por lo que su caudal dependerá en buena medida de la estacionalidad de las precipitaciones, siendo de destacar la estación seca de cuatro meses, que va de junio a septiembre. Es especialmente intensa esta sequía en los fondos de los valles y, sobre todo, en el territorio kichwa, drenado por el sistema Blanco y Tahuando con el Ambi. En estos meses, se produce un estiaje que puede presentar problemas para el consumo humano y para el regadío, puesto que es la zona con mayores necesidades hídricas, al concentrar las principales ciudades y las mayores densidades de población y de tierras en regadío. Por otra parte, salvo los ríos de 2° y 3° orden, el resto son muy secundarios, con reducidas cuencas y, en su conjunto, con un escaso caudal durante la mayor parte del año.

Como indica Almeida (2014, p. 13), “en la subregión andina es notoria la escasez de agua entre junio y septiembre. En el valle bajo del Ambi... el balance hídrico es deficitario en la mayor parte del año y la producción agrícola depende de las posibilidades de riego”.

Sin embargo, el régimen cambia en el curso del Chota-Mira, pues a pesar de que su valle es muy similar a los anteriores y también presenta la misma estación seca, incluso con mayor aridez, como sigue indicando Almeida, “... las nacientes de los ríos se encuentran en la cordillera oriental que tiene el régimen de lluvias de la Amazonía, con máximas precipitaciones en los meses de junio a septiembre, en los cuales son máximos también los requerimientos en el valle”. Pero estas reservas de agua no las pueden aprovechar los pueblos kichwas, localizados bastante más al oeste.

Por el contrario, la estación húmeda y los caudales máximos se registran en los primeros meses del año, más concretamente –según el climograma reseñado anteriormente para el caso de Ibarra- en los meses de marzo y abril, estación húmeda que puede extenderse de enero a mayo, y un segundo máximo entre septiembre y diciembre.

Por otra parte, falta tanto una regulación del caudal por medio de embalses como una depuración de los vertidos de las ciudades, de tal manera que todos los ríos se encuentran muy contaminados por estos vertidos y por los contaminantes agrarios. El propio desarrollo agrario depende de la disponibilidad de agua en estos meses secos.

En Imbabura, según Fernández (2013, p. 15), “casi el 64% de las viviendas disponen del servicio de agua potable. Los cantones en mejor situación son Ibarra y Antonio Ante (76% y 69%), en posición intermedia Urcuquí y Otavalo (55% y 53%) y los más perjudicados Pimampiro y Cotacachi (43% y 37%)”, por lo que el agua se convierte en un tema emergente que merece ser tratado y atendido desde el Estado.

Debido a estas carencias y desajustes en el servicio del agua potable, SENAGUA se encuentra desarrollando acciones para mejorar este servicio para toda la población de Imbabura, aunque la estructura institucional es limitada política y técnicamente. No existen análisis físico-químicos del agua potable y tampoco de las diferentes vertientes que configuran el territorio de los pueblos kichwas de Imbabura. Al igual que no existe información sobre volúmenes de aguas subterráneas, por lo que prevalece la desorganización e inequidad en la entrega de la cantidad de agua para riego.

Una de las acciones favorables para Imbabura es el Proyecto Multipropósito Piñán-Tumbabiro, cuyo informe técnico entregó la consultora Innovativa-ESPE en marzo de 2015, para el abastecimiento de agua para consumo humano, para regadío y para electrificación de Cotacachi y Urcuquí. Se trata de la construcción de un embalse en el río Piñán (en torno a los 3.000 msnm), que pertenece a la cuenca del río Intag, en el sistema hidrológico del Guayllabamba-Esmeraldas, al norte de la provincia de Imbabura, lo que debe asegurar un caudal constante y a largo plazo para estas poblaciones y sus actividades económicas. Está previsto que pueda abastecer de agua potable a una población de 100 a 200.000 habitantes y pueda poner en regadío 7.200 has para el desarrollo socioeconómico de esta zona.

Según la SWECO-ORGUT (2004), citado por el GPI (2015), al menos el 36,8% del caudal de agua de la provincia de Imbabura se destina al regadío de 16.500 parcelas de menos de una hectárea. SENAGUA (2010) manifiesta que hasta la fecha se desconoce el volumen real de agua que se utiliza para riego, pues sólo se dispone de información de los volúmenes concesionados. Tampoco se conocen los volúmenes de aguas subterráneas y, además, el marco legal es aún débil. Por todo ello, no puede existir una gestión integral del agua en la provincia de Imbabura.

El otro gran problema es el de la contaminación de los ríos por la falta de depuración de los mismos. El GADP-I/PDOT (2015) contempla algunas acciones para reducir esta contaminación en los recursos hídricos y en las vertientes (fuentes o surgencias naturales). Para ello, los Gobiernos Autónomos Municipales se comprometen a planificar y ejecutar acciones para controlar la descarga de contaminantes por el desarrollo de actividades textiles, industriales, agroindustriales, alimenticias, artesanales, turísticas, agroproductivas, domésticas y otras. Para eso, es fundamental el desarrollo normativo de un marco legal que permita legitimizar el control de la contaminación y las infraestructuras necesarias para llevarlo a cabo.

En el territorio habitado por los kichwas de Imbabura, al menos el 58% de las vertientes se encuentran con indicador de alteración ambiental debido al uso inadecuado de las actividades agropecuarias, que podrían causar afecciones a la salud de sus habitantes y del medio ambiente.

En el Cantón Otavalo, en la parroquia de San Rafael se aprecian varias vertientes de uso comunitario, fundamentalmente Salamanga *Pogyo*, *Pushi Pogyo*, *Hatun Pogyo* y otras, con un estado de conservación deficiente debido a la presión antrópica.

En Urcuquí, se registran las vertientes de Cuscungu Huaca, La Primavera, el Corazón, Esperanza Alto, San Antonio, El Porvenir, por citar sólo algunas. De ellas, el 80% se encuentran afectadas por la presión antrópica.

En Ambuquí, con una importante presencia kichwa en la zona alta, se destaca el Pactal, San Carlos, Emapa, Rancho Chico, Quebradas de Rancho Chico, etc. Al menos el 70% muestra presión antrópica.

El cantón Antonio Ante, de alta concentración indígena de los pueblos kichwas Otavalo y Natabuela, también dispone de numerosas vertientes: el Artesón, Santa Martha, Santa Berta, Rancho y el Dique. De ellas, el 45% presentan presión antrópica.

El cantón Pimampiro cobija a gran parte de los kichwas karankis de la provincia y también dispone de numerosas vertientes en la Parroquia de Mariano Acosta, en la de San Francisco de Sigsipamba, en la Parroquia de Chugá, etc., de las que el 74% están destinadas para el desarrollo de las actividades agroproductivas. Algo similar ocurre en el cantón de Cotacachi, en cuyas parroquias se dedican a las actividades agrarias.

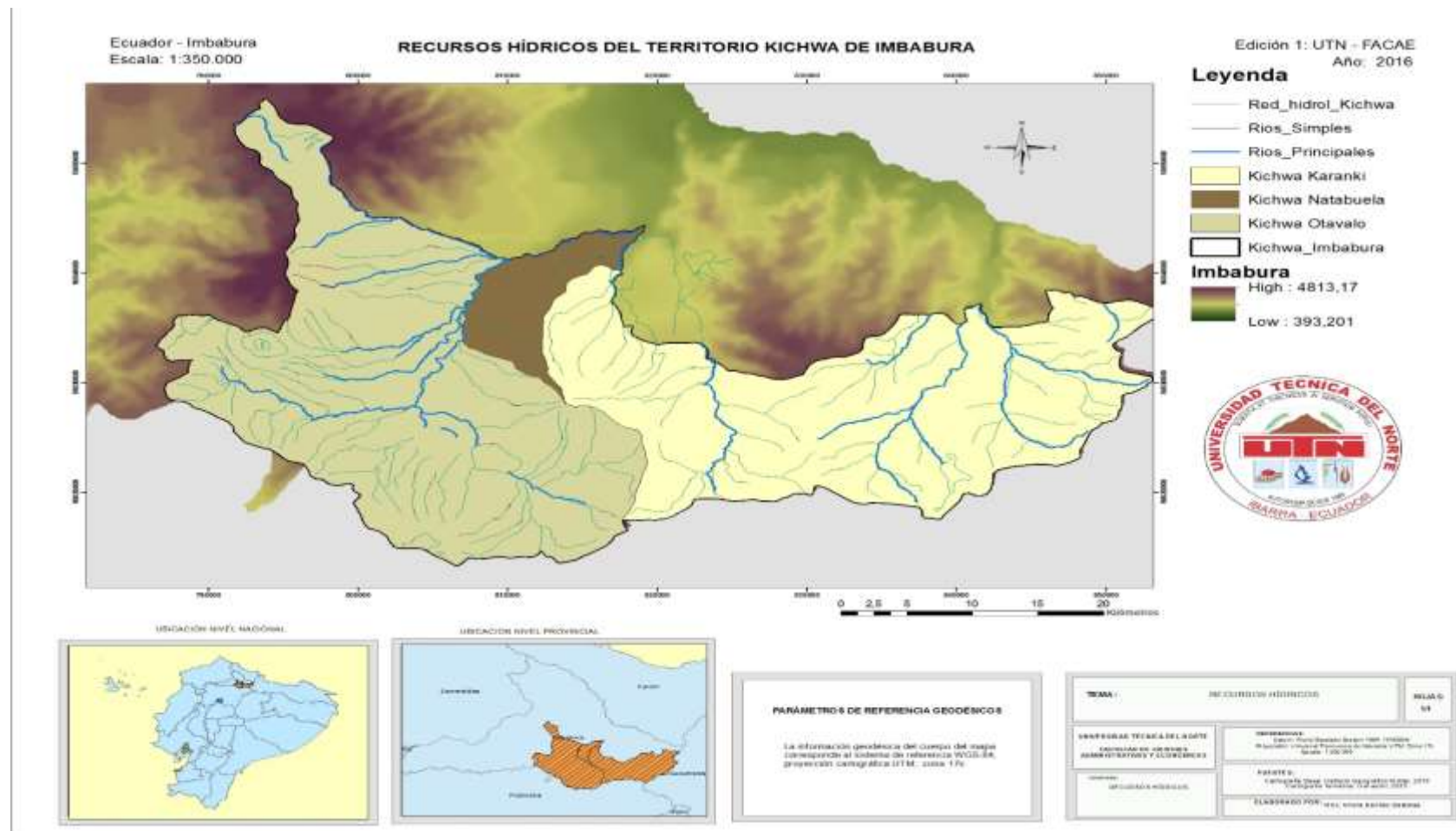
El **Mapa 6** presenta los recursos hídricos del territorio kichwa, en el que el pueblo Karanki concentra 84 entre ríos principales y secundarios, lagos y lagunas, en tanto que el pueblo Otavalo registra alrededor de 102 y el pueblo Natabuela 8.

En el aspecto cultural, desde tiempos ancestrales se utilizan algunas vertientes para la realización de rituales, que consisten en baños de energización durante las fiestas del “*Inti Raimy*”²⁵, pero también para cumplir rituales en celebraciones familiares durante la fase del “*ñawi maillay*”²⁶ en el matrimonio indígena.

²⁵ *Inti Raimy*: fiesta en homenaje al sol que se realiza en cada solsticio de junio, en agradecimiento.

²⁶ *Ñawi maillay*: es un rito que consiste en el lavado de cara, manos y pies, en agua preparada a base de flores, esencias y ortiga. Esta práctica se cumple entre esposos, padrinos, padres de la novia y el novio y demás familiares. Durante el ritual los novios reciben consejos, en su mayoría picarescos.

Mapa 6
Recursos hídricos en el territorio kichwa



Fuente: Cartografía del Instituto Geográfico Militar (2010); GADP-I, UNDP, AECI y Junta de Galicia (2005); GADP-I /PDOT (2015). Elaboración Propia.

En general, los recursos hídricos, sobre todo en zonas rurales habitadas en su mayoría por pueblos kichwas y campesinos, evidencian algún grado de contaminación.

Así, en las cabeceras cantonales de Pimampiro y Urcuquí se encuentran descargas líquidas provenientes de actividades agroproductivas dirigidas a los ríos Mataquí y Chota.

En los cantones de Antonio Ante, Otavalo y Cotacachi se desarrollan actividades textiles, industriales, agroindustriales, alimenticias, artesanales, turísticas y domésticas, que generan desechos sólidos y líquidos que van a parar a los ríos Ambi y Tahuando.

El río Tahuando se considera uno de los ríos más contaminados de Imbabura. Según la Empresa Municipal de Agua Potable y Alcantarillado de Ibarra (Emapa-I, 2009), receipta alrededor de 600 mms por segundo de aguas servidas por la ciudad de Ibarra.

También se debe mencionar el río Pichaví, que atraviesa la ciudad de Cotacachi y recibe el 80% de las aguas servidas por esta ciudad.

El río *Hatun Yaku* o agua grande, que forma la Cascada de Peguche, fue un lugar estratégico en tiempos de la Colonia para el desarrollo de los obrajes y en sus orillas se construyó la fábrica San Miguel de Otavalo con el objetivo de que surtiera de energía a Otavalo (GAD Otavalo/PDOT, 2013). Este río posee un valor cultural importante para el pueblo kichwa Otavalo y su área de influencia, puesto que en este río se realizan los baños rituales de purificación cada 21 de junio durante las fiestas del Inti Raymi (Amaguaña, 2012).

El río Machángara, que atraviesa la ciudad de Otavalo, fue embovedado en 2010 con el propósito de mitigar los malos olores, la contaminación y la insalubridad por las aguas servidas.

En su conjunto, todo el sistema hidrológico se encuentra en un estado con distintos grados de contaminación, aunque en general bastante elevada. Según Almeida (2014, p. 11), existe un “acelerado deterioro”, un manejo y producción agropecuaria insostenible, “una débil organización social para la gestión del agua” y “una limitada capacitación de los responsables de la gestión integral del agua”.

Existen también numerosas surgencias de aguas termales, minerales y naturales de manantial. Ecuador según Paladines (2011), registra alrededor de 167 manantiales de aguas termales y minerales, así como más de 1.000 manantiales de agua fresca de montaña, todas ubicadas en el callejón interandino y alrededor de la mayoría de los volcanes. La potencialidad de estos recursos puede generar trabajo e ingresos económicos a través del envasado de agua de montaña para exportación, al igual que su aprovechamiento para el desarrollo del turismo de salud.

En el territorio habitado por la población kichwa en Imbabura, en el cantón Urcuquí se encuentra el balneario de aguas termales Timbuyacu, rico en minerales y hierro, en medio de las Montañas de Conrrayaro, Cuchilla y Pan de Azúcar, en la comunidad de Irugincho. En el mismo cantón se destaca el Balneario de aguas termominerales de Chachimbiro, cuyas aguas provienen de un acuífero profundo que acumula depósito de vapor natural con una temperatura entre 225 y 235°C y en la fuente mantiene una temperatura de 45°C. Otra surgencia con grandes propiedades curativas es el balneario Arco Iris, cuyas aguas poseen minerales disueltos, por lo cual son favorables para aliviar el reumatismo y problemas bronquiales en los niños.

En el cantón Cotacachi se localiza el balneario de aguas termales de Nangulví, con propiedades medicinales. En el cantón Otavalo se encuentran los balnearios de Yanayacu y Punyaro, hace más de tres décadas sus aguas eran utilizadas por los indígenas para curar enfermedades de la sangre, anemia infantil, neuritis, parkinsonismo y afecciones ginecológicas. En este cantón, también se encuentra el Balneario de Tangalí que por muchos años se ha considerado propiedad del pueblo kichwa Otavalo, sus aguas podrían tener propiedades curativas para el sistema digestivo, según sus propios informantes.

6.2. El sistema lacustre

En el **Mapa 6** anterior se representan los cuerpos de agua localizados en el territorio kichwa, en el que se concentran el 80% de los 27 lagos y lagunas registrados en toda la provincia de Imbabura. De acuerdo al GADP-I/PDOT (2015) alrededor de 16 espejos de agua corresponden al grupo de lagunas glaciares de Piñán, cerca del cerro Yanahurco en la Cordillera occidental.

En algunas lagunas es común encontrar a comerciantes y artesanos indígenas que complementan la práctica turística en cada uno de estos parajes naturales. Entre algunas

de las lagunas que corresponden a la geografía kichwa se destacan el lago San Pablo, Yahuarcocha, Cuicocha, Mojanda (Caricocha, Huarmicocha y Yanacocha), Cubilche, Cunrru, Puruhanta y Piñan. De este grupo, las tres primeras presentan una oferta turística que motiva a nacionales y extranjeros.

Los diferentes asentamientos imbabureños han profesado una gran fascinación por los lagos y lagunas, han rendido culto desde su cosmovisión y demostrado su respeto. En medio de un fuerte sincretismo, los actuales pueblos kichwas realizan rituales en algunos cuerpos de agua en los solsticios y equinoccios.

La energía de lagos y lagunas es empleado para el desarrollo de actividades místicas por parte de los *yachaks*²⁷ imbabureños. Alrededor de estos recursos naturales, se han creado mágicos mitos, cuentos y leyendas, entre los que se puede recordar al “Gigante orgulloso” de la laguna el Cunrru, a la “Nina Pacha, Princesa del Lago”, a la “Fragua” en el Lago San Pablo”, etc.

El Lago San Pablo, cuyo nombre ancestral fue *Imbakucha*²⁸, se localiza en la zona baja del volcán Imbabura en el Cantón Otavalo (Parroquia de González Suárez). El lago se encuentra a una altitud de 2.682 msnm, con una temperatura media del agua de 12°C y una precipitación pluviométrica en su entorno de 1.000 a 1.250 mm. Es de origen glaciar y ocupa una superficie de 615 ha, con unos 35 m de profundidad en las orillas y 48 m en el centro.

El relieve de su entorno es llano, con algunas ondulaciones, la vegetación de las orillas y proximidades es la totora (utilizada para artesanías y muebles), la *chilka*, el guanto, eucaliptos y cultivos andinos como maíz, chochos, quinua, amaranto, papas, habas, etc. Además, posee una gran variedad de fauna: preñadillas, patos, garzas, gavilanes, búhos, tórtolas, pájaro brujo, etc. En San Pablo se han identificado al menos 23 especies de aves acuáticas, lo que lo convierte en un potencial para el desarrollo ornitológico.

²⁷ *Yachak*: traducido del kichwa al español significa sabio, quien domina la comunicación y manipulación activa de los seres y es del mundo visible para curar enfermedades o mejorar la energía de las personas.

²⁸ *Imbakucha*: proviene del vocablo preincásico Imba= pez de la figura de bagre ó preñadilla y la palabra *Kucha* = cocha ó laguna, es decir, “lago de preñadillas”.

Actualmente, el Lago San Pablo presenta un estado eutrófico importante debido a la presión antrópica y las actividades turísticas y agropecuarias. En la parte alta, se puede acceder a los miradores naturales el Lechero y el Mirador Mira. Desde ahí se aprecia la majestuosidad del paisaje natural y cultural de las Parroquias González Suárez, San Pablo y San Rafael, de gran concentración del pueblo Kichwa Otavalo.

La laguna de Yahuarcocha corresponde al cantón de Ibarra, a una altitud de 2.185 msnm, una temperatura entre 16°C y 22°C y una precipitación pluviométrica de entre 500 y 750 mm. Actualmente, sus aguas también se encuentran en estado hipertrófico debido a la acumulación de una sedimentación ocasionada por la presión antrópica. Tiene una superficie de 187,5 ha, con un perímetro de 7,86 km y una profundidad de 7 m. A pesar de la creciente contaminación, aún posee algunas especies de flora: totora, espino, guarango, eucalipto, etc. y es un espacio de nidificación para algunas especies de aves.

*Yahuarcocha*²⁹ es un vestigio vivo de la época postglaciar, con una datación de al menos 12.000 años. Espinoza (1983) manifiesta que, en función de las investigaciones arqueológicas subacuáticas, se ha determinado que los hallazgos serían de filiación cultural Karanki Tardío (1250 a 1500 d.C.), mientras que las evidencias óseas demostrarían que efectivamente el ejército del Inca Huayna-Capac, con 40.000 guerreros, habría arremetido al ejército Karanki.

Esta laguna forma parte de la oferta turística de la ciudad de Ibarra, aunque presenta una sobrecarga turística proveniente mayoritariamente del turismo nacional. En ella se ofertan paseos en canoa, sky acuático, motos acuáticas, competencias de natación y una gran variedad de servicios de alojamiento y alimentación.

El sistema lacustre de Mojanda se localiza a una altitud de 3.720 msnm., una temperatura de 8°C y una precipitación pluviométrica de entre 750 y 1.000 mm. Tiene incidencia en las parroquias de Otavalo, Eugenio Espejo, San Rafael y González Suárez. El conjunto de Mojanda tiene tres lagunas de agua transparente, sin turbiedad. la laguna grande, *Caricocha*, con un perímetro de 7,7 km y una superficie de 271 ha; la laguna negra, *Yanacocha*, con un perímetro de 1,37 km y una superficie de 11.4 ha y la laguna

²⁹ *Yahuarcocha*: palabra kichwa, en la cual, *yahuar* significa= sangre y, *cocha*= laguna. Es decir, “Laguna de Sangre”. Nombre que se debe a la posible batalla librada en la cuenca media y baja de la laguna, entre Karankis e Incas, con victoria de los últimos. Los cuerpos serían arrojados a las aguas de la laguna, y, por tanto la razón de su denominación.

pequeña, *Huarmicocha*, con un perímetro de 0,37 km y una superficie de 1,07 ha. Son de origen glaciario y se encuentran rodeadas por el *Fuya Fuya*³⁰, su vegetación más representativa es la paja y los bosques de yagual, aunque se encuentran afectados por la presión antrópica. Además, es un destino natural para el aviturismo, las actividades de *trekking*, pesca, camping y fotografía.

La laguna de *Cuicocha*, en el territorio kichwa Otavalo, se localiza a una altitud de 3.083 msnm, con una temperatura promedio de 10°C y una precipitación pluviométrica de entre 1.250 y 1.500 mm, con incidencia en las parroquias de Plaza Gutiérrez, Quiroga y Cotacachi.

Esta laguna es un cráter volcánico de 3 km de diámetro, en la caldera meridional del volcán Cotacachi. Su cráter presenta paredes verticales en el interior y una profundidad de al menos 200 m. Además, se aprecian tres domos volcánicos que se muestran a través de dos islotes, uno de ellos de nombre Yerovi, de 27,6 ha y, el otro, Teodoro Wolf, de 44,2 ha. Tiene un canal denominado “Del Ensueño”, con una anchura de 22,9 m, con aguas puras y claras, ya que las características físicas y de vegetación evitan el arrastre de sedimentación a este espejo de agua. En este ambiente lacustre se promueve el turismo sustentable, que fomenta la educación ambiental.

La laguna de Puruhanta, también de origen glaciario, se localiza en el cantón de Pimampiro (parroquia de Mariano Acosta), a una altitud de 3.477 msnm y con un perímetro de 10,96 km, una superficie de 272,92 ha, una temperatura promedio de 8°C y una precipitación pluviométrica de entre 1.500 y 1.750 mm.

Puruhanta pertenece al Parque Nacional Cayambe Coca, que ocupa parte de cuatro provincias, entre ellas Imbabura, está rodeada por montañas, colinas, con meso relieve montañoso, ondulado y plano, en algunas partes con pendientes fuertes, que denotan su origen paleoglaciario. En este ambiente lacustre es posible encontrar áreas pantanosas, bosques primarios y secundarios con varios ríos que alimentan a este cuerpo de agua. La actividad turística es limitada, está destinada para caminatas, pesca deportiva y camping.

El Cubilche es una laguna de origen glaciario de clima ecuatorial de alta montaña, ubicada en el Cantón de Ibarra (parroquia Angochagua), a una altitud de 3.787 msnm,

³⁰ *Fuya- Fuya*: palabra kichwa/kayambi, puya de fuya, que significa “niebla”, lo que podría definirse como “cerro nublado” (Benítez, Gurría y Hernández, 2015).

con una temperatura promedio de 10°C y una precipitación pluviométrica de entre 1000 y 1250 mm. Su estado de conservación es bueno, como consecuencia de que no se localizan en sus proximidades centros de población. En el Cubilche se desarrolla el turismo de naturaleza, principalmente *trekking*, *camping* y fotografía.

La laguna el Cunro, igualmente de origen glaciar, se localiza en el cantón de Ibarra (parroquia de Angochagua), a una altitud de 2.840 m, con una temperatura promedio de 12°C y una precipitación pluviométrica de entre 1.250 y 1.500 mm. Se encuentra rodeada de cultivos y pastizales, sus aguas no presentan turbidez por la escasa afluencia de visitantes y desde ella se observan elevaciones como el Cubilche, el Cunro, El Imbabura, la Cordillera de Angochagua, etc.

La presente investigación ha permitido identificar 33 fuentes o vertientes en el territorio kichwa con fines rituales de purificación en el marco de un profundo respeto y agradecimiento a la naturaleza por todo lo recibido. En estas fuentes son comunes los baños rituales, que según McGuffin (2012) permiten crear una conexión con lo sagrado, ahuyentando todo lo malo.

Los habitantes del pueblo Karanki y Otavalo afirman que cada vertiente tiene una energía diferente, en función de lo que también se les han otorgado los respectivos nombres y sus aguas son utilizadas dependiendo de la necesidad de las personas. Por mencionar algunos casos, la vertiente Soltero *Pukyu* (Ilumán-Otavalo) concederá cónyuge e hijos a través de los rituales. A la de San Juan *Pukyu* (Otavalo) se le atribuyen propiedades de sanación. La Tenería *Pukyu* (Ilumán) afinaría los instrumentos musicales, por lo que los indígenas dejan cerca de la vertiente, durante una noche, sus guitarras, violines y bandolines. Los rituales en la cascada de Peguche les bendice para conseguir las metas propuestas.

Es destacable la fiesta del *Inti Raymi* (solsticio de junio), que incluye el baño de purificación, como uno de los ritos más importantes que cumple la población indígena una vez al año. Se realiza en la media noche del 21 de junio, en lugares considerados sagrados, como cascadas, vertientes o *pogyos*. A decir de sus informantes, el baño les libera las malas energías, atraen buenos espíritus y les prepara para la fiesta que se demorará al menos siete días más.

Por otra parte, la fiesta del *Pawkar Raymi* (equinoccio de marzo) se constituye en el tiempo del florecimiento, momento para la realización del ritual denominado *sisá ñawi mayllai* o *tumarina pukllay*, que traducido al español, sería “juego ceremonial con agua y flores”. El ritual se desarrolla la víspera del miércoles de ceniza, antes de las nueve horas, para el que las mujeres consiguen y mezclan flores de plantas silvestres con agua proveniente de fuentes o vertientes sagradas, a las que se les atribuyen propiedades curativas y de energización. Luego, según McGuffin (2012), de manera pública, las mujeres colocan en primera instancia la mezcla en la cabeza de sus padrinos y ahijados, luego en las demás personas de la comunidad que deseen participar en el ritual. Aunque, en la misma fecha algunas familias hacen el mismo ritual en sus hogares, como símbolo de respeto y purificación.

El *ñawi maillay*, es un rito que se desarrolla durante el matrimonio indígena, principalmente del pueblo kichwa Otavalo. De acuerdo al testimonio de los entrevistados, este ritual consiste en el lavado de la cara, las manos y los pies en agua preparada a base de flores, esencias y ortiga. Esta práctica se cumple entre esposos, padrinos, padres de la novia y el novio y demás familiares, en medio de consejos picarescos.

Las mujeres indígenas son las llamadas a conseguir el agua pura o sagrada, que se constituye en un requerimiento para todos los rituales. La razón obedece al espíritu femenino que los indígenas han otorgado a las vertientes, lluvias, lagunas y quebradas. Por tanto, las mujeres son quienes van en su búsqueda y, a la vez, mezclan con otros elementos esenciales, aunque la mayoría de rituales aún son realizados por los hombres.

7. EDAFOLOGÍA Y APROVECHAMIENTO DE LOS SUELOS

Para que la Madre Tierra no muera

*Madre Tierra
Para que la Madre Tierra
no muera
volvamos a bailar
alrededor del Sol y de la Luna
la danza del cóndor
la serpiente, el venado
dejemos que nuestros corazones
se desborden en cataclismos
y engendremos el vacío
con nuestras palabras
dialoguemos en círculo, en el día
y en media luna, en la noche
hablemos en tiempo de ayer
de ahora y de mañana
con nuestros Yayas
y nuestros Wawas
encendamos con nuestro futuro
los contornos de todos los caminos
avancemos como águilas
a través de todas las vicisitudes
e imprimamos en ellas
la armonía de nuestros sueños
Vigilemos con los más
sofisticados radares
la integridad de sus venas
su aliento, su espíritu
sus manos, sus manos
constructoras del futuro
del sueño, la ternura
del hermoso murmullo
de la vida*

*Ariruma Kowii
Poeta, Pueblo Otavalo*

Ecuador posee temperaturas templadas a lo largo del año, abundancia de agua y calidad de los suelos en gran parte del territorio nacional, lo que lo convierte en un escenario óptimo para el desarrollo agropecuario. Para Suquilanda (2008), en las últimas cinco décadas se ha desarrollado una agricultura con un enfoque productivista, pero no ecológico y social. Esta realidad ha incidido en el deterioro, en la pérdida de fertilidad de los suelos y en el incremento de plagas. Por ello, este mismo autor sostiene que es urgente la implementación de un Plan Nacional de Manejo de Cuencas Hidrográficas en Ecuador para asegure un enfoque sostenible de la producción y la conservación de los suelos.

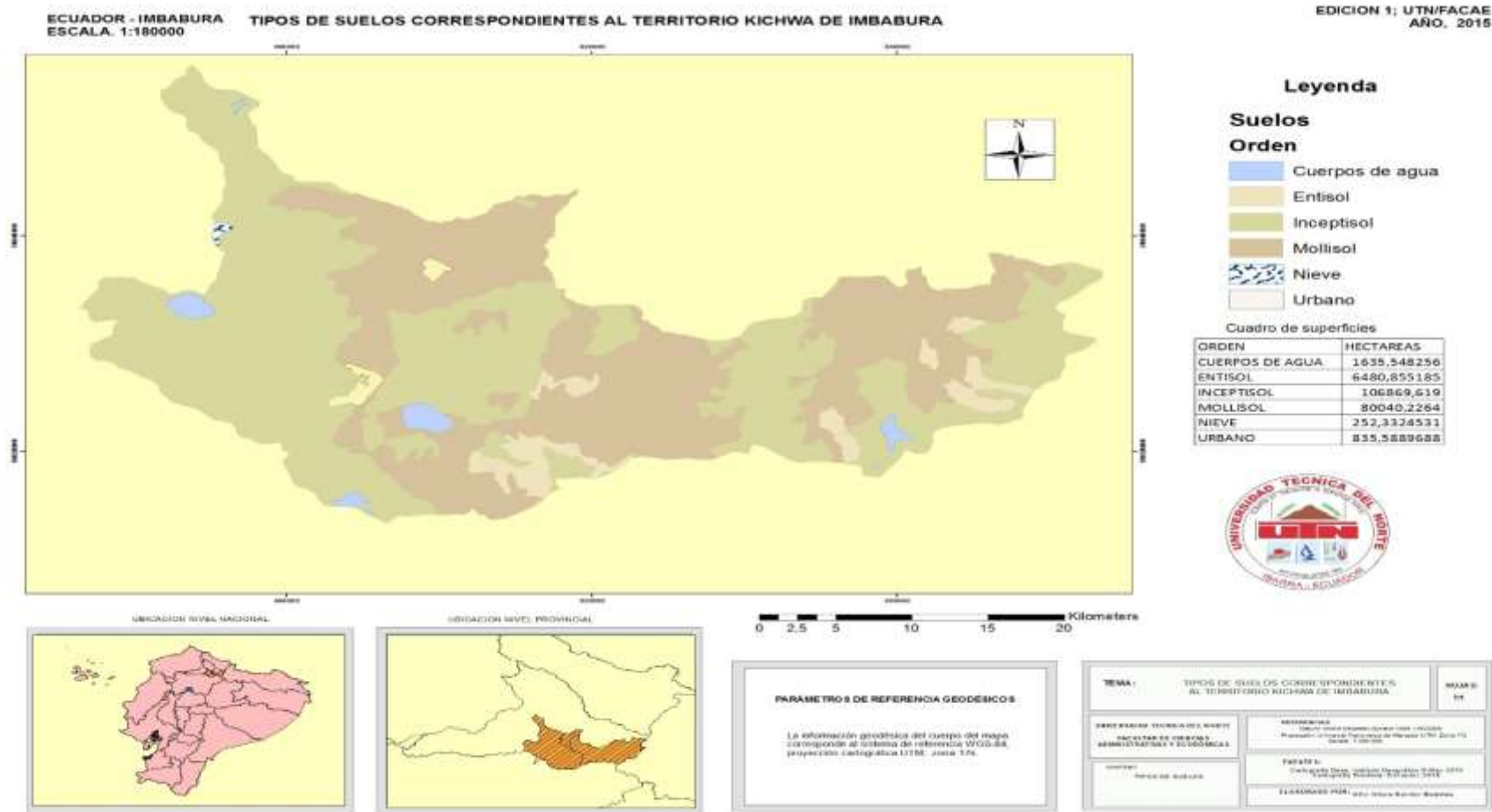
En la provincia de Imbabura, el recurso suelo constituye uno de los principales elementos naturales del sistema territorial. Por eso, una de las estrategias de desarrollo productivo, según el Ministerio de Coordinación de la Productividad, Empleo Competitividad (2011) es el desarrollo de proyectos de dotación de agua para los suelos susceptibles de riego, así como una capacitación para garantizar resultados favorables. Esta inversión, unida a la adecuación de un buen sistema vial urbano y rural, debe conducir sin duda al incremento de la producción y de la productividad de los pueblos involucrados en esta actividad, como es el caso de los kichwas de Imbabura.

En el **Mapa 7** se presentan los tipos de suelos más característicos del territorio kichwa de la provincia de Imbabura.

Se analizará a continuación una breve explicación de los potenciales, usos y formas de aprovechamiento por parte de la población indígena.

El GADP-I/PDOT (2015) presenta una clasificación de los suelos de Imbabura sobre la base de la cartografía del Instituto Geográfico Militar, de acuerdo a lo establecido por el United States Department of Agriculture (USDA). Además, existen varios estudios sobre los suelos en Imbabura, que han sido de gran utilidad para el presente apartado, según se irá analizando.

Mapa 7
Tipos de suelos en el territorio kichwa.



Fuente: Cartografía del Instituto Geográfico Militar (2010), INEC/ESPAC (2012); GADP-I y otros (2005), GPI (2015). Elaboración Propia

El conocimiento de la tipología de suelos por parte de los agricultores indígenas les permite un mejor aprovechamiento de este recurso.

Los suelos predominantes son los Inceptisoles que corresponden a las zonas subhúmedas y húmedas, son suelos volcánicos recientes, muy jóvenes, por lo que se encuentran poco evolucionados y desarrollados, con escasa materia orgánica. Se encuentran en los cantones de Pimampiro, Otavalo, Urcuquí, Cotacachi e Ibarra (exclusivamente en las faldas del volcán Imbabura y en las parroquias de la Carolina y Lita), ocupando una superficie de 271.589,62 ha.

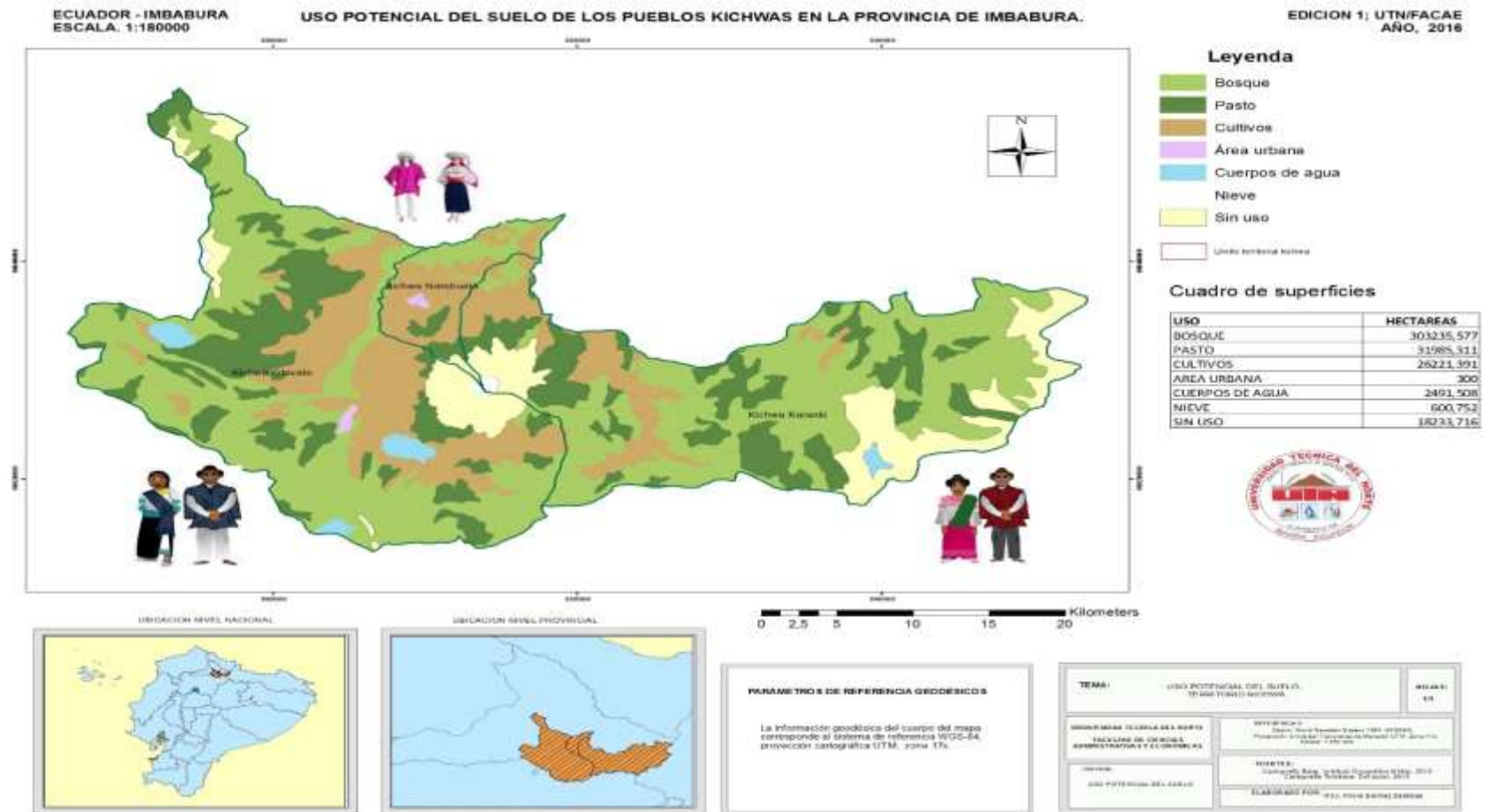
Los suelos ideales para la actividad agrícola son los Mollisoles, de color oscuro, ya que se forman a partir de los sedimentos minerales localizados en climas templados, húmedos, semiáridos y también fríos. Además, poseen gran cantidad de materia orgánica y su formación granular posibilita la absorción de agua y la circulación de aire, por lo que son suelos fértiles, productivos y no requieren adicionar demasiados fertilizantes en procesos agrícolas. Este suelo está en el cantón Pimampiro (parroquias de San Francisco de Sigsipamba, Mariano Acosta y parte de la cabecera cantonal); Ibarra (parroquias de Ambuquí, La Esperanza, Angochagua); Antonio Ante (Chaltura, Imbaya); Cotacachi (Imantag) y Urcuquí (Cahuasquí), con una superficie de 102.404,91 ha.

En tercer lugar, se encuentran, aunque con una extensión más reducida, los Entisoles, bastante raquíuticos por su reducido espesor, jóvenes y con escaso desarrollo, por lo que son muy pobres en materia orgánica y con un porcentaje elevado de fragmentos rocosos. Se localizan por las Parroquias de Chugá (Pimampiro), Ambuquí (Ibarra) y González Suárez (Otavalo) con una extensión de 37.883,37 ha.

A esta clasificación, Rosero (2011, p.18) agrega los suelos Oxisoles, que los definen como “suelos con un grado avanzado de intemperización en donde predominan los procesos de transformación y pérdida por lavado. Por lo tanto, son suelos de baja fertilidad y humedad, con alta permeabilidad”.

En el **Mapa 8** y en la **Tabla 10**, se observan los usos potenciales de los suelos que se encuentran en el territorio de los pueblos kichwas de Imbabura.

Mapa 8
Uso potencial de los suelos, en el territorio kichwa



Fuente: Cartografía del Instituto Geográfico Militar (2010); INEC/ESPAC (2012); Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca del Ecuador (MAGAP, 2014). Elaboración Propia.

Tabla 10
Vocación del suelo en el territorio kichwa

Uso	Superficie	Porcentaje
Bosque	303.235,577	79,16
Pasto	31.985,311	8,35
Cultivos	26.221,391	6,85
Área urbana	300	0,08
Cuerpos de agua	2.491,508	0,65
Nieve	600,752	0,16
Sin uso	18.233,716	4,76
Total	383068,255	100,00

Fuente: Cartografía del Instituto Geográfico Militar (2010); Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca del Ecuador (MAGAP, 2014). Elaboración Propia

En el territorio kichwa, los suelos con vocación forestal suponen el 79,16%, en tanto que el 8,35% son aptos para pastos y, apenas, el 6,85% son susceptibles de aprovechamiento agrícola, de tal manera que tan sólo el 15% se podrían destinar a usos agropecuarios, una extensión muy reducida para el sostén de la población.

Los estudios del INEC-ESPAC (2012) indican que los cultivos permanentes ocupan 15.174 ha; los cultivos transitorios y barbecho 17.644 ha; las tierras en descanso 2.757 ha; los pastos cultivados 57.667 ha; los pastos naturales 42.141 ha; los páramos con 22.825 ha; los montes y bosques 109.107 ha y otros usos con 2.770 ha.

Respecto al recurso suelo existen algunos conflictos de uso, por no corresponder con el uso potencial y con la vocación del mismo. La SENPLADES (2014) determina un uso adecuado en al menos 267.940,46 ha (58,00%); sobreexplotadas 165.030,57 ha (35,72%); subutilizadas 22.472,90 ha (4,86%); y otros usos improductivos 6.457,00.

En muchos casos, la tierra, como pertenencia individual o colectiva, se ha convertido en el principal y posiblemente en el único activo del patrimonio familiar o comunal, a través de la cual desarrollan la agricultura familiar o de subsistencia. El minifundismo agrario es extremo, con unas parcelas y explotaciones cada vez más pequeñas, de tal manera que no pueden garantizar la mejora de las condiciones de pobreza actuales en las zonas rurales.

8. BIODIVERSIDAD Y ECOSISTEMAS

Reciprocidad

*Madre Tierra con todos mis sentidos te venero y
Te doy gracias por tanta belleza.
Eres nuestra casa donde vivimos y donde hemos de morir.*

*Tu flora y fauna, qué maravilla,
Tan majestuosa, divinidosa,
Cómo que no pides nada a cambio,
pero debemos corresponderte porque
“Manos que dan reciben”.
Debemos cuidarte y respetarte.*

*Cuánta pasión manifiestas,
Cuánta ternura,
por eso te defiendo
y quiero que nadie te haga daño.*

*Marcia Ortiz Solano (Cuenca-Ecuador)
Miembro del Directorio del Frente de Defensoras de la Pachamama.*

8.1 Zonas de vida y usos de la biodiversidad

De acuerdo al sistema de Holdridge, el establecimiento de una zona de vida o de una región biogeográfica se realiza mediante parámetros bioclimáticos, a través de los cuales se contribuye a la identificación y clasificación de diferentes áreas terrestres. Dicha zona estará definida por un conjunto de ecosistemas, que según Echarri (2007, p. 2), se estructuran como “un sistema complejo en el que hay interacciones de los seres vivos entre sí y con el conjunto de factores no vivos que forman el ambiente: temperatura, sustancias químicas presentes, clima, características geológicas, etc”.

En el territorio kichwa de Imbabura se encuentran cinco zonas de vida, con un total de 708.855,96 ha. Además, se ha utilizado la información proporcionada por el Ministerio del Ambiente (2012) para la determinación de subzonas en algún caso, con sus características geográficas, condiciones altitudinales, de temperatura, precipitación, variables con las que posteriormente se vincularán algunas especies representativas de flora y fauna en cada una de estas zonas o ecosistemas.

La biodiversidad en Imbabura tiene gran valor etnobotánico particularmente para los indígenas desde tiempos ancestrales. Por ello, se explicará, aunque sea brevemente, el conocimiento popular/ancestral y sus usos tradicionales para cubrir necesidades de alimentación, medicina, industria, ornamentación, construcción, mueblería, artesanía, forestación y sumidero de la contaminación del aire, entre otros usos. En la **Figura 3** y el **Mapa 9** se representan las zonas de vida reconocidas en el territorio kichwa de la provincia, de acuerdo al sistema de Holdridge.

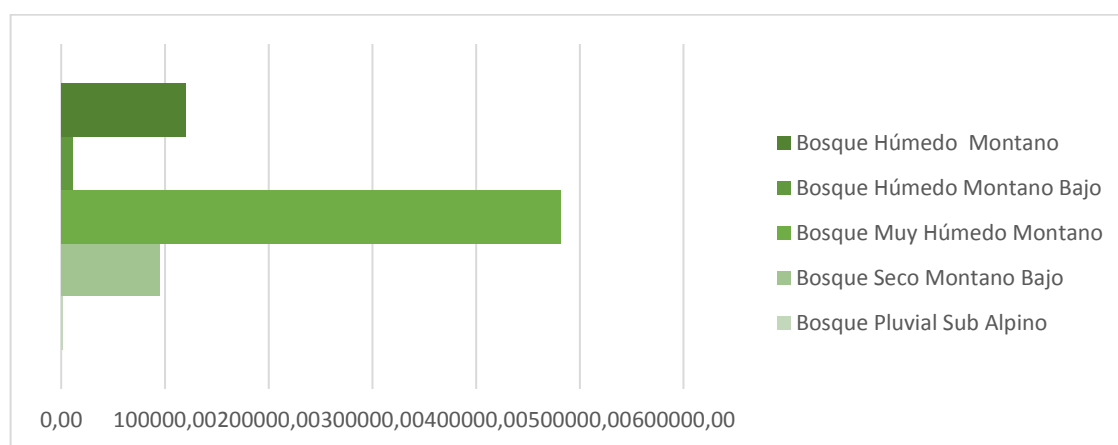
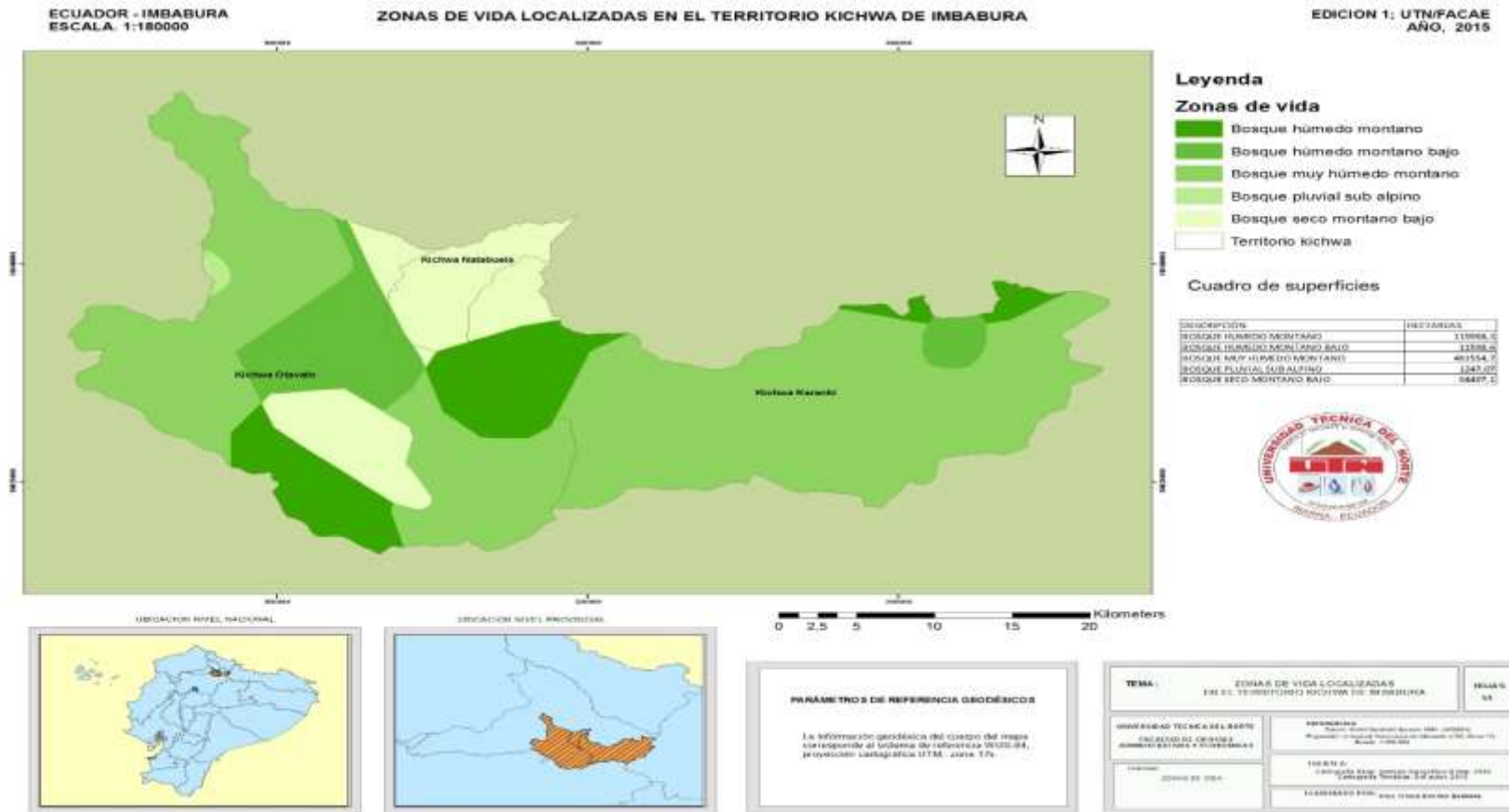


Figura 3: Zonas vida, territorio kichwa.

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016).

Elaboración Propia.

Mapa 9
Zonas de vida, territorio kichwa Imbabura



Fuente: Cartografía del Instituto Geográfico Militar (2010); GADP-I (2015) Ministerio del Ambiente (2010). Elaboración Propia

Estas zonas de vida se han realizado con la base cartográfica del IGM (2010), con las capas provinciales proporcionadas por el GADP-I (2010, 2012) y las bases de datos del MAGAP y GADP –I (2012) y del Ministerio del Ambiente (2012). Estas zonas tienen su mayor extensión por encima de los 2.600 msnm.

En el valor y uso de las plantas han colaborado de manera especial las parteras de los pueblos Karanki y Otavalo. Hay que mencionar que, para los indígenas imbabureños, el consumo de infusiones y aplicaciones tópicas de las plantas sigue siendo su primera opción antes de acudir al servicio médico de la parroquia o cabecera cantonal, no siendo necesario en la mayoría de casos. A lo largo de la investigación han participado 381 personas, 237 del pueblo kichwa Otavalo, 99 del pueblo Karanki y 45 del pueblo Natabuela, referenciándose los nombres científicos, comunes y en lengua kichwa.

En este epígrafe se irán explicando las características de las zonas de vida y sus ecosistemas, al igual que los usos y aprovechamiento de las especies de flora y fauna y sus usos. Sería pretencioso y no es el objetivo de esta investigación hacer un estudio minucioso de todo ello por la magnitud que encierra, por lo que únicamente exponen las más representativas en lo que respecta a la medicina, alimentación, industria, ornamentación y otras.

A) En el piso más alto se encuentra la zona **Páramo subalpino**, por encima de los 3.300 msnm. En esta zona se identifican tres ecosistemas (Ministerio del Ambiente, 2012):

- **Herbazal del Páramo**, entre los 3.400 a 4.300 msnm, con una temperatura media de 6,9° C, precipitaciones de 1.433 m. Este ecosistema está localizado en el cantón Cotacachi, en las parroquias de Plaza Gutiérrez (la zona alta de Tablachupa) e Imantag (Piñan); en el cantón Urcuquí, en las parroquias de San Blas, Cahuasquí, Buenos Aires (sector Chinchiví), con una reducida población indígena. Los suelos son ricos en materia orgánica, con gran cantidad de agua y excelente fuente de regulación hídrica, pero vulnerables a la quema del pajonal, sobrepastoreo y reforestación con especies ajenas.
- **El ecosistema Arbustal** siempre verde y Herbazal de páramo se localiza entre los 3.300 y los 3.900 msnm, con una temperatura promedio de 7.3° C y precipitaciones de 1.407 mm. Su vegetación (3,0 m de altura) es dispersa alternando con pajonal (1,20 m de alto). Presenta el 5,49% de intervención humana, siendo muy vulnerable a la quema del

pajonal, sobrepastoreo y reforestación con especies exógenas. Se localiza en el cantón Urcuquí, parroquia de Buenos Aires; cantón Cotacachi, en las parroquias de Imantag; volcán Cotacachi, Ugshapungo; Quiroga y Apuela; cantón Otavalo, en las parroquias de San José de Quichiche y Pataquí; Angochagua y Zuleta, Mariano Acosta y San Francisco de Sigsipamba. En este ecosistema vive gran parte de la población kichwa Otavalo y Karanki.

- **El Herbazal inundable** del páramo, localizado entre los 3.300 a 4.500 msnm, con temperaturas de 7° C y precipitaciones de 1.286 mm, presenta una escasa intervención humana. Son humedales que están formados a modo de cojines o parches flotantes de vegetación, siempre y cuando exista balance hídrico positivo. Se encuentra en el cantón Cotacachi, en la parroquia Imantag; en el cantón Otavalo, en Mojanda y en el cantón de Ibarra, en la Parroquia de Angochagua, de población kichwa Otavalo y Karanki. Este ecosistema puede ser vulnerable al sobrepastoreo, a los sistemas de drenaje y a la eutrofización y transformación.

Los actuales indígenas de Imbabura ocupan este ecosistema como legado de sus ancestros. La geografía de alta montaña fue de interés en los procesos sociales, culturales y económicos de estos pueblos andinos. La forma de adaptación al medio se pudo haber realizado en función de los ciclos alimentarios y reproductivos de la fauna asociada a su existencia.

En la sabiduría andina, los páramos fueron asumidos como representaciones míticas, religiosas y simbólicas para evitar la intensidad o las manifestaciones de las fuerzas de la naturaleza. Esta zona, con su paisaje, nieblas, nubes, rocas, viento, senderos, silencio y aspecto sombrío, se ha convertido para los pueblos kichwas, a través del tiempo, en sus deidades o dioses. Además, se constituye como energía de vida, que no pueden entender ni dominar.

Los principales problemas de la vegetación y la fauna de esta zona en el territorio kichwa provienen de la quema indiscriminada, de la extracción de agua para regadío y del pastoreo intensivo. También se aprovecha para la caza o captura de animales silvestres, aunque de forma más eventual. Esto ha provocado la progresiva pérdida de la biodiversidad, ya que no se permite la regeneración natural de especies herbáceas, arbustivas y forestales. Además, si bien existen algunos estudios de flora y fauna, también

es urgente el diseño de un Plan de Manejo de estos ecosistemas, que permita la conservación de los recursos naturales y su aprovechamiento con fines turísticos sustentables.

Es importante mencionar algunas características de adaptación de las especies de flora a estos ecosistemas. En este sentido, Aguilar, Ulloa e Hidalgo (2001, p. 6) resaltan “las bajas temperaturas, radiación ultravioleta intensa, baja presión del aire, cambios rápidos en la insolación y sequedad fisiológica”. Las plantas tienen las hojas duras y gruesas, con la función de evitar la pérdida de agua por la evapotranspiración. Generalmente las plantas son muy pequeñas, arbustivas, con pigmentación oscura, que sirven como defensa contra el frío.

La flora más representativa de la zona páramo, es la *paja* (*Agrostis foliata* Kook f); *Calamagrostis intermedia* y *Paspalum bonplandianum* (Poaceae) y *Rhynchospora schiediana* (Cyperaceae). Sin embargo, según Aguilar, Ulloa e Hidalgo (2001), con el tiempo y por la influencia antrópica estas especies pueden transformarse y dar lugar a la sucesión de otras, como los musgos y las hepáticas (Briofitas); *Ranunculus peruvianus* (Ranunculaceae) y *Juncus peruvianus* (Juncaceae). También existen especies arbustivas como el cerote (*Hesperomeles obtusifolia*, Rosaceae) y la *Pentacalia andicola* (Asteraceae).

Otras especies endémicas son el romerillo (*Hypericum laricifolium*, Hypericaceae); el helecho terrestre (*Blechnum auratum*); el *sigze/sigsi* (*Rhynchospora cf ruisiana* Boeck); la genciana almohadilla (*Gentiana weddelliana* Gilg); la orejuela (*Hydrocotyle bomplandii* A. Rich); el cordoncillo (*Jamesonia goudotii* Hieron); el alpatauri (*Lupinus microphyllus* Desr); la estelia (*Stellaria recurvata* Wild.ec.Schltl); el *Shanshi* (*Coriaria muscifolia* L); la escobilla (*Brachyotum ledifolium*, Melastomataceae); el *ibilán* (*Monnina crassifolia*, Polygalaceae) y el *mortiño* (*Vaccinium floribundum*, Ericaceae). Todas son autóctonas y primigenias, porque crecen fácilmente y con poco tiempo de recuperación.

Por otra parte, la achicoria (*Cichorium intybus*) produce un látex con propiedades purgantes, mientras que su raíz tostada y filtrada, mediante infusión o tónico, es diurética, por lo que, los indígenas la utilizan para tratar problemas de hígado, riñones y, por su amargor, las mujeres se la colocan en sus pezones para que sus hijos dejen la lactancia.

La *chilka* (*Baccharis latifolia* Ruiz y Pers) es utilizada por los *yachaks/shamanes* kichwas (sabios-curanderos) para curar el mal aire y mal de ojo, aunque también sirve como escoba y barrera rompe viento, por mencionar algunos usos.

Otra planta es la flor de *ñachak* o en kichwa *nachak sisa* (*Bidens humilis*), utilizada como tópico para secar el ombligo de los recién nacidos, también para desinflamar escaldaduras, para las infecciones de los ojos y para curar la sordera. Además, como infusión y mezclada con otras plantas ayuda a disminuir el flujo vaginal, curar el colerín, los riñones, afecciones del hígado, la ictericia, contusiones, facilita el parto y tiene beneficios expectorantes. Los tintes de las flores son utilizados para teñir hilos y telas.

La cola de caballo, caballo *chupa* (*Equisetum arvense*) se utiliza por los indígenas mediante infusión para limpiar la sangre, tratar el acné, las afecciones del hígado y los riñones; la insolación; el dolor de cabeza y de espalda; la presión alta; las menstruaciones excesivas; las hemorragias nasales y las inflamaciones.

El romerillo (*Hypericum laricifolium*, *Hypericaceae*) se utiliza para tratar el resfrío y los *yachaks* para combatir la mala suerte y los malos espíritus.

El *sunfo*, mediante infusión con un poco de aguardiente, ayuda a combatir el frío, y es muy adecuado para disminuir o eliminar el dolor de estómago. Los kichwas también lo utilizan como tratamiento para quitar el frío a los niños y evitan la orina involuntaria por la noche.

Entre las plantas comestibles, se destaca el denominado *mortiño allpa*, *asku mortiño* o *mishki mishki* (*Vaccinium floribundum*, *Ericaceae*), cuyos frutos son ideales para preparar la colada morada durante el día de difuntos, en el mes de noviembre, una bebida que, con distintas variaciones, se suele preparar con harina de maíz morado o negro, frutas, hierbas y especias. Aguilar, Ulloa e Hidalgo (2001) aseguran que posee propiedades narcóticas, psicomiméticas e intoxicantes, por lo que no se aconseja para consumo humano, aunque su uso está generalizado entre la población indígena y mestiza.

De la *atallpa kiwa*, *chanchakuma* o *putsu* (no se reconoce nombre científico) se aprovecha su fruto para el consumo directo; como infusión, trata irregularidades en la menstruación e induce el parto y también sirve como carbón.

Otra planta comestible es el *urku chocho* o *pamba chocho* (*urku chocho*), cuyos frutos y semillas se consumen por humanos y animales y, a partir de las semillas, se extrae alcohol triterpénico o lupinol, usado como insecticida, mientras que en la medicina las hojas son útiles para curar sarpullidos de la piel.

La *taruga sisa*, *taruka yuyu*, *taruka caho*, *nillus* o *taryga sisa* (*Halenia weddelliana* Gilg) se utiliza como forraje para animales y, además, en medicina sirve para el reumatismo y los problemas mentales.

El laurel (*Laurus nobilis*) posee una raíz fijadora de nitrógeno y se utiliza mucho en la construcción de viviendas, fabricación de arados, elaboración de artesanías e imágenes.

Otras especies son: el *yagual amarillo* (*Gynoxis acostae* Cuatrecasas), *pumamaqui* (*Oreopanax ecuadorensis* Seem), *guangashig* (*Pernetta próstata*), *quishuar* (*Buddleja pichinchensis* Kunth), *chanchaco* (*Escallonia myrtilloides* L.F); Ichul (*Guiadendron punctatum* G.Don).

Entre las especies de flora de explotación forestal para construcciones, elaboración de muebles y leña, se encuentra la *Escallonia myrtilloides* (*Escalloniaceae*), una especie de crecimiento rápido y también el *Polylepis racemosa* (*Rosaceae*), una especie de yagual.

El Matache o encino es ideal para elaborar cabos, arados, vigas y para la construcción de viviendas, aunque también tiene propiedades medicinales para facilitar el parto y se emplea igualmente para curtir pieles.

El romerillo, *matikillkana* o *chinche*, es utilizado para construir las cercas vivas, viviendas, altares para imágenes religiosas, telares, timones, muebles etc. El tallo y la flor son útiles para teñir textiles. Está muy utilizado por los indígenas.

Entre la flora para usos ornamentales, se reconoce a la margarita (*Chrysanthemum Leucanthemum*) de pétalos lilas, que sirve de adorno floral en las capillas y en medicina para las vaporizaciones. El *sigse* o *siksi* de páramo (*Rhynchospora cf. ruisiana* Boeck) es una especie indicadora de humedad en los suelos, se encuentra especialmente en Angochagua y su carrizo y flores ahuyentan los espíritus.

Según Aguilar, Ulloa e Hidalgo (2001) la flora que contribuye al equilibrio del ambiente son algunas especies de musgos y las hepáticas (Briofitas) por su alta capacidad de almacenar agua y liberarla poco a poco. Así, la *washila/hapapu hata* (valeriana officinalis) es una planta usada como protector climático en la agroforestería. *El cerote* (Hesperomeles obtusifolia, Rosaceae) es ideal para reforestar, su hojarasca es excelente abono y las flores adecuadas para la apicultura. El *orejuelo chitsik* (Hydrocotyle bomplandii A. Rich) es una especie para evitar la erosión de los suelos en los ecosistemas altos, al igual que la Filigrama. La planta *curaca* es requerida para la agroforestería, como cercas vivas, como ocurre con la *puka chaklla inchi*, *chaklla* o *patio fichana*, más conocida como arete de inca.

Para los kichwas de Imbabura, los árboles se constituyen en las ventanas que tiene la tierra para recibir la energía y mantener la fertilidad de la tierra. Esta población demuestra el respeto a la madre naturaleza o *pachamama* a través de los mitos, ceremonias, relaciones socioeconómicas y patrones culturales que se han arraigado a través del tiempo y que actualmente se visualizan en la celebración de las diferentes fiestas tradicionales asociadas a diferentes ciclos de la naturaleza.

La fauna a nivel de páramo en Imbabura es cada vez más escasa, sobre todo en lo referente a los reptiles y anfibios. Algunas de las especies de mamíferos y aves más representativa de este ecosistema, en sus diferentes categorías, son el oso de anteojos (Tremarctos ornatus), la danta (Tapirus pinchaque), el venado (Odocoileus virginianus y peruvianus), el zorro de páramo (Lycalopex culpaeus), el cóndor andino (Vultur gryphus), el conejo (Silvilagus brasiliensis), el ciervo enano (Pudu mephistophiles), el lobo (Pseudolopex culpeus), el puma (Puma Concolor), la cervicabra (Mazama rufina), el puerco espín andino (Coendou quichua), el venado de cola blanca (Odocoileus), los ratones de campo (Thoniasomys y Akodon), los ratones marsupiales (Caenolestes spp.) y las musarañas (Cryptotis spp).

Entre las aves, destacan los gavilanes de varios géneros (Buteo, Parabuteo, Geranoaetus y Circus), el águila de páramo (Geranoaetus melanoleucus), el curiquingue (Phalcobaenus carunculatus), el cóndor (Vultur gryphus), el quilico (Falco sp); el zumbador (Gallinago spp), las golondrinas (Notiochelidon murina) y algunas especies de colibríes.

B) Por debajo de la zona Páramo, se encuentra la del **Bosque muy Húmedo Montano**, localizado entre los 2.500 y 3.700 msnm, que ocupa en el territorio kichwa 48.154,74 ha y, como se aprecia en el **Mapa 9**, en esta zona se concentra al menos el 78% de la población indígena de Imbabura. Para mayor detalle y ubicación de las poblaciones indígenas dentro de esta zona de vida, se establecen dos ecosistemas en función de la clasificación que dispone el Ministerio del Ambiente (2012): **el Bosque siempre verde Montano Alto de la Cordillera Occidental de los Andes** y el Bosque siempre verde Montano Alto de la Cordillera Oriental de los Andes.

El primero se extiende desde los 2.500 a los 3.400 msnm, con temperaturas medias de 10,1° C y precipitaciones de 1.236 mm, actualmente presentan un 2,01% de intervención humana.

Es considerado de transición por estar entre el bosque montano alto y el páramo y normalmente presenta características del bosque nublado, siendo vulnerable a la erosión y fragmentación por la recolección indiscriminada de musgo y la deforestación.

A continuación, se mencionan únicamente los lugares en los que habita la población kichwa Otavalo y que forman parte del paisaje cultural de esta zona de vida: Cantón Cotacachi con la parroquia de Imantag, el Cantón Otavalo con las parroquias de Selva Alegre, Pamplona, Quichinche, parroquia urbana de Otavalo y Eugenio Espejo, el Cantón Urcuquí con las parroquias de Buenos Aires, Cahuasquí y Santa Polonia, incluyendo también el bosque de ceja de montaña en el contorno del volcán Taita Manuel Imbabura.

Para el segundo ecosistema, el Ministerio del Ambiente (2002) establece que **el Bosque siempre verde Montano Alto de la Cordillera Oriental de los Andes** se localiza entre los 3.000 a 3.700 msnm, más conocido como bosque nublado, con temperaturas promedio de 6,4° C y precipitaciones de 1.303 mm. El índice de impacto de la intervención humana registra el 0,32%. En dicho bosque se observan pendientes fuertemente inclinadas a escarpadas, con presencia de precipitación horizontal por estar cubierto de neblina o de nubes y sus árboles llegan a medir entre 15 y 25 metros. Esta zona es vulnerable a la deforestación y algunas obras de infraestructura y servicios para las poblaciones cercanas.

La población kichwa Karanki forma parte de la influencia de este ecosistema, con el Cantón de Ibarra (parroquias de Angochagua, Yuracruz Alto y Añaspamba) y con el Cantón Pimampiro (parroquias de Mariano Acosta y San Francisco de Sigsipamba).

En este ecosistema también se asientan algunas poblaciones kichwas, por lo que la vegetación endémica se encuentra muy afectada, ya que se ha convertido en la base de subsistencia y desarrollo. La fauna, por ejemplo, además de contribuir al equilibrio de la naturaleza, también ha sido fuente de proteína, materia prima, investigación científica, medicina y en la última década, ha despertado el interés por desarrollar el turismo de naturaleza. Los kichwas tienen como fuente de proteína animal en su alimentación la carne proveniente de la cría de ganado vacuno, ovino, porcino, caprino y aves, siendo esta última la de mayor consumo.

Dentro de los usos de la flora silvestre, destaca la malva (*Malva sylvestris*), con propiedades desinflamatorias y regeneración de la flora intestinal; la escobilla (*Brachyotum ledifolium*) y los aretes del inca o pucachaglla (*Berberis conerta*) se usan por las mujeres indígenas para facilitar el parto a través de su infusión. Además, se utilizan con frecuencia para cercas vivas y sus flores adornan las capillas e iglesias de las poblaciones indígenas.

Se pueden citar, además, el arbusto *Yiurapanga o chuma* (*Aphelandra preta* L) cuya infusión combate la infección de las amígdalas y, mezcladas con otras plantas, sirve para criar o hacer la chicha de jora. *El angoyuyu* (*Cynanchium stenospina* L) es una planta perenne, que puede crecer en sitios húmedos y secos, su zumo se usa para desinflamar mediante aplicación tópica. La oreja de conejo (*Guaphalium spicatum*) es una planta herbácea gris y suave, muy útil para cubrir las piernas y dar abrigo. Santa María (*Libium igniarum* Kunth) es una planta perenne, cuyas hojas sirven para aliviar los dolores musculares y para curar el mal de ojo.

La *chilka blanca* (*Baccharis latifolia* –Ruiz y Pav), de hojas que se usan para problemas reumáticos y, en medicina ancestral, para limpiar el espanto y mal viento. La *chilka negra* (*Baccharis macrantha* Kunth) es muy apropiada para curar el espanto. La *flor de ñachak/ñachag* cura los cálculos renales y también sirve de alimento para animales y fines ornamentales. Estas tres plantas son perennes.

Algunas especies forestales de este ecosistema son utilizadas para la construcción, cercas vivas y elaboración de muebles por su comprobada resistencia y durabilidad, como el aliso (*Alnusjorulensis*), la cascarilla (*cionchona officinalis*), el romerillo (*Hypericum laricifolium*, Hypericaceae), el cedro (*cedrela odorata*), el arrayán (*Myrtus communis*) y el peralillo (*Vallea stupularis*).

El laurel de cera (*Myricapubescens* /Myricaceae) es ideal para la reforestación y la regeneración de los suelos. Sus raíces tienen la capacidad de fijar el nitrógeno y sirve como combustible, leña y carbón. También tiene propiedades alimenticias para consumo humano y animal y sus ramas son utilizadas y bendecidas en el “domingo de ramos” para semana santa.

La orejuela (*arracacia montana* L) sirve para alimentar a los cuyes, sobre todo en verano. El alpacoral (*Bomarea multiflora* L.f.) y la *fucuna* (*Schinus molle*) con flores ornamentales. El *pumamaqui* se traduce como “mano o garra de puma” (*Oreopanax ecuadorensis* Seem), es muy útil para prevenir la erosión de los suelos.

En las vertientes, quebradas y ríos que atraviesan los bosques viven algunos peces como la trucha de río, al igual que algunas especies de ranas del género *Eleutherodactylus* y *Atelopus*. Entre las aves existe gran variedad de colibríes.

C) El Bosque Húmedo Montano se localiza entre los 2.500 y los 3.000 msnm, por debajo del Bosque muy Húmedo. No obstante, en ocasiones hay lagunas zonales y falta la zona del Bosque muy Húmedo, por lo que la del Bosque Húmedo Montano entra en contacto directo con el Páramo. Presenta una topografía que va de montañosa a escarpada. En el territorio correspondiente a los pueblos kichwas de Imbabura la vegetación está relativamente conservada y su gran humedad posibilita actividades de pastoreo. A esta zona, corresponden los asentamientos e intervención de los pueblos kichwas Otavalo, Karanki y Natabuela. La mayoría de ellas se encuentran muy dispersas en la zona alta de los cantones de Pimampiro, Antonio Ante, Ibarra, Otavalo y Cotacachi.

La presencia de los asentamientos poblacionales ha incidido negativamente en el ecosistema, pues se observan grandes extensiones de reforestación con árboles exógenos como el caso de los eucaliptos y pinos, que de alguna manera han poblado el paisaje imbabureño. La reforestación en este ecosistema, al igual que en el resto, se ha realizado casi y exclusivamente con las especies mencionadas.

Aunque la población ha logrado un nivel de conciencia para la conservación, aún prevalece la tala y quema del bosque primario con el propósito de ampliar la frontera agrícola, lo que ha intensificado la erosión de los suelos, el aumento de escorrentía y la fragmentación de las pendientes y laderas. Así también en algunas de las vertientes de agua ha ido disminuyendo su caudal e incluso han llegado a secarse, precisamente por el uso inadecuado de las mismas, lo que a su vez ha provocado modificaciones y alteraciones en la cobertura vegetal. Por lo tanto, es urgente que se planifique el desmonte con acciones de regeneración del bosque.

El Programa Socio Bosque en Ecuador en los últimos cinco años ha desarrollado acciones encaminadas a la protección de la cobertura de la vegetación nativa. Con esta finalidad, se han concedido incentivos económicos, plantas y asesoría para que los campesinos y comunidades indígenas se comprometan voluntariamente con la conservación y protección de sus bosques nativos, páramos y otras formaciones vegetales originarias.

Otra iniciativa se ha orientado a la articulación de planes de reforestación con especies que generen equilibrio a los ecosistemas, entre ellas el árbol de muchas láminas o polylepis (*polylepis tarapacana*), el romerillo azuceno (*Podocarpus oleifolius*) y romerillo fino (*Prumnopitys montaña*), el cedro (*cedrela*) y el aliso (*Alnus glutinosa*).

En este bosque húmedo muchas de las plantas se utilizan como fuente medicinal, fundamentalmente para dolencias estomacales, resfríos, enfermedades de la piel y, además, para fines místicos.

El Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias (INIAP) dispone actualmente de bancos de germoplasma con la finalidad de promover la actividad agrícola con especies silvestres, lo que contribuirá al impulso y desarrollo de cultivos tradicionales como raíces, tubérculos, cereales, leguminosas, papas (*Solanum tuberosum*), *mashua o isaño* (*Tropaeolum tuberosum*), melloco, ulluco o papalisa (*Ullucus tuberosus*), la oca (*Oxalis tuberosa*), *la achira* (*Canna edulis*), habas (*Vicia faba*), chochos (*Lupinus mutabilis*), quinua (*Chenopodium quinoa*), amaranto (*Amaranthus*), mortiño (*Vaccinium floribundum*), ají (*Capsicum sp*), cucúrbita (*Cucurbita ficifolia*), uvilla (*Physalis peruviana*), maíz (*Zea mays*), camote (*Ipomoea*

batata), zanahoria blanca (*Arracacia xanthorrhiza*), fréjol (*Phaeolus vulgaris*) y otros granos con fines de autoconsumo y de mercado.

Aunque en la actualidad existe gran variedad de productos en mercados con proximidad al sector rural, las familias campesinas e indígenas de Imbabura mantienen la costumbre de trabajar y sostener una huerta junto a su vivienda con una combinación y rotación de cultivos para el autoconsumo.

Entre la fauna más representativa destaca el colibrí, como el *Artibeus phaeotis* (comedor de frutos), el *Histiopus montanus* (comedor de insectos) y el *Anoura geoffroyi* (bebedor de néctar), que favorecen la reproducción de las plantas a través de la polinización. También se pueden mencionar la pava de monte (*Penelope montagnii*), la tangara montana ventiflora (*Anisognathus igniventris*), el mirlo (*Turdus vassorri*), el carpintero dorsicarmesi (*Piculus rivolii*), etc. y mamíferos como la raposa (*Didelphis alviventris*), el ratón marsupial (*Coenolestes fuliginosus*), el murciélago (*Anoura geoffroyi*), el conejo silvestre (*Sylvilagus brasiliensis*), el lobo (*Pseudolopex culpaeus*) y otras especies.

Con características similares a esta zona del Bosque Húmedo Montano, se podrían establecer dos subtipos, más localizados, que no obstante ocupan una franja altitudinal más amplia, entre los 2.000 y los 3.100 m.: el Bosque siempre verde Montano de la Cordillera Occidental de los Andes y el Bosque siempre verde Montano del Norte de la Cordillera Oriental de los Andes.

- El Bosque siempre verde Montano de Cordillera Occidental de los Andes presenta el 5,18% de intervención humana, se encuentra en el cantón Cotacachi, con temperaturas medias de 16.2°C y precipitaciones próximas a los 2.000 mm. Se localiza en las parroquias García Moreno (cordilleras de Toisán), Peñaherrera (sector de Cerro Pelado), Cuellaje (Playa Rica), Apuela (Puranquí, Irubí), Plaza Gutiérrez (Azabí, La Delicia), Selva Alegre y también en Ibarra, Otavalo, Pimampiro y Antonio Ante a las altitudes señaladas. En Cotacachi los árboles alcanzan entre 20 y 25 metros, por lo cual es vulnerable a la explotación forestal, minera, hidroeléctrica y vial.

- El Bosque siempre verde Montano del Norte de la Cordillera Oriental de los Andes, con temperaturas de 19.6°C y precipitaciones próximas a los 3.800 mm. El índice de intervención humana se sitúa en el 6,96%. Esta zona de vida se encuentra sobre todo

en el cantón Pimampiro, en la parroquia de San Francisco de Sigsipamba (La Merced, el Carmelo), con presencia de la población kichwa Karanki. Es apreciable una abundante vegetación, sus árboles llegan a medir entre 15 y 25 metros. Por lo tanto, es vulnerable a la producción forestal y agropecuaria.

Esta zona ha perdido su biodiversidad endémica casi en su totalidad debido a la presencia de centros poblados, en su mayoría mestizos, y otras acciones de desarrollo no sustentable. Por ello, la formación vegetal ha sido removida y reemplazada por cultivos forestales como el eucalipto (*Eucalyptus globulus*), el pino (*Pinus* sp) y otros cultivos y pastizales.

La escasa flora endémica se observa a manera de manchones o pequeños relictos en las quebradas, con alisos (*Alnus acuminata*), chilcos (*Baccharis latifolia*), lenguas de vaca (*Rumex conglomeratus*), mortiños (*Hesperomeles* sp), guayabillas (guineese), cholán (*Tecona stans*), cedrillos (*Phyllanthis salviifolios*), cedros andinos (*Cedrela montana*), algarrobos (*Acacia macratha*), guarangos (*Mimosa quitensis*), tunas (*Opuntia ticusindica*), uñas de gato (*Mimosa albida*), chilcas (*Baccharis letifolia*), agaves americanas, higuierillas (*Ricinus communis*) y algunas epífitas como las bromelias (*Thillandsia recwvate*).

En esta zona predominan los pastos de gramíneas y poáceas como el *Pennisetum clandestinum*, *Panicum glaucescens*, *Eragrostis Poannua*, *Sporobulus* y *Papophorum mucronulatum*, además de algunas especies herbáceas, aunque muy dispersas, como la verbena (*litoralis*) y los helechos (*Cheilanthes bonariensis*).

Entre la flora con propiedades medicinales se encuentra el matico (*Lepechinia betónecaefolia*) y, entre las plantas comestibles, se menciona la guaba (*Inga insignis*), el plátano, el tomate de árbol, las uvillas, las moras silvestres, etc.

A pesar de su deterioro, aún se constituye en un refugio para algunas aves como el gavilán rabricorto (*Buteo brachyurus*), el halcón (*Falcón*), la gallareta andina (*Fulica ardesiaca*), la tórtola (*Columbina passerina*), roedores, conejos (*Sylvilagus brasiliensis*); zorros (*Vulpes*) y otras especies.

D) El Bosque Seco Montano Bajo, que se extiende entre los 2.000 y los 3.000 msnm, viene a coincidir prácticamente con la misma franja altitudinal que el Bosque Húmedo

precedente, pero en zonas de sotavento, con precipitaciones bastante más reducidas por el efecto Foenh y otras variaciones microclimáticas según la altura y la orientación. La vegetación primaria ha sido alterada completamente y la escasa vegetación se reduce a asociaciones de árboles de eucaliptos (*Eucalyptus globulus* Labill), cipreses (*Cupressus sempervirens*) y pinos (*Pinus* sp) de repoblación. Por otra parte, su paisaje está cubierto de cultivos de subsistencia.

E) El Bosque Húmedo Montano Bajo se encuentra en las zonas más bajas, entre los 1.400 y los 2.000 msnm, dentro del Callejón Interandino, está muy disperso y forma parte de las estribaciones externas de la Cordillera Occidental y Central. De acuerdo con el Ministerio del Ambiente (2012) a esta zona también se le puede denominar Bosque siempre verde montano bajo de Cordillera Occidental de los Andes, con un 6,57% de intervención humana, posee temperaturas promedio de 16.3°C y precipitaciones de 2.800 mm. Esta zona posee una abundante biodiversidad, con un piso arbóreo que alcanza entre 25 y 30 metros de altura, aunque la población kichwa en este lugar es muy escasa. Es vulnerable a la producción minera, hidroeléctrica, forestal, agropecuaria y vial.

Este bosque está presente en el Cantón Cotacachi, zona de Intag, en las parroquias de García Moreno (proyecto Cielo Verde) y Junín (en proceso Proyecto Minero Llumiragua); en el Cantón Urcuquí, en la parroquia de Buenos Aires (Río Verde Alto) y en el Cantón Ibarra, en la parroquia La Carolina.

De lo expuesto sobre zonas, ecosistemas y su biodiversidad se puede deducir que, las zonas con mayor intervención humana son aquellas en las que habitan o inciden las poblaciones kichwas y mestizas. Es evidente el deterioro sufrido en todos los ecosistemas, sobre todo, entre los 1.400 msnm hasta los 2.500 msnm, debido a obras de infraestructura domiciliaria, comercial, industrial, entre otros. En tanto que, en las zonas rurales, el deterioro ha sido generado por el desarrollo agropecuario, vial, forestal, minero, regadío y otros. Aunque en las dos últimas décadas se ha generado un leve progreso económico, también es cierto que el costo ambiental es alto.

En el caso del pueblo Natabuela, las acciones cotidianas de los asentamientos poblacionales, por la proximidad a centros poblados, han contribuido a la degradación de la zona de vida y de sus ecosistemas. Por lo cual, en la última década se han extendido

de forma intensiva los negocios de bienes raíces y construcción, ocupando sitios naturales de gran importancia natural en el pasado.

8.2 Áreas protegidas

Según el MAE/Plan Estratégico 2010-2014 (2010), actualmente la provincia de Imbabura tiene 92.320,81 ha de ecosistemas naturales y estratégicos para la conservación, lo que representa prácticamente el 20 % de su territorio. En el área kichwa se encuentran: la Reserva Ecológica Cotacachi Cayapas, el Bosque Protector Cascada de Peguche, el Bosque Protector Jambi Sacha, el Bosque Protector los Cedros, el Bosque Protector Loma de Guayabillas y el Parque Nacional Cayambe Coca. Todos ellos se insertan dentro del subsistema PANE (Patrimonio de Áreas Protegidas del Estado) y del SNAP (Sistema Nacional de Áreas Protegidas).

En los últimos tres años se viene gestionando la declaración como Área Ecológica de Conservación Municipal al Taita Imbabura por parte de los Gobiernos Autónomos descentralizados de Otavalo, Antonio Ante e Ibarra. También se pretende el reconocimiento por parte de la UNESCO de la provincia de Imbabura como Geoparque, otro gran proyecto de los organismos de esta provincia.

Según la información del MAE (2013), la **Reserva Ecológica Cotacachi Cayapas** (RECC), declarada ya en 1968, posee un área de 243.638 ha, en un rango altitudinal comprendido entre los 3.800 y 4.939 msnm, extendiéndose por los cantones Eloy Alfaro y San Lorenzo en la provincia Esmeraldas y por Cotacachi y Urcuquí en la provincia de Imbabura. En la zona de amortiguamiento de la zona baja de la RECC habitan los pueblos Chachi, Épera y Afroecuatoriano. Acoge prácticamente todos los ecosistemas, desde el fondo de los valles hasta las cumbres volcánicas, desde el bosque siempre verde de las zonas bajas hasta el bosque muy húmedo o siempre verde de las zonas más elevadas, incluyendo la franja de páramos y la zona de nieves semipermanentes.

El GADP-I/PDOT (2015, p.98) manifiesta que esta reserva posee alrededor de “2.017 especies de plantas vasculares y la zona de amortiguamiento, lo que representa 13,8 % del número total reportado en el Catálogo de Plantas Vasculares del Ecuador y 139 especies de mamíferos, 500 y 600 especies de aves, y la herpetofauna 235 especies, de las cuales 124 pertenecen a anfibios y 111 a reptiles”, lo que la convierte en una zona de gran riqueza y de especial relevancia para la biodiversidad.

El **Bosque Protector Cascada de Peguche** se localiza en las faldas del Taita Manuel Imbabura, a 3 km al noreste de Otavalo, con un área total de 40 ha. En la actualidad, está gestionado por la Comunidad de Facha Llacta, correspondiente al pueblo kichwa Otavalo. En el bosque se observan especies endémicas y reforestadas.

En el aspecto histórico y cultural, dicho bosque se constituye en el escenario para la celebración del *Pawkar Raymi* o fiesta del florecimiento durante el equinoccio de marzo y también para la celebración del *Inty Raimy* o Fiesta del Sol durante el solsticio de junio.

En el cantón Pimampiro, parroquia Mariano Acosta, con la Asociación Nueva América nace el **Bosque Protector Jambi Sacha**, una iniciativa de turismo comunitario que, al mismo tiempo, busca el disfrute y la conservación de la naturaleza. La población indígena se dedica a la producción y comercialización de plantas medicinales tradicionales, cuya actividad se alterna con el ecoturismo. Tiene una superficie indeterminada, que viene a coincidir con climas húmedos de montaña alta, por lo que se caracteriza por una exuberante vegetación de tipo selvático, con ríos caudalosos y fuertes pendientes. Se extiende hacia la llanura costera, en la vertiente externa de la Cordillera Occidental. Tiene lobos de páramo, venados, guarros, pavas de monte, tucancillos, curianguines, etc.

El **Bosque Protector los Cedros** es un área protegida privada que promueve la conservación a través del turismo sustentable. Se localiza al norte del río Guayllabamba, que confluye con el río Magdalena y es adyacente a la Reserva Ecológica Cotacachi - Cayapas. Acoge especies de interés como el jaguar, tigrillos, puma, guanta, guatuso y más de 200 especies de pájaros, pero sobre todo se está intentando la pervivencia del mono araña, una especie endémica en peligro de extinción.

El **Bosque Protector Loma de Guayabillas** tiene tan sólo 54 ha y está habilitado como lugar de esparcimiento para la ciudad de Ibarra, en el río Tahuando, entre los cerros de Loma Mirador y Alto de Reyes, en torno a los 2.400 m de altitud, con un clima que oscila entre el ecuatorial mesotérmico seco y el ecuatorial húmedo montano. Recibe este nombre por el predominio de un arbusto con esta misma denominación. Su objetivo es la concienciación del ciudadano sobre la importancia de la preservación del medio ambiente y de la biodiversidad, así como la relación del hombre con la naturaleza.

El **Parque Nacional Cayambe Coca**, acoge la laguna de Puruhanta y parte de los páramos de Mariano Acosta y Sigsipamba, aunque tan sólo tiene el 1,68% de su superficie en Imbabura. Se extiende por la provincia de Pichincha (25%), pero sobre todo por las provincias de Sucumbíos y de Napo, en la Cordillera Oriental (75%). El Parque posee un importante potencial hídrico, con proyectos hidroeléctricos y de aseguramiento de agua para consumo humano. Entre algunas de las especies florísticas, el GADP-IPDOT (2015) menciona la taruga, achicoria, chuquiragua, romerillo, licopodio, achupalla y quinua y se han identificado al menos 106 especies de mamíferos, 395 especies de aves, 70 de reptiles y 116 de anfibios.

Desde hace tres años se ha planificado el **Proyecto Geoparque Imbabura**, con la perspectiva de cubrir todo el territorio provincial, con los seis cantones, con un área de 4.559 Km². El geoparque puede tener unos beneficios ventajosos, ya que se constituiría en un producto turístico diferenciador por su reconocimiento por la UNESCO, además de que podrá permitir que la comunidad visibilice y revalorice su territorio y patrimonio.

CUARTA PARTE: ORGANIZACIÓN Y ACTIVIDADES ECONÓMICAS

Fragmento 3 (fragmento)

*Unamos nuestras manos
hermanos de los cinco suyus
y desde el fondo de nuestra allpa mama
que brote nuestra voz
que broten nuestras manos
que brote nuestro pensamiento
y limpien todos los caminos
de espinas, gendarmes
gobiernos asesinos
que matan la sonrisa
de nuestra vida en flor
que matan la mirada
de nuestros niños tristes
que acallan nuestra voz
con el ruido siniestro de un fusil...y una metralla.*

***Ariruma Kowii
Poeta otavaleño***

Tradicionalmente, los pueblos kichwas han estado sometidos a los encomenderos y sus haciendas y a la tierra fundamentalmente, disponiendo únicamente de pequeñas explotaciones, que apenas les han permitido una precaria economía de subsistencia, incapaz de sacarlos de los umbrales de la pobreza. No obstante, en las últimas décadas se ha ido produciendo una diversificación de actividades, sobre todo la artesanía y el comercio y servicios, aunque en general se plantean como actividades principales o exclusivas y no como actividades que permitan una serie de rentas complementarias.

A falta de datos sobre la contribución sectorial del PIB para valorar el peso de cada uno de los sectores en la economía de estos pueblos en la actualidad, se ha optado por la distribución sectorial de la población ocupada, según se puede observar en la **Tabla 11** y en la **Figura 4**, que se exponen a continuación.

Tabla 11
Ocupaciones de los habitantes de los pueblos kichwas, 2010

Ocupación	Natabuela	%	Otavalo	%	Karanki	%
Directores y gerentes	5	0,68	64	0,37	5	0,13
Profesionales científicos e intelectuales	27	3,68	209	1,20	46	1,21
Técnicos y profesionales del nivel medio	8	1,09	77	0,44	8	0,21
Personal de apoyo administrativo	19	2,59	397	2,27	58	1,53
Trabajadores de servicios y vendedores	108	14,73	2.336	13,36	209	5,50
Agricultores y trabajadores calificados	85	11,60	2.472	14,13	864	22,74
Oficiales, operarios y artesanos	230	31,38	5.712	32,66	964	25,37
Operadores de instalaciones y maquinaria	27	3,68	561	3,21	50	1,32
Ocupaciones elementales	170	23,19	3.268	18,69	1.056	27,79
Ocupaciones militares	4	0,55	8	0,05	1	0,03
no declarado	39	5,32	1.501	8,58	456	12,00
Trabajador nuevo	11	1,50	884	5,05	83	2,18
Total	733	100,00	17.489	100,00	3.800	100,00

Fuente: INEC/CPV-Censo de Población y Vivienda (2010)
Elaboración Propia.

Como se puede constatar, la actividad industrial, fundamentalmente artesanal, es la que acoge a un mayor volumen de la población, sobre todo en los pueblos Otavalo y Natabuela, que alcanzan cifras próximas a la tercera parte de la población total ocupada, muy superior a la media nacional, que está en el 11,5%. Vinculado a este desarrollo artesanal, también han impulsado su comercio, tanto local como nacional e, incluso, internacional en el caso de Otavalo, al igual que todo el conjunto del sector de los servicios y comercio, con un 13-14%, inferior en todo caso a la media del país (20%).

Si se tiene en cuenta que el epígrafe de las “ocupaciones elementales” recoge a todas aquellas personas menos cualificadas de los tres sectores de actividad, habría que concluir que el sector artesano-industrial y el del comercio-servicios pueden aproximarse a las dos terceras partes de la población ocupada en estos dos pueblos.

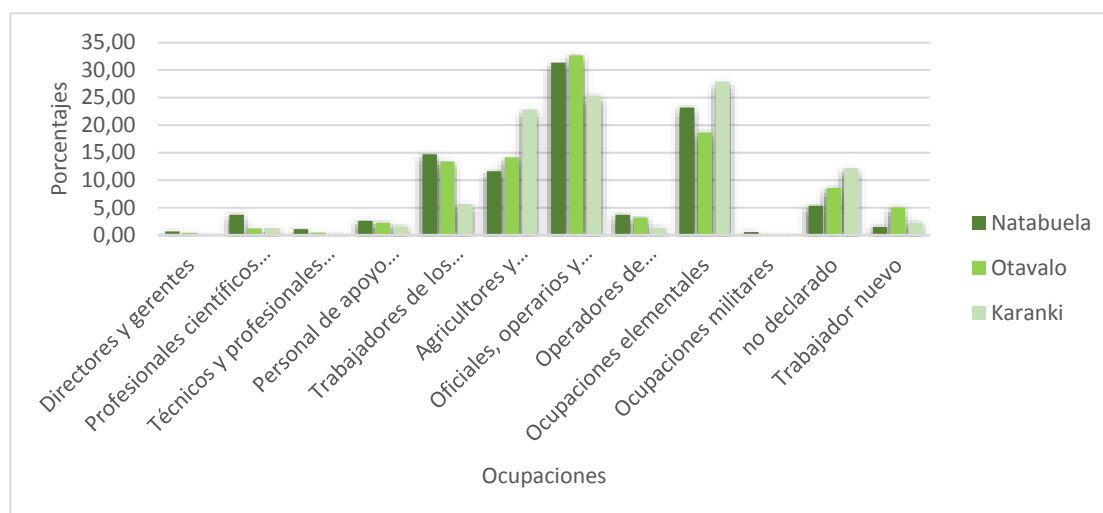


Figura 4: Ocupaciones de los habitantes de los pueblos kichwas, 2010

Fuente: INEC/CPV-Censo de Población y Vivienda (2010)

Elaboración Propia.

Se ha producido, por lo tanto, una mayor diversificación en la estructura económica, con un sector agrario que oscila en estos mismos pueblos entre el 11 y el 14%, un porcentaje muy bajo y próximo a la media nacional (en torno al 11%).

También en el pueblo Karanki el sector artesano-industrial es el que más población ocupa, aunque baja a un 25,4%, cifra muy cercana al sector agrario que, con casi un 23%, es el que presenta una mayor dedicación a estas actividades primarias, prácticamente el doble que en los otros dos pueblos kichwas. Por el contrario, el sector comercio-servicios está muy poco evolucionado, con tan sólo un testimonial 5,5% del total.

A lo largo de este capítulo de las actividades económicas, se irán analizando sucesivamente los tres sectores de actividad, para concluir con los niveles y la situación socioeconómica de la población kichwa.

9. EL SECTOR AGRARIO

*Canción Labranza
Imbabura
(fragmento)*

*Querida Madre Tierra,
Te pido que este año nos des abundante cosecha;
Así esta ofrenda,
Vamos a ofrecer a la Madre Tierra.*

*Estamos todos para ofrecerles,
Vamos a enterrar la ofrenda,
Nos hemos servido tan bien el agua colla
Hemos ofrecido también el sahumerio sagrado,
Te hemos solicitado y pedido humildemente,
Todos te pedimos respetuosamente,
Oh madre tierra.*

*Jaime Idrovo Urigüen
(recopilación)*

9.1. Proceso histórico y formas de propiedad de la tierra.

Los procesos de despojo y apoderamiento de las tierras en el actual Ecuador se inician a partir la colonización española (Nuñez, 2010). Según la opinión de Veksler (s.f), la conquista y colonización en América habría cercenado todo desarrollo de las sociedades autóctonas con el dominio del sistema parcelario-familiar minifundista. Esta situación, en palabras de Machado (s.f, p.1), incidiría en “el abandono de tierras, concentración poblacional en torno al sistema de reducciones, rapiña latifundista de los nuevos señores, control sobre los conquistados, recaudación de imposiciones, catequización y esclavitud, así como reducción brutal de población...”.

En este sentido, la tenencia de la tierra en Ecuador estaba asumida como la perpetuación de las formas de producción basadas en el latifundio, como transposición del sistema feudal español, que ejercía el poder sobre el mercado del trabajo y de la tierra (Jordán, 2003). En general y como se explica a lo largo de este apartado, los sistemas de explotación de la tierra y las relaciones laborales y sociales con los indígenas se mantuvieron prácticamente constantes para el sostén de las grandes haciendas bajo distintas formas de trabajo servil, a pesar de los sucesivos intentos reivindicativos desde los mismos comienzos de la Independencia y de la República.

En la provincia de Imbabura, entre 1610 y 1680 se produjo la concentración de tierras por parte de los jesuitas, adquiridas a través de remates propiciados por el Cabildo y la Real Audiencia, principalmente en el Valle del Chota-Mira (Valle Sangriento), que en tiempos coloniales estuvo constituido por señoríos y cacicazgos indígenas de la sierra norte (León, 2013). Este valle de indígenas, de coca, sal y algodón, habría pasado con los jesuitas a la producción de caña de azúcar (Coronel, 1991). Estos dos autores afirman que la fuerza de trabajo en un primer momento estuvo abastecida por indígenas, forasteros, vagabundos y voluntarios, quienes eran explotados brutalmente, por lo que mostraron su descontento con continuas rebeliones y fugas.

Para León (2013), ante la escasez de mano de obra, esta orden religiosa habría importado entre 1680 y 1760 cuadrillas de esclavos de procedencia africana destinados a las faenas agrícolas de la hacienda cañera, generando grandes ganancias a sus esclavizadores. Según Padilla (2014), a pesar de la expulsión de los jesuitas del país en 1767, la situación expuesta no cambió, puesto que fueron tierras que se trasladaron a una

oficina de temporalidades, con lo que otros patrones siguieron propiciando la esclavitud, al menos hasta su abolición en 1851, bajo la presidencia de Urbina y Viteri. No obstante, la abolición implicó que, mediante la Ley de manumisión de esclavos, los indemnizados fueron los dueños de los esclavos y no los victimizados. Por ello, no les quedó otra alternativa que seguir empleándose en las mismas haciendas donde vivían como esclavos, bajo la figura del concertaje, que era otra forma de esclavitud.

En 1895 se produce la Revolución Alfarista, iniciándose el Proyecto Nacional Mestizo (1895-1960), para acabar con el poder de los terratenientes, en favor de la naciente burguesía, e intentó abolir los tributos abusivos y el mencionado concertaje de los indígenas, aunque no se conseguiría hasta bastante más tarde.

Según Ayala (2002, p. 84), esta misma Revolución Liberal propició que “desde los años veinte se desarrollara en el Ecuador el indigenismo, que tuvo varios elementos comunes con el que surgió en otros países andinos y en México”, en un intento inclusivo, ya que tenía su base en la naciente burguesía comercial, que fue capaz de movilizar a pequeños y medianos artesanos y a las incipientes organizaciones indígenas. No obstante, la pervivencia y la fuerza de esa aristocracia terrateniente, que necesitaba y esclavizaba a campesinos e indígenas, fue un obstáculo permanente para el desarrollo de este proyecto liberal, así como para la reforma o la solución a la situación agraria

Lo expuesto, según Gondard y Mazurek (2001, p.16), no cambiará hasta 1964, cuando la Junta Militar de Gobierno “dicta la primera Ley de Reforma Agraria y Colonización (11.07.1964) así como la Ley de Tierras Baldías y Colonización (28.09.1964), y crea el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC)”. A partir de este momento, los indígenas y campesinos pasarían de trabajadores a propietarios de pequeños lotes de terreno que apenas podían servir para una precaria economía de subsistencia.

Es importante referir que la Reforma de 1964 tuvo como postulado básico la eliminación de las modalidades defectuosas de tenencia y trabajo de la tierra, como el huasipungo, la *yanapa* o ayuda, el arrimado, el finquero, el sembrador, el desmontero, el pensionista y otras similares, aunque no se consiguieron erradicar las formas precarias de explotación ni las modalidades de trabajo y de dependencia del trabajador frente al patrono. Tal es así que, en 1970, se tuvo que promulgar la Ley de Abolición del Trabajo

Precario para erradicar lo que seguía siendo una explotación servil de los indígenas y campesinos.

Para Barsky (citado por De Janvry y Glikman, 1991), la Reforma de 1964 habría beneficiado únicamente a los terratenientes con la fijación de límites muy amplios. No obstante, Martínez (2002) afirma que también permitió la parcelación de las tierras comunales, aunque una gran parte se habría iniciado antes de la Reforma.

Una muestra de ello fue la parcelación de tierras comunales al pie del volcán Cotacachi, con beneficio para 50 familias (comunidades de Eloy Alfaro y Topo Grande), efectuada en 1947, a tan solo diez años de la expedición de la Ley de Comunas. Los beneficiarios de esta parcelación fueron los descendientes de antiguos dueños, que les correspondía por decreto del Supremo Gobierno de 24 de agosto de 1863, aunque la mayoría de sus habitantes indígenas no tuvieron acceso (Martínez, 2002).

De la misma manera, otro acontecimiento histórico que involucró a buena parte de los indígenas del pueblo Natabuela, se relaciona con la parcelación de la Hacienda Anafo localizada en el cantón Antonio Ante. Según Zumárraga (1978), estas tierras registran entre sus primeros propietarios a la curia de la ciudad de Ibarra, después Daniel F. Belalcázar y, posteriormente, pasaría al Ilustre Consejo Cantonal por un valor de 450.000 sucres y a plazos. Esta entidad se responsabilizó de la parcelación de la hacienda (Ing. Humberto Granda) desde 1940 hasta 1944, para luego venderla por lotes a las familias que laboraban en calidad de peones en estas tierras y a sus descendientes mediante el pago de 250 sucres³¹.

En general, con las excepciones mencionadas, la mayoría de haciendas de Imbabura se consolidaron y permanecieron intactas durante la coyuntura reformista de 1960, pues la parcelación en beneficio de la clase indígena no ocurrió de inmediato.

Por su parte, Viteri (2007) argumenta que esta Reforma Agraria estuvo motivada en base a cuatro hechos fundamentales: la presión del hombre sobre la tierra, el advenimiento del proceso revolucionario de Cuba, con efectos sobre toda América

³¹ Sucre: Sucre: moneda del Ecuador, antes del 09 de enero de 2000, misma que fue reemplazada por el dólar, en la presidencia de Jamil Mahuad Witt, un dólar era el equivalente a 25.000 sucres.

Latina, y la conformación de la alianza para el progreso y la toma del poder político por una dictadura militar en 1963.

Posteriormente, la reforma de 1973 surge como un mecanismo para remediar los problemas no resueltos en la reforma anterior, con una función social, principalmente en relación al proceso de modernización de las haciendas. Algunos indígenas o sus comunidades consiguieron algunas tierras, pero en general se localizaban en las zonas altas, de mala calidad. Se produjeron algunas revueltas e, incluso, la toma de tierras por algunos campesinos.

Más tarde, según Viteri (2007), la Ley de Fomento y Desarrollo Agropecuario del 1979 permitió el establecimiento de políticas y proyectos que han contribuido escasamente al desarrollo rural de Imbabura y el país. Para Jordán (2003), no se lograron, en general, aportes significativos, destinados a la mejora de las condiciones de vida de la población indígena, debido a la todavía insuficiente organización a nivel regional y nacional, por lo que continuó el trabajo precario.

Después de una larga lucha y de constantes movimientos indígenas en Ecuador, por fin en 1986 se crea la Confederación de Nacionalidades Indígenas (CONAIE). Esta organización evidencia importantes logros históricos principalmente relacionados con el derecho a la tierra y la eliminación del trabajo forzoso.

Todavía a finales del siglo pasado, Martínez (1998, p.173) sigue constatando que “la concentración de la tierra se mantiene en un nivel similar al de los años 70... y que, por otro lado, existe una alta correlación entre la pobreza rural y la falta de acceso a la tierra por parte de los campesinos pobres. Igualmente, las movilizaciones indígenas registradas en Ecuador, tanto en 1990 como en 1994, son una clara manifestación del descontento de los pobres del campo con respecto a la degradación de sus niveles de vida e incremento de la pobreza”. Esta situación a criterio de Viteri (2007) impulsó la creación de la Ley de Desarrollo Agrario y la Ley de Modernización Agrícola de 1994 y la Ley de Tierras Baldías y Colonización en el 2004, etc.

Entonces, las comunidades campesinas e indígenas, apoyándose en la Ley de Modernización Agrícola de 1994 y, más tarde, en la Codificación de la Ley de Organización y Régimen de Comunas (2004) y en La Ley Orgánica de las Instituciones Públicas de los Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Raíces Ancestrales (2007),

podieron ejercer una división de las tierras comunales, con la justificación de dar solución al incremento de la población, a la falta de tierras y al minifundismo que no permitía ni la subsistencia. De esta situación se beneficiaron algunos indígenas y campesinos imbabureños, aunque no llegó a solventar unos problemas seculares, que –como la pobreza o el minifundismo– incluso se habían arraigado todavía más.

A partir del 2006, se generarán las nuevas condiciones que reconocen de manera decidida los derechos de los pueblos y nacionalidades ancestrales, concretándose estas acciones en las Constituciones de 1998 y 2008. De forma particular, en la Constitución del 2008 se inicia una nueva matriz económica, socio-ambiental, cultural y política, que pretende conceptualmente la implantación de un Estado laico y aconfesional de derechos y justicia para la reivindicación de los pueblos y nacionalidades indígenas, mediante la construcción de nuevas formas de interrelaciones humanas y ciudadanas, respetando la diversidad y orientadas a la búsqueda del *Sumak Kawsay* (Buen Vivir).

Por su parte, la Ley Orgánica del Régimen de la Soberanía Alimentaria del Ecuador (2009, Art 1, p.1) “tiene por objeto establecer los mecanismos mediante los cuales, el Estado cumpla con su obligación y objetivo estratégico de garantizar a las personas, comunidades y pueblos la autosuficiencia de alimentos sanos, nutritivos y culturalmente apropiados de forma permanente”. Por lo cual, esta Ley también garantiza la conservación de la agrobiodiversidad y el conocimiento asociado, según el Art. 7.

Así mismo, los planes de desarrollo, en el marco de la interculturalidad, establecen una productividad sistémica y la regulación del trabajo rural mediante el acceso equitativo a la tierra, las políticas estatales de redistribución de la tierra y la prohibición del latifundio sobre la base de una necesaria equidad social. En este sentido, Ribadeneira (2001, p. 8) expresa que “el movimiento étnico pasa de un sueño reivindicativo, que luchaba por legitimarlos como cultura, como pueblo, como lengua, como seres humanos, para convertirse en una propuesta política, que tiene como objetivo final la toma del poder en el Ecuador”.

Por su parte, la Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales (2016, Art.7, p. 4), ya en su primer Considerando, establece que, “son deberes primordiales del Estado, entre otros, planificar el desarrollo nacional, erradicar la pobreza, promover el

desarrollo sustentable y la distribución equitativa de los recursos y la riqueza, para acceder al buen vivir”.

La SENPLADES (2014), en relación al uso de las tierras en la provincia de Imbabura, aunque no específicamente de las correspondientes a la población kichwa, manifiesta que el 58,01% se encuentra en la categoría de uso adecuado, el 35,73% estaría sobreutilizado y el 4,87% subutilizado.

En este sentido, el INEC/ESPAC (2015) publica que la superficie de labor agropecuaria cultivada de Imbabura en 2015 registró un total de 85.166 ha, aprovechadas principalmente en cultivos permanentes, transitorios, pastos cultivados y pastos naturales, lo que representa el 1,50% del territorio nacional. Por tanto, según el INEC/ESPAC (2012) sería relativamente inferior al registrado en el 2012, que reveló el aprovechamiento de 132.626 ha (1,8% del país).

Para la SENPLADES, en las tierras imbabureñas persisten conflictos no solamente relacionados con la legalización de las propiedades, con los desalojos y expropiaciones, sino también con unos usos del suelo no adecuados a su vocación potencial, con la deforestación y con el incremento de la frontera agrícola por efecto de la sobreutilización de los suelos, que conllevan problemas de erosión. No obstante, los presidentes de los cabildos encuestados y entrevistados (2014-2016) aseguran que uno de cada diez conflictos comunitarios se resuelve por mediación, aunque la mayoría son reportados a las autoridades civiles de cada jurisdicción, lo que, según los propios comuneros, les genera gastos y años de litigio.

La presente investigación, ha permitido reconocer en el territorio kichwa algunas formas de tenencia, como las tierras privadas con título de propiedad (75,1%), las ocupadas sin título de propiedad (4,2%), las arrendadas (3,7%), las de aparcería (1,2%), las de asociaciones comunales-cooperadas (1,2%), las de tenencia mixta (5,6%) y otras formas (9%). La mayoría de ellas se basan en relaciones de reciprocidad y solidaridad entre las familias. Según López (2011), las propiedades comunales-cooperadas aparecieron en el censo de 1974, en el período de aplicación intensiva de la Ley de Reforma Agraria, que por Ley tenían que ser adjudicadas desde el IERAC de forma colectiva. Las propiedades comunales de uso colectivo se encuentran principalmente en los pueblos Otavalo y Karanki, aunque según los propios habitantes, durante las tres

últimas décadas, las comunidades habrían vendido gran parte de las tierras comunales que se encuentran más próximas a las concentraciones poblacionales, en algunos casos para invertir en obras relacionadas con educación, salud e infraestructura vial y para evitar problemas respecto al usufructo. Por ello, las tierras comunales que se han conservado principalmente en los cantones Cotacachi y Otavalo se encuentran a nivel de páramo. Sin embargo, la tierra comunal en territorio indígena, aunque reducida, se articula en espacios en los que se cohesiona la lengua, la cultura y la familia.

A pesar de múltiples esfuerzos por lograr una distribución adecuada de las tierras, únicamente las reformas agrarias de 1964, 1973 y 1979 se convirtieron en los acontecimientos más importantes en la historia del desarrollo rural ecuatoriano y, aunque no se lograron los objetivos para los cuales fueron creadas, han permitido, no obstante, el acceso a la tierra por parte de campesinos e indígenas en todo Ecuador. En todo caso, según Larrea (2008, p. 12), “el Ecuador se encuentra entre los países con mayor inequidad, tanto en el pasado como en la actualidad, e incluso en el contexto latinoamericano”.

9.2. Distribución y organización de la propiedad y de las explotaciones.

La población nacional entre 1950 y 2010 ha aumentado casi cinco veces (5,08) y la población indígena se ha duplicado, tras más de cuatro siglos de pérdidas continuadas. Este importante crecimiento demográfico ha ocasionado también la expansión de la frontera agrícola.

Según Larrea (2008) y la SENPLADES (2014) el acceso a la tierra en el país, de acuerdo al coeficiente de Gini, revela grandes desigualdades, que se han incrementado de manera constante desde el índice 0,86 en 1954 hasta el 0,78 en 2012. Estos índices están constatando que en Ecuador se ha producido una mayor concentración en la distribución de la tierra desde mediados del siglo XX, con un leve descenso o ralentización a partir de 2000.

En este sentido, la SENPLADES (2014) afirma que “...en el país aún existe un modelo de desarrollo agropecuario excluyente para el campesinado y acaparador de la tierra cultivable...” (citada por Daza, s.f, p. 5). De hecho, las pequeñas y medianas concentran el 84,5% de las unidades de producción agraria, con una ocupación que no rebasa el 20% de la superficie total útil. Por el contrario, la agricultura empresarial

representa el 15% de las “UPAs”³², con el 80% de los suelos cultivables. En este sentido, Quevedo (citado por Daza, s.f, p.7) indica que quienes concentran la tierra en el país “son propietarios ligados al agronegocio y a la agroindustria, tienen representación en la esfera pública legislativa y en gobiernos locales decidores de las políticas productivas”. Por lo tanto, las políticas para el acceso a la tierra no reflejan un acceso justo al suelo productivo por parte de los campesinos e indígenas, a quienes les entregaron o se tuvieron que refugiar en las tierras de altura y laderas menos productivas o con más dificultades.

Por su parte, el INEC/MAG/III, en el Censo Nacional Agropecuario (2000), manifiesta que los indígenas representan el 45% de los productores agrarios registrados en la provincia, con el 16,9% de la superficie total agraria, frente al 49,8% de productores mestizos, que controlarían el 68,8% de la superficie total. El resto estaría ocupado por los blancos con el 3,1% y el 11,9% de la superficie y por los afroecuatorianos, que suponen únicamente el 1,5% de los productores, con apenas el 2,3% de la superficie.

En relación con esta distribución, se pueden reconocer en la provincia cuatro sistemas de producción agropecuaria. El primero, de transición capitalista, en el que predominan las explotaciones y cultivos mestizos orientados al mercado; el segundo, un sistema de producción agropecuario, de orientación ganadera, con grandes extensiones de pastos cultivados y naturales, igualmente de explotación mestiza; el tercero, de producción agropecuaria familiar, con predominio de los monocultivos y con orientación mercantil, integrado por medianos y grandes productores, en el que se incluirían mestizos y algunos indígenas; y, el cuarto sistema, de producción agropecuaria marginal, que se sustenta en una estructura de pequeños productores, sobre todo de población kichwa, con un minifundio destinado a una agricultura de subsistencia, de sobrevivencia o familiar.

A mediados del siglo pasado, Rycroft (1946, p. 61), refiriéndose al tamaño de la parcela indígena de Otavalo, indicaba que “es de una hectárea, pero hay individuos cuyas parcelas son de veinte, cuarenta y hasta cien hectáreas”. Actualmente, de acuerdo con el Gobierno Autónomo Descentralizado de Otavalo, en su PDOT (2015), así como con la información obtenida a través de esta investigación (2014-2016), el suelo no urbanizable de la zona rural está destinado a las actividades agrícolas y de agroforestería, en parcelas de variados tamaños. Las tierras más extensas en la mayoría de las parroquias presentan un

³² UPAs: Unidades de Producción Agropecuaria.

promedio de 10 has, pero al mismo tiempo existe un mosaico de lotes que oscilan entre los 500 y 5 hectáreas.

El pueblo kichwa Karanki basa su desarrollo fundamentalmente en la actividad agraria, como se ha comentado anteriormente, muy diversificada y adaptada a los pisos bioclimáticos, por lo general sobre los 2.500 msnm. La mayoría de los productores registran pequeñas parcelas del tamaño indicado, que difícilmente pueden permitir una subsistencia muy precaria.

El pueblo Natabuela, en las dos últimas décadas ha vendido gran parte de la tierra cultivable a la población mestiza, normalmente con fines urbanísticos por su proximidad a la ciudad. Sin embargo, los escasos agricultores que conservan sus parcelas, cultivan entre los 400 m² y 2 hectáreas.

Por otra parte, el sistema de cultivo en el territorio kichwa se desarrolla en terrenos de secano (62,78%), mientras que el sistema de regadío tan sólo alcanza el 7,2%. Hay que tener en cuenta que en buena parte de las zonas bioclimáticas, existen de tres a cuatro meses de sequía en años normales, lo que se constituye en uno de los problemas para la población indígena, puesto que retrasa las siembras y, por tanto, la cantidad y calidad de los productos. De ahí, las rogativas y ritos relativos a las lluvias en este período. Por el contrario, el exceso de precipitaciones también es negativo para muchos cultivos, sobre todo en los terrenos más irregulares y angostos. En cualquiera de los dos casos, la pérdida es irremediable y no disponen de seguros que permitan recuperar la inversión, cuando no la subsistencia.

Los tres pueblos presentan realidades productivas similares, incluso con los demás pueblos indígenas de la región interandina. Para el caso de Imbabura, las actividades agrarias se desarrollan en zonas de pendientes suaves a moderadas, reservando la agroforestería para las zonas de pendientes más escarpadas. Los pueblos kichwas Otavalo y Karanki, aunque de forma más minoritaria, también se dedican a la agricultura intensiva bajo invernaderos y a la producción pecuaria (planteles avícolas y porcinos), a la vez que construyen infraestructuras productivas agrícolas (silos y canales de riego).

En la última década, también ha resurgido un gran interés por la recuperación de la agrodiversidad (con importantes avances), como se observa en el siguiente apartado, aunque la mayor parte de la población indígena continúa utilizando productos

agroquímicos. Los pueblos indígenas, con excepción de Natabuela, tienen prohibido la construcción de conjuntos habitacionales, infraestructuras hoteleras a gran escala y plantaciones masivas con especies exóticas en las áreas de aprovechamiento agrario.

Por otra parte, los tres pueblos indígenas, complementan sus ingresos económicos con otras actividades productivas y laborales, relacionadas fundamentalmente con la artesanía y con el turismo comunitario, aunque no todos se benefician de estos ingresos. Son importantes también los flujos de las remesas de los emigrantes, aunque con una notable reducción en los últimos cinco años.

De acuerdo con Nieto y Vicuña (2015, p.5), los asentamientos kichwas están sujetos a grandes riesgos y mayores vulnerabilidades que los demás grupos étnicos, por su ubicación en ecosistemas marginales para funciones productivas. Entre los riesgos, se mencionan “nevadas, heladas, granizadas, sequías, inundaciones, vientos destructivos, etc (...) el uso agropecuario incompatible con la aptitud natural del uso de la tierra se ha convertido en una de las principales causas de la pobreza rural y la desnutrición”.

Ante lo expuesto, la mayoría de los asentamientos kichwas apenas desarrollan una actividad agraria de subsistencia por encontrarse en ecosistemas marginales, consecuencia de la calidad de la tierra (aptitud natural de uso), de la reducida superficie disponible, de la posesión y correspondiente usufructo, etc, que no son una garantía para la producción y desarrollo digno de la vida familiar y comunitaria. Por esto, gran parte de los agricultores deben buscar rentas complementarias, combinando la agricultura familiar con pequeños negocios (artesanía y comercio) y con trabajos asalariados en otras actividades a las que acceden en otros lugares a los que tienen que emigrar, aunque sea temporalmente.

A veces las parcelas son tan pequeñas, que apenas queda espacio para la construcción de una vivienda. No obstante, la tierra (individual y colectiva) y lo que existe en ella es, en la mayoría de los casos, el único patrimonio familiar y comunal.

9.3. Categorías de los productores, tipología de cultivos y su gastronomía

Una parcela en el territorio kichwa se constituye en una unidad de producción caracterizada por la combinación de un conjunto de elementos de orden social, económico, agrícola, pecuario y forestal. Por ello, el INIAP SDVTT, 1994 (citado en

Peralta y Caicedo, 2000, p. 10) explica, que además “está integrada a un sistema de uso de la tierra y a una realidad social, cultural y económica, dentro de una zona ecológica determinada”.

En el desarrollo de la agricultura familiar, todos sus integrantes mantienen conocimientos y prácticas relacionadas con la actividad agraria, en mayor o menor medida, como legado de sus antecesores. En la última década, los productores han desarrollado una importante capacidad de asociación, aunque todavía es insuficiente, según se indicará más adelante.

En la **Tabla 12**, se exponen cuatro tipos de productores que se han reconocido en el territorio kichwa, a través de esta investigación, quienes se ubican en la zona alto andina y en las zonas medias templadas, ya que en las zonas del valle cálido y zona de estribación se encontrarían mayoritariamente los mestizos y afroimbabureños.

Tabla 12
Tipos de productores en el territorio kichwa

Zonas	Tipos de productores	Ubicación	Características	Rubros comerciales
Zona Alto Andina	Minifundista con producción diversificada	Faldas del Imbabura, Cotacachi, Yanaurco y Cusín. Cordilleras de Pimampiro y Mainas.	Producción diversificada para autoconsumo, sin acceso a riego, con un promedio de 1,3 ha	Cereales, hortalizas, animales bovinos, ovinos, cerdos, cuyes y aves.
	Frutillero minifundista	Parroquias de González Suárez, San Pablo y San Juan de Ilumán.	Producción diversificada para autoconsumo, sin acceso a riego, con un promedio de 1,3 ha	Frutilla, cerdos, ovejas, cuyes y aves.
Zonas Medias Templadas	Pequeño productor diversificado	Parroquias de Chugá y Mariano Acosta de Pimampiro.	Cultivos múltiples y producción pecuaria, con un promedio de 6,8 ha, zonas con y sin riego.	Leguminosas, cereales, hortalizas, árboles nativos y crianza de bovinos y animales menores.
	Pequeño productor de fréjol asociado con maíz.	Valles interandino de Antonio Ante (Natabuela), Urcuquí (Cahuasquí), Cotacachi e Imbaya.	Promedio de cultivos de 2 ha, en su mayoría con acceso a riego y producción de animales de corral	Fréjol, maíz y animales menores.

Fuente: Proaño y Lacroix (2013); Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016).

Todos estos productores también tienen habilidades para la elaboración de quesos, mermeladas y, en la última década, se han visibilizado los productores artesanales y los emprendedores del turismo comunitario.

En este contexto, se presenta la producción agraria correspondiente al territorio kichwa de Imbabura, con bastante similitud entre los tres pueblos indígenas, debido a su localización geográfica, su vecindad y sus realidades históricas.

Es importante mencionar que la mayoría de las familias kichwas que habitan en las zonas rurales de Imbabura poseen chacras agrodiversas, en las que cultivan, sobre todo, raíces y tubérculos, hortalizas, frutales nativos y plantas medicinales. Asimismo, la mayoría de familias aprovechan como fertilizante el abono orgánico de los residuos de animales y vegetales.

La Fundación Ecociencia (2012) establece que Imbabura posee una rica variabilidad genética de cultivos tradicionales, registrando doce tipos o variedades de maíz de las 29 registradas en todo Ecuador. La Fundación Heifer Ecuador, por su parte, se encuentra realizando el inventario oficial sobre productores biodiversos y agroecológicos del país, registrando importantes avances en la zona andina, particularmente en Imbabura.

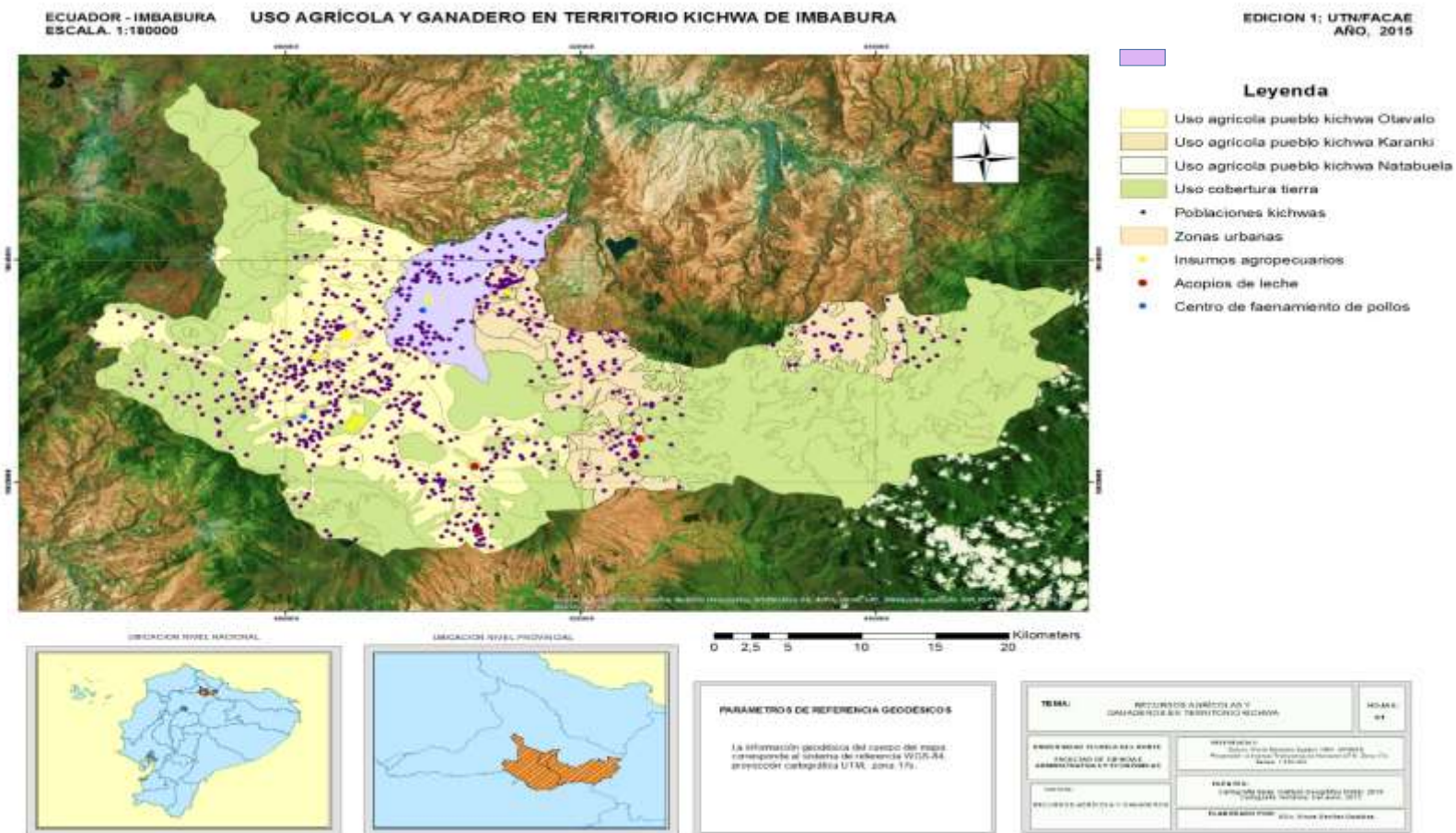
Además, la Ley Orgánica del Régimen de la Soberanía Alimentaria del Ecuador (2009, Art. 1) incentiva estos recursos agroecológicos, pues al referirse a las obligaciones del Estado indica que “tiene por objeto establecer los mecanismos mediante los cuales el Estado cumpla con su obligación y objetivo estratégico de garantizar a las personas, comunidades y pueblos la autosuficiencia de alimentos sanos, nutritivos y culturalmente apropiados de forma permanente”.

La SENPLADES/PNBV (2013-2017) prioriza, de la misma manera, la producción agroecológica, con la que pretende que Ecuador alcance la autosuficiencia alimentaria a largo plazo. Además, para el sector rural y de acuerdo al mismo Plan, se propone ampliar el acceso a las tecnológicas alternativas basadas en agroforestación y agroecología para la defensa de la soberanía alimentaria. En el **Mapa 10** se puede observar el uso agrícola y pecuario registrado en el territorio kichwa de Imbabura.

El mapa sobre uso agrícola y pecuario del territorio kichwa permite apreciar la gran dispersión de las poblaciones indígenas, muy apegadas al territorio y a la proximidad a sus tierras de cultivo como consecuencia de la dificultad de los desplazamientos y del acceso a las mismas. Al mismo tiempo, se delimita la ocupación de las tierras agrarias por cada pueblo indígena, correspondiendo la mayor extensión al pueblo Otavalo, en función de su mayor proporción de habitantes, si bien es el pueblo karanki el que se dedica en mayor medida a la actividad agraria.

Mapa 10

Uso agrícola y ganadero en el territorio kichwa



Fuente: Cartografía del Instituto Geográfico Militar (2010); MAGAP/SINAGAP (2001); MAGAP/ESPAC (2015); Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca del Ecuador-(MAGAP, 2014). Elaboración Propia.

Los productos característicos de la dieta alimenticia de los tres pueblos kichwas son el maíz, fréjol, trigo, cebada, quinua, chocho, papa, etc. Estos alimentos, han formado parte de la vida indígena durante siglos, algunos de ellos introducidos durante la colonización española.

En este sentido, a través de la investigación de campo se ha intentado recoger toda la variedad de productos agrícolas que son comunes en la dieta alimenticia de los tres pueblos, según se refleja en la siguiente figura.

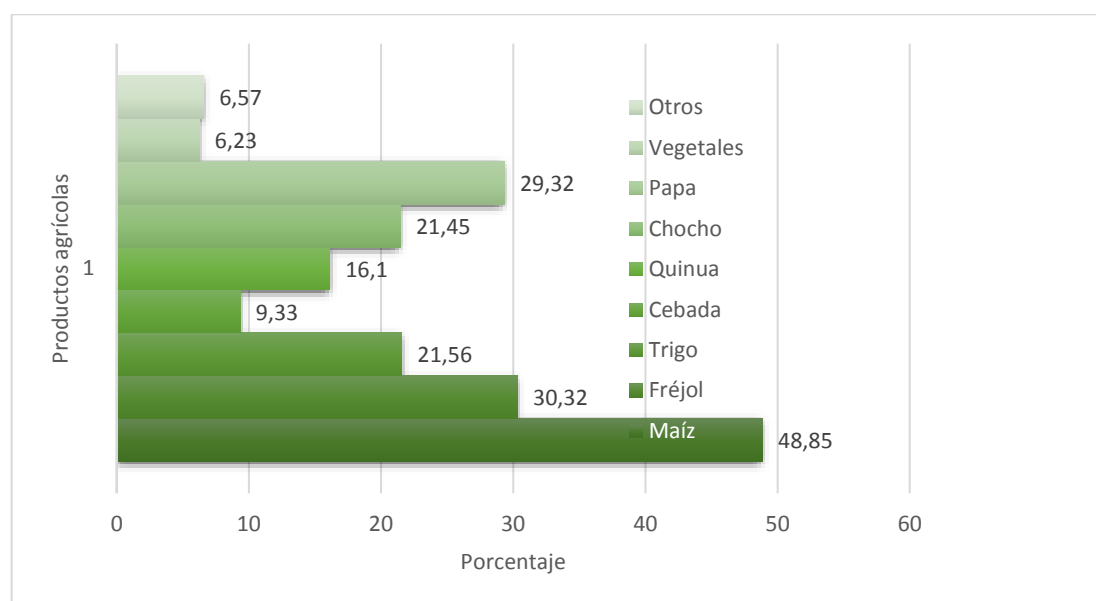


Figura 5: Productos agrícolas de la población indígena kichwa 2014-2015

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016).
Elaboración Propia.

Es importante mencionar que los indígenas comen de manera abundante, la mayoría de alimentos se consumen secos, ya sea en forma de granos o harinas (mazamorra) y, aunque se cultivan frutas y se cría ganado, comen poca fruta y, rara vez, consumen carne y café.

La realidad expuesta no varía mucho de los indígenas que habitaban en Otavalo alrededor de la década de los cuarenta, momento en el que Morse 1942 (citado en la IV Conferencia de los Estados de América miembros de la Organización Internacional del Trabajo, 1949).

.... las condiciones alimenticias en la rica zona indígena de Otavalo ...declara ... que existe y que ha existido desde épocas remotas una alimentación defectuosa y

deficiente en el indígena otavaleño, siendo estas fallas más acentuadas en unos grupos que en otros... La deficiencia es indudable en grasas, en proteínas de origen animal, en ciertos minerales como el hierro, el calcio y en vitamina. En efecto, se ha estimado que, como término medio, el régimen alimenticio diario de un peón agrícola indígena en dicho país está compuesto solamente de los siguientes ingredientes: papas, 100 gramos; pastas, 200 gramos; harina de grano (cebada), 200 gramos; carne, 25 gramos; grasas, 22 gramos; sal, 20 gramos. Las deficiencias vitamínicas serían alrededor del 80 por ciento para A, B2y C y del 90 por ciento para B. La deficiencia calórica sería alrededor del 50 por ciento. Cabe observar que el indígena raramente consume estos alimentos simultáneamente, sino más bien en forma alternada. (p.21)

En los tres pueblos kichwas persiste el problema de la desnutrición crónica, principalmente en la niñez, que se origina con las deficientes dietas alimenticias, concentrada en carbohidratos. En general, es una alimentación carente de nutrientes y productos variados, vinculada a la pobreza.

Se consumen casi a diario, de una u otra manera, maíz, frejol y papas, que se constituyen en los alimentos básicos de la dieta indígena.

A continuación, se amplía y se explica la importancia de algunos alimentos andinos y de sus respectivas variedades y aprovechamiento gastronómico en la vida cotidiana e, incluso, con fines turísticos. Cabe mencionar que, la información acerca de los tipos de semillas, en gran parte, ha sido proporcionada por el Proyecto de agrobiodiversidad de la UNORCAC del cantón Cotacachi, complementado con los datos obtenidos, en las encuestas y entrevistas realizadas a la población indígena (2014-2016) de las 36 parroquias rurales.

El maíz, es un cereal o grano que se constituye en base de la alimentación de las poblaciones kichwas de Imbabura, puesto que se ha adaptado a las distintas altitudes, tipos de suelo y climas, pero esencialmente ha posibilitado todo un tejido de relaciones socioculturales.

El maíz, antes y después de la colonia, ha sido utilizado en los rituales asociados a los *aynis*³³, *minkas*, ritos de iniciación y festividades, destinado sobre todo a la elaboración de la chicha. De acuerdo con Cachiguango (2001), este cereal ha sido considerado un alimento indispensable para el viaje al *chaishuk-pacha*, es decir, muy útil en la otra vida, según se ha evidenciado en los diferentes hallazgos arqueológicos de la provincia y del país en su conjunto.

Actualmente, el maíz goza de gran prestigio social entre los países andinos, llegando a ser el motivo de inspiración poética y artística en la cultura popular. Los propios habitantes, especialmente del pueblo Otavalo (2014-2016), explican que un ramo elaborado con los tallos de maíz y previamente bendecido en la iglesia (sacerdote y agua bendita), se coloca en el corredor o parte posterior de la casa para proteger al hogar de los malos espíritus. Este mismo uso tendría en la chacra.

El maíz no sólo se utiliza en la alimentación cotidiana, sino también, desde hace una década, en las zonas rurales para el turismo comunitario. En las diferentes ciudades de la provincia se encuentra una importante oferta gastronómica que tiene como producto principal al maíz, con gran aceptación por parte de turistas nacionales y extranjeros. Entre los platos tradicionales de mayor preferencia se encuentran la *chicha* o bebida sagrada, el pan, el canguil, el maíz tostado, el maíz asado con queso, tortillas, quesadillas rellenas, colada o crema, puncillo, buñuelo, bolitas fritas, ensalada, arepas, chulpi tostado, mote, etc.

En el territorio kichwa, es común observar el maíz asociado con el fréjol, ya que se constituye en una sociedad, de la que se benefician mutuamente Galarza (1981). No obstante, en las dos últimas décadas, las tierras destinadas a este tipo de cultivo han sufrido graves problemas de erosión, debido a la quema indiscriminada de los montes y los rastrojos, así como a la excesiva e innecesaria preparación de los suelos con arados y rastrillos.

A continuación, en la **Tabla 13**, se presentan algunas variedades identificadas en las parcelas indígenas de Imbabura. Las del cantón Cotacachi han sido proporcionadas por la UNORCAC.

³³ *Aynis*: se constituía en un sistema de trabajo de reciprocidad familiar entre los miembros del ayllu para la realización de trabajos agrícolas y en las construcciones de viviendas.

Tabla 13*Variedades de maíz cultivado en el territorio kichwa 2014-2016*

Grupo	Variedades
<i>Zea mays amylacea o maíz suave.</i>	Huandango
	Maíz colorado puntiagudo.
	Maíz harinoso dentado
	Maíz harinoso cónico.
	Maíz o sara blanco o Yarag-Sara.
	Maíz o sara amarillo suave o sapon.
	Maíz Chaucha (Amarillo)
	Mishca Sara
	Carapalí mediano
	<i>Zea mays everta o canguil; Zea mays amilasa icharata o maíz dulce</i>
Tumbaque grueso.	
Tumbaque chato.	
Tumbaque de color pardo y tierno.	
Huaco sara	
Maíz Blanco	
Chulpi maíz dulce.	
Maíz Negro o cusco.	
Canguil Negro	
Canguil Blanco	
Maíz Chillo	
Catalina Sara	
Yura Pintado	
Yura Blanco, Yura Sara	
Amarillo Pintado	
Tzapa Sara	
Racu Sara	
Bola Sara	
Yana Sara	
Mulato Sara	
Puca Haundango Sara	
Racu Puca Sara	
Sangre De Cristo	
Julín Sara	
<i>Zea mays indurada o maíz morocho.</i>	Morocho Blanco
	Sabanero ecuatoriano
	Montaña
	Uchima
	Tusilla
Morochillo	
Perlilla	

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016); UNORCAC (2015).

Elaboración Propia.

Además, de las variedades de maíz arriba expuestas, también se han identificado otras variedades desarrolladas por el Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias, INIAP, tales como el maíz INIAP 176, 153, 126 y 101, que proceden de semillas ancestrales de México, Perú y Ecuador.

La **Quinoa/Quinua** está considerada como alimento de los dioses y debe su denominación a los incas, aunque los conquistadores españoles habrían prohibido su cultivo y consumo por considerar que mantenía fuertes a los indígenas y debido a su uso en los rituales catalogados como paganos (Caso, 2013).

La quinua tiene una extraordinaria adaptabilidad a los diferentes pisos agroecológicos, siendo los principales países productores Bolivia, Perú, Estados Unidos, Ecuador y Canadá (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación, 2011). No obstante, en la actualidad, la quinua también se cultiva en Inglaterra, Suecia, Dinamarca, los Países Bajos, Italia y Francia.

El Instituto de Promoción de Exportaciones e Inversiones, PROECUADOR (2015), publica que Imbabura produce el 27% de la quinua a nivel nacional, superada sólo por la provincia del Carchi, con el 33%. Este producto, al igual que el maíz, la papa y el melloco, es uno de los principales alimentos de las comunidades indígenas imbabureñas.

La población indígena consume la quinua al menos una vez por semana, en forma de sopa, aunque en los emprendimientos turísticos, se ha desarrollado una gran variedad de productos como barras energéticas, cereales, granolas, chocolates con quinua, mezclas de harina, pop de quinua, hojuelas, papillas, galletas, pan, pastas, pinol, etc.

Tabla 14

Variedades de quinua cultivada en el territorio kichwa 2014-2016

Grupo	Variedades
<i>Quinua/Quinoa</i>	Quinoa Chaucha
	Tunkahuan (1992).
	Quinoa Cohaquí (amarga).
	Quinoa INIAP Imbaya.
	Pata de Venado o Taruka Chaki, dulce (Variedad INIAP 2007).
	Quinoa Sara
	Quinoa Dulce
	Quinoa Negra
	Ataco Quinoa

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016); UNORCAC (2015). Elaboración Propia.

Las variedades expuestas han sido ampliamente estudiadas por el INIAP, desde 1983, mediante la creación de un banco de germoplasma y, aunque, encontraron quinua con gran rendimiento, algunas registraban alto concentrado de saponina y fueron descartadas por su amargor. Actualmente, los indígenas kichwas cultivan dos variedades

de quinua con bajo nivel de saponina, denominadas Tunkahuan y Pata de venado, que son idóneas para la exportación.

El amaranto es un grano que, como la quinua, también se considera pseudocereal, también es característico de la zona andina, donde se encuentra cultivado y silvestre en Ecuador, Perú, Bolivia, norte de Argentina y sur de Colombia (Peralta, 2012).

En Imbabura, aunque cultivado en menor proporción que la quinua, las comunidades indígenas de los cantones Cotacachi y Pimampiro disponen del *amaranthus quitensis* o más conocido como ataco y sangorache, comúnmente de color negro.

Los resultados registrados por Peralta (2012) demuestran el alto concentrado de proteínas y calorías que posee el amaranto, por lo que se convierte en un producto único con grandes beneficios para la salud. La **Tabla 15**, presenta información comparativa de proteínas en relación con otros productos andinos.

Tabla 15
Comparación de proteínas, entre algunos productos andinos

Alimento	Concentrado de proteínas	Calorías (100 g)
Amaranto	13 a 17%	400
Quinua	14 a 15%	360
Trigo	10 a 12%	340
Cebada	9 a 11%	350
Maíz	9 a 10%	350
Arroz	7 a 8%	360

Fuente: Peralta (2012).

Lo expuesto permite apreciar que el amaranto supera en proteínas y calorías a productos como el arroz, maíz, cebada, trigo y quinua. Únicamente las leguminosas, como la lenteja, el fréjol y la arveja, tendrían mayor contenido en proteínas que el amaranto y la quinua, pero también serían muy deficientes en aminoácidos azufrados (Peralta, 2012).

Entre los usos del amaranto se destaca la *jaucha*, que consiste en la preparación de una ensalada con hojas sudadas; una bebida con aguardiente; cremas; sopas y otros productos semejantes a la quinua. Por otra parte, también se aprovecha para la elaboración de balanceados para la alimentación animal. En la **Tabla 16**, se presentan las variedades de amaranto cultivadas en el territorio kichwa de Imbabura.

Tabla 16*Variedades de amaranto registrado en el territorio kichwa 2014-2016*

Grupo	Variedades
<i>Amaranto</i>	Amaranto Blanco o Rubí
	Amaranto Negro
	Amaranto Alegría- INIAP.
	Amaranto Castilla

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016); UNORCAC (2015).
Elaboración Propia.

En Imbabura predomina el cultivo del amaranto blanco, que ha tenido gran acogida por parte de los agricultores del cantón Cotacachi, quienes en el año 2012 sumaban 75 productores, ocupando al menos 20 hectáreas. Además, en el mismo año, el precio de venta por quintal de amaranto en grano fue de 130 dólares y en harina de 160 dólares, generando importantes beneficios a sus productores. Por su parte, el amaranto negro, más conocido como *sangorache*, se utiliza exclusivamente para la elaboración de la colada morada en los días de difuntos, pero tiene poca aceptación en el mercado.

Los **cereales, como la avena, el trigo, la cebada y el centeno** pertenecen a la familia de las gramíneas y constituyen una parte esencial del paisaje andino, en un mosaico de formas y colores, en el que predomina el color amarillo-dorado. En la **Tabla 17**, se presentan algunas variedades de productos registrados en Imbabura.

Tabla 17
Cereales registrados en el territorio kichwa 2014-2016

Grupo	Variedades	
Avena	Avena Santa Catalina.	
Trigo	Allimuyu Trigo	
	Trigo, INIAP-Imbabura 2014	
	Puka Trigo	
	Chamorro Trigo	
	Atacazo Trigo	
	Yana Trigo	
	Trigo blando Chimborazo.	
	Trigo blando Cojitambo.	
	Trigo blando Crespo.	
	Trigo blando Quilindana	
	Trigo blando Sibambe.	
	Cebada	Llucho Cebada (Cebada Pelada)
		Kari Cebada
Shyri 2000		
Atahualpa 92.		
Duchicela (cerveza).		
Rita pelada y jazmín		
Dos filas.		
Shyri 8		
Clipper		
Calicuchima		
Criolla Franciscana.		
Cañicapa		
Pacha 2003		
Dorada		
Jazmín cardo		
Shyri 43		
Trenzilla		
Centeno	Centeno	
	Centelina	

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016); UNORCAC (2015). Elaboración Propia.

Estos cereales se convierten en harina para la elaboración de pan y para la preparación de la mazamorra o colada, que se constituye en la alimentación básica y cotidiana de las poblaciones indígenas, por lo que su consumo es bastante frecuente entre los indígenas y los campesinos de la provincia.

Algunas de las especies tradicionales que se presentan en la **Tabla 17** han sido seleccionadas y cruzadas por el INIAP, para garantizar una semilla más resistente a la roya y con un mayor rendimiento (calidad industrial). Cabe recordar que los cereales

fueron introducidos por los españoles, aunque en la actualidad también se han incorporado semillas provenientes de Norteamérica.

La mayoría de agricultores indígenas manifestaron que prefieren cultivar la variedad de trigo “INIAP-Imbabura 2014” (grano color rojo) por presentar un potencial de rendimiento de 6 t/ha, con una adaptación idónea desde los 2.200 hasta los 3.000 msnm y, además, una buena resistencia a enfermedades como la roya amarilla, la roya de la hoja, etc.

Por su parte, los productores de cebada prefieren la variedad Cañicapa 2003 por su adaptación bioclimática y por su resistencia a las plagas y a las enfermedades como la roya. Es más frecuente la siembra de la cebada que la del trigo, ya que los indígenas la consideran más rentable.

Las leguminosas más características de la zona rural de Imbabura son el **fréjol, la arveja, el haba, el chocho y la lenteja**.

En el caso del **fréjol**, la población indígena lo cultiva asociado principalmente al maíz. Así mismo, el INIAP en las dos últimas décadas se ha dedicado a mejorar las semillas, a través del Programa Nacional de Leguminosas y Granos Andinos de Investigaciones Agropecuarias, con la finalidad de obtener variedades resistentes a las plagas. No obstante, los agricultores encuestados (2014-2016), además de buenas semillas, también necesitan mercados seguros, asistencia técnica permanente, seguros por pérdida de cultivos y facilidades de crédito con bajas tasas de interés.

El fréjol de color rojo y morado moteado se adquiere por medio del programa de alimentación del Gobierno para el sistema escolar público del país. Peralta, Murillo, Mazón, Monar, Pinzón y Rivera (2010) explican que uno de los mercados potenciales para la comercialización del fréjol rojo y morado moteado podría ser Colombia, mientras que los granos de color amarillo o canario son más aceptables en el mercado nacional, al igual que el fréjol blanco grande, que se consume especialmente durante la Semana Santa, con el tradicional plato de la fanesca.

El fréjol posee carbohidratos, proteínas, vitaminas A y B, calcio, magnesio, fósforo y potasio, que podría suplir la falta de consumo de carne, pero no ha sido suficiente en función de los altos grados de desnutrición existentes.

A continuación, en la **Tabla 18**, se presentan las variedades de fréjol localizadas en el territorio kichwa de Imbabura, particularmente en Cotacachi.

Tabla 18

Variedades de fréjol registradas en el territorio kichwa, 2014-2016

Variedades					
Cargabello moteado rojo.	Manta negra	Colorado	Bolón bayo.	Caca De Conejo	
Bolón Rojo	Mantequilla	Canario	Allpa Poroto	Bolón Pintado	
Imbabello	Cholo	Yungilla.	Poroto Yura Poroto	Blanco, Alpha	Jatun Canario
Boca negra o castilla	Blanco	Blanco	Poroto Yana Poroto	Negro,	Bolón Largo
Killu Misturiado	Matambre Negro	Yura Popayan/Sacha Poroto	Jatum Poroto	Rosado	Puca Vaca Pintado Poroto
Sucu Misci Poroto	Pishco Poroto	Lulun Poroto Conejo	Puca Poroto	Alpha	Racu Pintado Poroto
Killu Alpha Poroto	Popayan Morado	Poroto Campeón	Puca /Gallo Pintado	Pintado	Sucu Poroto
Killu Canario	Popayan Pintado	Poroto Capulí	Puca Poroto	Sucu Alpha Poroto	
Sucu Pintado	Sucu Rayado	Capulí Poroto / Yana Sucu Poroto	Yana Vaca Poroto	Yura Poroto	Racu

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016); UNORCAC (2015); Peralta, Murillo y Mazón (2009).

Elaboración Propia.

La población kichwa consume el fréjol de forma permanente, como grano tierno o seco, manteniendo su preferencia por las variedades denominadas “cargabello”, “manta negra”, “matambre” y “bolón rojo”.

La arveja, haba, lenteja y chocho son leguminosas que poseen proteínas entre un 20 y 46%, por lo que también son muy idóneas para la alimentación humana (Peralta, Murillo, Caicedo, Pinzón y Rivera, s,f). Estos productos se cultivan por la población indígena de Imbabura, básicamente con fines de subsistencia (**Tabla 19**)

Tabla 19*Variedades de arveja, haba, lenteja y chocho registradas entre el 2014-2016*

Grupo	Variedades
Arveja	Andina
	INIAP 436.
	Arveja chaucha
	Nativa/ arvejón.
	Quantum.
	Lojanita
	Verde
	Rosada
	Lojana
	Arveja verde
Haba	Habilla
	Quitumbe
	Haba chaucha
	Serrana
	Haba roja / Puca haba
	Haba gruesa
	Haba axila roja
	Haba pequeña /Jantzi haba
Lenteja	Sucu penteja
	Lenteja blanca
	INIAP 406
	Nacional
	Putza
Chocho	Chocho negro rojizo
	Chocho blanco
	Chocho ojo negro
	Chocho chaucha
	Andino
	Común

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa (2014- 2016); UNORCAC (2015), Peralta y Caicedo (2000); Peralta y otros (s.f)
Elaboración Propia.

Las variedades de arveja denominadas “rosada” y “verde” se encuentran mayoritariamente en las parcelas indígenas, muy apreciadas por los indígenas para la alimentación cotidiana de subsistencia y muy demandadas por los consumidores.

De la misma manera, la variedad de haba serrana se consume como grano tierno o seco, siendo la preferida para la preparación de la mazamorra (harina de haba) durante las celebraciones familiares.

Por su parte, la lenteja, aunque existen algunas variedades, su producción es bastante reducida en las parcelas indígenas. El chocho (*lupinus mutabilis*), en cambio, se cultiva de manera muy frecuente, ya que es muy característico de los Andes.

Las **raíces y los tubérculos** se han adaptado perfectamente a los diferentes microclimas de la zona andina de Imbabura en los que habitan las comunidades indígenas, por lo que su cultivo está muy generalizado.

Los tres pueblos indígenas consumen diariamente algunas variedades de raíces y tubérculos que producen en sus huertos (normalmente contiguos a las casas). En la **Tabla 20** son se exponen algunas variedades registradas durante la investigación.

Tabla 20

Variedades de raíces y tubérculos registradas en el territorio kcihwa 2014-2016

Grupo	Variedades
Papa	Superchola
	Gabriela
	Fripapa
	Suprema
	Leona
	Uvilla
	Leona
	Chaucha
	Semichola
	Cecilia
	Rosita
	Capira
	Papa Esperanza
	Arapapa
	Papa Roja Blanca
	Chola
	Violeta
	Uva
	Papa Chaucha Negra
	Papa Chaucha Amarilla
	Papa Chaucha Blanca
	Papa Chaucha Zuninegra
	Jardinilla Bola
	Leona
	Uchu Rumi
	Papa Margarita
	Papa Rosa
	Cachu Papa
	Papa Manzana
	Papa Cuchi Ishpa
	Talla Papa
	Yura Cachupapa
	Yana Cachu Papa
Curipamba	
Pan de Azúcar	
Papa Chola	
Papa Uva	

Melloco	Papa Violeta
	Papa Yungara
	Papa Maria
	Papa Yura Chuchu
	Papa Uchú
	Melloco Redondo Rosado
	INIAP Quillu-94
	Caramelo
	Criollo
	Melloco Redondo Amarillo
Zanahoria	Melloco Redondo Blanco
	Zanahoria Blanca
	Zanahoria amarilla
	Emperador
Mashua	Zanahoria Negra
	Mashua Negra
Oca	Mashua Amarilla
	Oca Negra
Camote	Oca Blanca
	Oca Amarilla-Huaisto
	Oca Roja
	Oca Sangre De Criso
	Camote Morado
	Rosado
	Papa Camote
	Pulpa blanca cremosa
	Camote Blanco
	Pulpa morada
Jícama	Pulpa anaranjada
	Pulpa amarilla
	Camote Zapallo
	Jícama

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016); UNORCAC (2015); Barrera, Tapia y Monteros (2004)
Elaboración Propia.

La papa, la oca y el melloco conforman parte de los cultivos nativos de mayor importancia en la geografía andina de Imbabura, constituyéndose en un alimento básico de autoconsumo. Según algunos expertos que colaboraron con la investigación, estos tubérculos estuvieron en la dieta alimenticia mucho antes que el maíz adquiriera la importancia que tiene en la vida de los pueblos indígenas. Entre los tubérculos más consumidos por la población indígena, destacan la papa chola, superchola, capira y chaucha amarilla; también consumen el melloco redondo amarillo, la zanahoria blanca, amarilla y la oca amarilla. Por su parte, la jícama ha perdido volumen de consumo en comparación con los productos anteriores, aunque algunas familias indígenas aún la mantienen en sus huertos.

Las **hortalizas**, que en tiempos ancestrales se conocían con las palabras kichwas *yuyu* y *llullus*, se referían a las plantas tiernas comestibles, de frecuente consumo entre

la población indígena. En la **Tabla 21** se presentan las variedades de hortalizas registradas en el territorio kichwa.

Tabla 21
Hortalizas registradas en el territorio kichwa, 2014-2016

Grupo	Variedades
Sambo	Sambo Verde
	Sambo Blanco/ Yura Muyu Sambo/ Sambo Limón
	Sambo Rayado
	Sambo Kileño / Sambo Largo
	Yura Sambo / Sambo de Leche
	Yura Urcu Sambo/ Mate Lomón
Zapallo	Zapallo Guayaquil
	Zapallo Rionio
	Zapallo Comida Amarilla
	Sambo Zapallo
Achogcha	Achogcha Hembra
Ají	Ají Misma
	Ají Rocoto Rojo
	Ají Rocoto Amarillo
Col	Col de Palo Verde
	Col de Palo Repollo
	Col de Palo Morada

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016); UNORCAC (2015), MAGAP (2013)
Elaboración Propia.

Entre los productos expuestos, sobresale el *sambo* o calabaza, una planta trepadora, de la que se utiliza el fruto, muy apreciado por la población indígena, en particular durante la *Semana Santa*, para preparar la tradicional fanesca, una combinación del sambo con gran variedad de granos tiernos. Por su parte, el ají es uno de los alimentos que se mantienen vigentes desde tiempos ancestrales y nunca falta en la alimentación cotidiana de los pueblos indígenas. Algo similar ocurre con la col.

Los **frutales nativos** no sólo poseen un importante contenido nutricional, sino que permiten generar ingresos económicos a las familias indígenas que los cultivan, con gran impulso en los últimos quince años. Entre los emprendimientos, es destacable la microempresa Sumak *Mikuy* (excelente comida), creada en 2007, conformada por cien familias de Cumbas Conde (30 parcelas), Guananí y Piñán, que estarían obteniendo entre 300 y 400 dólares mensuales. Es un proyecto que se creó para promover el rescate de la agricultura andina tradicional y la potenciación de los ingresos de las comunidades indígena implicadas.

Sumak Mikuy pertenece a la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi y también cuenta con el apoyo del Instituto Nacional de Investigaciones

Agropecuarias (INIAP), con el del Departamento de Agricultura de los Estados Unidos (USDA) y otros. Los productos elaborados provienen de materias primas de origen orgánico, como la uvilla (*physalis peruviana*) y el mortiño (*vaccinium myrtillus L*) deshidratados; las pastas de ají rocoto; el sambo y una gran variedad de mermeladas con sus respectivas certificaciones. En la **Tabla 22** se presenta una gran variedad de plantas frutales andinas.

Tabla 22
Frutales nativos el territorio kichwa, 2014-2016

Grupo	Variedades
Mortiño	Mortiño
Chamburos	Chamburos (Carica chrysopotala)
Gualicón	Gualicón
Capulí	Capulí (Prunus serótina).
Mora	Mora De Monte / Sacha Mora
	Mora Blanca Espinuda / Yura Casha Mora
	Mora De Castilla/Mushu Mora
	Mora De Monte Amarilla /Killu Sacha Mora
	Mora De Monte Negra / Yana Sacha Mora
Taxo	Taxo Silvestre/ Guarmi Ullaguanga Taxo
	Anga Taxo
Uvilla	Urku Uvilla
	Uvilla criolla.
	Uvillas
	Chilguacán
	Chamburo
	Chímbalo
	Chupalón
	Muti Pila
	Urcu Pepino
	Chugunda
	Higos
	Uchu Muyu
	Granadillas
	Chugunda
	Quellilo
	Pisco Canlla
	Piki Muyu
Tomate de árbol	Tomate de Árbol Amarillo
	Tomate de Árbol Mora
	Tomatillo

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa (2014- 2016); UNORCAC (2015).
Elaboración Propia.

Las frutas nativas son parte esencial de la alimentación cotidiana de los tres pueblos indígenas, en mayor o menor grado de consumo, especialmente en las zonas rurales, aunque no llegan a consumirse en la misma proporción que otros alimentos mencionados.

De la misma manera, los tres pueblos indígenas consumen de forma cotidiana **las plantas medicinales**, la mayoría de ellas cultivadas en sus propias chacras,

convirtiéndose en la primera opción antes de optar por los servicios médicos. Entre las plantas de uso cotidiano, se pueden mencionar la “manzanilla”, para aliviar el dolor de estómago; la “malva”, con propiedades desinflamatorias; la “cola de caballo”, para los riñones; el “platanillo”, para las manchas; la “casa marucha”, para la próstata; la “mosquera”, para los hongos; el “toronjil”, para los nervios; el “ajenjo”, para la artritis; el “frutipan”, para la diabetes; la “ruda”, para curar el espanto y el mal aire; la “borraja”, para la tos; la “seguidora”, para la suerte; la “sábila”, para aliviar problemas gástricos, etc. De manera más extensa, ya se expuso en el apartado de biodiversidad el uso de plantas medicinales por parte de las poblaciones indígenas.

Además, el desarrollo del turismo comunitario en la última década ha permitido rescatar una gran variedad de alimentos andinos al pasar a formar parte de la oferta gastronómica. Por ello, los diferentes emprendimientos, no sólo disponen de huertos destinados a la producción de una importante variedad de productos andinos para su demostración, sino que posibilita la interacción con los turistas mediante el cuidado, el cultivo y la preparación (cocina) de los mismos.

Ante lo expuesto, es evidente que las comunidades indígenas de origen ancestral siguen siendo depositarias de saberes y de una valiosa riqueza en agrobiodiversidad, por lo que se erigen en núcleos de diversidad agrícola sostenible y propietarias de un patrimonio cultural invaluable.

9.4. Los usos del agua: los sistemas de riego.

La tecnificación en la mayoría de los sistemas de riego comunitario de Imbabura es muy limitada (Larrea, 2013). Es importante reconocer que un adecuado sistema de riego puede promover el desarrollo productivo, social y ambiental, pero en las zonas rurales de la provincia predomina la agricultura de secano. Algunos productores indígenas, aún en medio de las limitaciones económicas y técnicas, han invertido en sistemas de riego por goteo, por aspersión, por bombeo o por gravedad, aunque el elevado coste, la inexistente capacidad de ahorro y las reducidas dimensiones de las explotaciones han impedido que se pudiera generalizar.

La provincia de Imbabura registra 236 sistemas de riego, entre acequias y canales estatales (GAD-I/PDOT, 2015-2035), aunque la mayoría se instalan en las zonas medias y en los valles y no en las zonas andinas, de predominio indígena. Recientemente (marzo,

2016), la Prefectura de Imbabura destinó 327.861 dólares para la consultoría (Compañía Hidrosoft) del Plan Provincial de Riego y Drenaje de Imbabura, destinado a garantizar la seguridad y soberanía alimentaria.

La Prefectura de Imbabura, mediante alianza con la Unión Europea, ha obtenido ocho millones de euros para la creación de la Escuela de Riego en Yachay (Ciudad del Conocimiento-Urcuquí), que capacitará a técnicos y agricultores de la provincia con el propósito de optimizar los recursos y generar resultados favorables en el sector agrícola. Otra parte de estos recursos mencionados se destinará al revestimiento de acequias, a la tecnificación y a la mejora de los suelos para impulsar la matriz productiva del país.

También en la parroquia de Angochagua (Ibarra), durante 2015, veinticinco familias de las comunidades de Zuleta, Chilco y Cochas se han beneficiado del proyecto “cosecha de agua lluvia”, impulsado por el MAGAP conjuntamente con la Secretaría de Riego y Drenaje. Este proyecto permite recolectar y filtrar el agua de lluvia de los tejados de las viviendas de la población indígena para conducirla por canales a un pequeño reservorio. Con ello, se han construido veinticinco micro reservorios (11,2 m³) destinados a la siembra de productos orgánicos en las chacras, aunque sin capacidad para atender grandes extensiones.

En la **Tabla 23**, se presenta el estado actual de algunos sistemas de riego con beneficio para los tres pueblos kichwas registrados hasta julio de 2016.

Tabla 23
Sistemas de Riego, Territorio Kichwa, 2016

Estado		Información básica		Ubicación	
	Nombre del sistema	Estado actual de funcionamiento.	Provincia	Cantón	
En operación	No transferidos	Ambuquí	Abastece a la población kichwa Karanki de la zona alta y zona baja del Valle.	Imbabura	Ibarra
			Regular, obra en ejecución por el INAR. Pendiente: plataforma del canal y lastrado de caminos; cambio de compuertas para las derivaciones secundarias; rehabilitación del sistema de drenaje.		
En ejecución	Pequeños sistemas de riego	Proyecto “Cosecha de agua lluvia”.	Bueno: agua del reservorio para cultivar y cosechar productos orgánicos.	Imbabura	Ibarra Cocha y Chilco, parroquia Zuleta.

Sistema de agua de riego Pegue-San Antonio.	Mal estado: daño del canal, por lo tanto tienen problemas en el suministro.	Imbabura	Antonio ante Parroquia Chaltura, Natabuela y Lourdes.
Rehabilitación acequia Acequia.	Revestimiento del canal de conducción.	Imbabura	Ibarra
Acequia grande de Caciques.	Buen estado, se alimenta de las aguas del río Huarmiyacu.	Imbabura	Urcuquí
Sistema de riego por aspersión Angochagua	Buen estado.	Imbabura	Ibarra Parroquia de Angochagua
Rehabilitación acequia Santa Marianita de Quitubi.	Rehabilitación de la bocatoma.	Imbabura	Cotacachi Parroquia de Imantag
Rehabilitación acequia la victoria – Atuntaqui	Rehabilitación de la bocatoma.	Imbabura	Antonio ante
Rehabilitación acequia del sistema de riego comunidad Kunitola	Rehabilitación de la bocatoma.	Imbabura	Otavaló Eugenio Espejo
Rehabilitación acequia Quinchuqui Alto.	Rehabilitación de la bocatoma.	Imbabura	Otavaló San Juan de Ilumán
Acequia Cananvalle-Ibarra.	Rehabilitación de la bocatoma.	Imbabura	Ibarra
Construcción del sifón ramal acequia la victoria	Rehabilitación de la bocatoma.	Imbabura	Antonio ante
Revestimiento de 2 km de la acequia Quinchuqui alto, Óvalo Llambo Rumi	Revestimiento de canal.	Imbabura	Otavaló San Juan de luman
Rehabilitación integral de la acequia la raya, Parroquia Tumbabiro.	Revestimiento del canal.	Imbabura	Urcuquí Tumbabiro
Rehabilitación de tramo de acequia la victoria de Atuntaqui	Revestimiento del canal de conducción principal.	Imbabura	Antonio Ante
Sistema de riego Yuquín Bajo y Alto.	Sistema presurizado, que apoya el GPI, GCP y la comunidad; 50% ejecutado.	Imbabura	Pimampiro San Francisco de Sigsipamba.

	Acequia la victoria	Proyecto de fortalecimiento y capacitación a comunidades beneficiadas con la intervención del INAR.	Imbabura	Otavalo (San Roque)- Antonio Ante).	
Proyectos nuevos	Proyecto de Multi propósito Puruhanta-Pimampiro-Yahuarcocha	Se encuentran elaborados los TDR, para la contratación de los estudios de factibilidad.	Imbabura	Pimampiro , Ibarra	
	Proyecto de Riego Piñan-Tumbabiro	Existe el estudio de factibilidad del componente riego. Los componentes de hidro-generación y agua potable se encuentran elaborando los TDR (convenio Senagua-GPI)	Imbabura	Urcuquí tumbabiro cotacachi	
	Inventario provincial de sistemas de riego	En elaboración de los TDR. Para consultoría de 214 sistemas de riego provincial	Imbabura	Pimampiro, Ibarra, Otavalo, Urcuquí, Antonio Ante y Cotacachi	
En estudios	Consultorías para estudios de pequeños sistemas de riego comunitario	Estudios para la rehabilitación integral de la acequia la Raya, Parroquia Tumbabiro.	Estudios definitivos (contratado por INAR)	Imbabura	Urcuquí Tumbabiro
		Estudios para la rehabilitación integral de la acequia Chiquita, Parroquia San Blas.	Estudios definitivos (contratado por INAR)	Imbabura	Urcuquí San Blas
		Estudios para la rehabilitación integral de la acequia la Jijona, parroquia San Blas.	Estudios definitivos (contratado por INAR)	Imbabura	Urcuquí San Blas
Programa de rehabilitación de acequias	Consultorías para estudios de pequeños sistemas de riego comunitario	Estudios para la rehabilitación integral de 22 acequias.	Imbabura	Antonio ante	
		Estudios para la rehabilitación integral de 40 acequias.	Imbabura	Cotacachi	
		Estudios para la rehabilitación integral de 29 acequias.	Imbabura	Ibarra	
		Estudios para la rehabilitación integral de 43 acequias.	Imbabura	Otavalo	
		Estudios para la rehabilitación integral de 24 acequias.	Imbabura	Pimampiro	
		Estudios para la rehabilitación integral de 53 acequias	Imbabura	Urcuquí	

Fuente: MAGAP (2015); Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa (2014- 2016).
Elaboración Propia

Según la Tabla precedente, se constata que la mayoría de los sistemas de riego en las zonas rurales se encuentra en proceso de rehabilitación, en estudio o en malas condiciones. Algunas acequias que proveen de agua a las poblaciones indígenas, se han mejorado por iniciativas de las propias comunidades indígenas a través de mingas. Es evidente que, la Prefectura de Imbabura ha realizado grandes aportes para el impulso del sector agrario de la provincia, principalmente orientado a la población indígena. No obstante, se requiere el compromiso de todos los Ministerios de gobierno para que se cumplan los diferentes proyectos que la Prefectura se ha planteado hasta el 2019.

9.5. Explotaciones pecuarias.

El sector pecuario en la provincia de Imbabura está organizado en tres categorías de animales, ganado mayor, ganado menor y aves.

La mayor parte de la población indígena complementa la actividad agrícola con la crianza de animales menores y aves, que se consumen generalmente con ocasión de celebraciones familiares y las fiestas locales.

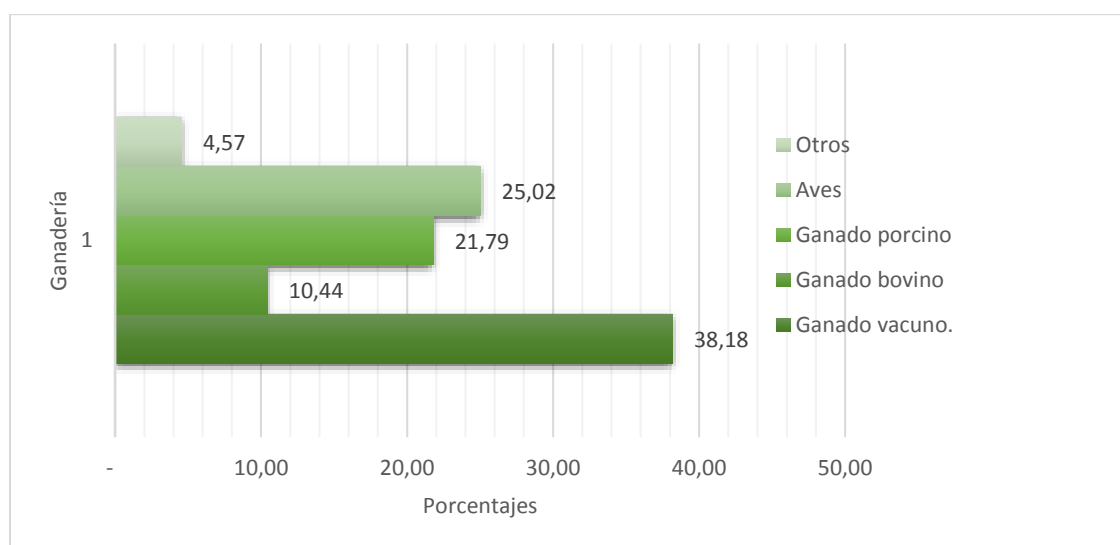


Figura 6: Producción pecuaria de la población indígena kichwa 2014-2015.

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016).

Elaboración Propia.

En las dos últimas décadas, muy pocos habitantes, sobre todo del pueblo kichwa Karanki, se han dedicado al desarrollo de emprendimientos de animales (cerdos, cuyes, codornices, caracoles) para la mejora de su nivel de ingresos.

En los tres pueblos, hay un claro predominio de la producción de ganado vacuno de raza criolla, de ordeño manual y en su mayoría de pastoreo, que conjuntamente con el ganado bovino, alcanza la mitad de toda la producción animal. Las aves y el porcino prácticamente abarcarían casi la otra mitad, quedando de manera testimonial otros animales como cuyes, codornices y conejos. El ganado vacuno se destina a la labranza de la tierra y para el consumo de leche y quesos, al igual que el ganado ovino para la producción y comercialización de la lana con fines textiles en el cantón Otavalo, aunque cada vez menos por la caída de los precios de la lana.

9.6. Explotaciones forestales.

Los bosques del Ecuador se encuentran administrados por el Estado ecuatoriano y los pueblos y nacionalidades indígenas. Según el Ministerio del Ambiente (2011), el país registra 4.754.725 hectáreas de bosques nativos dentro del sistema de Áreas Naturales Protegidas y alrededor de 2.055.608 de hectáreas en el Patrimonio Forestal. De acuerdo este mismo Ministerio (Celemín, 2016), Ecuador, perdía alrededor de 198.000 ha de bosques cada año a principios de este siglo, aunque el mismo organismo, más recientemente, ha estimado la pérdida de 61.764,5 ha/año.

Según el Ministerio del Ambiente 2011(citado en Celemín, 2016, p. 48), “la provincia de Imbabura registró una tasa anual de deforestación promedio de 2.258 hectáreas para el período 1990-2000 y 1.240 hectáreas en el período 2000-2008”. No obstante, Celemín (2016, p. 49) profundiza en estos estudios, llegando a constatar que,

“... para el periodo 1990-2008 los bosques han registrado una pérdida de 31.026 ha (18,79%) a la vez que el área antrópica muestra un aumento muy significativo de 1.179 ha. Por su parte las áreas agrícolas registran un incremento 30413 ha (19,69%), mientras que la vegetación arbustiva y herbácea muestra una pérdida de 1457 ha. (1,4%)”.

Por los datos expuestos, la provincia de Imbabura presenta la misma tendencia registrada a nivel nacional, en donde el área forestada pierde superficie en favor del sector agrícola.

De acuerdo con datos más recientes, la provincia de Imbabura en 2014 perdió alrededor de 1.046 hectáreas, incrementándose en 2015 hasta casi 2.000 has, la mayoría

por los 23 incendios registrados, cada vez más frecuentes en las zonas rurales de Otavalo (7), Ibarra (6); Cotacachi (5); Antonio Ante (4) y Urcuquí (1). Esto ha colocado a la provincia de Imbabura en el segundo lugar del país, entre las provincias con mayores incendios forestales (Ministerio del Ambiente, 2016; Comité de Operaciones Emergentes del ECU 911, 2016).

Ante la alarmante deforestación nacional, el Estado ecuatoriano, a partir de 2008 y en el marco del Plan Nacional de Desarrollo 2009-2013, se propuso de forma optimista la reducción de la tasa de deforestación en un 50%, para lo que creó el Programa Socio Bosque, destinado a la conservación de los bosques y páramos nativos del país, logrando hasta 2015 la recuperación de 150.000 ha de bosques, con beneficios para 120.000 habitantes (Ministerio del Ambiente, 2016). Siguiendo con esta política, el Ministerio del Ambiente se propone reducir la tasa de deforestación a cero entre 2016 y 2020.

A continuación, en la **Tabla 24**, se presenta el número de convenios y hectáreas protegidas en el área rural de Imbabura por parte del gobierno a través del “Programa Socio Bosque” (2009-2014).

Tabla 24
Resultados Imbabura Socio Bosque 2009 – 2014

Año	Convenios	Hectáreas	Incentivo
2009	29	14.710,42	74.851,96
2010	34	3.713,09	145.296,55
2011	52	4.270,94	194.395,25
2012	43	2.440,18	253.817,59
2013	17	1.229,62	294.622,78
2014	22	1.391,53	358.568,01
Total	197	27.755,78	1.321.552,14

Fuente: Ministerio de Ambiente Zona Uno (2015).
Elaboración Propia

Evidentemente, estaría conservando una cantidad importante de hectáreas en las zonas rurales a través del pago anual a los propietarios de bosques nativos y otras formas vegetales por un tiempo de 20 años. Los propietarios privados pueden percibir entre 0,50 y 70 dólares por hectárea y los colectivos (asociaciones y cooperativas) entre 1,0 y 70 dólares en páramo y también entre 0,70 y 35 dólares por hectárea en bosques.

De acuerdo con el Ministerio del Ambiente, Zona uno (2016), gran parte de los convenios mencionados estarían beneficiando a la población kichwa de la provincia de Imbabura. Pero como se ha mencionado, la mayoría de las parcelas de la población

indígena tienen una superficie que oscila entre los 400 y los 5.000 m², por lo que la mayor parte de estos recursos será absorbida por los campesinos mestizos, con medianas y grandes extensiones. Hasta abril de 2016, se habían firmado un total de 216 Convenios, con 2.095,00 beneficiarios y 19.666,42 hectáreas (cumplidas), con un incentivo anual de 383.760,35 dólares. Entonces, estos pagos no sólo estarían contribuyendo al incremento de los ingresos familiares (según hectáreas), sino también al incremento y la conservación del patrimonio forestal de la provincia.

El Ministerio del Ambiente de la zona uno, no dispone de un informe relacionado con las explotaciones forestales de Imbabura y únicamente reporta los incendios y consecuentes planes de reforestación, en su mayoría con plantas nativas. No obstante, a través del Programa Nacional de Reforestación, se plantaron en el país 100.000 hectáreas entre 2014 y 2015, de las que 11.000 corresponderían a Imbabura.

Mediante las entrevistas realizadas, los funcionarios del Ministerio del Ambiente (marzo, 2016) expresaron que, entre las especies exóticas autorizadas para la reforestación en Imbabura, se encuentran el *Cupresus Macrocarpa*, el *Pinus radiata*, el *Eucalyptus globulus*, la *Cunninghamiana spp*, el *Eucalyptus globulus*, el *Cupresus Macrocarpa*, el *Pinus radiata* y el *Salix piramydale*. Estas especies, muy visibles en las zonas altas de la provincia, se aprovechan como madera para la construcción (pingos), cercas y leña.

De la misma manera, entre las especies nativas más utilizadas en los seis últimos años, se registran, la *Matisia spp*, la *Annona spp*, el *Chrysophyllum spp*, el *Zanthoxylum spp*, la *Beilshmedia spp*, el *Dacryodes peruviana*, la *Ocotea spp*, la *Pouteria sp*, la *Nectandra spp*, la *Otoba spp*, el *Ficus spp*, la *Hyeronima macrocarpa*, la *Ocotea infrafoveolata*, la *Ruagea spp*, etc. En zonas altas de la provincia, se observan algunos bosques relictos de esta vegetación, aunque se queda muy superada por la frontera agrícola y los asentamientos poblacionales.

Las parroquias rurales beneficiarias de la reforestación fueron San Pablo, San Rafael de la Laguna y González Suárez, en Otavalo; Imantag, Peñaherrera y García Moreno, en Cotacachi; Lita, en Ibarra y Pablo Arenas, en Urcuquí. Para el caso específico del cantón Cotacachi, su principal organización comunitaria (UNORCAC) recibió alrededor de 40.000 plantas nativas de cedro, aliso, quishuar, yagual, etc, que se plantaron

en las parroquias mencionadas. Cabe señalar que la reforestación se ejecutó durante los fines de semana y con la participación activa de la población indígena, a través de las mingas comunitarias y con la inclusión de docentes y estudiantes de las diferentes escuelas y colegios.

Por otra parte, el turismo también se constituye en una fuente importante de ingresos, que contribuye a la conservación de los bosques que se encuentran dentro del Sistema Nacional de Áreas Protegidas (SNAP). Aunque, para el caso de Imbabura, la mayoría se encuentran administrados por el Estado ecuatoriano, a través de los Gobiernos Autónomos Descentralizados Cantonales y del Ministerio del Ambiente, quienes conceden los espacios a algunos emprendedores indígenas para que propicien la venta de artesanías y su gastronomía. No así, en el caso del Bosque Protector Cascada de Peguche, que se encuentra administrado por las comunas kichwas *Faccha Llacta*, *Yakupata* y *Pucará de Otavalo*.

Es importante referir que las áreas protegidas del Ecuador han alcanzado un crecimiento del 69% entre 2010 y 2014. En 2015, estas áreas recibieron más de 2 millones de turistas. Actualmente, “el visitante extranjero gasta en promedio USD 147 por día en su visita a las áreas protegidas, mientras que el turista nacional gasta en promedio USD 110 diarios” (Ministerio del Ambiente, Gef y PNUD, 2016, p. 1).

9.7. Programas y Proyectos agrícolas destinados a las zonas rurales.

La Prefectura de Imbabura, en convenio con el Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca, ha venido trabajando en diversos proyectos, especialmente en las 36 parroquias rurales, en el marco del desarrollo productivo y de emprendimientos de la provincia durante los últimos cinco años. Entre estos proyectos, se puede destacar el “programa de manejo y recuperación de suelos”, que ha beneficiado a 765 productores de los cantones Pimampiro, Ibarra y Urcuquí, con una inversión de 944.428 dólares. Las acciones del programa han consistido en el apoyo económico y asistencia técnica para roturación, arado, rastrado, abonamiento y fertilización de suelos y en la implantación de cultivos de ciclo corto, perennes e invernaderos. Con este programa, según la Prefectura, se ha logrado no sólo el incremento de la producción, sino también la plena implicación en el desarrollo agropecuario rural de los Gobiernos Autónomos Descentralizados Parroquiales y de las organizaciones productivas.

Otro proyecto ha sido el de “comercialización asociativa y solidaria”, con el compromiso de la mayoría de las parroquias rurales de la provincia. El objetivo prioritario, según la Prefectura, es la contribución a la soberanía alimentaria, al almacenamiento de productos para el consumo diario y la generación de un excedente para su comercialización en los mercados cantonales. Los representantes del Departamento de Desarrollo Económico de la Prefectura aseguran que este proyecto ha beneficiado a 700 pequeños y medianos productores, con una inversión de 101.800 dólares. Es uno de los proyectos con mayor impacto entre la población femenina indígena y campesinas (mestizas), ya que se han involucrado en las ferias solidarias de la provincia 425 mujeres, con lo que se está permitiendo el incremento de los ingresos y la autonomía familiar.

De la misma manera, en las zonas rurales de Imbabura se está ejecutando el proyecto “producción pecuaria, mediante el mejoramiento en nutrición, genética y sanidad animal”, con el que se ha incrementado la producción y productividad pecuaria, permitiendo el acceso al mercado. Los representantes del Departamento de Desarrollo Económico de la Prefectura explican que este proyecto ha favorecido a 2.551 personas, con una inversión de 111.300 dólares. Entre los resultados alcanzados, se ha capacitado a 460 productores pecuarios, se han balanceado 6.100 kg para ganado bovino y porcino, se han elaborado 2.600 kg de sal mineralizada, se han desparasitado 4.633 cabezas de ganado bovino y porcino y 1.450 animales de compañía, se han elaborado 550 kg de bloques multinutricionales y se han capacitado a 361 ganaderos en producción, sanidad animal e inseminación artificial. Son logros moderados, pero de gran importancia como efecto demostración, de difusión, concienciación y formación.

Otro programa de la Prefectura en proceso de ejecución es el fortalecimiento de los emprendimientos agrícolas, pecuarios, agroindustriales, artesanales y turísticos, con una inversión de 170.000 dólares. Cabe mencionar que, hasta finales del 2016, se habrían postulado 32 propuestas

En la **Tabla 25** se exponen otras estrategias y acciones de apoyo a la producción y comercialización de productos indígenas, la mayoría con un proceso de ejecución entre 2014 y 2019.

Tabla 25*Estrategias de desarrollo agropecuario de las zonas rurales, 2014-2019*

Nombres de Estrategias y Acciones	Proyectos/Entidad Ejecutora	Año
Gestión integral, participativa e intercultural de las unidades hidrográficas y ecosistemas estratégicos, para garantizar el aprovisionamiento de agua y demás servicios ambientales. (Prefectura de Imbabura)	Conservación y recuperación ambiental del páramo y bosque nativo.	2014 – 2019.
	Implementación y mantenimiento de caminos cortafuegos.	2014 – 2019.
	Protección física y biológica de fuentes de agua.	2014 – 2019.
	Zonificación ambiental para la determinación de cuencas abastecedoras de agua.	2014 – 2019.
	Delimitación de la frontera agrícola en el área de amortiguamiento de las áreas protegidas.	2014 – 2019.
	Reforestación bajo la modalidad: anillos viales, canales y linderos verdes, como parte del proyecto “Imbabura Verde”.	2014 – 2019.
	Reforestación y agroforestería social con fines de protección, conservación productiva y recuperación ambiental en el marco del Plan Nacional y Provincial de Reforestación.	2014 – 2019.
	Mejoramiento de la Calidad Ambiental Provincial.	Obtención de permisos y licencias ambientales de las obras que ejecuta el GPI.
Incorporación e implementación de la variable ambiental en las acciones que impulsa el GPI.		2014 – 2019.
Estructuración del Subsistema de Gestión Ambiental para la acreditación del Gobierno Provincial de Imbabura como Autoridad Ambiental de Aplicación Responsable (AAAR).		2014 – 2019.
Fortalecimiento de los enfoques productivos.	El fortalecimiento de las cadenas productivas agrícolas.	2014 – 2019.
	El impulso de la asociatividad de las cadenas artesanales en la Provincia.	2014 – 2019.
	MIPYMES artesanales y empresas inmersas en la economía popular y solidaria.	2014 – 2019.
Apoyo a la Producción Sustentable de Alimentos.	Fortalecimiento de la asociatividad de los productores de las Ferias Solidarias (potencialización de los circuitos alternativos cortos – CIALCO).	2014 – 2019.

Manejo, Conservación y Recuperación de Suelos y Uso del Agua.	Capacitación y asistencia técnica para la aplicación de buenas prácticas agropecuarias.	2014 – 2019.
	Conservación y recuperación del suelo rural productivo.	2014 – 2019.
	Manejo integrado de aguas para la producción.	2014 – 2019.
Fortalecimiento y Apoyo a las Iniciativas Público - Privadas para el Fomento Turístico.	Proyecto de Irrigación Tecnificada para pequeños y medianos productores (PIT)	2016 – 2012.
	Apoyo a la implementación de buenas prácticas en establecimientos turísticos y prestadores de servicios.	2014 – 2019.
	Realización de eventos de difusión cultural y turística.	2014 – 2019.
Repotenciación, Mejoramiento e Incremento de Infraestructura de Riego.	Cobertura de las acequias de riego que actualmente operan por debajo de su funcionalidad.	2014 – 2019.
	Optimizar el recurso agua en forma eficiente y sostenible mediante la cogestión con las juntas de regantes.	2014 – 2019.
	Ampliar el área de regada en las zonas de uso agrícola susceptibles de ser regadas con criterios de sostenibilidad económica, ambiental y social.	2014 – 2019.
Censo Agropecuario	Censo Agropecuario en las zonas rurales de Imbabura (MAGAP).	2016-2017
Mejoramiento productivo	Proyecto de irrigación productiva para pequeños y medianos productores/as. (MAGAP – BM – AECID)	2015 – 2019.
Integración Fronteriza	Plan Binacional de Integración Fronteriza Ecuador – Colombia 2014 -2022. (SENPLADES, Plan Fronteras para la Prosperidad, Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana)	2014 – 2022.

Fuente: GADP-I/PEI (2013); MAGAP (2015).

En primer lugar, se pretende favorecer una gestión integral y participativa para garantizar un suministro de agua saludable, tanto para consumo humano como para regadío, proteger el medio ambiente mediante la reforestación y ampliación de las zonas verdes, generar infraestructuras viarias y cortafuegos para la protección de las zonas sensibles, controlar y delimitar las fronteras agrícolas, etc., en definitiva, la protección medioambiental y el desarrollo sustentable.

En segundo lugar, el incremento de la producción agropecuaria mediante la tecnificación, la formación y la intensificación productiva a través de pequeños regadíos.

Y, en tercer lugar, el fortalecimiento de las cadenas productivas, de las MIPYMES artesanales, del turismo, del asociacionismo y de la economía popular y solidaria.

Con estas medidas, se persigue desarrollar una economía que permita el aprovechamiento integral y racional de todos los recursos disponibles, agropecuarios y forestales, artesanales y turísticos, mediante una explotación sostenible, con la finalidad de incrementar la productividad y el bienestar de las poblaciones indígenas, aunque estas actuaciones no siempre están orientadas a las áreas de asentamiento de estas poblaciones.

Estos programas y medidas se anticiparían al Programa establecido por la ONU en su Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible (ONU, 2015), con sus 17 objetivos, pero los recursos económicos destinados para ello, según se ha visto, son muy modestos y limitados, más teniendo en cuenta las limitaciones naturales, la estructura de la propiedad y la pobreza en la que subsisten los indígenas secularmente, que limitan las posibilidades de desarrollo sostenible y la viabilidad de los objetivos y proyectos que se señalan en la tabla anterior.

No cabe duda que se están produciendo avances en algunos de estos proyectos, entre los que se han desarrollado de manera más específica las cadenas productivas relacionadas con los productos estratégicos. Son seis cadenas, que también están impulsadas por iniciativa de la Prefectura de Imbabura, según se puede apreciar en la tabla siguiente, aunque no todas favorecen al sector agrario de la población indígena (**Tabla 26**).

La cadena productiva de fréjol incide en un área de 12.108 ha y afecta a 5.000 productores campesinos, indígenas, afrodescendientes y mestizos de toda la provincia.

Tabla 26

Cadenas productivas del territorio kichwa, 2015

N°	Cadenas productivas
1	Cadena productiva de fréjol
2	Cadena de café y cacao
3	Cadena productiva del aguacate
4	Cadena productiva es la de cereales y granos andinos
5	Cadena productiva de artesanías
6	Cadena productiva Turismo

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016); GAD-I (2015).

Elaboración Propia.

La cadena productiva del café y cacao está creada para favorecer la economía de las zonas bajas (valles).

La cadena productiva del aguacate integra a todos los cantones en las zonas bajas. La cadena de cereales y granos andinos incorpora específicamente a familias campesinas, que desarrollan cultivos de trigo, cebada, quinua, amaranto y chocho.

Las dos últimas cadenas productivas, se relacionan con las artesanías y el turismo, permitiendo el desarrollo de capacidades asociativas orientadas al fortalecimiento cultural y su puesta en valor y a la mejora de los niveles de ingresos económicos en las familias involucradas.

9.8. Asociacionismo y circuitos alternativos de comercialización

No cabe duda de que estas economías, que se debaten entre la necesidad de la subsistencia y la obligatoriedad de incorporarse a una economía global de mercado, es muy difícil sacarlas de su situación actual por las dificultades señaladas, tienen limitaciones y dificultades importantes para la generación de excedentes y, sobre todo, para su valoración a través de mecanismos de producción y circuitos de comercialización, como son las ferias y mercados.

En la provincia de Imbabura existen algunas ferias y lugares destinados a la comercialización de los productos de los agricultores indígenas y de las diferentes asociaciones agroproductivas.

La comercialización directa al consumidor no sólo ha permitido superar las relaciones de explotación y marginación provocadas por los intermediarios e, incluso, por los comerciantes mestizos (en otros espacios), sino que también ha motivado el desarrollo de un necesario asociacionismo, con mucha más capacidad para comercializar unos productos diversificados, generalmente orgánicos y recién recogidos, a precios muy competitivos, generando confianza y preferencia en muchos consumidores. De otra manera no hubiera sido posible con unas explotaciones tan pequeñas.

Se trata de asociaciones y de ferias solidarias, que se erigen como la mejor estrategia para promover la producción y comercialización de productos agrobiodiversos y agroecológicos, cultivados por familias campesinas e indígenas organizadas. A través

de estas ferias, se construyen los circuitos cortos de comercialización, permitiendo el acercamiento entre agricultores y consumidores.

Por otra parte, las ferias también son espacios de interacción cultural, generacional y étnica, al mismo tiempo que de resignificación de los saberes y recursos ancestrales.

Entre las ferias, además de aquellas destinadas a la comercialización directa (productor-consumidor), también se desarrollan otras que propician el intercambio de semillas nativas y mejoradas entre los agricultores. En Cotacachi, la feria de semillas, tiene el lema “de mano en mano, damos vida a nuestras semillas”.

La presente investigación ha permitido constatar que los productores indígenas vendían un promedio de 15 dólares semanales en 2009, incrementándose a 60 en 2013 y a 110 en 2016. Por lo tanto, estas iniciativas han contribuido al incremento del nivel de ingresos de las familias indígenas involucradas y, consecuentemente, de sus condiciones de vida, aunque -como se verá más adelante- la mayoría de estas familias indígenas no han salido todavía de los umbrales de la pobreza.

En la tabla siguiente se presenta una relación de asociaciones productivas y ferias de comercialización agropecuaria en los cantones con mayor presencia indígena de la provincia de Imbabura. La mayoría de las asociaciones integran el ciclo completo de producción-comercialización. En la **Tabla 27**, se presentan las ferias y asociaciones que promueven la producción de las poblaciones indígenas de Imbabura.

Tabla 27*Asociaciones y ferias de productos agrodiversos y agroecológicos, 2016*

GAD(cantonal)	Nombre de la feria/ otro tipo de emprendimiento	Tipo de productos
Ibarra	Asociación Ganadera <i>Yanajaka</i>	Ganadería, forestación, reforestación y desarrollo organizacional.
	Microempresa Alvear Sandoval	Microempresa productiva familiar, distribución de quesos.
	Microempresa Familiar Chachalo	Microempresa familiar, producción y comercialización de leche y quesos.
	Asociación de Productores y Comercialización de Desarrollo Social e Integral " <i>Llacta Pura Pukuchikkuna</i> , en la Terminal Terrestre.	Hortalizas, granos tiernos y secos, harinas, tubérculos y raíces, lácteos, frutales, entre otros.
	Asociación Agropecuaria Galo Plaza	Agropecuario, turismo, industria, forestación y reforestación.
	Frutos de la <i>Pachamama</i> , del Ejido de Ibarra, en las instalaciones del MAGAP.	Hortalizas, granos tiernos y secos, harinas, tubérculos y raíces, lácteos, frutales, entre otros.
	Asociación Agropecuaria San Francisco El Abra, de la parroquia la Esperanza.	Hortalizas, granos tiernos y secos, harinas, tubérculos y raíces, lácteos, frutales, entre otros.
	Corporación de Productores y Comercializadores de Leguminosas de la Zona Centro-Norte de la Sierra Copcoles, de la parroquia el Priorato.	Hortalizas, granos tiernos y secos, harinas, tubérculos y raíces, lácteos, frutales, entre otros.
	Asociación Agropecuaria Manuel Reile Barba, de la Comunidad la Magdalena.	Hortalizas, granos tiernos y secos, harinas, tubérculos y raíces, lácteos, frutales, entre otros
	Asociación de Productores Agropecuarios el Lavandero, de la parroquia de Ambuquí, San Clemente.	Agricultura y ganadería
	Asociación Artesanal Rancho Chico.	Agricultura y Ganadería
	Grupo de productores de Cocha.	Actividad productiva.
	Asociación Agropecuaria Unión y Progreso de la Magdalena.	Agropecuaria.
	Asociación Manuel Freile Barba, en la Magdalena.	Agropecuaria, Turismo y Comercio,
	Asociación Cochicharanqui de la Rinconada.	Organización productiva ganadera y agrícola.
Asociación Apícola 8 de agosto de la Rinconada.	Organización productiva de miel de abejas.	
Asociación de Capricultores de la Sierra Norte del Ecuador Asocaprinor, de la parroquia el Sagrario.	Agricultura y ganadería	
Asociación de Productores Artesanales y Pecuarios <i>Mushuk</i>	Agricultura y ganadería	

Ñan, del barrio Rumipamba, parroquia la Esperanza.	
Asociación Agrícola 20 de Diciembre.	Agricultura y ganadería
Asociación de Trabajadores Agrícolas 28 de Octubre, de la comuna de Chirihuasi, Parroquia la Esperanza.	Agricultura y ganadería
Asociación de Desarrollo Social e Integral 4 de Octubre.	Agricultura y ganadería
Asociación de Productores Agropecuarios Pacha Mama Madre Tierra.	Agricultura y ganadería
Asociación Indígena Agrícola Ganadera Jumandi.	Agricultura y ganadería
Asociación de Productores Agropecuarios Rafael Correa.	Agricultura y ganadería
Asociación de Productores Agropecuarios y Plantas Medicinales Jambi Gihua Plantas de Remedio.	Agricultura y ganadería
Asociación de Trabajadores Agrícolas Gallo Rumi, del barrio Rumipamba, parroquia de Angochagua.	Agricultura y ganadería
Asociación Integral Labrando el Futuro.	Agricultura y ganadería
Asociación Agrícola Chilcapamba Flores Asochilca.	Agricultura y ganadería
Asociación de Desarrollo Productivo y Agrícola Tejar Ibarra Asodesibar.	Agricultura y ganadería
Asociación de Productores Agropecuarios <i>Zara Tarpuy</i> , del sector Cochapamba, parroquia de Ambuquí.	Agricultura y Ganadería
Asociación de trabajadores agrícolas 28 de octubre, en la Esperanza de Ibarra.	José Simbaña, Presidente de la Asociación manifiesta que son productos orgánicos 100%, con la participación de 40 productores.
Asociación de Desarrollo Cooper Acción.	Comercialización de producto elaborados
Feria El Trueque.	Hortalizas, granos tiernos y secos, harinas, tubérculos y raíces, lácteos, frutales, entre otros.
Feria Frutos de la <i>Pachamama</i> .	Hortalizas, granos tiernos y secos, harinas, tubérculos y raíces, lácteos, frutales, entre otros.
Red de Mujeres Emprendedoras de Imbabura.	Hortalizas, granos tiernos y secos, harinas, tubérculos y raíces, lácteos, frutales, entre otros.
Asociación de Desarrollo Social e Integral Emprendedores de Karanki.	Comercialización de producto elaborados

Antonio Ante	Asociación Agropecuaria Manuel Freile Barba la Magdalena.	Agricultura y Ganadería
	Asociación de Desarrollo Social e Integral San Francisco del Tejar de San Francisco.	Agricultura y Ganadería
	Asociación de Desarrollo Comunitario el Progreso.	Agricultura y Ganadería
	Asociación de Producción y Comercialización Agropecuaria Antonio Ante Aprocaaa.	Agricultura y ganadería
	Asociación de Productores Agropecuarios Rafael Correa, de la Hacienda el Cóndor, parroquia San Roque.	Agricultura y ganadería
	Asociación Pequeños Agricultores Nuevos Horizontes, de la parroquia de Chaltura.	Agricultura y ganadería
	Asociación Campesina Agropecuaria y Ambiental Taita Imbabura.	Agricultura y ganadería
Otavalo	Asociación de Trabajadores Autónomos el Morlán, de la Parroquia de Natabuela.	Agricultura y ganadería
	Asociación de Desarrollo Social Santa Bernardita.	Agricultura y ganadería
	Feria Agroecológica <i>Sumak Pacha</i>	Hortalizas, granos tiernos y secos, harinas, tubérculos y raíces, lácteos, frutales, entre otros.
	Corporación <i>Pacari Tambo</i> , de la Parroquia el Jordán, Calle Roca 9-50.	Hortalizas, granos tiernos y secos, harinas, tubérculos y raíces, lácteos, frutales, entre otros.
	Imbabio	Hortalizas, granos tiernos y secos, harinas, tubérculos y raíces, lácteos, frutales, entre otros.
	Asociación Agropecuaria <i>Riccharishum Runa Cuna</i>	Agricultura y ganadería.
	Asociación Agropecuaria San José de Tangalí.	Agricultura y ganadería
	Asociación Agrícola Plaza Pallares, de la Comuna <i>Uksh</i> de la parroquia de San Pablo.	Agricultura y ganadería
	Asociación de San Pedro de Pataquí.	Agricultura y ganadería
	Asociación de Huertos Familiares Tarquino Mantilla, de la comunidad de <i>Cusibamba</i> , parroquia de San Pablo.	Agricultura y ganadería
Asociación de Mujeres Nuevos Pensamientos <i>Mushuk Yuyay</i> .	Agricultura y ganadería	
Asociación de Trabajadores Autónomos <i>Huaycopungo</i> .	Agricultura y ganadería	
Asociación de Trabajadores Autónomos <i>Apangora</i> .	Agricultura y ganadería	

Cotacachi	Asociación de Productores Agropecuarios <i>Inti Ñan</i> de Pijal Camino Del Sol	Agricultura y ganadería
	Asociación de Productores Agropecuarios <i>Ñuckanchi Maki</i>	Agricultura y ganadería
	Asociación de Desarrollo Social e Integral <i>Makipurashpa Kawsay</i> .	Comercialización de productos elaborados.
	Feria Agroecológica la Pacha Mama nos Alimenta.	Hortalizas, granos tiernos y secos, harinas, tubérculos y raíces, lácteos, frutales, gastronomía andina.
	Asociación Artesanal Chacrata Tarpushun, de la Comunidad de San Nicolás, Quiroga.	Comercialización de productos elaborados.
	Asociación de Productores Agrícolas Orgánicos de Cotacachi Mama Murucuna.	Agricultura y ganadería.
	Asociación de Mujeres para la Producción y Comercialización Nuevos Horizontes.	Elaboración de productos alimenticios, bebidas, tabaco
	Asociación de Desarrollo Integral el Viejo San Martín, de la Comunidad de San Martín, Quiroga.	Agricultura y ganadería
	Asociación Solidaria de Mujeres Kichwas Cotacachis Jatarishun Warmicuna.	Agricultura y ganadería
	Asociación de Productores Agropecuarios San Francisco Apaf, de San Francisco, la Marquesa, en Imantag.	Agricultura y ganadería
Pimampiro	Asociación de Agricultores y Ganaderos Chalguayaco Alto.	Agricultura y ganadería
	Asociación de Trabajadores Agrícolas Juventudes Nuevos Horizontes.	Agricultura y ganadería
	Asociación Agropecuaria San Nicolás de Pilchibuela, de la comuna de Pilchibuela, parroquia el Sagrario.	Agricultura y ganadería
	Asociación de Pequeños Ganaderos Peñaherrera Intag Asopeñag	Agricultura y ganadería
	Feria Esperanzas de Vida	Hortalizas, granos tiernos y secos, harinas., tubérculos y raíces, lácteos, frutales
	Asociación Agropecuaria de Producción Industrialización y Comercialización Yanajaca.	Agricultura y ganadería
	Asociación de Productores Nuevo Amanecer, de la parroquia de Sigsipamba.	Agricultura y ganadería
	Asociación de Productores Agropecuarios de Chuga Adepach	Agricultura y ganadería
	Asociación de Mujeres Trabajadoras Unión y Progreso.	Agricultura y ganadería
	Asociación de Pequeñas Productoras Agropecuarias	Agricultura y ganadería

San Miguel Urcuquí	Nuevos Horizontes, de la parroquia de Sigsipamba.	
	Asociación de Productores Agropecuarios de Pimampiro Apap, de la comunidad la Armenia, parroquia Mariano Acosta.	Agricultura y ganadería
	Asociación Hosanna Urcuquí.	Agricultura y ganadería
	Asociación Agropecuaria Fomentando el Futuro.	Agricultura y ganadería
	Junta de Aguas de la Acequia del Pueblo de Tumbabiro, parroquia de Tumbabiro.	Agricultura y ganadería
	Asociación de Productores Agropecuarios Unidos Por Siempre	Agricultura y ganadería
	Asociación de Agricultores San Juan	Agricultura y ganadería
	Asociación de Desarrollo Social Semilla Fértil.	Elaboración de productos alimenticios, bebidas, tabaco.
	Asociación de Desarrollo Social Integral 24 de Junio de Buenos Aires.	Agricultura y ganadería.
Asociación de Mujeres Manuel Jijón, de la parroquia de San Blas.	Comercialización de productos elaborados.	

Fuente: GADP-I (2015). Base de datos MAGAP (2016); Secretaría de Economía Popular y Solidaria (2015); Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016). Elaboración Propia.

Hasta marzo de 2016, entre asociaciones y ferias, se registraron en la provincia de Imbabura 77 organizaciones de comercio justo y solidario, que se encuentran en Ibarra (30), en Antonio Ante (7), en Otavalo (14), en Cotacachi (11), en Pimampiro (7) y en Urcuquí (8).

Entre las ferias de mayor prestigio y atracción en la provincia destaca la “*Llacta Pura Pukuchikkuna*” (entre pueblos productivos), que integra a 300 familias, de las que el 60% correspondería al pueblo kichwa Karanki.

Estas asociaciones y ferias de los pueblos kichwas, han permitido lograr tres objetivos claves hasta 2016: el impulso del sector agropecuario para la obtención de excedentes, aún en las pequeñas parcelas, la mejora de la economía de los agricultores y, en consecuencia, la contribución al afianzamiento de la soberanía alimentaria.

Además de las ferias mencionadas, también existen otros espacios de comercialización, como la reconocida “feria de animales de Otavalo”, que a lo largo de los años ha propiciado una importante interacción comercial y cultural, con la participación de hombres y mujeres mayoritariamente del pueblo kichwa Otavalo. En

esta feria se comercializan desde conejos hasta caballos, prevaleciendo la “ley del regateo”³⁴ que, en las dos últimas décadas, también ha sido valorado y reconocido como uno de los principales atractivos turísticos de la provincia.

Por otra parte, los indígenas de los tres pueblos que se dedican a la crianza de cuyes, venden con frecuencia su producción a los restaurantes de comida tradicional localizados en la parroquia de Chaltura, en el cantón Antonio Ante. Cada productor vende semanalmente un promedio de 100 cuyes, pelados y en pie, a un precio promedio de 8 dólares, que son preparados para el deleite de los turistas nacionales y extranjeros.

De la misma manera, gran parte de las mujeres indígenas de los pueblos Karanki y Otavalo se dedican a la producción de huevos de gallina criolla, que se venden en algunos puestos de comercio de los mercados centrales de cada cantón. Algunas mujeres llegan a vender un promedio de 200 huevos semanales, aunque la mayoría suele vender entre 20 y 75 huevos (a 25 centavos la unidad). Los ingresos se destinan a la compra de algunos víveres para el consumo semanal.

En todo caso, comienza a verse una cierta diversificación y complementariedad de ingresos agropecuarios, artesanales y turísticos, que puede contribuir a corto y medio plazo a la erradicación o, al menos, a la reducción de los umbrales de la pobreza entre la población indígena. De otra manera, será muy difícil retener a la población joven en estas pequeñas parroquias rurales, carentes de casi todo, frente a la atracción cada vez más poderosa de los centros urbanos próximos. Y, con la despoblación y el efecto de los cánones de comportamiento urbano, será muy complicado mantener por mucho tiempo las formas y modos de vida indígenas, que se irán perdiendo de manera cada vez más acelerada e irremediable.

9.9. El Trueque: una forma de economía solidaria

El trueque o intercambio es una costumbre que pervive desde la época prehispánica entre algunas poblaciones indígenas, afros y mestizas, sobre todo en el cantón Pimampiro, aunque ha sido una costumbre muy extendida en economías agrarias de subsistencia tradicionalmente en todo el mundo. Para Lanús (2010), las diversas investigaciones arqueológicas y etnohistóricas desarrolladas en el área norte del actual

³⁴ Ley del regateo: es el “duelo” de precios entre el vendedor y el comprador, a veces interminable, que forma parte de la cultura ecuatoriana, principalmente indígena.

Ecuador pondrían de manifiesto la importancia que alcanzaron los intercambios interétnicos e interregionales de productos requeridos para la organización social preincaica. A través de nuestra investigación, podemos afirmar que los curacas y caciques han desarrollado un rol protagónico para garantizar la eficiencia, la seguridad y la satisfacción de necesidades colectivas sobre los principios de reciprocidad, solidaridad y redistribución, que se mantienen vigentes en las actuales sociedades andinas.

Para Lumbreras (1999), en las sociedades prehispánicas se encontraban claramente diferenciados los agricultores, los artesanos y los comerciantes, más conocidos como mindalaes. Estos últimos dependían directamente de los caciques, estaban exentos de tributos y trabajaban de manera interterritorial. Ellos lograron establecer importantes redes de intercambio de coca, algodón, semillas, mantas, alfarería, orfebrería, etc. Por mencionar un caso, la gran nación de las caras o caranquis, que habitaban desde el Valle del Chota hasta el Valle de Guayllabamba, intercambiaban productos con otros asentamientos y pueblos como quitos, panzaleos, quijos, yumbos, etc., tanto de la sierra y valles como de la Amazonía.

Así lo manifiesta Oberem (1981), refiriéndose al actual Pimampiro, donde habitaban indígenas caranquis y a donde llegaban de manera frecuente otros indígenas pastos de la actual provincia del Carchi y del sur de Colombia, con el propósito de intercambiar productos. Este mismo autor indica que en Pimampiro se practicaba la microverticalidad (variedad de pisos climáticos y productos), haciendo especial referencia al abundante maíz que se producía sobre los 2.156 msnm y a las grandes chacras de algodón y coca, que en el valle del Chota se localizaban sobre los 1.500 msnm.

Lanas (2010), por su parte, se refiere a la actual ciudad de Otavalo como un espacio articulador de la producción desde tiempos prehispánicos (tianguéz), en el que se realizaban los trueques de los productos necesarios para la subsistencia y que se ha mantenido hasta la actualidad, si bien ya no se practica el trueque. En todo caso, la ciudad ha heredado y se ha consagrado como uno de los lugares más importantes de comercio y de interculturalidad en el Ecuador.

Lanas (2010), también afirma (en cita de Caillavet, 2000) que el sistema económico colonial provocó en las culturas originarias una profunda desestructuración de la economía indígena. Al introducir el sistema de encomiendas, tanto en el sector agrario

como en el subsector textil, la producción comenzó a organizarse a gran escala, en grandes explotaciones para la comercialización a través de la utilización de la mano de obra de hombres y mujeres indígenas. En muchos casos, esta realidad ocasionó que los indígenas, ante el asedio encomendial, se refugiaron en las zonas más alejadas, más altas e inaccesibles, pero menos fértiles y más inhóspitas, lo que va generando cambios en sus formas y modos de vida, en su organización socioeconómica y en sus rasgos culturales. Por lo tanto, los intercambios o trueques se van eliminando paulatinamente y, en su lugar, van apareciendo los mercados.

Más tarde, durante la República, en el siglo XIX y primera mitad del XX, tampoco mejoran las condiciones para los indígenas, pues simplemente supuso la transición del sistema de encomiendas al sistema de haciendas y terratenientes, como herencia de la colonia, aunque con otros patrones.

En todo caso, se puede considerar que hasta mediados del siglo pasado la población indígena e, incluso, la mestiza, todavía mantenían la costumbre del trueque, aunque no era tan permanente. Por mencionar un caso, los indígenas del pueblo kichwa Otavalo de San Roque (Antonio Ante), eran expertos en la elaboración de costales y cabuya, que intercambiaban por productos agrícolas con los indígenas de las parroquias de la Esperanza y Angochagua.

A pesar de lo expuesto, la huella de esta actividad comercial no monetaria aún se encuentra vigente en el cantón Pimampiro, al menos una vez al año, antes de la celebración de la Semana Santa o Semana Mayor. Es una fecha en la que, además del mercado central, se adecúan otros espacios físicos que propician esta práctica ancestral entre los indígenas de zonas altas, campesinos mestizos de zonas altas y valles, afroimbabureños de valles y comerciantes de la provincia del Carchi y del sur de Colombia (IpiALES, Pasto, Nariño), tal como se hacía en tiempos prehispánicos.

Entonces, los habitantes de los Valles de Lita, Chota, Salinas y la Carolina ofrecen una gran variedad de frutas tropicales, yuca y animales de monte, que se truecan por los productos tiernos, como fréjol, haba, arveja, maíz, chocho, papas, zambo, entre otros, de los habitantes de las zonas andinas de Imbabura, específicamente de Angochagua, la Esperanza, Mariano Acosta, San Francisco de Sigsipamba y Chugá. Y, además, los

procedentes de la provincia del Carchi y Colombia traen papas, habas, costales, cabuya sintética para coser e, incluso, otros útiles o herramientas para el desarrollo agrario.

Pero, aunque en el trueque no interviene el recurso monetario, cuando una de las dos parte intervinientes no está de acuerdo con lo percibido a cambio, enseguida reclamará la *yapa*³⁵ o producto adicional que satisfaga su inconformidad. El trueque no solo se desarrolla con alimentos, sino también con servicios y vestimenta.

Evidentemente el trueque o (cambeo³⁶) fomenta el rescate de una práctica ancestral, la confraternidad y la religiosidad con motivo de Semana Santa. En Pimampiro, el evento inicia un sábado y se mantiene hasta el domingo, permitiendo la congregación de más de 4.500 personas.

Por otra parte, en los dos últimos años, el mercado de trueque también se ha rescatado por parte del pueblo kichwa Karanki que habita en el cantón Ibarra. El evento se desarrolla cada año en la plaza central de la parroquia de Angochagua, en donde participan alrededor de 120 productores de la zona, con el apoyo del Movimiento de Economía Social y Solidaria del Ecuador, el GAD Municipal, Asociaciones y Junta Parroquial respectiva para la organización y difusión del evento.

9.10. Ritos agrarios.

La población indígena aún basa su práctica agraria en la cosmovisión andina, cuyo calendario establece la celebración esencialmente de cuatro *raymis* o fiestas, dos masculinas y dos femeninas, aunque Vásquez Fuller (citado por Cotacachi, 2001) afirma que el calendario festivo de los pueblos prehispánicos, sobre todo por influencia incásica, incluían eventos y ritos agrarios mensuales. De la misma manera, Cachiguango (citado por Cotacachi, 2001) explica que la mayoría de prácticas, ritos y celebraciones del ciclo ritual anual aún se mantienen vigentes entre los indígenas de la comunidad de Cotama en Otavalo.

Lo expuesto por Vásquez Fuller y Cachiguango ha permitido reconocer el ciclo agrario anual y, además, ha sido posible contrastarlo con las vivencias y ritos que aún

³⁵ *Yapa*: modo indicativo del verbo yapar, que significa añadir (regalo que hace el vendedor al comprador).

³⁶ Cambeo: significa cambio, es un término que no se pronuncia de la forma correcta, pero que se encuentra muy arraigado en la sociedad mestiza, indígena y afroimbabureña.

mantienen algunos agricultores del pueblo kichwa Otavalo durante las celebraciones vinculadas a los solsticios y equinoccios.

Entre estas tradiciones, **enero** simboliza el tiempo de la *chacra kutuy killa* o el aporque a las plantas de maíz durante el cuarto menguante y el cuarto creciente. El agricultor indígena que concluya primero su tarea enseguida presta su ayuda a otras personas próximas, cumpliendo así los principios de solidaridad y reciprocidad.

Por su parte, **febrero**, es el tiempo para la celebración de la *sisa pacha o sara tuktu pally killa*, tiempo de florecimiento o mes de recolección de las flores de maíz. La mayoría de indígenas también le llaman *chacra señorita*. Hombres y mujeres recogen las flores para dar como alimento a su ganado, favoreciendo al desarrollo de la mazorca. Esta fiesta también viene a coincidir con el carnaval, una fiesta pagana introducida, por lo que se desarrolla un fuerte sincretismo entre los rituales ancestrales, el juego con agua y el fútbol.

En **marzo**, es el momento para celebrar el *llullu muru pacha*, que implica, la primera cosecha de los granos tiernos. Las mujeres indígenas son las primeras en recoger y cocinar los primeros granos, con el permiso respectivo ofrecido a la tierra. A la vez, es el tiempo del equinoccio del 21 de marzo, por lo que los pueblos kichwas de Imbabura, especialmente el pueblo de Otavalo, celebran el “*Pawkar Raymi*”, asumida como una fiesta femenina o del florecimiento.

En **abril**, los granos tiernos son abundantes y variados, es el momento del *lluru muru mikuy*, que consiste en la recogida de estos granos para la preparación de la tradicional fanesca con motivo de Semana Santa de acuerdo a la Fe Cristiana, pero sobre todo permite la puesta en práctica de los principios de la solidaridad y de la reciprocidad familiar y comunitaria.

En **mayo**, se celebra la *chacra pukuy killa* o “maduración del fruto”, cuando las hojas del maíz empiezan a secarse, señal para recoger los *kau-chukllu* o “maíz cao” (entre suave y duro), destinados a la preparación de la *chuchuka* y las *chukllu tanta* (humas).

En **junio**, se hace mención a la fiesta andina más grande del año, la *sara pally killa*, Hatun Puncha o *Inti Raymi* (danza solemne al sol), es una fiesta masculina que da la bienvenida a la época de las cosechas y tiene lugar en el solsticio del 21 de junio. Esta

fiesta anuncia que los granos están secos y es el momento de la cosecha, para la que los dueños de las chacras invitan a su familia ampliada, a quienes les ofrecen alimentación, bebida, música y baile. Normalmente, los invitados son las personas que han participado con su trabajo desde el mismo momento de la preparación de la tierra para la siembra hasta la recolección que se inicia en este momento.

Los indígenas de los tres pueblos, a lo largo de todo este proceso, desde la siembra hasta la recolección, le llamarán “maicito”, cuyo morfema se asocia con la ternura y el cariño que produce este alimento a los pueblos andinos de América del Sur. Además, algunas familias del pueblo Karanki aseguran que aún limpian los granos con la ayuda del viento para evitar el ingreso del gorgojo a la *wayunka*³⁷.

En **julio**, es tiempo del *urku wakcha karay*, traducido como “ritual de las alturas”. Para el caso específico Cotama, sus habitantes hacen las rogativas para provocar las lluvias, con un grupo de niños indígenas y en dirección al “*Taita Imbabura*”.

El ritual de rogativas, denominado “crianza del agua por el runa”, está dirigido por un taita-maestro o por un agricultor experimentado al gran espíritu del taita Imbabura y a Dios. Durante el ritual, con música de flauta y tambor, también participan los niños con cánticos y se ofrece una gran variedad de alimentos. Cachiguango (s.f, p. 124) publica una de las rogativas que pertenecía al otavaleño taita Rafael Castillo:

*“Allpa-cieli mamitaman entrega-shun,
Pay alpa-cielo mamita ñukanchikman shuk progreso-ta karachun,
Shuk grano-kuta chakichichun,
Shuk grano mantención-ta karawachun, chakichiwachun,
Tukuy wawakunawan kayman shamushkanchik,
Dios, Padre Eterno:
Llakiwanki, kuyawanki”.*

“Entreguemos a nuestra madrecita tierra-cielo,
Para que nuestra madrecita tierra-cielo, nos conceda un progreso,
Nos haga recibir granitos.
Para que me de y me haga recibir un granito de manutención,
Con todos los niños hemos venido hasta aquí,
Con todos los niños hemos caminado hasta aquí...
Dios Padre Eterno:
Compadécenos, ámanos”.

Es evidente, una vez más, el profundo y arraigado sincretismo entre las creencias naturales y las de la religión católica. Comienzan la ceremonia ante el Imbabura, pidiendo

³⁷ *Wayunka*: atado de mazorcas de maíz

a la “madrecita tierra-cielo”, al suelo y a la climatología, a la naturaleza, que es el fundamento de la cosmovisión andina y la responsable de las cosechas, para terminar, implorando, parece que como si fuera el último recurso, la lástima y el amor del Padre, Dios Eterno, a quien dedican pocas palabras.

En **agosto**, es el momento en que descansa la tierra de la actividad agrícola, más conocida como *allpa samay killa*, momento en que se realiza la sogueada con los animales para el aprovechamiento de los rastros.

Para los agricultores indígenas, el barbecho supone el reposo de la tierra para su regeneración, al no utilizarse durante uno o más años, contribuyendo a la reposición de los nutrientes antes de su agotamiento y a mejorar su productividad posterior.

En **septiembre**, se celebra la *Killa Raymi o koya raymi*, la “fiesta de la reina” o “fiesta de la fecundidad de la *pachamama*”, en honor a la luna en el equinoccio del 21 de septiembre. Es el momento de la *allpa yapy killa* o inicio de la preparación del suelo. Durante esta fecha, en Otavalo se celebra la *Fiesta del Yamor* y, en Cotacachi, la *Fiesta de la Jora*.

Los agricultores indígenas del pueblo Otavalo (2014-2016) manifiestan que en el mes de septiembre es necesario el “rito de iniciación” de las actividades agrícolas. En este caso, lo llevan a cabo las mujeres, quienes sahúman la tierra con un ramo bendito y laurel, previamente consagrado en la iglesia de la localidad. De esta manera, se pide permiso a la tierra para aprovechar sus nutrientes y para que ella responda con una producción abundante y de calidad.

Los abuelos indígenas entrevistados afirman que otra de las ceremonias realizadas durante la preparación de la tierra para la siembra es “el ritual de la primera ruptura de la tierra”, que consiste en pedir al último de sus hijos que ingrese por el surco con el pie derecho, ya que simboliza el regreso de la inocencia a la tierra.

Por otra parte, el fuego, las brasas y el humo se constituyen en elementos esenciales e inseparables de purificación y renovación en la concepción indígena andina. El fuego es un elemento que no falta en ningún ritual a lo largo del año, de manera especial al inicio de la siembra y de la cosecha. Según sus propios habitantes, estos elementos ahuyentan a los malos espíritus, aunque los especialistas en cultura imbabureña indican

que su uso pretendería ahuyentar las plagas, conseguir calor a nivel de ceja de montaña y, sobre todo, la preparación de los alimentos en medio de la chacra, fomentando la integración familiar.

De la misma manera, para la fertilización natural de los suelos, los tres pueblos kichwas mantienen algunas prácticas similares. Consisten en colocar pelajes, plumas y caparazones de los animales, sobre todo en la huerta que se encuentra contigua a la casa, para su fertilización y para atraer la suerte.

Los pueblos kichwas, en relación con la preparación de la tierra, mantienen prácticas agrícolas comunes, como la técnica del arado en forma recta, ya que permite tapar las hierbas que se convertirán en abono, por lo que algunos no están de acuerdo con la técnica de arada cruzada. Así también, cuando las plantas son pequeñas y débiles, recurren a aflojar el surco con el arado y a colocar abono para la revitalización de sus cultivos.

Por su parte, los agricultores de los pueblos Karanki y Otavalo explican que antes de la siembra espolvorean ceniza del fogón en sus terrenos para combatir las plagas (hongos, babosas y caracoles) y, a la vez, aprovechan los nutrientes que la ceniza aporta al suelo o sustrato, aunque también lo hacen con humus. Las plagas de sus chacras (contiguas a la vivienda), también se fumigan por las mujeres con productos orgánicos, elaborando un líquido de cáscaras de arveja, haba, guanto blanco, marco, chocho y ají.

Los agricultores de las parroquias de la Esperanza, Angochagua y Mariano Acosta (pueblo Karanki) explican que las plagas en sus cultivos las combaten mediante la siembra de productos asociados, como maíz, fréjol, quinua y chocho, ya que su combinación contribuye a la protección del suelo, procurando la humedad adecuada. Además, realizan zanjias para proteger a la tierra del viento, de las enfermedades y de la erosión.

Algunos agricultores consideran que la quema de los desechos agrícolas (tamo, *sarapanka*) sobre el suelo le aportan los nutrientes necesarios, aunque otros agricultores afirman que esta práctica no es la adecuada, ya que extermina a los microorganismos necesarios para la fertilización de los suelos.

Algunas familias del pueblo kichwa Karanki aún conservan uno de los rituales característico de los incas del Perú, que consiste en colocar algunos alimentos en hoyos realizados en la tierra bajo el principio de la reciprocidad (dar y recibir).

Y la mayoría de agricultores indígenas testimonian que son capaces de reconocer y predecir las condiciones climáticas a través de la observación del sol, de la luna, de las estrellas, de las nubes e, incluso, del viento. Cuando los vientos y nubes proceden desde la región costera (efecto de la Corriente de El Niño), los agricultores están seguros que las lluvias serán abundantes, mientras que si proceden de la Amazonía, las lluvias serán esporádicas. De la misma manera, algunos agricultores predicen el clima interpretando el comportamiento de los animales: si encuentran lagartijas que ponen sus huevos en aberturas verticales, presumen que las lluvias serán muy escasas, pero si los encuentran en disposición horizontal, las lluvias serán abundantes.

En **octubre**, es el momento del *tarpuj kallari killa* o de las siembras, con la misma connotación sincrética de la fiesta religiosa de San Francisco de Asís.

La siembra denota competencia y alegría entre niños y adultos, quienes demuestran en todo momento una actitud optimista y de respecto a la madre tierra. Cabe decir que, en Otavalo, hace más de tres décadas, la población indígena sembraba al ritmo de la música que entonaban con instrumentos andinos. En la actualidad, el momento de la siembra se constituye en un espacio de solidaridad y reciprocidad entre la familia y la comunidad.

Por su parte, hombres y mujeres indígenas desarrollan sus actividades agrícolas en función del calendario lunar. La mayoría de agricultores afirman que los tiempos y fechas propicias para la siembra, el aporque y la cosecha lo han aprendido de sus padres y abuelos. Refiriéndose a las siembras, están seguros que es mejor sembrar en luna menguante de septiembre y octubre. Al respecto, se presenta el fragmento de una de las entrevistas de una mujer agricultora del pueblo Karanki (Parroquia Angochagua),

“...mi familia y mis vecinos siembran el maicito los primeros días de octubre, en el día de San Francisco, porque siendo luna buena ayuda a crecer producto sano. Para saber cuándo sembrar, yo siempre veo la luna, en el momento que regresa, ella está muy clara y también muy tierna...entonces, desde ese día debo contar cinco días más, ahí seguro llueve, lo que es señal para sembrar, yo creo que las

personas que se demoran en sembrar y lo hacen noviembre, es casi seguro que se les pierda”³⁸

A criterio de uno de los agricultores de la parroquia de San José de Quichinche, la luna también influye en otras actividades cotidianas,

“...no se debe sembrar o cosechar en los días domingos, porque si lo hacemos no habrá abundancia (...)diosito castiga, es un día que debemos dedicar solo a él (...)es día para ir a iglesia (...) si, luna no solo tiene que ver con días para siembra, también es bueno para saber si se debe o no cortar los árboles, para eso, siempre es mejor en cuarto menguante, porque madera es resistente, animalitos también deben ser castrados es este tiempo...”³⁹

Asimismo, algunos habitantes de la parroquia de Miguel Egas de Otavalo creen que las heridas ocasionadas durante la luna tierna o *llulu luna* se infectan, pero no aquellas que se producen durante la luna menguante.

Por otra parte, la población indígena está convencida de que la luna en cuarto menguante estimula y favorece la producción. Según Torres (2012), la distancia de la luna afecta y se relaciona con los fluidos, como la savia en las plantas, e indica que “se ha comprobado que este fenómeno se hace sentir en la savia de las plantas, iniciándose el proceso de su influencia desde la parte más elevada para ir descendiendo gradualmente a lo largo de todo el tallo, hasta llegar al sistema radical”, por lo que el influjo lunar beneficia el desarrollo y el crecimiento.

En **noviembre**, los pueblos indígenas, al igual que los mestizos, aunque no con la misma ritualidad, desarrollan el *wañuy wakcha karay* o “ritual de los muertos”, momento en que la tierra genera los primeros brotes de las semillas sembradas, coincidiendo con la celebración católica del día de Todos los Santos y de los difuntos.

Durante este mes, el pueblo kichwa Otavalo aún mantiene la práctica del “ritual del maíz germinado”, el mismo consiste en bendecir a los nuevos brotes del maíz para que resistan las vicisitudes de la naturaleza. Con esta finalidad, las mujeres colocan algunas

³⁸ Fragmento de la entrevista de Guadalupe Pupiales Chicaíza de 42 años de la parroquia de Mariano Acosta, Pimampiro (julio, 2016).

³⁹ Fragmento de la entrevista de Juan Bonilla de 55 años, de la parroquia San José de Quichinche de Otavalo (junio, 2016).

porciones de ceniza con tres claveles, dos rojos y uno blanco, que luego se ponen en cada esquina del terreno. Los expertos en cultura imbabureña interpretan que todo lo incinerado y descompuesto se constituye en un gesto de cariño para la madre tierra, recordando que “de polvo eres y en polvo te convertirás” o el retorno de todo y de todos a la tierra, en un nuevo sincretismo naturaleza-religión católica.

En **diciembre**, es tiempo de la *chacra jallmay killa* o “del deshierbe” y durante el cuarto menguante se realiza la limpieza de la hierba. Esta actividad será el motivo para festejar con comida, chicha y baile a través del *Kapac Raymi* o *Warmi Pacha*, que coincide con el solsticio de este mes.

Para Cachiguango (2008), hace algunas décadas, en el mes diciembre, los padres elegían o determinaban el destino de sus hijos, cuando alcanzaban los siete años de edad, en función de sus destrezas y habilidades. En ese momento, les entregaban regalos simbólicos: en el caso de los varones, el primer pantalón, puesto que hasta los siete años usaban anaco; y en el caso de las hijas, la primera cinta de cabello, iniciando así un nuevo ciclo para las nuevas generaciones. Actualmente, en el mundo mestizo y en el indígena se ha convertido en la fiesta de navidad.

Los ritos representan el homenaje de los indígenas a su principal diosa tutelar, la *pachamama* o madre tierra. Están orientados a pedir permiso para hacer uso de la misma (siembra) y a agradecer todo lo recibido (cosecha), en perfecta sincronía con los solsticios y equinoccios. Además, los ritos agrarios se encuentran más arraigados a nivel de ceja de montaña y, a medida que se va descendiendo, se desarmonizan o simplemente no existen. La organización social del rito tiene el sentido de reciprocidad y jerarquía vinculado a las deidades andinas y a los santos patronos, como muestra del profundo sincretismo que pervive en los tres pueblos indígenas de Imbabura.

9.11. Herramientas tradicionales de cultivo.

Las culturas prehispánicas construyeron grandes obras para el aprovechamiento agrícola, relacionadas con los canales de riego, las albarradas y los camellones⁴⁰, también denominados por los indígenas como “*guachos*” o “*ingaguachos*”⁴¹. Estas obras estaban

⁴⁰ El término camellón habría sido empleado desde 1573, según “Jiménez de la Espada”.

⁴¹ *Guachos*, *ingaguachos* o camellones: son sistemas de riego utilizados por el gran Cacicazgo Cayambi-Caranqui hace siglos atrás, para desarrollar una ingeniosa forma de agricultura avanzada. Según Gibson

destinadas a mitigar los largos periodos de sequía, así como las lluvias y las heladas en las zonas altas (Caillavet, 2000). Normalmente, los camellones se construían en zonas destinadas al cultivo de papas y hortalizas y algunos todavía se conservan en San Pablo del Lago, Pijal, Oyagata y Caranqui.

Antes del siglo XVI, las poblaciones indígenas de la actual provincia de Imbabura, desarrollaban los procesos agropecuarios, únicamente con la fuerza humana y animal, para cargar los bultos o carga. Para Valdez (2006),

...antes de la conquista española para trabajar la tierra, el mundo rural andino no contaba con otra fuerza más que la humana y la única ayuda animal era la carga de pequeños bultos por llamas. En otros términos, mientras en el viejo mundo un solo campesino podría labrar un campo, con un arado de metal y bueyes o caballos, y producir una cosecha para varias familias; en los Andes, el mismo trabajo implicó a menudo un trabajo de la colectividad rural. Toda faena agrícola que sobrepasara la fuerza de un solo individuo (labranza, siembras, cosechas) tenía que reunir varios individuos (hombres y mujeres) de la comunidad indígena. (p.61)

Entre las herramientas de labranza más utilizadas antes de la conquista y colonización española, destaca la *chaquitaqlla*⁴², que aún se utiliza por algunas familias de la parroquia de Imantag, en Cotacachi. Pero también tallaban y utilizaban infinidad de objetos de madera, piedra y hueso, que les permitía preparar y cultivar la tierra, sobre todo en las laderas andinas o en lugares muy limitados como los andenes⁴³ (Reinoso, 2015).

Después, en la época de la Colonia, según Ramos y Faroux (1979), la forma de trabajar la tierra cambió de forma significativa, ya que los españoles trajeron ganado vacuno, caballar, asnal, caprino, ovino, porcino y aves. Desde entonces, los caballos, bueyes y burros se convirtieron en la principal fuerza de trabajo agrario, comenzando a utilizar los arados de madera y metal.

(2010) los guachos actuales solo tienen aproximadamente 40 centímetros de ancho, donde se deposita la semilla, pero los camellones de origen ancestral presentaban 2 metros de ancho, con zanjas intermedias de aproximadamente 1 metro, por donde circulaba el agua y garantizando la productividad.

⁴² *Chaquitaqlla*: es un palo puntiagudo con una punta un tanto encorvada, que puede ser de piedra o de metal. Además, esta herramienta tiene otro palo transversal en el cual el agricultor apoyaba su pie para hundirlo en la tierra y luego, al inclinar el palo principal remover una parte de la tierra y así hacer un surco.

⁴³ Andenes: bancales o conjunto de terrazas escalonadas construidas en las laderas de las montañas andinas.

A partir de la colonización, los diferentes asentamientos indígenas fueron asimilando el uso de otras herramientas que hasta entonces eran desconocidas, tanto las introducidas por los españoles⁴⁴ (Barsky, 1984).

Todavía las actuales poblaciones kichwas de Imbabura utilizan la yunta y los caballos para la labranza, por la inaccesibilidad de algunos terrenos, hasta donde no puede llegar el tractor. En estos lugares, los bueyes llevan el yugo, las caras⁴⁵, un arado metálico, una cabeza, una reja, una charina, fustigados por un látigo y una puya⁴⁶. Por su parte el caballo, también ha sido adaptado para arrastrar un arado relativamente liviano, halado o cabalgado para guiarlo por los *guachos*. Cuando los indígenas no disponen de animales para el trabajo, los alquilan por horas, a un costo de 15 dólares diarios. En algún caso más extremo, acabarán labrando la tierra exclusivamente con un azadón y el apoyo de la familia y de algunos miembros más de la comunidad.

Los asentamientos kichwas que habitan en las comunidades de Quitumba, Peribuela y Pucalpa, del cantón Cotacachi, todavía cultivan el maíz y el fréjol en camellones o grandes surcos. De esta manera, mantienen la tierra fértil y suficiente humedad, aunque las herramientas ancestrales ya han sido reemplazadas por las herramientas más modernas casi en su totalidad.

Algunos agricultores de las actuales comunidades de Morlán y San Luis de la Carbonería, del cantón Cotacachi, siguen utilizando la *chaquitaqlla* o arado de pie como se acaba de ver. Los niños utilizan el *kutik*⁴⁷ y las mujeres la *paliendra* o palundra para realizar orificios en la tierra y depositar las semillas y el abono.

A través de la investigación, ha sido posible conocer la realidad de algunas mujeres agricultoras, de entre 40 y 50 años, que se encuentran labrando sus tierras solas por varias causas, principalmente por efecto de la emigración masculina. En estos casos, también se han puesto a prueba los principios de la solidaridad, la reciprocidad y hasta el trueque con los familiares y vecinos de la comunidad, quienes facilitan el apoyo necesario para arar la tierra de la mujer (mano de obra, bueyes, herramientas de trabajo), no siempre

⁴⁴ Los españoles introdujeron los azadones, azadillas y zoletas para remover la tierra; los barretones y chuzos, para hacer hoyos en la tierra; las escardillas; las hachas, para cortar madera; horcas o layas, para acarrear el forraje y persiste el uso de hoces, machetes, picos, palas, rastrillos, tijeras, etc.

⁴⁵ Caras: cabestros para amarrar el yugo.

⁴⁶ *Puya*: objeto de madera largo y puntiagudo utilizado para fustigar a los animales.

⁴⁷ *Kutik*: pequeña herramienta de labranza, a manera de un azadón, llamado también cuti o cute.

pagados con dinero, sino mediante la retribución en trabajo (siembra, cosecha) y también a través de la entrega de productos agrícolas, de hierba y *sarapanka* para los animales.

La cosecha del maíz tiene un significado especial para la población indígena, puesto que se trata de un producto indispensable y sagrado. Las mujeres se colocan en la espalda una *jalasimba*, *chukchina manta* o manta donde ir guardando las mazorcas que van cosechando. Es un retazo de tela, que mide 180 por 180 cm, con nudos apropiados, que permiten sostener y vaciar la carga del producto. Los hombres, sin embargo, utilizan cestos, canastas y costales. Y, para romper la envoltura de la mazorca (catulo), los hombres y las mujeres utilizan una *tipis* o *tipina*⁴⁸.

Una minoría de indígenas y campesinos (mestizos) que habitan sobre los 2.500 msnm, aún limpian el grano con manos de metate, aunque la mayoría lo hacen golpeando o *tzancando*⁴⁹ el grano (cáscara seca) con un palo liso de eucalipto de cuatro metros, en una “era”⁵⁰ sin causar daño al producto. Enseguida, realizan la granza o extracción de las cortezas más grandes, a través de cedazos y, finalmente, el producto es aventado, logrando la limpieza requerida.

⁴⁸ Tipis, tipina: es un pequeño objeto de madera, metal o hueso puntiagudo, con el cual se rompe el Catulo de la mazorca de maíz para favorecer su deshojado.

⁴⁹ Tzancando: golpeando, desgranando.

⁵⁰ Era: espacio en una ladera o planicie, para golpear y desgranar las mazorcas.

10. EL SECTOR ARTESANAL Y TEXTIL

*"Mientras tanto, otro arte florece en los mercados indios y en los suburbios populares del Ecuador. Es la despreciada tarea de manos capaces de transformar en hermosura el barro y la madera y la paja, la pluma del pájaro y la cosecha de mar y la miga de pan. Ese arte se llama, como pidiendo disculpas, **artesanía**".*

Eduardo Galeano.

10.1. Antecedentes históricos.

Los indígenas, durante la época prehispánica, tenían sus propias formas de producción y prácticas comerciales que estaban basadas en el trueque (Maldonado, 2003). Los artesanos elaboraban mantas y vestuario (cotidiano, ceremonial, funerario) que, a su vez, eran llevados por los mindalaes hasta los diferentes *tiángueces*⁵¹ (centros de comercio), favoreciendo con ello la fluidez de intercambios no solo comerciales, sino también culturales entre los diferentes grupos étnicos.

Tras la conquista y colonización española, el sector textil adquirió gran importancia en la economía colonial de la Real Audiencia de Quito, entre 1560 y finales del siglo XVII, convirtiéndose en el sector más dominante de la Audiencia, después de la crisis minera (Morales, 2016). Los españoles aprovecharon la fuerza de trabajo indígena para trabajar en la actividad textil a través del sistema de encomiendas, mediante la implementación de obrajes, batanes, obrajuelos y chorrillos. De todos los centros textiles, los más rentables para los encomenderos, fueron aquellos localizados en Otavalo⁵², Latacunga, Quito y Riobamba.

A pesar de su desarrollo, la actividad textil entra en declive en la etapa colonial. Según Ortiz (1982) como consecuencia de los rezagos y deudas acumuladas de los tributos, pues ni los mismos caciques lograban recaudar lo necesario para ponerse al día con sus encomenderos españoles. La situación se agudizó aún más, hasta el punto de desencadenar grandes conflictos y alteraciones entre los indígenas, sometidos a un maltrato sistemático, sus caciques y los encomenderos. Ello provocó el éxodo de los repartimientos y, por tanto, la desaparición paulatina de los obrajes. A esta situación, Miño (citado en Morales, 2016) añade la disminución paulatina de clientes, ya que las familias nobles preferían utilizar los textiles franceses e ingleses de menor precio y de mejor calidad, que llegaban al territorio ecuatoriano a través de las importaciones.

Lema (2005) refiriéndose al obraje de Otavalo dice:

⁵¹ Tiánguez, “palabra náhuatl derivada de Tianguiz-tli, mercado, feria, plaza” (Peñaherrera y Costales, 1982, p.16).

⁵² En 1550 el encomendero de Otavalo entregó a la comunidad 15 mil ovejas, para asegurar la explotación textil.

El más antiguo obraje de Otavalo existió desde 1580; el de Peguche, comenzó a funcionar en octubre de 1613(...) producían paños, jergas, mantas y otras cosas. Los obrajes endeudaban a los indios en productos, ropas y alimentos, hasta que no podían pagar nunca. Al venderse los obrajes de las comunidades entre 1720 y 1728, el comprador adquiría junto con las instalaciones, la mano de obra de los indígenas endeudados. La explotación sobre los servicios personales fue inhumana, eran tratados como bestias de carga, hacíanles trabajar sin darles alimentación. (p.18)

A pesar, de las condiciones de trabajo existentes en los obrajes, las experiencias adquiridas en los mismos fueron transmitidas por generaciones y fusionadas con los conocimientos de procesos artesanales de la época prehispánica (Maldonado, 2003). Al respecto, Carrasco (2013, p.27) manifiesta que, “el hilado con el huso del sigse, la técnica ikat⁵³, el empleo de telares de cintura (...) son de origen precolombino. En tanto que en la etapa colonial se introducen el hilado en torno al telar de pedales, las técnicas para el trabajo de lana y el tejido de alpargatas”.

En el siglo XX, debido a las grandes habilidades de los indígenas tejedores del pueblo kichwa Otavalo, mestizos ecuatorianos implementaron fábricas textiles, principalmente en Otavalo, que, al igual que ya sucedió en la etapa colonial, siguieron explotando la mano de obra indígena. Entre las fábricas, Cuvi (2011) menciona la de “San Pedro” de su primer propietario Alfonso Pérez (no se conoce la fecha de creación); la fábrica “La Joya”, de los Hermanos Alarcón, creada en 1914; y la fábrica “San Miguel” de los Hermanos Pinto, creada en 1925. Así mismo, en Atuntaqui (Antonio Ante), entre 1927 y 1982, fundó la fábrica textil Imbabura. Todos estos centros textiles han sido testigos de la capacidad del trabajo de indígenas y mestizos imbabureños, pero también, de las desigualdades y de la opresión laboral. Maldonado (2003) señala que estas fábricas fueron dejando atrás los sistemas de producción basado en los obrajes a medida que se iban motorizando el proceso. Asimismo, se diversificó la producción en cuanto al uso de materias primas, utilizando tanto el algodón, como la seda. De la misma manera, reemplazaron la energía hidráulica por la electricidad, por lo que la ubicación de las fábricas fue diferente a la de los obrajes.

⁵³ El ikat es una técnica prehispánica de teñido de los hilos, para el tejido.

Los artesanos entrevistados en Otavalo, manifiestan que mientras buena parte de la población indígena laboraba en las fábricas textiles, la mayoría de familias indígenas otavaleñas continuaban trabajando en sus propios telares de manera incansable, en complemento con las actividades agrarias. Algunos lo hacían para comercializar y otros, exclusivamente, para abastecer las necesidades de sus familias.

Maldonado, S (2003) y Maldonado, T (s.f) consideran que los indígenas productores y comerciantes de artesanías y textiles de pueblo Otavalo empezaron a migrar a nivel nacional a inicios del año 1900. Así también, afirman que los primeros artesanos en desplazarse procedían de las poblaciones de Agato, Quinchuquí y Peguche, con destino a las ciudades de Quito, Latacunga, Ambato, Tulcán, etc.

De acuerdo a los testimonios tomados in situ, los actuales artesanos afirman que sus antecesores no solamente se desplazaban con sus grandes maletas utilizando medios de transporte para vender en sectores urbanos y públicos, sino también, cabalgaban en caballos, burros y mulas por varios días. Aunque, por lo general, preferían caminar largos trayectos visitando y vendiendo sus trabajos artesanales y textiles en las viviendas de diferentes lugares de la serranía ecuatoriana.

Casi a mediados del siglo XX, se incrementó la demanda de la producción y comercialización artesanal y textil a nivel nacional y con gran perspectiva a nivel internacional. Al respecto Maldonado (s,f) dice:

A partir del año 1940 se fueron abriendo cada vez más las fronteras para los comerciantes kichwas en países como Colombia, Venezuela, Perú y Chile. Los señores Antonio Lema Chico y Antonio Quinche, originarios de Quinchuquí, llegaron por primera vez a Colombia para dar clases de tejido en Bogotá. Pocos años después, llevaron un telar para exhibir la realización de sus tejidos en una de las plazas centrales de la ciudad, permitiendo que los observadores compraran objetos y prendas elaboradas directamente por los artesanos. (p.71)

Entonces, para finales de 1940, la dinámica comercial en Otavalo obligó a la adecuación de un mercado (parque González Suárez). No obstante, una década después (1950), las exigencias de la oferta y la demanda provocaron su reubicación y adecuación en la denominada “plaza Centenario” que aún sigue vigente, aunque colapsada.

La “plaza Centenario” o más conocida como “plaza de Ponchos”, se constituye en un espacio en donde se conjuga la memoria colectiva del pueblo kichwa Otavalo o Sarance. En donde, su trabajo manual e industrial simboliza un largo proceso histórico que revela tiempos de opresión y discriminación, pero a la vez, de lucha y de trabajo constante.

Por su parte, los pueblos kichwas Karanki y Natabuela no registran una historia artesanal y textil en las mismas magnitudes que el pueblo Otavalo. De acuerdo a los testimonios receptados en las diferentes comunidades, hasta hace 60 años, en gran parte de las viviendas indígenas aún existían telares y personas que mantenían los conocimientos y prácticas textiles. Los entrevistados concuerdan que el trabajo artesanal y textil estaba organizado entre las familias de las poblaciones indígenas. Algunas de ellas se especializaban en ponchos, cobijas y fajas, otras, en sombreros y, otras, en la elaboración de telas para anacos, faldas y blusas bordadas. Cabe decir que la mayoría de la producción, que era mínima, se comercializaba en las mismas comunidades. No obstante, con las nuevas generaciones, la llegada de nuevas materias primas y la influencia de la moda mestiza, estos dos pueblos han ido perdiendo sus habilidades artesanales y textiles. A pesar de ello, aún conservan el bordado que no solo está destinado para la elaboración de la ropa, sino también de otros múltiples objetos que gozan de gran interés para turistas tanto nacionales como extranjeros. Por ello, estos productos se encuentran en los principales mercados, almacenes y ferias artesanales del país.

Actualmente, la mayor actividad artesanal y textil del Ecuador se concentra en las provincias de Pichincha, Guayas, Azuay, Tungurahua e Imbabura. El Instituto de Promoción de Exportaciones e Inversiones PROECUADOR (2013) afirma que:

La provincia de Imbabura cuenta con la mayor actividad textil en la sierra, comprendiendo las zonas de Antonio Ante, Cotacachi, Ibarra, Otavalo, Pimampiro, San Antonio y Urcuquí, que se dedica a la elaboración de tapices, fajas en telar de cintura y pedal, así como también a la confección de manteles, vestidos, blusas, sombreros de paño y demás textiles y tejidos autóctonos. Aquí se encuentra el 45.99% de los talleres textiles. (p.4)

Imbabura registra alrededor de 3.538,3 talleres, de los cuales el 59,66% (2.111) se localizan en la ciudad de Atuntaqui (PROECUADOR, 2013). Esta ciudad, se ha consagrado por su capacidad de industrialización a nivel nacional. Casi la totalidad de los empresarios son mestizos, mientras que la mano de obra procede en parte del pueblo kichwa Natabuela (minoría) y del pueblo kichwa Otavalo que habita en San Roque (mayoría).

Por su parte, el cantón Cotacachi, que concentra en el área urbana el 78% de población mestiza y el restante de población indígena, se ha consagrado por su calidad en la manufactura del cuero orgánico, por haber sustituido las sales de cromo por alternativas vegetales (guarango, quebracho y roble) y ha orientado su producción al mercado europeo. Así mismo, sus artesanos aseguran que los procesos para segmentos infantiles son limpios y responsables. La Asamblea de la Unidad Cantonal de Cotacachi, AUCC (citada en Hernández, 2012), manifiesta que el sector manufacturero del cuero, en el año 2007, registró un crecimiento anual del 5%.

Por su parte, la parroquia con mayor producción artesanal en madera es San Antonio de Ibarra, en donde son mayoritariamente mestizos (82%). Entre la población artesana, también, se encuentran indígenas de los pueblos Karanki y Natabuela, quienes son conocidos como santeros, debido a sus antecesores, quienes se dedicaban al tallado de esculturas religiosas, retablos y altares para las iglesias.

Lo expuesto permite evidenciar que gran parte de población imbabureña, principalmente indígena, posee grandes habilidades y capacidad de trabajo, como parte de la herencia histórica que tuvieron que vivir sus antepasados.

10.2. Producción artesanal y textil del pueblo Otavalo.

La artesanía kichwa se constituye en una expresión de identidad, por tanto, es motivo del enriquecimiento cotidiano. Benítez (s.f, p. 94) comprende “la revaloración de la artesanía como factor de desarrollo está vinculada a la nueva noción del papel de la cultura en el desarrollo humano...”.

La investigación ha permitido corroborar que, en Otavalo, casi la totalidad de la producción y comercialización artesanal y textil están desarrolladas por mano de obra de los miembros de las propias familias. Para Santillán, (2013) el 77% de los artesanos

otavaleños tienen nivel de educación primaria y ratifica que el trabajo artesanal es familiar.

De la misma manera, de acuerdo a los testimonios recogidos de los propios artesanos, solamente el 19% conservan técnicas manuales, por lo general, en las zonas rurales, mientras que la mayoría ya han incorporado la tecnología con el propósito de incrementar la producción y abastecer los mercados nacionales e internacionales.

Los artesanos otavaleños afirman que los turistas de procedencia europea y norteamericana que visitan los talleres, almacenes y la plaza Centenario, se decantan por los productos trabajados a mano. Estos compradores reconocen su valor, por lo que no entran en el juego del regateo acostumbrado en el Ecuador, aunque también puede ser porque no forma parte de su cultura. En la última década, algunas asociaciones han impulsado el trabajo manual teniendo en cuenta que son productos bien apreciados por los turistas.

La producción de Otavalo está constituida por tejidos (44,6%), bordados (16%), sombreros (9,70%), alfarería (6,37%), bisutería (4,43 %) y otros (Santillán, 2013). Cabe decir que, la actividad artesanal persiste en las zonas rurales, en donde conservan técnicas ancestrales mediante el uso del telar de cintura, telar vertical y la técnica ikat. Aunque el 75% de los artesanos rurales no disponen de un carnet o certificación que avale su actividad. En consecuencia, también han limitado las oportunidades de capacitación y mejores ingresos.

En la **Tabla 28**, se presentan los lugares y productos artesanales del pueblo otavaleño comercializados en la provincia de Imbabura.

Tabla 28
Lugares y productos artesanales, 2016

Lugares de producción y comercialización Otavalo.	Tipo de artesanías.	Beneficiarios/Artesanos
Plaza Centenario o Plaza de Ponchos.	cobijas, bayetas, chales, chalinas, ponchos, sombreros, lienzos, telas de todo tipo, hamacas, bordados, objetos de cuero, tagua, piedras semipreciosas, fibras vegetales, sombreros de paja toquilla y réplicas de piezas arqueológicas. También, ponchos de doble faz, lisos de color azul marino, también conocidos como runa ponchos tejidos en telares de cintura, accha cinta, canastos, canutillos, faja de dos caras, cestería, poncho amarrado, poncho de novio, poncho de dos caras. Al igual que, pinturas de Tigua; tapices de los Salasacas; tallados de San Antonio de Ibarra; artículos de cuero de Cotacahi; tejidos de los Saraguros y de culturas amazónicas.	Actualmente, 200 comerciantes activos.
San Rafael de la Laguna.	empresa Totora Sisa: artesanías miniatura en forma de balsas, peces, aves, llamas y canastos. También, muebles, papel artesanal (tarjetas, agendas, portarretratos, fundas, sobres.).	45 familias, de las comunidades de Cachiviro, Huayco Pungo, Cuatro Esquinas, Tocagón, y la Unión de Comunidades Indígenas de San Rafael de la Laguna (UNCISA).
San Juan de Ilumán	sombreros de paño, tapices, chalinas, sacos de lana y telas de orlón.	Casa de artesanos de Ilumán.
Carabuela	Con el uso de telares elaboran gorras, bufandas, mochilas, ponchos, chalinas, guantes de lana, entre otros.	Picuasi Pugro, La Capilla, Sicsi Chaca, Jahuapamba, Barrio Central y Troje Cotaloma, alberga aproximadamente a 3.150 personas.
San Roque	cabuya en madejas, sogas, costales, cordeles, alfombras, shigras o bolsos, rodapiés, tapices, tapetes, etc.	.

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016).
 Elaboración Propia.

Los artesanos otavaleños muestran una gran variedad de productos artesanales y textiles, que no solamente se comercializan en diferentes lugares de la provincia de Imbabura, sino también, en cualquier parte del Ecuador.

Los artesanos expresan su preferencia por trabajar solos, pero consideran la necesidad de fortalecer la asociación. De hecho, en las zonas rurales, los artesanos se están asociando no solo entre las familias, sino también, integrándose entre las comunidades más cercanas, con lo cual, diversifican su producción y comparten riesgos, costos y beneficios. No obstante, a criterio de ellos, aún gran parte de sus clientes son

intermediarios (artesanos de la plaza Centenario), por lo que no siempre obtienen los beneficios esperados. Igualmente, consideran que tampoco reciben suficiente apoyo por parte de los organismos cantonales y nacionales, que les permitiera mejorar la productividad y garantizar el mercado.

De acuerdo a la investigación, en Otavalo, la cadena de producción y comercialización artesanal presenta al menos tres canales de distribución. El primero vincula al productor con el consumidor final (clientes locales, nacionales, turistas y mercado exterior) y actualmente, al menos el 31,25% de productores cumplen con este proceso especialmente de quienes trabajan en la plaza Centenario, los almacenes y los talleres ubicados en el área comercial de la ciudad. El segundo canal, integra al productor, al intermediario (comerciante mayorista) y al consumidor final, en este proceso participan al menos 49,66% de artesanos. El tercer canal incluye al productor e intermediario (comerciante minorista), en el cual participan el 16,89%.

Cabe mencionar que, en el cantón Otavalo, los organismos responsables de la regulación y control de las actividades artesanales, semi industriales e industriales, no disponen de una base de datos e información histórica sobre la producción y comercialización artesanal. Al parecer unos consideran que es obligación de otros y viceversa.

En la **Tabla 29**, se han seleccionado algunas asociaciones, redes y empresas que se encuentran en los cantones de Otavalo y Cotacachi. La mayoría de asociaciones y redes se han originado en la última década, con lo cual, se marca la tendencia no solamente a su fortalecimiento, sino también, a la constitución de otras.

Tabla 29
Asociaciones, redes y empresas artesanales y textiles de Otavalo

N°	asociaciones, redes y talleres	N°	asociaciones, redes y talleres
1	Asociación Artes Run Awashka.	24	Comité Central de Mujeres de La Unorcac "Jambi Mascaric " Cotacachi.
2	Asociación de Artesanos Tío Handy Kraft.	25	Confección de Productos Textiles, Cotacachi.
3	Asociación de Mujeres "Huarmi Maki" (Peguche).	26	Empresa Comunitaria "Totorá Sisa S.C.C."
4	Peguche Kawsay	27	Confección de Productos Textiles, Cotacachi.
5	Productores de Peguche	28	Yamberla Souvenirs (100% ecológicos).
6	Red de Tejidos y Confecciones Cachicullá.	29	Inti Killa, artesanía de exportación.
7	Redes de Atrapa Sueños Koya	30	Inti Andes, artesanía de exportación.
8	Red de Tapices Jahua Pamba.	31	Artesanías Nain.
9	Red de Confección Sirakuna	32	SalvArte
10	Asociación de Artesanas Texal	33	Tejidos Santa Teresita.
11	Taller Artesanal Otavalo.	34	Textiles Pastllo.
12	Sociedad Gremial de Tejedores Otavaleños	35	Artesanías Mundo Color.
13	Unión de Artesanos Indígenas del Mercado Centenario (Unaimco).	36	Etnia.
14	Asociación de Sombrereros de Ilumán.	37	Artesanías Yarina
15	Asociación Expo Artesanos Productores de Otavalo Aexpo.	38	Kaypi, textiles.
16	Asociación Interprofesional Paz y Trabajo Juana Criollo.	39	Rupay, artesanías en cuero y accesorios.
17	Ñucanchi Maki	40	Mundi Cuero.
18	Sociedad de Artesanos de Cotacachi.	41	Happy Horse, tienda hípica.
19	Asociación Unidad Económica Popular y Solidaria de Quiroga.	42	Tejidos y Confecciones Kaylla.
20	Asociación Artesanal Huarmi Maki de la Parroquia de Peguche.	43	Artesanías Daquilema.
21	Blanca Clara Velásquez Morales, Confección Productos Textiles.	44	Aly, artesanías.
22	Federación de Artesanos de Otavalo	45	Tejidos Telari.
23	Byron Patricio Pastrana Tuquerrez	46	Elegant Hats.

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016).
 Elaboración Propia

En Otavalo, el 18,84% de los productores otavaleños trabajan mediante asociatividad; mientras que el 23,48% pertenecen a redes artesanales y organizaciones gremiales, y el restante están constituidos en empresas privadas.

La producción artesanal y textil de las asociaciones, redes y empresas mencionadas, se comercializa a nivel local, pero también, en mercados centrales y centros comerciales de las ciudades de Quito, Latacunga, Ibarra, Tulcán, Guayaquil, Ambato, Cuenca, Saquisilí, Baños, Loja, Riobamba, etc. De la misma manera, estos productos son exportados a otros países de Latinoamérica, Estados Unidos, Europa y Asia, con un flujo de exportación por temporadas, ya que no es constante. Los países que demandan el producto artesanal de Otavalo son: Perú, Chile, Colombia y Bolivia. Los productos de mayor exportación son los tejidos y bordados, por la gran variedad de subproductos, así como por sus colores y texturas.

El 69,89% de la población entrevistada asegura que las actividades artesanales logran suficientes ingresos para la subsistencia. Mientras que, el restante requiere complementar con el desarrollo de otras actividades socioeconómicas, tales como la agricultura, crianza de animales menores, en calidad de jornaleros y empleados ocasionales.

Aunque en general una buena parte de la población artesana de Otavalo está satisfecha con los ingresos obtenidos por su trabajo, algunos artesanos consideran que esta actividad estaba mejor antes del año 2006. A criterio de ellos, las políticas laborales implementadas en el país, respecto al reconocimiento de seguros y beneficios para empleados y trabajadores, aunque son justas, también han generado graves dificultades en el volumen de producción, ya que no pueden contratar personal por temporadas, aunque, también aducen un incremento de aranceles y un complejo sistema de exportación.

Uno de los artesanos afirma que antes del 2006 solía contratar, por temporadas u horas, un promedio de 400 operarios con el objetivo de exportar por vía marítima, principalmente a los Estados Unidos y los países nórdicos, mientras que en la actualidad apenas tiene dos operarios y exporta en pequeñas cantidades y de forma esporádica.

Por su parte, la crisis también ha sido sentida por las empresas y agencias de carga que, a decir de algunas ellas, actualmente tienen alrededor de 20 clientes, quienes realizan envíos sobre los 100 kilos con destino a Norteamérica, países vecinos y europeos.

Como un mecanismo para resolver la situación de crisis de la producción artesanal y textil de Otavalo, en el 2013, el Gobierno Autónomo Descentralizado firmó un

Convenio con el Instituto Nacional de Promociones de Exportaciones para la gestión de nuevos mercados internacionales. No obstante, los artesanos manifiestan que aún no se evidencian resultados favorables.

Por su parte, el Gobierno recientemente ha implementado un programa que facilita las exportaciones de las pequeñas y medianas empresas (MIPYMES) en todo el país, principalmente a los actores de la economía popular y solidaria. El sistema, a través del Operador Público Correos del Ecuador, permite enviar solamente hasta 30 kilos. Por lo cual, los artesanos manifiestan su inconformidad y solicitan mayor atención por parte del Estado.

Los representantes de los gremios, asociaciones y redes artesanales de los pueblos kichwas concuerdan con los representantes de PROECUADOR y demás autoridades gubernamentales en la necesidad de mejorar la situación del sector artesanal, aunque, también se evidencia una gran desconfianza por la deficiente interacción entre sí. En todo caso, tienen como visión la consolidación de los negocios asociados, el fortalecimiento de las organizaciones de segundo grado (OSG) para que lideren proyectos de turismo, artesanales, agro biodiversidad, entre otros.

Entre los negocios complementarios a la actividad artesanal en Otavalo, se reconocen las explotaciones agrarias, mineras, operadoras de turismo; programas de enseñanza en todos los niveles; agentes de aduanas; agentes y corredores inmobiliarios; alquiler de automóviles para pasajeros sin conductor; alquiler de automóviles privados con conductor; actividades artísticas individuales; actividades de asesoramiento de arquitectura; atención a la salud humana; actividades de atención médica y control de animales; actividades odontológicas, entre otras actividades.

10.3. Producción artesanal y textil del pueblo Karanki.

El pueblo kichwa Karanki tiene como principal artesanía el bordado, cuya práctica u oficio habrían aprendido las mujeres indígenas, desde 1940, en la hacienda del expresidente del Ecuador Galo Plaza Lasso⁵⁴ (Lizarzaburu, 2014). De acuerdo a los testimonios de algunas abuelas indígenas, la esposa del exmandatario, llamada Rosario Pallares, se encargaría de gestionar la capacitación de las mujeres en el arte del bordado;

⁵⁴ Galo Plaza Lasso: presidente del Ecuador, durante el periodo 1948-1952.

oficio que llegó a incorporarse como parte del sistema de estudios de la escuela de Zuleta. Así mismo, en 1960, se continuaron con los talleres mediante la asistencia técnica del Cuerpo de Paz. De esta manera, en la hacienda de Zuleta desde mediados del siglo pasado se ha comercializado con éxito una gran variedad de prendas y vestir y múltiples objetos textiles bordados.

Respecto al bordado, cabe decir que se constituye en uno de los múltiples oficios que trajeron los colonizadores españoles al actual territorio ecuatoriano. Este oficio se incorporó al sistema escolar desde 1860 aproximadamente, cuando apenas podían acceder las mujeres a la escuela, junto a otra formación que contemplaba la historia sagrada, la costura a mano o a máquina, el tejido, hilado, lavado, planchado, etc. (Herrera, 2001).

En la actualidad, el bordado se ha constituido en la principal actividad artesanal del pueblo kichwa Karanki. Las mujeres, con sus manos, crean verdaderas obras de arte plasmadas sobre telas blancas. Se representan diseños asociados a la naturaleza: flores, plantas, aves y animales andinos. No obstante, hay que señalar que la producción y comercialización artesanal todavía es mínima, siendo una actividad complementaria a las domésticas y agrarias.

En general, se trata de mano de obra no calificada, de tipo familiar, que ha sido aprendida por tradición. No obstante, se trata de una producción que, poco a poco, empieza a conocerse por las visitas turísticas que llegan a algunas haciendas, como la de Zuleta y su comunidad, así como por los efectos de la migración.

En este sentido, sobre todo en los últimos 15 años, las mujeres indígenas del pueblo Karanki, que habitan en las parroquias de La Esperanza y Angochagua, decidieron asociarse con el objetivo de incrementar y diversificar su producción, logrando cumplir las actuales demandas del mercado. Es así que en estas dos parroquias se ha desarrollado un Centro de negocios y servicios artesanales, conocido como *Sarum Maky*⁵⁵, en donde se trabaja el bordado, el arte en cuero y el tallado en madera. Este proyecto se inició en marzo de 2013 y ha beneficiado a 180 personas, perteneciente a 4 barrios y 12 comunidades. Este proyecto está apoyado por el Programa de desarrollo rural del norte

⁵⁵ *Sarum Maky*: Conocimiento ancestral a mano.

(PdRN), por la CTB Ecuador - agencia belga de desarrollo, en colaboración con el Fondo Ecuatoriano Popular y Progreso (FEPP) y el Gobierno Provincial de Imbabura (GPI).

Las mujeres que habitan en la parroquia de Angochagua se dedican, además, a la elaboración de agarradores, tiestos, platos y ollas, con barro traído desde la loma de Apallana, que luego de un largo proceso, cada unidad se vende entre 3 y 15 dólares. Igualmente elaboran objetos de madera.

Por su parte, en la comunidad de Zuleta, además de los bordados a mano son también muy cotizados los bordados a máquina y las faldas (folleras) plisadas. En tanto que en la Magdalena y la Rinconada se elaboran servilletas, blusas, manteles y blusas trabajadas a máquina y a mano.

De acuerdo al PDOT (2015), la parroquia La Esperanza basa su desarrollo económico en la agropecuaria (55.97%); los servicios (22.79%); el comercio (11.97%), mientras que la artesanía supone el 9,29%. Por su parte, El PDOT de Angochagua (2015) establece que esta parroquia basa su economía en la actividad agropecuaria (71%); en la artesanía (14%); en el comercio (8%) y en las actividades turísticas (2%). Aunque con diferencias entre ambas, sin embargo, muestran la creciente importancia que este sector comienza a tener en las economías familiares.

La talabartería se constituye en otra actividad del pueblo kichwa Karanki desde mediados del siglo XX. El oficio se aprendió a partir de la llegada de un curtidor de cuero ambateño que fue contratado por el expresidente Galo Plaza para elaborar monturas en la hacienda de Zuleta. Por tanto, tuvo que contratar peones indígenas (hombres y mujeres) quienes aprendieron el oficio y actualmente son reconocidos como los mejores talabarteros de Imbabura.

En **la Tabla 30**, se presentan las asociaciones y redes artesanales del pueblo Karanki que denotan la capacidad de asociación entre las mujeres.

Tabla 30*Asociaciones y redes artesanales del pueblo kichwa Karanki, 2016*

N°	Nombre Asociación.	Tipos de artesanías
1	<i>Sarum Maky.</i>	Producción y comercialización de bordados.
2	Asociación Sara Warmi.	Producción y comercialización de bordados.
3	Asociación de desarrollo integral Pucahuyaco de San Antonio de Ibarra.	Juguetes, bordados y ropa deportiva.
4	Asociación de mujeres de bordados de Zuleta	Producción y comercialización de bordados.
5	Asociación Galo Plaza Lasso en Angochagua.	Artesanías en alpaca
6	Asociación manos bordadoras de Zuleta.	Producción y comercialización de bordados.
7	Corpamcei de la parroquia la Esperanza.	Talabartería.
8	Refugio Terra Esperanza.	Bordados y talabartería.
9	Asociación Pachakama de Zuleta.	Producción y comercialización de bordados.
10	Asociación de Mujeres en Cocha.	Producción y Comercialización de artesanías.
11	Artesanos del bordado y cuero de la Esperanza y Angochagua.	Bordados y talabartería.
12	Emprendedores Turísticos Tanguarín.	Artesanía en madera.
13	Asociación de Trabajadores Autónomos San Miguel de Yahuarcocha	Artesanía en totora.
14	Artesanías de Totora Yahuarcocha	Artesanía en totora.
15	Emprendedores San Cristóbal de Caranqui.	Artesanías para decoración.
16	Artesanías San Miguel Arcángel	Artesanías para el hogar cuero, semillas, chaquiras e hilo encerado.
17	Consorcio de Origen de los Bordados Artesanales de Zuleta.	Bordados (asociatividad).

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016).
Elaboración Propia

Hasta mediados del año 2016, el pueblo Karanki registró alrededor de 17 asociaciones o formas de organización, en su mayoría constituidas por mujeres. Lo que evidencia el empoderamiento de la mujer en actividades productivas, lo que contribuye a reducir los problemas de igualdad de género y contribuye al mejoramiento del nivel de ingresos económicos familiares.

Por lo expuesto, la actividad artesanal del pueblo Karanki no solamente es una fuente secundaria de ingresos para las familias involucradas, sino también una alternativa para la investigación, rescate y aprovechamiento con fines turísticos. Los saberes y técnicas sobre el bordado constituyen un elemento más del rico patrimonio intangible del pueblo kichwa Karanki.

10.4. Producción artesanal y textil del pueblo kichwa Natabuela.

Por su parte, el pueblo kichwa Natabuela no ha logrado desarrollar un trabajo artesanal distintivo, si bien, algunos de sus habitantes aprendieron el oficio del trabajo textil en la antigua Fábrica Imbabura, que se localizaba en el sector de Andrade Marín. No obstante, desde 1966, bajo la administración del IESS, quedaron muy pocos trabajadores, cerrando de forma definitiva en 1997.

En la actualidad, algunos artesanos indígenas elaboran fajas, sombreros, ponchos, bordados, juguetes, blusas, mantelería, cerámica, entre otros. No obstante, no existe organización y enfoque empresarial.

La economía del pueblo kichwa Natabuela ha decaído en la última década. Su principal actividad socioeconómica es la agricultura, con una incipiente actividad pecuaria. La población económicamente activa de Natabuela es de 1.504 personas, de las cuales, 73 personas se registran como artesanos en trabajos de macramé, bolsos, cortinas y una gran variedad de artesanías derivadas del algodón, el plástico y la cabuya.

En el 2013, las mujeres de Natabuela crearon el Proyecto “Fomento Productivo de Mujeres Emprendedoras”, cuya iniciativa fue impulsada por el Patronato de Acción Social del Gobierno Provincial de Imbabura. Este proyecto se ha propuesto, entre otros objetivos, recuperar algunos de sus elementos culturales más significativos, entre ellos el sombrero Natabuela, una de las prendas más llamativas y únicas en relación a los demás pueblos kichwas del país. Con ello se pretende recuperar un elemento que se encuentra en riesgo de extinción, pero, también, complementar, a través de la artesanía, las rentas familiares. Un grupo de 12 mujeres confecciona este sombrero, aunque no mediante la técnica ancestral (lana prensada de oveja), sino con materiales de reciclaje (cartón, papel, plástico, resina, aserrín y papel). Es difícil que este sombrero se utilice nuevamente en la vida cotidiana de sus habitantes, pero si será utilizado por grupos de danza de la localidad y de cualquier parte del Ecuador, así como, se está convirtiendo en un souvenir para los turistas.

Muchas de las iniciativas y emprendimientos de los pueblos kichwas se están poniendo en marcha gracias a acciones de cooperación, funcionamiento de redes, relaciones de reciprocidad, es decir, a través de prácticas tradicionales e históricas, tal como señala Apaza y Moreno (2008, p.5) “las estrategias de desarrollo económico de los pueblos indígenas combinan la economía ancestral, acercándose a la economía de mercado y otras formas alternativas, surgiendo de ella nuevas propuestas de desarrollo económico intercultural”.

En el territorio kichwa de Imbabura se evidencia una presencia importante de asociaciones y comités con sus respectivas reglamentaciones, aunque no son suficientes. La asociatividad permite el intercambio de mejores prácticas, realidades comunitarias,

desarrollo de nuevas habilidades y conocimientos, aumento de la visibilidad de las acciones, costos compartidos, proyectos conjuntos integrales de mayor impacto, alianzas estratégicas y trabajo en red. A pesar de ello, uno de los grandes desafíos para el éxito artesanal de los pueblos indígenas, será la necesaria articulación entre organizaciones de la economía solidaria, tanto en la producción como en la distribución.

Por otra parte, para sostener el turismo comunitario es importante el desarrollo de la artesanía como expresión cultural identitaria. Por tanto, la inclusión de técnicas artesanales tradicionales debe involucrar al patrimonio cultural material e inmaterial de los pueblos kichwas, que se convierte, de esta manera en elemento articulador de los valores materiales y espirituales.

11. LOS SERVICIOS

**Poema 3
(fragmento)**

*Nosotros, los pueblos indios
que somos la raíz de este continente
que somos tierra
qire, calor
debemos estar alertar
para cuidar sus wakas
debemos cuidarlas como cóndores
para que ya no sangren
para que nunca mueran
para que nadie ahora
se atreva compañeros
a tapar el sol
a tapar la luna
a quitarnos la voz
a cortar el vuelo de los días
el canto de los campos
a matar la flor
que es: ¡vida, pueblo, amor...!*

**Ariruma Kowii
Poeta otavaleño**

11.1. Educación

En la época preincaica, los pueblos poseían características propias respecto a idioma, cultura, medicina, tecnología, espiritualidad, educación, economía, sabiduría y gobierno. Más tarde, durante el régimen colonial entre 1535 y 1808, la educación indígena estuvo a cargo de misioneros religiosos (jesuitas, franciscanos), que la ejercían con fines evangelizadores, a través de la enseñanza de las letras, el canto, la música, las artes y los oficios, pero también como control de las clases sociales (Flores, 2009).

Durante la vida colonial, la educación laica era un privilegio, a la que podían acceder sólo las élites de la sociedad colonial (algunos indígenas, los hijos de españoles y los criollos). Los indígenas, en su conjunto, al igual que los esclavos (negros), únicamente podían acceder a la educación de manera informal, pues desde muy pequeños se utilizaba a los niños como fuerza de trabajo y, en el mejor de los casos, apenas llegaban a escribir algunas palabras y las mujeres indígenas ni siquiera tenían acceso a este tipo de educación, según constata Vargas (2014) y ratifica Ayala (2008), al indicar que,

los mestizos que no pudieran ser reconocidos como blancos, ejercían ciertos oficios, pero estaban excluidos de la educación formal y las funciones públicas. Los indios, y desde luego los negros, se dedicaban exclusivamente al trabajo manual. En esta sociedad se consagró también una realidad de discriminación de la mujer, que soportaba el peso del trabajo familiar en todos los niveles y estamentos. (p.17)

Asimismo, la educación en la primera etapa republicana, entre 1830 y 1845 (gobierno de Juan José Flores), se mantuvo tal y como estaba durante el periodo colonial anterior. No sería hasta el mandato de Vicente Rocafuerte cuando se impulsó tanto la educación pública y laica, bajo el lema “la instrucción de las masas afianza la libertad y destruye la esclavitud”. No obstante, cobrará mayor impulso en el gobierno de Gabriel García Moreno, con la mayor apertura de acceso a la educación primaria y con la obligatoriedad de la educación de la mujer por primera vez. Más tarde, durante la Revolución Juliana (1926-1934), predominarán las ideas socialistas en el país, ampliándose la educación al medio rural, con una formación básica sobre aspectos sociales, culturales, económicos y políticos. A pesar de los múltiples esfuerzos que hicieron otros gobiernos por mejorar la educación rural, todavía en 1973, los organismos responsables de la educación declararon que la educación primaria presentaba grandes

desigualdades entre las zonas rurales y urbanas, una realidad que no ha cambiado mucho hasta la actualidad (Garcés, 2014).

Para Conejo (2008, p. 1), desde la época colonial, “la educación, además, ha fomentado la ruptura de la identidad de los pueblos indígenas y el desarrollo de situaciones de racismo perjudiciales para el país”. Siguiendo a este mismo autor, la educación se ha caracterizado por el uso de métodos memorísticos y repetitivos, sin una planificación curricular referida a la diversidad étnica, geográfica, lingüística, de género y generacional.

A pesar, de los múltiples problemas y limitaciones que revela la historia ecuatoriana respecto al acceso y calidad educativa, también es evidente que se estaría cumpliendo con la meta de “cero analfabetismos”, como se aprecia en la **Tabla 31 y Figura 7**.

Tabla 31

Evolución del acceso a educación primaria y secundaria, en Ecuador (1955-2015)

Año	Primaria	Secundaria
1955	53,0	12,2
1965	70,0	24,6
1975	82,9	34,2
1985	88,9	37,8
1995	92,8	46,7
2005	93,4	53,7
2007	95,0	58,4
2010	94,6	59,7
2012	97,0	62,3
2013	98,5	65,8
2015	99,2	81,1

Fuente: INEC/CPV (2010); SITEAL (2011); UNESCO (2010); Ministerio de Educación del Ecuador (2013, 2015). Elaboración Propia.

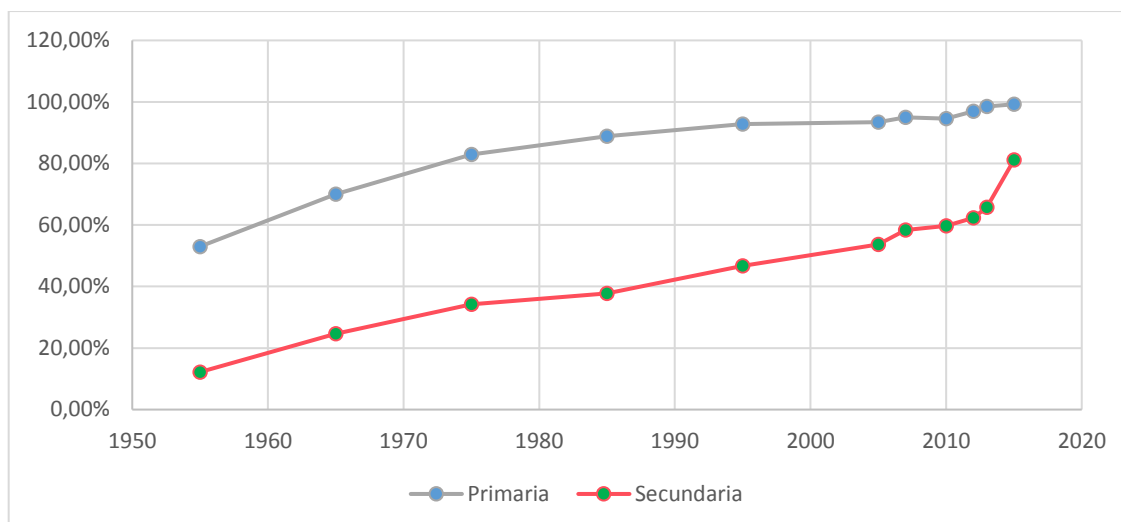


Figura 7: Evolución del acceso a educación primaria y secundaria, en Ecuador (1955-2015)
Fuente: INEC/CPV (2010); SITEAL (2011); UNESCO (2011); Ministerio de Educación del Ecuador (2013, 2015). Elaboración Propia

Desde 1950, se observa una progresiva evolución en relación al acceso a la enseñanza primaria de la población ecuatoriana menor de 12 años. Esta escolarización fue especialmente importante entre 1955 y 1975, período en el que este porcentaje se incrementó en 30 puntos, de poco más de la mitad de la población en edad escolar hasta el 83%. Posteriormente, el crecimiento ha sido más moderado, pero incesante, hasta conseguir la escolarización de prácticamente la totalidad de los niños.

El acceso a la enseñanza secundaria ha seguido una tendencia similar, aunque en valores muy inferiores, ya que no se rebasó la mitad de población en estas edades hasta 2005, medio siglo más tarde que la educación primaria. Sin embargo, el acceso ha experimentado un incremento de casi 30 puntos, hasta situarse en más del 81% en estos diez últimos años. No obstante, buena parte de la población rural no accede a esta educación secundaria debido a problemas económicos y sociales y sus porcentajes son bastante inferiores. El mayor esfuerzo gubernamental se ha producido entre 2012 y 2015, puesto que en tan sólo estos tres años el acceso a esta enseñanza secundaria ha crecido en casi veinte puntos porcentuales.

Se espera que para 2020 el acceso a estos dos niveles educativos sea de la totalidad de la población en estas edades. Sin embargo, según Torres (s.f), en el último sexenio se han acumulado problemas, no sólo cuantitativos sino también cualitativos en relación con la equidad de género, pertinencia, actualización de currículos, competencias docentes, infraestructura y equipamiento, entre otros, que exigirán un mayor esfuerzo por parte del gobierno.

Es importante destacar que, en la segunda mitad del siglo XX, se oficializó la Educación Intercultural Bilingüe en Ecuador, como respuesta al proceso de lucha de las organizaciones indígenas, bajo la iniciativa de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, del Ministerio de Educación (Conejo, 2008).

En relación con los índices de analfabetismo, a mediados de siglo el 53,5% de los habitantes imbabureños eran analfabetos, con mayor incidencia entre las mujeres indígenas (INEC, 1950). Diez años más tarde, en 1962, se había reducido hasta el 42,0%, pero del resto de personas, un porcentaje importante tan sólo había estudiado hasta cuarto o sexto de primaria.

El problema del analfabetismo persistía y era especialmente agudo entre los niños y las mujeres indígenas. En 1974, el abandono escolar temprano afectaba al 44,0% de los niños mayores de seis años en las zonas rurales, que dejaban la educación primaria entre primero y tercero, aunque en este mismo año también en las zonas urbanas se producía un abandono del 38,8%, pero era más tardío, entre cuarto y quinto. Entre las mujeres indígenas, más el 83,4% eran analfabetas, según se constata para este mismo año.

Según el estudio del analfabetismo en Imbabura en 1990, sólo el 18,4% de la población mayor de 15 años era analfabeta. Respecto al nivel de instrucción de todas las personas mayores de 6 años, sólo el 55,4% habría finalizado la primaria, el 20,2% la secundaria, el 6,2% un título de grado y únicamente el 0,14% se habría especializado a nivel de postgrado (INEC/CPV, 1990), lo que demuestra la escasa cualificación de los recursos humanos del país. Diez años más tarde, el analfabetismo tan sólo se había reducido hasta el 13,5% (INEC, 2001).

Fernández (2011) sigue manteniendo este mismo porcentaje de analfabetismo en Imbabura, pero lo más preocupante es que el analfabetismo funcional alcanzaba al 27,5%, con mayor afectación en la zona rural.

Según datos proporcionados por la Unidad Coordinadora de Pueblos Indígenas en América Latina y el Caribe (2011, p. 5) y de acuerdo al Índice de Desarrollo Humano 2007/2008, “el Ecuador se encontraba entre los últimos de Sudamérica, en relación a expectativas de vida, educación y estándar de vida”. Por ello, la cuarta política del MEC/PDE 2006-2015 contempla la “erradicación del analfabetismo y fortalecimiento de la educación continua para adultos”.

Por su parte, el Ministerio de Educación (2009) establece que el índice de alfabetización es del 92,2%, aunque otras fuentes minimizan estos datos. En cualquier caso, se revela que en 2006 los indígenas asisten a la escuela sólo un promedio de dos años, presentando la tasa más alta de analfabetismo (28,2%), sobre todo entre las mujeres. A pesar de las mejoras de acceso y alfabetización de la población indígena, aún está latente una gran brecha en relación con los mestizos y los blancos.

En el censo de 2010, el 11,0% de la población imbabureña se registra como analfabeta. Por cantones, el de Ibarra presenta el menor porcentaje (6,5%), mientras que el resto, con mayor población indígena, registran entre un 10,0 y un 14,0%. En todo caso, hay que indicar que la escolaridad rural se incrementó en esta primera década del siglo en un 36,7%, debido sobre todo a la creación de escuelas en la mayoría de las comunidades, aunque son unidocentes, agrupando a niños de diversas edades. Por ello, algunas familias prefieren educar a los hijos en núcleos cercanos, con escuelas mayores y mejor dotadas de personal.

De acuerdo a los informes y boletines estadísticos del INEC, los niveles más bajos de escolaridad en las zonas rurales y entre niños y mujeres indígenas se deben a varias causas, como la falta de recursos económicos, la localización distante de los centros educativos, la falta de sensibilidad de los padres de familia, la incorporación laboral en edades tempranas (construcción, artesanía, comercialización, agricultura y servicios domésticos) ante la necesidad y obligación de contribuir económicamente a la subsistencia del hogar, en particular las mujeres.

Es claro que, el analfabetismo es una muestra de las deficiencias históricas y actuales del sistema educativo, en cuanto a garantizar una mínima educación y formación a la población. Por lo tanto, se convierte en un desafío y obligación para la administración estatal, que debe garantizar la formación de su capital humano como paso previo para alcanzar un desarrollo socioeconómico acorde a las exigencias de la sociedad actual y, cuando menos, contribuir a la erradicación de la pobreza entre los sectores indígenas, tradicionalmente más necesitados.

De hecho, sólo a partir de la Constitución de 1998 y de la de 2008 el Estado reconoce algunas de las justas demandas de los indígenas con relación a la educación, los servicios básicos, la infraestructura vial, la inclusión social, la sanidad, etc. De manera especial, la Constitución (1998, Art.69) garantiza el sistema de educación intercultural

bilingüe, a través del uso de la lengua materna y del castellano como idioma de relación intercultural.

De la misma manera, la Constitución (2008, Art. 57, nº 14) se ha planteado “desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe, con criterios de calidad, desde la estimulación temprana hasta el nivel superior, conforme a la diversidad cultural, para el cuidado y preservación de las identidades en consonancia con sus metodologías de enseñanza y aprendizaje”.

Es evidente que la constitución de 1998 ya recogió múltiples derechos de los pueblos indígenas en las áreas de idiomas, salud, educación, identidad, biodiversidad y otras, que la Constitución de 2008 aumentó y enriqueció, bajo el principio de la interculturalidad y con claras intenciones de consolidar la apertura de un nuevo ciclo histórico político en Ecuador, aunque los resultados hasta la fecha son limitados.

Tal es la importancia que se le da a esta estrategia que, actualmente en Ecuador, la inversión en Educación Intercultural Bilingüe supera los 200 millones de dólares, afectando a unos 150.000 estudiantes que aprenden las dos lenguas, lo que ha supuesto en la última década un incremento del 56% en el conjunto del país, si bien desciende el porcentaje de niños menores de 12 años que habla el kichwa.

Por su parte, la Ley Orgánica de Educación Intercultural (2011, Art. 347, p. 9) también insiste en un tema tan crucial como éste, al indicar que se debe “garantizar el sistema de educación intercultural bilingüe, en el cual se utilizará como lengua principal de educación la de la nacionalidad respectiva y el castellano como idioma de relación intercultural, bajo la rectoría de las políticas públicas del Estado y con total respeto a los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades.

En este sentido, la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, ahora reemplazada por la Secretaría de Educación Intercultural Bilingüe (EIB), se propuso “diseñar y desarrollar programas de educación de calidad, con pertinencia cultural, lingüística y ambiental, para atender las necesidades educativas y llegar a la plenitud de vida de los pueblos y nacionalidades”, aunque no se ha podido acceder a informes que informen de los avances logrados.

Todo ello mantiene también relación con las políticas del Plan Nacional del Buen Vivir (Planes de 2009-2013 y de 2013-2017) y con las políticas educativas y de gestión del Ministerio de Educación, que declara la necesidad de respetar los ritmos de aprendizaje, la capacidad creativa, pero sobre todo los conocimientos ancestrales para ser incorporados en el desarrollo armónico de las personas y del medioambiente.

Para Quishpe (2001), a pesar de la oficialización del sistema cultural bilingüe, aún son evidentes los problemas que van desde la falta de presupuestos hasta la interferencia de las autoridades gubernamentales. Según este autor, persiste una débil visibilización de la cultura indígena en los procesos históricos, una descentralización negativa para promover la interculturalidad, además de insuficientes maestros con dominio de lenguas maternas y de infraestructuras limitadas en unos casos y subutilizadas en otros.

El Ministerio de Educación ha proporcionado un informe del número de estudiantes matriculados en el año lectivo 2013-2014 por pueblo indígena, desde la educación inicial hasta el tercer año de bachillerato, según la **Tabla 32**.

Tabla 32

Establecimientos educativos, año lectivo 2013-2014

Establecimiento	Recibe uniformes	Pueblo Kichwa Beneficiario	Educación Inicial		Educación General Básica		1er , 2do y 3er Año Bachillerato		Total
			hom	muj	hom	muj	hom	muj	
Manuel Freile Larrea	NO	Pueblo Karanki	0	0	51	73	0	0	124
Manuel J. Calle	SI	Pueblo Otavalo	28	20	507	422	0	0	977
Miguel Egas Cabezas	NO	Pueblo Otavalo	22	33	408	337	73	52	925
Carlos Montúfar	NO	Pueblo Natabuela	6	8	35	27	0	0	76

Fuente: Ministerio de Educación (2014)

Las cuatro escuelas han atendido a la niñez indígena de cada uno de los pueblos mencionados, al menos en las cuatro últimas décadas, aunque no todas con énfasis en el modelo de la educación intercultural bilingüe. Cabe decir que sólo tres de las escuelas ofrecen el servicio de educación inicial y educación general básica, por lo que quienes optan por la educación de bachillerato, deben acceder a otras comunidades, parroquias o hacia las áreas urbanas de cada cantón.

El gobierno actual ha invertido en la mejora de la infraestructura educativa en algunas parroquias de la provincia de Imbabura desde el 2009 con el propósito de fortalecer la educación intercultural bilingüe. Así, se destaca la escuela o Unidad del

Milenio *Jatun Kuraka*, de la parroquia de San Juan, cantón Otavalo, con capacidad para 1.140 estudiantes. En San Pablo del Lago, Otavalo, se creó la unidad educativa Leopoldo Chávez, con 2.700 alumnos. En el año 2012 se crea la Unidad del Milenio *Sumak Yachana Wasi* en la parroquia de Imantag, cantón de Cotacachi, con beneficio para 1.140 estudiantes. En el mismo cantón, en la cabecera cantonal, se localiza el Centro Educativo Comunitario Intercultural Bilingüe de Educación Básica San Jacinto.

Las organizaciones indígenas, a través de sus constantes demandas, han logrado implementar el Modelo del Sistema Intercultural Bilingüe (MOSEIB). Sin embargo, todavía son pocos los puentes para hacer efectiva la descentralización educativa y la flexibilización necesaria en un marco de unidad y cohesión nacional. El idioma castellano se sigue superponiendo en los espacios sociales (comercio, festividades, industria, administración de justicia, etc), en tanto que la lengua amerindia (kichwa) permanece casi oculta y se utiliza sólo y exclusivamente en la cotidianidad del hogar y cada vez menos.

Según los testimonios recogidos in situ, gran parte de la población indígena se muestra relativamente insatisfecha con la creación de las llamadas “Unidades del Milenio”, ya que, a pesar de los buenos propósitos del gobierno por fortalecer la educación intercultural bilingüe, también ha generado algunas complicaciones. Así, entre el 2011 y el 2013 se cerraron alrededor de 12 escuelas bilingües, que en su mayoría fueron creadas por las propias comunidades indígenas para garantizar el acceso cercano a sus hijos. Entonces, los estudiantes de estas escuelas pasaron a formar parte de las llamadas unidades del milenio. Por otra parte, también aducen inconformidad debido a la gran distancia que deben recorrer sus hijos hasta llegar a las unidades del milenio. También manifiestan que la mayoría de docentes no conocen la lengua kichwa ni las formas y modos de vida de las comunidades indígenas, lo que no contribuye al rescate y fortalecimiento identitario.

Las áreas del conocimiento que involucra el Modelo de Educación Intercultural Bilingüe (MOSEIB) son la cosmovisión de las nacionalidades, etnomatemática, historia de las nacionalidades y psicología intercultural, con algunos textos en lengua kichwa. Las asignaturas contempladas en las mallas curriculares de Educación General Básica, Bachillerato Unificado y Bachillerato Técnico, con sus diferentes menciones, cumplen

parcialmente con los resultados de aprendizaje que deberían lograr cada una de ellas, según algunos expertos que participaron en la investigación.

Por ello, la interculturalidad en el currículo podría ser únicamente un simple enunciado, puesto que no se encuentra implícita como eje transversal en los resultados de aprendizaje, en los contenidos y, menos aún, en la metodología utilizada. Por tanto, aunque se han obtenido algunos avances, no han trascendido de forma positiva en el fortalecimiento cultural.

Para Chuji (2007), en las dos últimas décadas, las organizaciones indígenas han utilizado los medios de comunicación para la defensa de los derechos humanos, para fortalecer la identidad cultural, la educación bilingüe, la interculturalidad y la movilización social. La provincia de Imbabura ha desarrollado un importante proyecto de educación radiofónica desde 1974, mediante Irfeyal, destinado a personas mayores de 15 años que no han concluido sus estudios. Éstos asisten todos los sábados a un centro educativo Irfeyal, que surgió por iniciativa del padre jesuita Pedro Niño Calzada, con tanto éxito que, actualmente, Ecuador registra alrededor de 74 centros. De la misma manera, algunos medios imbabureños mantienen espacios culturales (musicales e informativos) en lengua kichwa, como la radio Ilumán, radio universitaria (UTN), canal universitario UTV (UTN) y Taripana TV.

Para la revitalización y fortalecimiento del Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe de la provincia de Imbabura (MOSEIB), los profesionales en antropología, sociología, historia y educación que participaron en la presente investigación, proponen algunos lineamientos o acciones, que requieren voluntad política, recursos económicos y capacidad técnica respecto al proceso.

En este sentido, también proponen el aprovechamiento de la capacidad (liderazgo) de los dirigentes políticos para involucrar a toda la población indígena en los procesos de educación intercultural, tanto formal como informal, aprovechando la memoria oral de hombres y mujeres de la tercera edad (portadores de los saberes ancestrales).

Por otra parte, es importante rediseñar la malla curricular del sistema de educación intercultural bilingüe para el desarrollo más idóneo de las competencias generales y específicas que garanticen el rescate de la lengua kichwa, así como de las costumbres, tradiciones y rituales de estos pueblos.

El gobierno, a través del Ministerio de Educación y del Ministerio de Patrimonio y Cultura, la Casa de la Cultura, las Universidades y Gobiernos Locales deben promover el desarrollo de investigaciones culturales e interculturales, con publicaciones en idioma kichwa y español.

De manera especial, la Academia debe vincularse a las poblaciones indígenas con la finalidad de desarrollar una ciencia andina, que garantice el desarrollo sostenible, en el marco de la interacción entre el hombre y la naturaleza.

Los docentes son fundamentales en la transmisión del MOSEIB, por lo que se deberá garantizar un adecuado desarrollo de competencias generales y específicas para la enseñanza de la lengua materna y para el conocimiento de las realidades políticas, socioeconómicas y culturales de las poblaciones indígenas.

Por otra parte, el intercambio de aprendizajes entre pueblos kichwas también se convierte en una oportunidad para el fortalecimiento del MOSEIB. Para ello, es importante el desarrollo de eventos locales para aprovechar las sinergias de los entornos rurales, pero a la vez la organización de congresos internacionales entre países andinos para el fortalecimiento de la educación intercultural como “marca andina”.

Autoridades y población indígena deben aprovechar el MOSEIB como instrumento para el fortalecimiento de la autonomía y la autodeterminación de los pueblos y para la planificación y la ejecución de las acciones que contribuyan a mejorar su situación actual.

11.2. La sanidad

En los últimos 23 años, el desarrollo de Ecuador se ha caracterizado por una política inestable, que ha ocasionado una planificación ineficaz, que ha incidido en un alto grado de conflictividad social. Según Rosero y Pérez (2009), esta inestabilidad ha estado presente, sobre todo, entre 1992 y 2006, período en el que se han sucedido ocho Gobiernos.

Siguiendo a estas mismas autoras, las desigualdades sociales subyacen en los grupos poblacionales más pobres, sobre todo en las áreas de salud y educación, debido a las marcadas barreras de acceso a nivel geográfico, económico y cultural. Aunque, los servicios de salud en Ecuador son gratuitos, todavía el 30% de las personas no tiene acceso a cobertura médica y, de éstas, el 70,6% correspondería a la población indígena (MSP/ENSANUT, 2012).

El Sistema Nacional de Salud debía afrontar los problemas heredados de los gobiernos anteriores, así como los nuevos retos y necesidades derivados de los cambios demográficos y epidemiológicos. Por otra parte, en los sectores rurales, las deficiencias nutricionales, originadas por las condiciones de vida, por el acceso a los alimentos y por los patrones de consumo, se constituyen en un problema de salud pública. En la provincia de Imbabura, la desnutrición crónica ha afectado fundamentalmente a la niñez indígena, precisamente en aquellos lugares en los que se registran los mayores índices de pobreza (Ministerio de Salud Pública, 2012).

Los problemas de salud persisten entre los indígenas, según reflejan las tasas de morbilidad, de mortalidad infantil y materna y la desnutrición que, si bien, se han corregido en buena medida, todavía presentan indicadores relativamente elevados en las parroquias indígenas rurales. En su conjunto las tasas de mortalidad bruta son muy bajas (4,9 por mil en Imbabura), como consecuencia de la corrección de la mortalidad infantil en las dos últimas décadas, del reducido envejecimiento de la población y del incremento de la esperanza de vida, como ya se mencionó en el capítulo referido al crecimiento natural. No obstante, según datos de CEPAL (2012), la mortalidad infantil de niños indígenas es de más del doble de la que afecta al resto de los niños.

La Constitución de 2008 reconoció el derecho al desarrollo de las prácticas de salud ancestrales, de la medicina tradicional y del uso de las medicinas alternativas, de forma complementaria al sistema de salud pública. También se consiguió el aumento del presupuesto del Ministerio de Salud Pública y la gratuidad progresiva de la atención en los servicios de salud y de los medicamentos.

En los últimos siete años, según el criterio de la población encuestada, ha existido una mayor preocupación por la mejora de los servicios de salud y una mejor organización por niveles de atención. Pero estos servicios no se encuentran todavía bien desarrollados por la carencia de presupuesto para la compra de medicamentos, para la contratación de recursos humanos y para la mejora de equipamiento e infraestructuras, tanto en zonas urbanas como, sobre todo, rurales.

Actualmente, la provincia dispone de seis centros públicos de salud, con el 60% de capacidad para internación. Se localizan tres en Ibarra y uno en Antonio Ante, en Cotacachi y en Otavalo respectivamente. Sin embargo, los cantones de Pimampiro, a una

hora de Ibarra, y de Urcuquí, a 35 minutos, no disponen de servicio hospitalario. También existen otros centros menores de atención sanitaria sin internamiento, como centros, subcentros, dispensarios y puestos de salud. De éstos, el 55% se encuentran en el área rural y un 45% en la urbana.

Para Fernández (2013, p. 19), la capacidad de los centros hospitalarios en Imbabura demuestra una capacidad instalada de "...337 camas entre los 6 centros de salud pública con internación, el cantón con mayor cobertura de este servicio para la población es Antonio Ante: 16 camas/ 10.000 habitantes, seguido de Otavalo 9/10.000 y Cotacachi e Ibarra con 4/10.000 habitantes.

En el año 2013, Imbabura contaba con 1.212 profesionales en el área de salud, de los que el 88% prestaba sus servicios en zonas urbanas y el 12% en rurales. Según Fernández (2013), la inversión en salud por habitante en la provincia es muy baja, de 8,9 dólares per cápita, aunque es una cifra superior a la media nacional, que es de 7,3 dólares.

Según la opinión de Rodríguez (2008, p.1), "con frecuencia los estudios sobre salud, han enfatizado los factores biológicos y en menor medida los sociales". Evidentemente, los servicios públicos se organizan y prestan bajo la concepción occidental orientada a una población homogénea (mestiza), por lo que los servicios de salud pública y privada de Imbabura no satisfacen las expectativas, necesidades y demandas de las personas indígenas, como consecuencia del desconocimiento de sus patrones culturales, como la lengua, el nivel de educación, el género, la edad, los hábitos sanitarios, etc.

Por estas razones, la mayoría de las familias indígenas eligen como primera opción el tratamiento médico tradicional mediante el uso de plantas medicinales, cuyo conocimiento ha sido transmitido por tradición oral. Asimismo, también recurren a los servicios de los curanderos, parteras, *yachaks* y fregadores (huesos y articulaciones), a veces después de ser atendidos por médicos y, más aún, cuando tienen enfermedades terminales.

Por otra parte, y en correspondencia con lo dispuesto en la Constitución de 2008, se han implementado dos grandes centros de medicina preventiva comunitaria, el primero en Otavalo (*Jambi Huasi*) y, el segundo, en Cotacachi (*Jambi Mascaric*), cuyos servicios

se complementan con la atención médica de pediatras, obstetrices, enfermeras y médicos generalistas.

La medicina tradicional supone un cúmulo de conocimientos, prácticas y tradiciones, intrínsecamente unidas a la espiritualidad y a la cosmovisión andina desde tiempos ancestrales. Para Andrade (2012) y Garzón (2014), a partir de la colonización española, las prácticas de los *yachkas/shamanes* no solamente han sido estigmatizadas, como “prácticas de brujería” o “prácticas demonizadas”, sino que también han sido desestimadas por la ciencia y por la medicina moderna como simples expresiones domésticas y mágicas.

Los *yachaks* de San Juan de Ilumán y Carabuela explican que entre los términos *yachak* y *shamán* existe una gran diferencia.

En el primer caso, son considerados sabios con poder de sanación, mediante un don adquirido desde su nacimiento, pero también se han involucrado en procesos de aprendizaje y fortalecimiento de sus capacidades desde sus primeros años. Hidalgo, Guillén y Deleg (2014) indican que las competencias de los *Yachaks* son complejas y difíciles de describir y de entender por un público occidental, ya que ellos deben poseer múltiples conocimientos relacionados con astrología, espiritualidad, plantas medicinales, cantos e instrumentos musicales destinados a la sanación.

Los *shamanes*, en cambio, son considerados como brujos y curanderos que, según los *yachaks* entrevistados, no siempre ejercen su actividad de manera honesta y responsable, con lo que estarían conculcando los verdaderos principios de la medicina ancestral.

Por su parte, la Organización Mundial de la Salud define la medicina tradicional o ancestral como el conjunto de conocimientos, aptitudes y prácticas basados en teorías, creencias y experiencias indígenas de las diferentes culturas, sean o no explicables, usados para el mantenimiento de la salud, así como para la prevención, el diagnóstico, la mejora o el tratamiento de enfermedades físicas o mentales.

La misma OMS (2004, s.p) informa que “la atención primaria de salud de hasta un 80% de la población de los países en desarrollo se basa en la medicina tradicional, por tradición cultural o porque no existen otras opciones”. Esta realidad ha impulsado, en el

caso de los países andinos, la incorporación de la medicina tradicional dentro de los sistemas de salud pública.

Es así que, la Constitución de Ecuador (2008, Art. 57), refiriéndose a la conservación de la medicina tradicional de los pueblos y nacionalidades indígenas, declara que el Estado se responsabilizará por

mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad; sus medicinas y prácticas de medicina tradicional, con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados, así como plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y la flora.

Entre las poblaciones indígenas kichwas de Imbabura, es evidente que la mayoría de las personas mayores de 30 años de edad, especialmente las mujeres, aún mantienen el conocimiento sobre las propiedades de las plantas medicinales que existen en su chacra y entorno, aunque las nuevas generaciones ya no se sienten motivadas por el aprendizaje de esta forma de medicina tradicional, según comentan los propios padres de familia, razón por la que este legado ancestral de prevención y sanación estaría amenazado de extinción.

Por otra parte, Kowii (2013) asegura que las prácticas de la medicina tradicional se ejercen en lengua kichwa prácticamente de manera casi exclusiva:

El conocimiento de las plantas medicinales, de su procesamiento y de las diferentes formas de curación, así como de los rituales, son espacios en los cuales la lengua ancestral ha logrado conservarse con mucha vitalidad. En los rituales de curación está presente la comunicación común y corriente, el lenguaje literario, y, fundamentalmente los taki (cantos), que son invocaciones a los dioses y a los elementos energéticos que deben intervenir en el proceso. (p.32)

En este sentido, los *yachaks* -como sabios o maestros de la medicina tradicional- consideran la salud como algo natural. Para ellos, la enfermedad es un desorden, un desequilibrio que debe ser tratado de forma holística, lo que implica reconocer e

intervenir también en distintos planos, en el aspecto energético y espiritual del universo o *pacha*.

Por las experiencias relatadas por la población kichwa, en la fase del diagnóstico, los mismos pacientes son los que determinan su enfermedad en los términos de la nosología tradicional, para la que elegirán las plantas y las formas de tratamiento que contribuyen al mejoramiento de los dolores de cabeza, estómago y articulaciones. Pero cuando consideran que su enfermedad es más compleja o perciben que adolecen del mal aire, espanto o mal de calle (brujería), entonces acuden al *yachak* o sabio curandero de su parroquia o comunidad. Este personaje, es casi siempre una de las personas más respetadas y notables de su entorno y, por ello, goza de algunos privilegios y frecuentemente será el invitado de honor en los eventos comunitarios, fiestas locales y celebraciones, aunque ya ha perdido parte del nivel de importancia que tuvo hasta hace cuatro décadas. En este sentido, Zaruma (2006) manifiesta que,

en el mundo indígena, los *yachaks*, son personas especiales de nivel de conocimiento evolucionado, la misma que tiene un dominio importante del equilibrio energético; la mayor parte son especialistas en determinadas manifestaciones energéticas y tienen un profundo conocimiento y sabiduría de los elementos y las leyes que rigen en los tres niveles de la pachamama, y es su misión ayudar a los demás en casi todos sus campos, para cumplir con lo encomendado con el gran espíritu pachakamak, que son señalados para ser como lecciones de sus vidas (...). Estas personas iluminadas interpretan el silbido de las aves, el aullido del lobo, el susurrar del viento y de la lluvia, interpretan los sueños, siempre están atentos a los signos y acontecimientos de la naturaleza, y su misión es proteger y anunciar a su comunidad de los sucesos de bien o de mal para ella y de cómo prevenirlos y potenciarlos. (p.90)

Mediante las entrevistas con algunos *Yachaks* indígenas de Ilumán, Carabuela y Zuleta, ha sido posible recoger el procedimiento y evidencias del fuerte sincretismo que existe en la ejecución de sus prácticas. Ellos explican que, durante la indagación de la etiología circunstancial, necesitarán conocer no solamente los síntomas, sino también las acciones realizadas en los últimos días e, incluso, si el paciente se encontraba caminando

en horas prohibidas⁵⁶. En el marco de la cosmovisión andina, estos aspectos inciden en la alteración de la energía de las personas y, consecuentemente, en la afectación a su salud.

Los *yachaks* de Imbabura generalmente visten de blanco (atuendo tradicional indígena), con algunos colgantes que llevan imágenes religiosas a modo de protección y una gran cantidad de elementos vitales que se encuentran expuestos en el altar o en el sitio destinado a los rituales de energización y sanación.

Antes de expresar un diagnóstico definitivo, el *yachak* solicita al paciente que limpie su cuerpo con una vela y enseguida observa con atención la mecha o luz encendida para interpretar su significado. Por ello, estos personajes también son conocidos como *michita rikuk*⁵⁷ y que, según los *yachaks* de Ilumán, será suficiente para generar un diagnóstico definitivo. Según algunos de ellos, tienen capacidad para revelar asuntos del pasado, presente e, incluso, del futuro del paciente.

En el momento de revelar aspectos de riesgo para el paciente, según la visión del *yachak*, él mismo recomienda realizar un tratamiento, cuya duración dependerá de la gravedad de la enfermedad, pudiendo solucionarse entre tres y cinco curas o limpieas. Las limpieas consisten en extraer la mala energía del cuerpo, para lo que pide al paciente que conserve únicamente su ropa interior y, enseguida, procede a realizar el ritual. Cabe mencionar que estas prácticas pueden variar según la comunidad, experiencia del *yachak*, pero sobre todo de la gravedad del diagnóstico.

Físicamente, el ritual de la limpia consiste en frotar con fuerza uno o varios huevos de gallina sobre el cuerpo del paciente, que alienta por tres veces al final. De manera simultánea, el curandero procede a soplar o escupir en forma de cruz por todo el cuerpo el alcohol extraído de la caña de azúcar con jengibre y, posiblemente, con el zumo de algunas plantas alucinógenas. A la vez, procede a barrer el cuerpo del paciente de forma energética con una escobilla de plantas (*chilka*, marco, ruda y santa maría) y continúa soplando la misma mezcla, esta vez incluyendo la colonia “siete esencias”. Durante la limpia, el *yachak* fuma y reza con fe, encomendando la salud del paciente a algunos santos. Finalmente, frota con piedras especiales, hace algunos símbolos con las flechas

⁵⁶ La mayoría de indígenas temen a lo recóndito, a lo lúgubre, a las horas prohibidas (18:00 y 24:00), por considerar que están presentes los malos espíritus, quienes provocarán mal aire y espanto.

⁵⁷ *Michita rikuk*: se traduce como “el que ve la luz”.

de chonta y vuelve a soplar esencias aromáticas, incluyendo pétalos de rosas o claveles. En algunos casos, después de frotar con los huevos de gallina y barrer con hierbas especiales, también baña el cuerpo y, finalmente, lo perfuma.

Hay que mencionar una gran variedad de plantas utilizadas cotidianamente por las poblaciones kichwas y, sobre todo, por los *yachaks*, que ya se relacionaron y explicaron en el capítulo del medio natural, en el apartado de la biodiversidad.

Durante los rituales de curación, los *Yachak/shamanes* utilizan de forma constante expresiones caracterizadas por tener una gran fuerza expresiva (enérgicas) y riqueza de contenido, como *pachakamak*, que hace referencia al poder del tiempo; *yaya urku* o poder energético de las montañas; *puma shunku*, el corazón de puma (Kowii, 2013). Pero, además, los rituales son una muestra del fuerte sincretismo de la población indígena y de los *yachaks*, que no solo invocan insistentemente a los espíritus de la naturaleza, sino que también solicitan la curación a las imágenes religiosas (santos y vírgenes) de la religión católica, al mismo tiempo que meditan, cantan e, incluso, danzan. De esta manera, los *yachaks* aseguran que harán retornar la energía positiva a sus pacientes, provocando su sanación.

Una vez concluidos todos los rituales del día, los *yachaks* arrojan los elementos que fueron utilizados durante las limpieas, preferentemente en una corriente de agua (quebrada o río). Según las manifestaciones de los propios *shamanes* y *yachaks* o curanderos, ellos tendrían la capacidad de hacer el bien y el mal, según la solicitud de los pacientes o clientes.

En Imbabura, la parroquia de San Juan de Ilumán y la comunidad de Carabuela, del cantón Otavalo, han alcanzado reconocimiento a nivel nacional e internacional por las prácticas y saberes de los *yachaks*. Algunos de ellos, forman parte de asociaciones y otros trabajan de manera individual, con lo que también han propiciado el desarrollo del turismo místico. El servicio por limpia o demostración de la misma tiene un coste de 50 dólares americanos y se ha constituido en uno de los principales atractivos turísticos en este cantón.

De acuerdo con los testimonios de los *yachaks*, muchos afirman que únicamente se dedican a la realización de limpieas para la curación de espanto, mal viento y mal de ojo, así como a tratamientos mediante infusiones según la necesidad. Otros *yachaks* indican

que tienen formación para curar hechizos o brujería, por lo que tienen un mayor reconocimiento por la población que por los demás sabios. Estos últimos *yachaks* explican que su trabajo es complejo y que requiere no sólo conocimientos sobre espiritualidad oscura, sino también una fuerte personalidad para garantizar la eliminación del mal en sus pacientes.

La medicina tradicional ha logrado reivindicarse a partir 1998, con la creación de la Dirección Nacional de Salud Indígena y el reconocimiento constitucional de las prácticas tradicionales. En Imbabura, se encuentran vigentes las casas de salud alternativa, que combinan la medicina ancestral con la occidental, como la *Jambi Huasi* (Otavalo) y la *Jambi Mascaric* (Cotacachi).

Desde hace dos décadas, las poblaciones indígenas de Imbabura se están orientando cada vez en mayor medida hacia la sanidad pública y la medicina occidental, aunque mantienen la sanidad tradicional en alguna medida, con lo que se ha conseguido una fuerte reducción de la mortalidad infantil y materna y, consecuentemente, se ha alargado la esperanza de vida, como ya se vio en el capítulo del crecimiento natural.

Esta caída de la mortalidad se debe a distintos factores, sobre todo a la mejora del nivel de educación de la población indígena, a las diferentes acciones estatales sobre medicina preventiva, al seguro social campesino y a la gratuidad de la atención médica en los centros públicos hospitalarios y, por supuesto, a la progresiva reducción de la pobreza y a una mejor alimentación, aunque son factores que aún persisten.

11.3. Revalorización cultural y Turismo comunitario

Ecuador se ha caracterizado durante toda su etapa colonial y republicana por una economía de bienes primarios para el mercado internacional. Sólo muy recientemente, desde 2007 se encuentra desarrollando una estrategia nacional orientada al cambio de la matriz productiva, impulsando especialmente el sector turístico en sus diferentes modalidades (SENPLADES, 2102). En este mismo sentido se manifiestan Castillo, Martínez y Vázquez (2015) al afirmar que “en las últimas décadas, el turismo se ha mostrado como una actividad con potencial para diversificar la estructura económica de los países frente a las actividades económicas tradicionales”

Spurrier (2013), en su análisis sobre el crecimiento del sector terciario en el país, establece que este sector se incrementó del 60,1% al 62,2% entre 2007 y 2012. Por su parte, Acebo (2016, p. 1) refiriéndose más específicamente al turismo, destaca que desde 1990 hasta 2014 registra una tendencia de crecimiento sólido ininterrumpido, con un incremento anual medio del 4.1% y, más concretamente, especifica que,

... registra cifras de crecimiento récord en varios apartados (con una variación anual de 7% en el número de llegadas de extranjeros durante el período 2006-2015), aunque manteniendo todavía una menor posición relativa frente a sus pares regionales (en 2014 ocupó el noveno lugar en llegadas de turistas internacionales respecto a los demás países de Sudamérica y de América Central), lo cual indica que existe todavía un claro camino por recorrer.

El turismo en el país se constituye en el tercer producto después del banano y del camarón. En 2014, Ecuador recibió 1.557.006 turistas internacionales, de los que el 58% procedía de América del Sur, América Central y Caribe y un exiguo 16% de un importante mercado potencial como el europeo. En este año se generaron alrededor de 1.487,2 millones de dólares americanos, con un superávit en la balanza turística de 322,1 millones de dólares en relación a 2013 (Ministerio de Turismo del Ecuador, 2015).

La provincia de Imbabura no posee un estudio sistemático de ingresos y movimiento de turistas, únicamente se realiza un registro de visitantes durante los días festivos de Carnaval y Semana Santa en algunos destinos turísticos. Como cifras orientativas, el Ministerio de Turismo (citado por Lasso, Peñafiel, Velasco y Kraljevic, 2015) establece que, en el periodo comprendido entre septiembre 2012 y abril 2013, Imbabura habría recibido el 18% de los turistas extranjeros que llegan al país.

Por su parte, el cantón de Otavalo recibe desde 2008 un promedio de 250.000 turistas nacionales y extranjeros al año, constituyéndose en "...un destino de compra de artesanías, el gasto promedio por cada encuestado está en el orden de US\$ 84,73 dólares por encima de otros gastos en alojamiento, alimentación y servicios complementarios" (Lasso et al., 2015, p. 44).

En Imbabura poco a poco se van desarrollando y arraigando algunas modalidades de turismo, especialmente el turismo cultural, el de naturaleza y, más recientemente, el agroturismo y turismo comunitario. Por esto, entre las poblaciones indígenas de los

cantones de Otavalo y Cotacachi se han registrado 45 emprendimientos de turismo comunitario, de los que el 85% tendría entre uno y cuatro años de funcionamiento.

En la **Tabla 33**, se presentan algunas de estas iniciativas que, a través de su oferta, no solamente mejoran los ingresos económicos de las familias indígenas involucradas, sino que también contribuyen a la revalorización de su patrimonio cultural material e inmaterial.

Tabla 33

Emprendimientos turísticos del pueblo kichwa Otavalo, 2016

Nombre del emprendimiento turístico	Oferta
Runa Tupari (Operadora turística).	Albergues comunitarios, gastronomía indígena, recorridos, talleres artesanales.
<i>Asociación Jatary (mujeres kichwas Peguche).</i>	Alojamiento, gastronomía local, convivencia, demostración de trabajos textiles y caminatas.
Microempresa de turismo de aventura Yachak Huasi, Quiroga Cotacachi.	Turismo de aventura y vista a las comunidades.
<i>Operación Turística Ayllu Kawsay de Chilcapamba, Cotacachi.</i>	Recorridos y convivencia con las familias indígenas.
Turismo en la Comunidad de Peribuela.	Alojamiento comunitario, gastronomía andina, caminata bosques nativos, demostración talleres artesanales de textiles y cestería.
<i>Coraza Ñan de la parroquia San Rafael de Otavalo.</i>	Hospedaje, deportes acuáticos, pesca deportiva, senderismo, ciclismo ecológico, down hill, turismo de estancias, turismo vivencial, rutas alimentarias, etnoturismo, entre otros.
Red de Turismo Comunitario Sumak Kawsay, de la Comunidad de Agato, Egas Cabezas, Otavalo.	Turismo de naturaleza y vivencial.
<i>Turismo Comunitario Muyuntik.</i>	Caminatas, talleres artesanales, gastronomía.
Turismo Comunitario en la Comunidad de Pijal, Otavalo.	Alojamiento, gastronomía local, recorridos por la comunidad.

Fuente: *Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016).*
Elaboración Propia

La totalidad de los emprendimientos de turismo comunitario permiten la interacción de los turistas con la cotidianeidad de las comunidades indígenas. La oferta, en general, está constituida por alojamientos en albergues comunitarios (instalaciones de arquitectura vernácula), gastronomía tradicional, visita a los talleres artesanales, medicina tradicional, excursiones guiadas por nativos, etc. De acuerdo a la información proporcionada por estos emprendimientos, el promedio de estancia de los turistas extranjeros es de 2 días, con un gasto medio de 85 dólares. Así mismo, el 30% de estos emprendimientos registran entre 9 y 15 turistas semanales, aunque la mayoría menos de esta cantidad.

La operadora de turismo comunitario *Runa Tupari* se constituye en una empresa intermediaria de 18 familias indígenas de las zonas rurales del cantón Cotacachi, siendo su socio principal la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi. La operadora vende el paquete a un precio de 30 dólares diarios, de los que las familias involucradas reciben 10 dólares por concepto de alojamiento, desayuno y cena.

Algunas familias de las diferentes parroquias rurales del pueblo kichwa Karanki también se han involucrado en el desarrollo del turismo comunitario, la mayoría en los cinco últimos años. En la **Tabla 34**, se presentan 14 emprendimientos orientados a mejorar la economía de las familias indígenas, a propiciar la igualdad de género y, consecuentemente, a fomentar la revitalización de su identidad cultural.

Tabla 34

Emprendimientos turísticos del pueblo kichwa Karanki, 2016

Nombre del Emprendimiento	Oferta
San Clemente	Red de 6 alojamientos rurales, alimentación, actividades culturales, visita talleres artesanales, senderos ecológicos, paseos en bicicleta y ascenso al volcán Imbabura, con 12 familias involucradas.
Turismo Comunitario la Rinconada (Angochagua)	Gastronomía local, alojamiento, pesca deportiva, excursiones, música, danza, apicultura, cabalgatas, talleres de alfarería, bordados, madera, etc.
Hostería Inti Huasi (Flia Pupiales)	Alojamiento, alimentación, excursiones al volcán Imbabura y medicina tradicional.
Operación Turística Comunitaria Nueva América de Pimampiro.	Visitas Parque Nacional Cayambe Coca, alojamiento, alimentación.
Grupo de Turismo Palauco de Pimampiro.	Alojamiento y recorridos Parque Nacional Cayambe Coca.
Red de Turismo Comunitario Tuntaqui (30 fincas de agroturismo).	Recorridos en las comunidades.
Emprendedores turísticos la Magdalena	Turismo comunitario, albergues, guías, cabalgatas y recorridos en bicicleta.
Emprendimiento Zuleta Inolvidable.	Circuitos y turismo comunitario.
Hospedaje Carmita de la Parroquia de Angochagua.	Hospedaje, gastronomía local, vista panorámica de la zona.
Hotel Bar Terra Esperanza.	Trekking Imbabura - Cubilche; camping; tours de cabalgatas; cañoning; aguas termales; tienda de artesanías Obando.
Talabartería Obando.	Taller demostrativo de talabartería, elaboración de monturas, bolsos, cinturones
Tradiciones San Clemente, de la parroquia la Esperanza.	Turismo comunitario, alojamiento, convivencia familiar, alimentación, cabalgatas
Ñucanchi Kawsay Native Travel.	Turismo comunitario, agroturismo, caminatas guiadas al Imbabura, alojamiento comunitario, gastronomía típica, programas de voluntariado en turismo comunitario, alojamiento, convivencia familiar, alimentación, y cabalgatas.
Paraíso de la Aventura en la parroquia San Antonio de Ibarra.	Alojamiento, gastronomía local, agroturismo, canopy, escalada, caminatas

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016).

Elaboración Propia

Los 14 emprendimientos fomentan el rescate del patrimonio cultural material e inmaterial de sus comunidades y parroquias mediante la asociación de las familias indígenas para el desarrollo del turismo comunitario. La oferta es variada y propicia la interacción entre la naturaleza, la población indígena y los turistas con beneficios mutuos.

Los que disponen de hospedaje reciben un promedio de 15 turistas al mes, fundamentalmente de procedencia norteamericana y europea. En el último año, se ha incrementado la presencia de visitantes de la misma provincia, motivados por la gastronomía, el paisaje y la cultura (fiestas), con una corta permanencia de al menos un promedio de 4 horas.

Las familias involucradas en los emprendimientos, también se dedican a la realización de otras actividades económicas, ya que no son suficientes los recursos generados hasta el momento por el turismo, de tal manera que se va conformando un sistema de rentas diversificadas y complementarias. La mayoría de ellos considera que es una actividad a la que quisieran dedicarle más tiempo, para lo que requerirían mayor asistencia técnica, capacitación sistemática y difusión de sus emprendimientos.

Estos emprendimientos de los pueblos kichwas forman parte de la llamada cadena de turismo en los cantones de Cotacachi, Otavalo, Ibarra, Urcuquí y Pimampiro. El turismo comunitario se convierte en una de las mejores estrategias para el rescate y la revalorización cultural de los pueblos indígenas, aunque en Imbabura es una actividad reciente, que se encuentra en proceso de organización, pero debido a los recursos disponibles, se presenta como una actividad de fuerte potencial.

12. SITUACIÓN ACTUAL: LA PERSISTENCIA DE LA POBREZA

*Poema 2
(fragmento)*

*Allpa mama, Pachakamaj
Gran creador, hombre, mujer,
Sombra, cuero de Amaru
Cóndor, runa
Tu rostro lleno de siglos
Siempre nuevo
Nos cambiaron con su rostro
Lastimado
Desde entonces, nuestra vida
vive herida
desde entonces la libertad está en exilio.*

*Ariruma Kowii
Poeta otavaleño*

Los indígenas de Ecuador y, concretamente, los de Imbabura han estado secularmente explotados, cuando no esclavizados, y sometidos a una pobreza crónica, como ya se apuntaba en el epígrafe acerca del empoderamiento kichwa en el capítulo denominado “Origen, historia y territorio” de este documento. En este sentido, Larrea, Montenegro, Greene y Cevallos (2007, p. 14) atestiguan que “...las condiciones iniciales de pobreza económica para una persona indígena son más difíciles de superar que las de una persona no indígena, por lo que, pese a sus esfuerzos, los indígenas siguen postergados”.

De la misma manera, desde la Secretaría Ejecutiva de la CEPAL se indica que “los pueblos indígenas integran precisamente los colectivos más desfavorecidos, como resultado de complejos procesos sociales e históricos que... implicaron un despojo sistemático de sus territorios, con graves consecuencias para su bienestar” (Bárcena, 2011, p. 5). Así se constata para el caso de los pueblos kichwas de Imbabura, en función de los indicadores que se exponen a continuación, entre los que llama poderosamente la atención el elevadísimo nivel de pobreza que mantienen todavía, lo que está provocando su emigración, el abandono de sus actividades y ese “blanqueamiento étnico”, que pretende huir y renunciar a su pasado.

Según el INEC (2012), a comienzos de este siglo, un 70,0% de los indígenas habitaban la zona rural del país, de los que el 85,6% se localizaban en la región interandina. Los datos de este mismo Censo constatan que los indígenas que habitaban en el medio rural se han reducido casi en un 10% en el quinquenio precedente, lo que denota un acelerado abandono de su entorno natural, el que han habitado durante siglos, de sus formas y modos de vida, de su cosmovisión por lo tanto y de su legado cultural.

Y esto sólo se puede deber a las condiciones de vida que siguen teniendo. En este sentido, hay que tener en cuenta que “las condiciones iniciales de pobreza económica para una persona indígena son más difíciles de superar que las de una persona no indígena, por lo que, pese a sus esfuerzos, los indígenas siguen postergados” (Larrea et al., 2014, p. 14).

Los determinantes de la pobreza en los pueblos kichwas de Imbabura son seculares y están vinculados esencialmente al limitado acceso a la tierra para producirla, a la precariedad del trabajo que realizan y al limitado acceso a los mercados para la venta. Lo que ha generado en importantes movimientos migratorios del campo a la ciudad,

esperando resolver su pobreza extrema. A esto se suman las limitaciones respecto a los servicios e infraestructura básica necesarios para llevar una vida digna.

Se van consiguiendo, poco a poco, algunos logros con los Planes Nacionales de Desarrollo, tras una década de la denominada revolución ciudadana (Plan Nacional 2007-2010), pero parecen insuficientes para la estabilidad de la población indígena en su medio natural, imprescindible para su estabilidad en el medio rural y para el mantenimiento de su cultura.

De hecho, al comparar los datos entre los censos nacionales de 1990, 2001 y 2010, a partir del sistema REDATAM del INEC, se evidencia que las variables de vivienda por pueblos y nacionalidades indígenas han mejorado sustancialmente en cuanto a condiciones de ocupación (tenencia, distribución interna, implementos), abastecimiento de agua y servicios básicos. Una situación similar se produce con el acceso a la educación y a la salud. No obstante, si se comparan estas mismas variables con la población mestiza, la brecha sigue siendo todavía muy amplia.

Ecuador ha reducido sus índices de pobreza del 35,7% hasta el 22,5% entre 2007 y 2014, lo que significa que más de un millón de personas superaron la pobreza en el país. Este proceso ha sido especialmente significativo en los ámbitos rurales, en los que la pobreza se redujo del 61,3% hasta el 35,3%. Ecuador, por ello, está considerado por la ONU como el país que tiene el liderazgo en la reducción de la pobreza y de las desigualdades en América Latina (SENPLADES, 2015).

Siguiendo con estas mismas estadísticas que facilita este organismo para 2015, en Imbabura, a principios de este siglo, el 33% de la población no satisfacía sus necesidades básicas y, en la zona rural, únicamente el 10% de indígenas y campesinos satisfacían estas necesidades más primarias. Los cantones con una realidad más alarmante en Imbabura eran Pimampiro, con un 54% de pobreza; Cotacachi, con el 52%; Otavalo, con el 44% y Urcuquí, con el 41%.

Estos niveles de pobreza habían mejorado en 2010, pero levemente: el cantón de Ibarra, en el que habita el pueblo kichwa Karanki, registraba una pobreza media del 39,8% de su población, con mayor incidencia en la zona rural, de población indígena kichwa, caso de las parroquias de Angochagua, la Esperanza y San Antonio de Ibarra.

Pimampiro, al igual que Ibarra, aunque con una más alta población indígena del pueblo kichwa Karanki, presentaba el 71,3% de su población con necesidades básicas insatisfechas, siendo los casos más alarmantes las parroquias de Chugá (99,8%), San Francisco de Sigsipamba (87,3%) y Mariano Acosta (86,5%); incluso el área urbana tenía casi las dos terceras partes de su población (63,10%) con problemas de pobreza.

San Miguel de Urcuquí todavía registraba un mayor porcentaje que el anterior cantón, con el 72,5% de personas con necesidades básicas y las parroquias de la Merced de Buenos Aires, San Blas y Cahuasquí, con casi toda su población bajo estos umbrales.

En Otavalo, de población indígena con esta misma denominación, se registraba nada menos que un 67,4% de habitantes pobres, con las parroquias de Pataquí (96,7%), Selva Alegre (92,4%), San José de Quichinche (92,3%), Eugenio Espejo (87,6%), San Rafael (86,6%), San Juan de Ilumán (83,4%), Miguel Egas Cabezas (81,6%) y San Pablo (72,0%), todas ellas de mayoría indígena, con casi toda su población en condiciones de pobreza. Sólo en el área urbana de Otavalo descendía por debajo de esos niveles tan elevado, pero en cualquier caso afectaba a más de la mitad de su población (51,2%).

El cantón Cotacachi, igualmente con una alta población del pueblo kichwa Otavalo, registraba un 72,8% de pobreza, siendo las parroquias de García Moreno (95,7%), Vacas Galindo (91,4%), Imantag (94,0%) y Plaza Gutiérrez (93,5%) las que presentaban los porcentajes más extremos.

Antonio Ante, donde se localiza el pueblo kichwa Natabuela, registraba un 53,1% de población pobre, con las parroquias de Imbaya (89,3%) y San Roque (74,4%) con los mayores porcentajes.

Ante esta situación, muy crítica en la práctica totalidad de las parroquias rurales de mayoría indígena, no es de extrañar que la población abandone sus núcleos rurales, al menos los jóvenes, para dirigirse hacia las ciudades más próximas o al extranjero.

No se dispone en Ecuador de datos concretos sobre migraciones por nacionalidades y pueblos. Sin embargo, según el Censo de Población y Vivienda de 2010, en su conjunto está motivada en un 64% por trabajo y en un 18% por unión familiar; tan sólo el 12% lo hace por estudios y un 6% por otras motivaciones. En Imbabura la migración está presente en las 42 parroquias urbanas y rurales, y entre 1996 y 2001 se registraron casi 10.000 salidas, algo más de hombres (55%) que de mujeres. De este total, al menos el

23,8% fue de Otavaleños, principalmente del pueblo kichwa, por razones de trabajo (37,6%), por mantener u obtener la residencia extranjera (32.2%) o por turismo (18,7%).

Respecto al acceso a la educación, la población indígena aún presenta una gran brecha en comparación con los mestizos y con los blancos. Según el INEC (2010), los indígenas todavía presentan el 20% de analfabetismo, aunque la escolaridad se incrementó en esta primera década en un 36,7%, debido sobre todo a la creación de escuelas en todas las comunidades, aunque éstas son unidocentes y se prefiere educar a los hijos en núcleos cercanos, con escuelas mayores y mejor dotadas de personal. Es el resultado también de la cuarta política del Plan Decenal de Educación para el periodo 2006-2015, en el que se contempla la “erradicación del analfabetismo y fortalecimiento de la educación continua para adultos”.

El índice de alfabetización es del 92.2% (INEC, 2009), aunque otras fuentes minimizan estos datos. En cualquier caso, en 2006 se revela que los indígenas asisten a la escuela solo un promedio de dos años, presentando la tasa más alta de analfabetismo (28,2%), sobre todo entre las mujeres.

En 2010, en la provincia de Imbabura, tan sólo el 11% de su población se registra como analfabeta, con Ibarra con el menor porcentaje (6,5%), mientras que el resto de cantones, con mayor población indígena, se registra entre un 10 y un 14%.

En las parroquias más pobres y entre las mujeres es muy frecuente la deserción escolar, debido a problemas familiares, económicos, migraciones, salud, desarrollo intelectual, etc. Por ello, desde 2010, se han llevado a cabo una serie de medidas y programas con el objetivo de reducir el analfabetismo hasta el 2,8%. Para ello, se articularon el proyecto Si Puedo y el programa Dolores Cacuango, impartido en kichwa, que estuvo dirigido a la población indígena de la Sierra Norte del Ecuador, incluyendo Imbabura.

También siguen persistiendo, sobre todo entre los indígenas, problemas de salud, con unas tasas de mortalidad infantil, materna y por desnutrición que, si bien se han corregido en buena medida, todavía presentan indicadores relativamente elevados en las parroquias indígenas rurales. En su conjunto las tasas de mortalidad bruta son muy bajas (4,9 por mil en Imbabura), como consecuencia de la corrección de la mortalidad infantil en las dos últimas décadas, del reducido envejecimiento de la población y del incremento de la esperanza de vida, que ha pasado de los 64 años en 1990 a los casi 82 en 2013. No

obstante, según datos de CEPAL (2012), la mortalidad infantil de niños indígenas es de 67,6 por mil, frente a la tasa de los niños no indígenas, por debajo del 30 por mil. Aunque en los últimos ocho años los servicios de Salud en Ecuador son gratuitos, las encuestas reflejan que al menos el 30,0% de la población en Imbabura no tiene acceso a cobertura médica, de los que el 70,6% es población indígena.

En los hogares autoidentificados como indígenas, apenas el 10,5% tenía acceso a servicio telefónico convencional y sólo el 2,5% accedían al servicio de internet, pero el 52,3% disponían de servicio telefónico móvil (INEC, 2010).

En las dos últimas décadas ha mejorado también la recolección y tratamiento de los residuos sólidos, así como el abastecimiento de agua y el sistema de alcantarillado, pero sigue existiendo una gran brecha entre las áreas urbanas y las rurales indígenas.

Han sido numerosos los organismos que han contribuido a alcanzar estas metas de mejora de los niveles de vida de las poblaciones indígenas, así como de otras para la conservación de su cultura y patrimonio.

Así, el PNUD trabaja en el programa conjunto de desarrollo y diversidad cultural para la reducción de la pobreza y la inclusión social. Sobre todo, para promover las políticas públicas en la consecución de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) en los pueblos indígena y afro-ecuatoriano, tanto a nivel nacional como provincial.

Este objetivo se realiza conjuntamente con el Ministerio Coordinador de Patrimonio y otras Instituciones del Estado, a través de procesos de capacitación.

También se han acometido importantes programas y proyectos en el desarrollo de capacidades intelectuales para el impulso de mujeres poetas y escritoras indígenas y afrodescendientes. Además, en todo el país existen emprendimientos productivos culturales orientados al desarrollo turístico sostenible.

El Ministerio de Cultura y Patrimonio es el organismo responsable de la conservación y salvaguardia del Patrimonio Cultural del Ecuador, a través del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, quién gestiona los inventarios de patrimonio. Estos organismos, con la asesoría de la UNESCO, lideran el rescate, conservación, difusión y revalorización del Patrimonio Material e Inmaterial, como es el caso del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural, una entidad dedicada a la investigación, conservación, preservación, restauración, exhibición y promoción del Patrimonio Cultural del país.

El Ministerio de Educación y Cultura es el responsable de la ejecución de las políticas culturales gubernamentales a nivel nacional. Entre sus logros, se destaca el Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, con un diccionario lingüístico kichwa-español. En este sentido, desde abril de 2014 se comenzó con procesos de capacitación docente sobre el idioma kichwa en todos los planteles interculturales bilingües.

Otro organismo es el Consejo Nacional de Cultura, que se preocupa por el desarrollo integral y cultural del país. También debe mencionarse la Casa de la Cultura Ecuatoriana “Benjamín Carrión”, que ha asumido la preservación de las manifestaciones de la cultura nacional, aunque con reducidos recursos económicos.

De la misma manera, se destaca el Sistema Nacional de Bibliotecas (SINAB) encargado de la promoción y animación cultural a través de la lectura.

Entre los Centros de Educación Superior que han posibilitado la visibilización y consecuente revalorización de los pueblos y nacionalidades, se encuentran la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), a través de sus programas de cuarto nivel en ciencias sociales.

Es importante referir que, en la provincia de Imbabura existen algunos programas y proyectos que están orientados a la consolidación de un sistema equilibrado y eficiente de gestión de competencias territoriales, de descentralización y ordenamiento territorial para el fomento productivo, con énfasis en los sectores rurales. No obstante, hasta mediados del año 2016, no se ha logrado encaminar un modelo económico, endógeno, solidario y sostenible. La responsabilidad recae sobre los Gobiernos Autónomos Descentralizados y la Asociación de Gobiernos Autónomos Descentralizados Parroquiales Rurales de Imbabura (AGADPRI), en asociación con las ONG Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA) y el Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio (FEPP), que disponen de recursos económicos de la Unión Europea.

En apoyo a la inclusión de la cultura en las políticas nacionales, la UNESCO, el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), se encuentran realizando desde 2014 la Agenda Post 2015 en “Cultura y Desarrollo”. Este proceso plural y abierto se orienta a pueblos, nacionalidades indígenas y desplazados con la finalidad de estimular la movilización pública y la inclusión de las políticas culturales.

En definitiva, se podría afirmar que los pueblos indígenas han avanzado considerablemente, sobre todo en lo que va de siglo, muy tarde por lo tanto y, además, se trata de problemas estructurales seculares que sólo se pueden afrontar a medio y largo plazo, pero las medidas para detener el abandono y la aculturación de sus poblaciones deben ser urgentes.

QUINTA PARTE: POBLAMIENTO Y DEMOGRAFÍA

*Esta es la vida,
Un día mil muriendo,
Mil naciendo,
Mil muriendo,
Mil renaciendo,
Así es la vida*

*Dolores Cacuango
Líder del Pueblo Kichwa Kayambi.*

13. POBLAMIENTO Y VIVIENDA

Indígena Libre

*Sobre las montañas va,
Indígena libre es,
ya no quiere recordar
la esclavitud del ayer.*

*Aún guarda en el corazón
aquella vieja canción,
que su padre le enseñó
a cantar con libertad.*

*La colonia lo marcó, pero nunca le arrancó...
su credo, su identidad...
Indígena libre es...*

*Sobre Los Andes nació,
Indígena libre fue,
vino el blanco y le robó
su tesoro, pero no, su poder.*

*Mitayo de pronto fue
en su terruño natal,
pero nadie le quitó
sus sueños de libertad.*

*La colonia lo marcó, pero nunca le arrancó...
su credo, su identidad...
Indígena libre es...*

Luis Eduardo Reyes Púa

En la época prehispánica, según Oberem (1981), las características de la ecología en la región sierra norte obligaba al desarrollo de la microverticalidad, de tal manera que un solo grupo étnico asumía el control de varios pisos sucesivos en altura, lo que les permitía complementar distintos tipos de aprovechamientos, adaptados a las características ecológicas de cada piso. Pero, por otra parte, también se producían intercambios interétnicos que facilitan la subsistencia.

Los pueblos indígenas de Imbabura adaptaron sus prácticas agroecológicas y socioculturales a un paisaje vertical único. Para Rhoades (2006) esta forma de adaptación es el resultado de las condiciones climáticas fluctuantes y no predecibles, por lo que se han visto obligados históricamente a innovar y a diversificar la agricultura para evitar la hambruna. En su conjunto, la población indígena se localizaba entre los 2.300 y 2.400 msnm, en tanto que los cultivos de ciclo corto, como curcubitas, tomates, arvejas, hierbas culinarias y medicinales se encontraban sobre todo entre los 2.400 y 2.500 msnm. El piso inmediatamente superior, entre los 2.400 y los 2.700 msnm, estaba ocupado por los cultivos de maíz en propiedades de gran tamaño e incluso comunales. Más arriba, los cultivos de cereales entre los 2.700 y 2.900 msnm y la zona de páramo por encima de los 2.900 msnm.

Durante la época prehispánica, el principio de la organización social era el *ayllu* o familia ampliada, que agrupaba a los parientes *runas* (indígenas), así como al conjunto de los recursos naturales de su entorno (ríos, cascadas, piedras, plantas, estrellas, entre otros). Además, la familia indígena siempre ha desempeñado un rol preponderante en el desarrollo económico, con el aporte esencial del trabajo comunitario. En este sentido, Rival (1994) asegura que estos grupos tenían gran poder y al menos hasta antes de la colonia, ya controlaban nichos de intercambio a nivel vertical.

En este sentido, Rhoades (2006, p. 60) establece que “la complementariedad ecológica y las relaciones socio económicas comunales ofrecieron protección contra la inconsistencia del medio ambiente por medio de la minimización de riesgos”. De ahí que hasta la fecha prevalece la solidaridad comunal y la capacidad de redistribución por encima de la acumulación material de los individuos, al menos en las zonas rurales.

Por otra parte, también existían intensos intercambios intra y extra zonales (Oberem, 1981 y Caillavet, 2000) en la época preincásica, junto al predominio de las

actividades agrarias de subsistencia. Salomón (1978), en concreto, confirma que en esta zona existían tres importantes centros para el comercio algodonero, en la vertiente occidental, en el valle transversal semiárido del sistema fluvial del Chota-Mira y en Salinas, cerca del río Mira. Por lo tanto, la ubicación geográfica privilegiada permitió desarrollar verdaderos centros de acopio e intercambio o trueque en los territorios de los actuales cantones de Otavalo y Pimampiro. En este último se mantiene dicha tradición en la época de semana santa.

Durante los tres siglos de dominación española, el sistema colonial provocó drásticas transformaciones a nivel económico y social en los diferentes asentamientos del país, principalmente en Imbabura (Naranjo, 1989). Sin duda, la economía colonial, según el mismo autor, provocó “la sobreexplotación de los pueblos originarios a través de cargas o impuestos tributarias y de trabajos forzados, y en una sistemática ocupación de sus tierras” (p.43).

Como parte de la herencia histórica, Rhoades (2006) establece que los pueblos indígenas de Cotacachi y Otavalo han sufrido el abandono y la privación de sus derechos civiles, como resultado del colonialismo y de los primeros 150 años de vida republicana. Los kichwas de Imbabura son el resultado de un complejo sistema denominado huasipungo, por el que trabajaban, a manera de siervos endeudados de por vida, con los terratenientes o hacendados blanco-mestizos.

Por otra parte, D’ Altroy, 2000 (citado en Rhoades, 2006, p .60) asegura que, entre las prácticas ancestrales, se ha ido limitando la diversificación de cultivos y el espaciado entre la siembra y la cosecha en las diferentes zonas ecológicas.

Desde el punto de vista de la organización territorial, la provincia de Imbabura está constituida, desde 2013, por 53 parroquias. De ellas, se han seleccionado 42 para esta investigación, 36 rurales y 6 urbanas. Según el PDOT Imbabura (2015), Cotacachi presenta la mayor superficie (36,61 del territorio provincial), seguido por Ibarra (24,71%), Urququí (16,92%), Otavalo (11,50%), Pimampiro (9,53%) y Antonio Ante (1,74%).

Las parroquias rurales, son unidades territoriales que, para ser consideradas como tal, deben tener una población no menor a diez mil habitantes, de los que dos mil, al menos, estarán domiciliados en la cabecera de la parroquia y, además, se integrarán en comunidades, cuya población no será inferior a cincuenta personas. Las comunidades que configuran una parroquia rural, según el artículo 308, se consideran formas de organización territorial ancestral, al mismo tiempo que se constituyen en unidades básicas para la participación ciudadana en el interior de los gobiernos autónomos descentralizados.

Por otra parte, las parroquias urbanas, estructuradas en barrios, también se definen como “...unidades básicas de participación ciudadana en los gobiernos autónomos descentralizados municipales o distritales” (Art. 306, p. 67).

13.1. Localización y patrones del poblamiento

Las zonas rurales son lugares de baja densidad poblacional, cuyo desarrollo se basa en las actividades primarias. En Imbabura, estas áreas rurales están pobladas por al menos el 78% de indígenas kichwas y el 22% por campesinos mestizos, localizándose en las zonas altas (INEC, 2010). Las zonas bajas, por el contrario, están habitadas mayoritariamente por mestizos y, en menor medida, por la población afrodescendiente e indígena.

En términos etnohistóricos, tanto el paisaje natural como humano son el resultado de un largo proceso de ocupación, adaptación y aplicación de tecnologías indígenas ancestrales y modernas de tipo vertical.

Imbabura se caracteriza por su complejidad natural, propia del sistema andino, que se ha constituido en el sostén de un paisaje humano de asentamientos, con rasgos identitarios y sistemas económicos interdependientes como resultado de la necesidad y del proceso de intercambio de mano de obra, alimentos y otros recursos entre zonas. Las diferentes poblaciones indígenas han logrado una adaptación a las diversas zonas agroecológicas, con unos aprovechamientos que, según Moates (2003), se han adecuado a patrones verticales con fines productivos, lo que ha originado movimientos poblacionales y asentamientos humanos.

A través del tiempo, el recurso paisajístico de las zonas habitadas por los pueblos kichwas Otavalo, Karanki y Natabuela se ha convertido en un mosaico natural, cultural y agropecuario, en donde coexisten con otros grupos étnicos.

En el **Mapa 11** se presentan los cantones de Imbabura con su poblamiento en los años 1974 y 2010. Hay que mencionar que en 1974 se registran únicamente los cantones de Ibarra, Antonio Ante, Otavalo y Cotacachi, mientras que en 2010 se añaden además los de Pimampiro y Urcuquí.

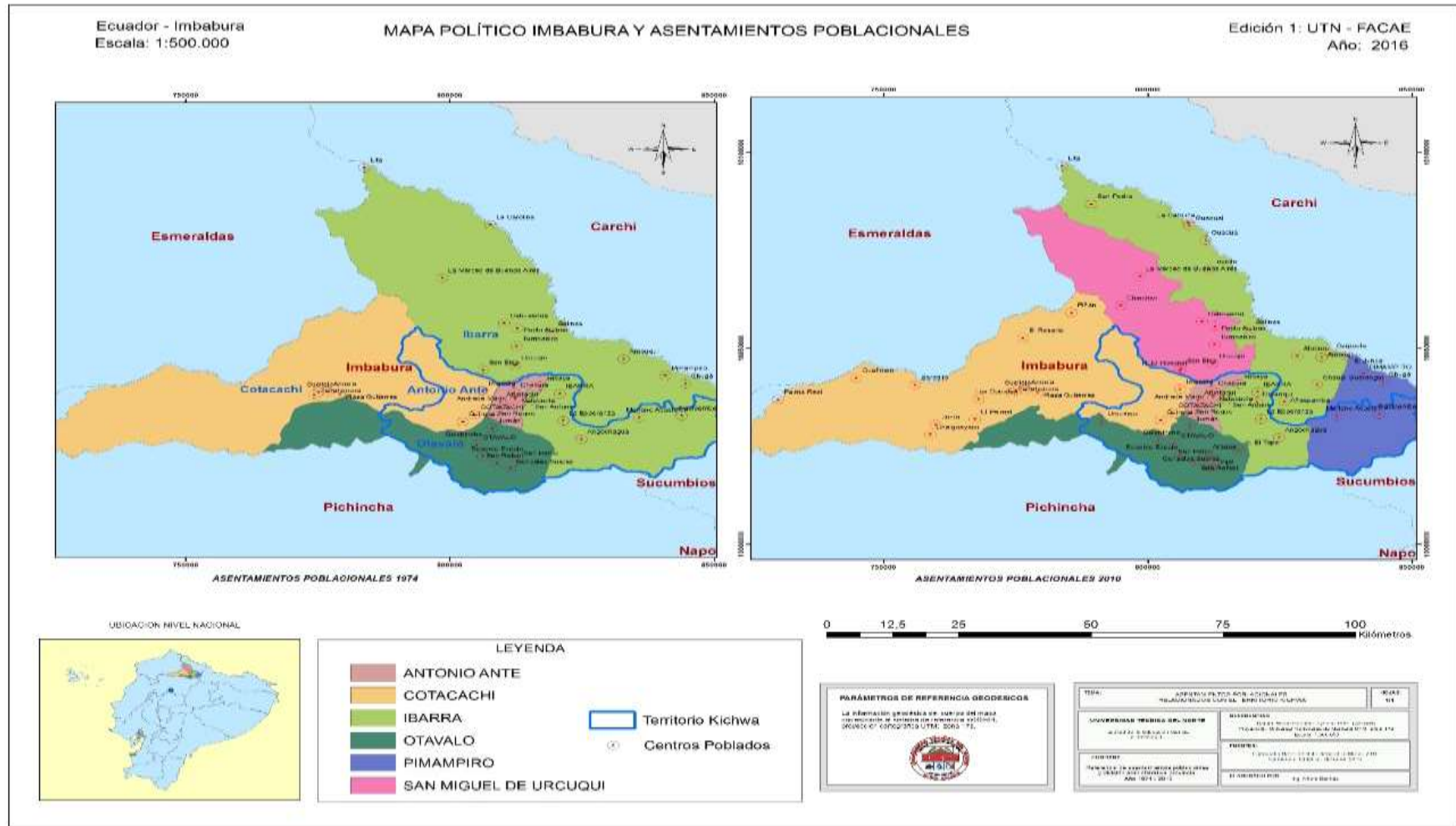
Para Lanas (2013), una de las razones por la que las comunidades indígenas se localizan en las zonas andinas desde tiempos históricos se asocia con las presiones coloniales, debido al asedio encomendial. Es así que, gran parte de la población indígena decide huir y refugiarse en zonas lejanas y altas. En algunos casos poco fértiles, con fuertes pendientes y relativamente inaccesibles.

Estas poblaciones indígenas continúan habitando las zonas rurales por tradición, subsistiendo con una estructura de pequeñas y medianas parcelas en lo que fueron grandes extensiones de tierra o latifundios. En todo caso, aún existen algunas haciendas (latifundios) de propiedad mestiza, en las que se fomentan las actividades ganaderas y agrícolas extensivas, mientras que en los minifundios de la población indígena se desarrollan actividades ganaderas y agrícolas de subsistencia.

Los asentamientos actuales mantienen su organización según los criterios de la planificación heredada por la conquista y colonización española. Están planificadas cuidadosamente para aprovechar las ventajas del sol y protegerse del viento, aunque también perviven las viviendas, caminos, conocimientos y prácticas prehispánicas, que dan lugar a un rico paisaje cultural.

En consecuencia, a lo largo de tiempo los pueblos indígenas han impregnado su huella en la naturaleza a través de las formas históricas de ocupación territorial, sistemas productivos, técnicas artesanales, soluciones para el aprovechamiento de los recursos naturales, procesos constructivos y formas de vida, que configuran paisajes multicolores, de imágenes y texturas diversas.

Mapa 11
 Mapa de asentamientos Kichwas 1974, 2010.



Fuente: Cartografía del Instituto Geográfico Militar (2010). Elaboración Propia.

Por otra parte, los acelerados procesos migratorios desde los sectores rurales de la provincia, han repercutido en la composición de la estructura social urbana. Estos grupos han generado un importante sector de artesanos y operarios en unos casos y, en otros, una población pauperizada con niveles de vida infrahumana.

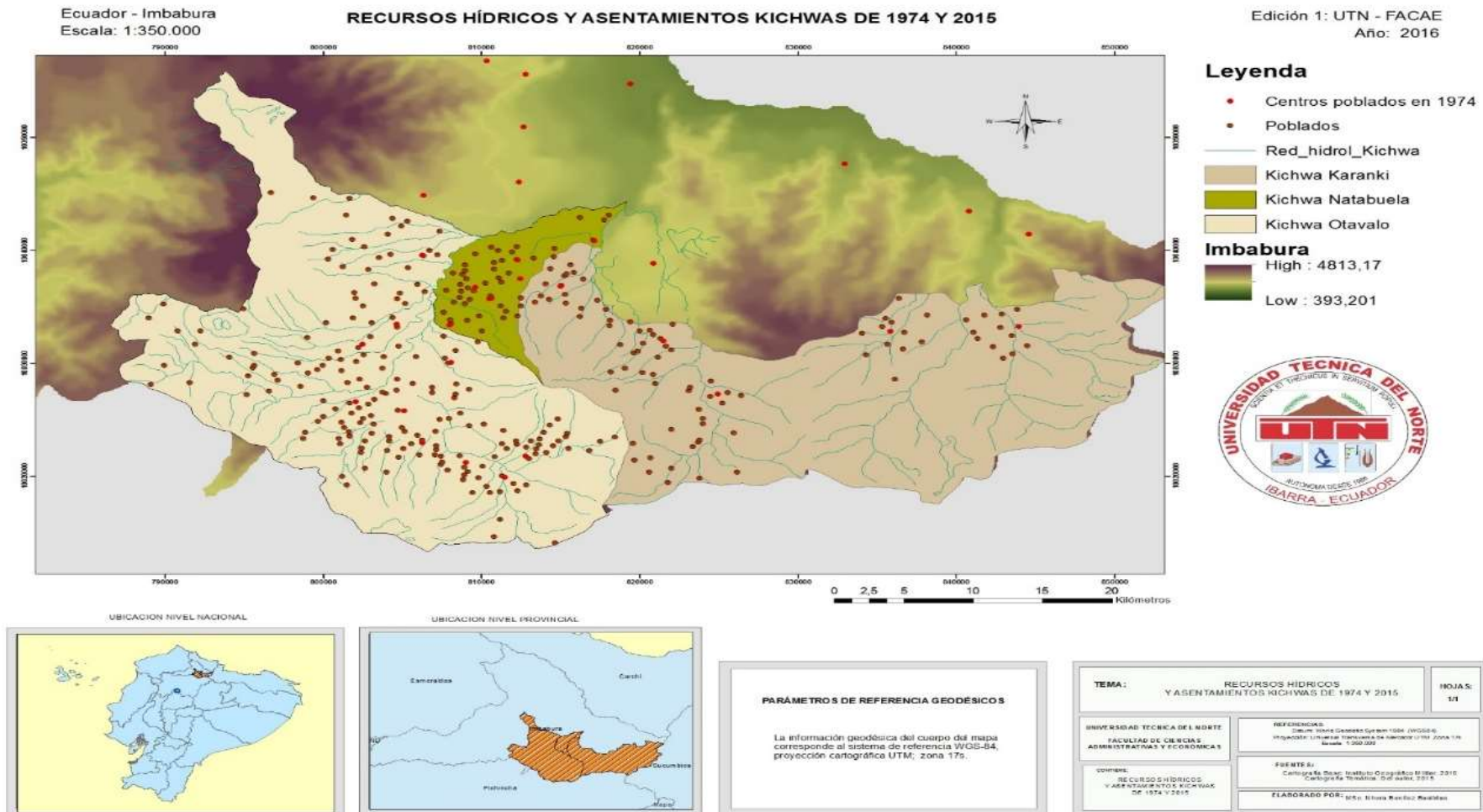
En su conjunto, la planificación territorial de los asentamientos humanos en Imbabura presenta serias deficiencias en cuanto a la ordenación de las zonas urbanas y rurales. En los perímetros urbanos son frecuentes las áreas poco consolidadas en cuanto a servicios básicos y dispersión de viviendas en algunas zonas, lo que ha generado espacios descuidados y peligrosos. Además, el estado de las vías que conducen a las comunidades o áreas rurales más alejadas están empedradas y se encuentran en mal estado.

Actualmente, en el territorio imbabureño se identifican procesos de conurbaciones localizadas especialmente en el tramo Ibarra-San Antonio-Natabuela-Atuntaqui y, en menor grado, en los tramos Atuntaqui-San Roque-Miguel Egas-Otavalo; Ibarra-Imbaya; Ibarra-La Esperanza; y Cotacachi-Quiroga-Otavalo. Este proceso ha invadido las zonas rurales intermedias e, incluso, ha fusionado las formas y modos de vida de los habitantes de las zonas rurales con los de las zonas urbanas, dando lugar a las poblaciones híbridas.

Otro aspecto fundamental en la localización de los asentamientos rurales es la disponibilidad y proximidad a los recursos hídricos, conformados básicamente por la red fluvial y por las reservas de agua de las vertientes, tanto para el consumo humano como para el regadío. En el **Mapa 12** se puede observar este aspecto en buena medida, aunque a lo largo del tiempo las presiones antrópicas han provocado una creciente contaminación, con graves problemas para consumo el humano, además de que siempre ha prevalecido la inequidad en las adjudicaciones para el regadío.

Mapa 12

Recursos hídricos y asentamiento poblacionales en el territorio kichwa, 1974 y 2010



Fuente: Cartografía del Instituto Geográfico Militar (2010); cartografía histórica del INEC/CPV (1974); INEC/CPV (2010). GADP-I (2015). Elaboración Propia.

A continuación, se analizarán los patrones y características de los asentamientos rurales, en base a la cartografía histórica y actual proporcionada por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (1974, 1990) y por el Instituto Geográfico Militar (2010). Con esta finalidad, se han seleccionado algunas parroquias de cada pueblo indígena, de las que se estudiará su crecimiento y desarrollo territorial en las últimas cuatro décadas.

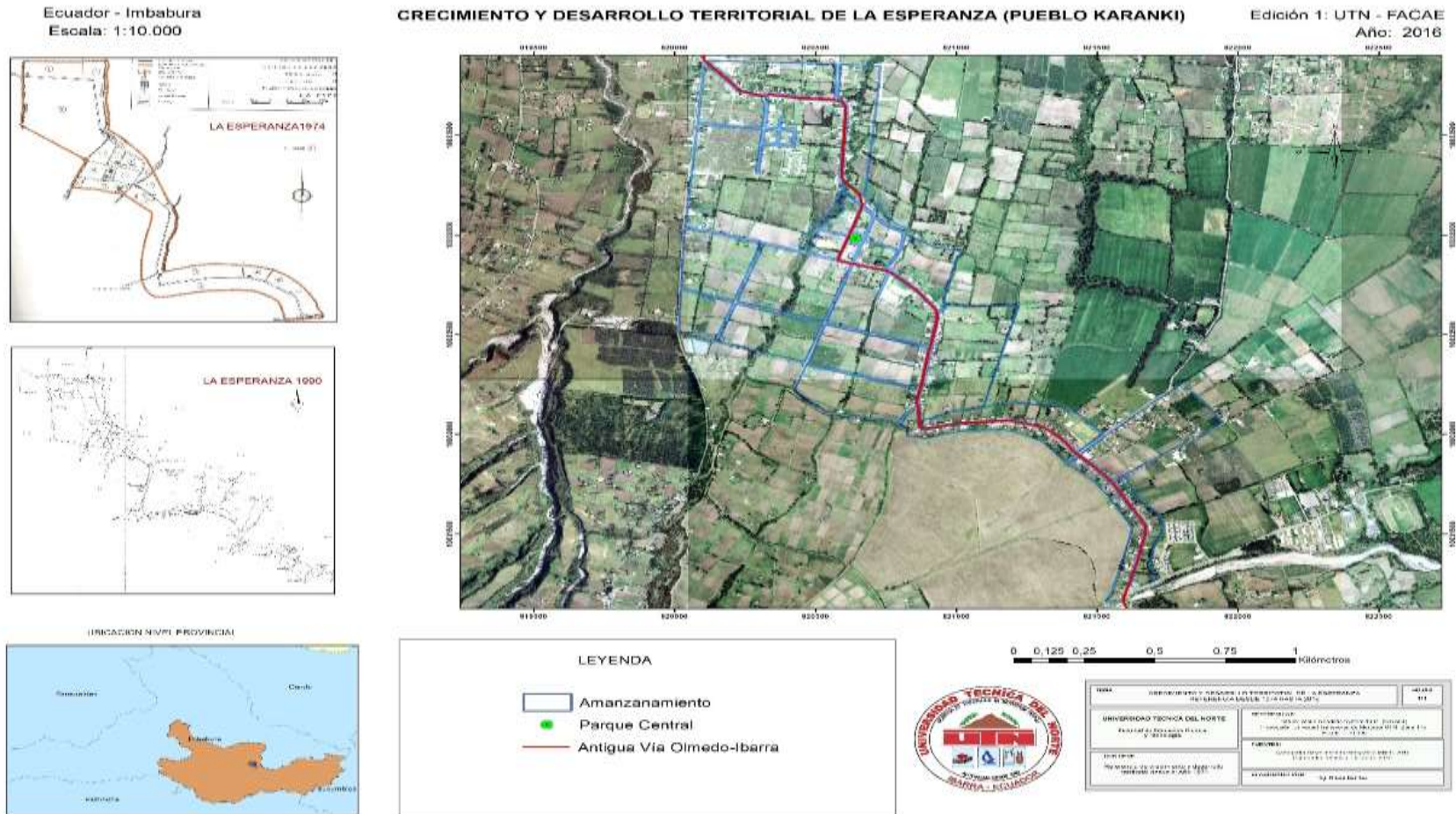
En el **Mapa 13** se presenta la parroquia de “La Esperanza”, de mayoría Karanki. Según la relación de los mapas de 1974, 1990 y 2010, se aprecia que el núcleo poblacional presenta una forma bastante lineal, debido a que se ha conformado a lo largo de la línea de conexión vial entre Ibarra y Olmedo. A lo largo de este eje y en su área de influencia, se han localizado no solamente los asentamientos poblacionales, sino también las parcelas para pastoreo y para monocultivos.

En el centro poblacional de la Esperanza se observa un parque central, delimitado por las dependencias o juntas administrativas y religiosas. Entre ellas, destacan la iglesia y la casa comunal y parroquial, aunque posee tres iglesias católicas y una evangélica. En el entorno de este parque central, se articulan otras manzanas, que marcan el crecimiento y consolidación de viviendas desde 1974. Cuanto mayor es el alejamiento de ese núcleo, mayor es también la dispersión de las viviendas, puesto que en su mayoría se han sido construidas con fines agrícolas o para brindar seguridad a las parcelas localizadas con dirección hacia las faldas del volcán Imbabura. Hacia el exterior surgen las construcciones de emprendimientos agroindustriales y turísticos, al igual que importantes infraestructuras educativas y de recreación.

En términos urbanísticos, se está generando un proceso de conurbación, sobre todo desde la parroquia de Karanki hasta la población de *Chugchupungo*, al norte de la parroquia de la Esperanza. Este proceso es común entre las poblaciones que se asientan a lo largo de los ejes viales de los cantones Otavalo, Cotacachi, Antonio Ante e Ibarra. Este patrón de crecimiento dificulta el reconocimiento de la línea divisoria o la pertenencia territorial de algunas poblaciones.

Mapa 13

Crecimiento y desarrollo territorial de la Esperanza, pueblo kichwa Karanki



Fuente: Cartografía histórica, 1974, 1990 del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos-INEC. Cartografía del Instituto Geográfico Militar. Elaboración Propia.

La consolidación de los asentamientos mestizos e indígenas a lo largo del eje vial se debe a las infraestructuras viarias (corredores asfaltados y adoquinados), así como a la disponibilidad de transportes con destino hacia la ciudad de Ibarra y a los demás destinos de la provincia.

Por otra parte, las viviendas han ocupado importantes zonas agrícolas, por lo que se han visto reducidos los espacios para esta actividad. En la parroquia de la Esperanza, así como en el resto del territorio Karanki, ya no existen los terrenos de uso comunitario, aunque sí se encuentran propiedades de uso público, como quebradas, vertientes, infraestructuras educativas, deportivas, sanitarias, etc.

Como se aprecia en esta misma imagen, las tierras en territorio Karanki se encuentran atomizadas y son muy pequeñas, normalmente entre los 1.200 y 4.000 m². En las décadas precedentes eran mucho más extensas, pero se parcelaron a partir de las grandes haciendas que pertenecían a blanco/mestizos, en las que los indígenas trabajaban como peones. Otra razón que ha llevado a la atomización de las tierras obedece a las continuadas herencias por costumbre generacional. Las grandes extensiones que aún se pueden observar están destinadas a la ganadería y a los monocultivos y en su mayoría son de propiedad mestiza y corresponden a herederos de haciendas.

En la parte oriental de la parroquia se puede apreciar el cuartel y caballería Yaguachi, en cuyo lugar se desarrollan actividades agrícolas y maniobras militares. Por ello, se promueven sobre todo los monocultivos y su producción se destina al comercio local, al autoconsumo de los militares y a la alimentación ganadera.

En el mapa precedente también se observan cercas vivas (vegetación arbórea) como líneas divisorias de la propiedad privada. También son apreciables algunos remanentes de pastizales naturales. Los cultivos que predominan en las tierras parceladas son papas, trigo, cebada, maíz, fréjol, arveja y brócoli. La ganadería es escasa, con algo de ganado vacuno, bovino, porcino y la crianza de animales menores (cuyes y aves). En cuanto a las vertientes, se puede destacar la fuente de Guaracsapas, localizada en las proximidades de la parroquia, aunque se origina en la parroquia de Angochagua.

La parroquia está constituida por cuatro barrios y seis comunidades indígenas, con un promedio de 300 familias y cinco miembros. La Esperanza, al igual que las demás

parroquias de Imbabura, también ha sufrido el fenómeno emigratorio, fundamentalmente de hombres jóvenes, por lo que las mujeres han asumido las actividades agrícolas y artesanales.

A continuación, en el **Mapa 14**, se presenta la parroquia de “Natabuela”, con clara mayoría del pueblo kichwa del mismo nombre, en la que se aprecia de la misma manera que la anterior el crecimiento y desarrollo territorial desde 1974.

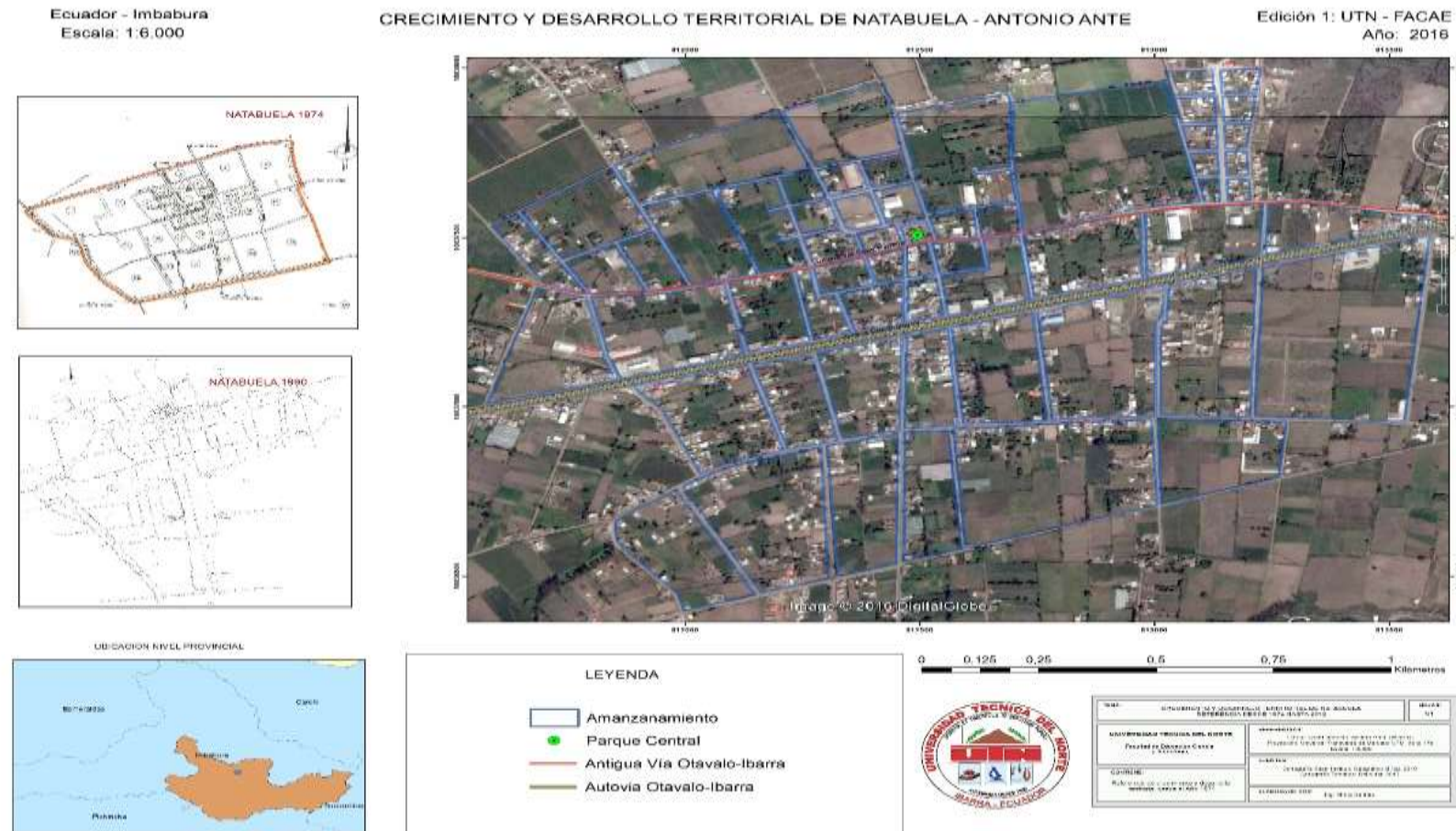
En el año 1974, la parroquia de Natabuela presenta entre tres y cuatro manzanas de trazado real. No obstante, en la ilustración aparece un trazado mayor que responde únicamente a proyecciones de la época (línea punteada). En la actualidad, aquellas manzanas de gran extensión se han atomizado, sobre todo hacia la zona oriental de la parroquia. El plano urbano se ha desarrollado de nuevo a lo largo de la autopista que conduce a los centros de Atuntaqui e Ibarra. A través de esta ruta se registran negocios de hospedaje, comida, fábricas de textiles, metalmecánica, comercialización de vehículos, etc.

Gran parte del terreno parcelado y habitado por los actuales natabuelas, en tiempos pasados pertenecía a la hacienda Anafo, en la que trabajaron como peones. Las parcelas conservan un promedio de 500 metros, mientras que las familias que habitan en dirección a las faldas del Imbabura poseen pequeños solares con extensiones por debajo de los 3.000 metros, destinados a la producción de tomate de árbol y aguacate, aunque la actividad agrícola en general es de subsistencia. Además, según la presente investigación, al menos el 70% de la población labora en los centros textiles de Atuntaqui, en la construcción y en los servicios domésticos en distintas ciudades.

El trazado de las parroquias y comunidades rurales mantienen la tradición del ordenamiento territorial español en forma de cuadrícula o damero, característico de la ciudad colonial, como se aprecia en estas dos parroquias mencionadas.

Mapa 14

Crecimiento y desarrollo territorial de Natabuela, pueblo kichwa Natabuela



Fuente: Cartografía histórica del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos-INEC (1974, 1990). Cartografía del Instituto Geográfico Militar (2010).
Elaboración Propia

La ciudad colonial se articulaba en función de un parque o plaza central como núcleo de la población, desde donde se trazaban cuatro ejes que permitían desarrollar al menos seis manzanas de forma reglamentaria. A partir de las mismas, el amanzanamiento podía seguir las mismas pautas o, en otros casos, era más espontáneo y disperso.

En el **Mapa 15** se observa a la parroquia “San Rafael de la Laguna”, un asentamiento con predominio del pueblo Otavalo.

En el mapa de la parroquia de San Rafael se observan las dos características ya señaladas en las parroquias precedentes y de la mayoría de las parroquias kichwas, la localización a lo largo de los corredores viales y el desarrollo del plano ortogonal. Aunque la antigua vía desde las diferentes ciudades de la sierra norte hacia Cayambe y a Quito se utiliza muy poco en la actualidad, se han mantenido, no obstante, los asentamientos humanos vinculados a la misma.

Posteriormente, se construyó la vía panamericana norte, que vino a reforzar esos aglomerados de viviendas a lo largo de su trayecto, aunque en sus proximidades se observa una mayor atomización o parcelación de las tierras, como producto de las herencias y comercialización de las mismas. Hacia la parte sur de la ilustración, se encuentran terrenos de mayores dimensiones, por estar más alejados de los centros poblados.

En la mayor parte de las zonas rurales habitadas por los kichwas otavalos, se aprecian pequeños bosques cultivables, principalmente de eucalipto. Se utilizan para la obtención de pingos destinados a la construcción de lozas de viviendas y también para leña. En la cuenca baja del lago San Pablo, por un proceso acelerado de eutrofización, se evidencia la sequía de este espejo de agua, lo que ha motivado la ocupación de estos espacios con fines agropecuarios.

La producción agrícola de la parroquia de San Rafael es similar a las demás poblaciones rurales de Otavalo, con un claro predominio de los monocultivos de tubérculos, leguminosas, cereales y hortalizas.

Mapa 15

Crecimiento y Desarrollo Territorial de San Rafael de la Laguna, pueblo kichwa Oatvalo.



Fuente: Cartografía histórica del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos-INEC (1974, 1990); Cartografía del Instituto Geográfico Militar (2010).
Elaboración Propia

En el **Mapa 16** se presenta a la parroquia de “Quiroga”, un asentamiento del pueblo kichwa Otavalo, localizado en el cantón Cotacachi.

Esta parroquia sigue manteniendo las características ya reseñadas en las precedentes. Parte de una plaza central y el caserío se dispone en forma de cuadrícula, pero en dirección a los pisos ecológicos de ceja de montaña se encuentran asentamientos de limitada organización, con fuerte dispersión y terrenos de mayor extensión.

A diferencia de las demás parroquias, desde el centro de Quiroga hacia la laguna de Cuicocha, no se observan asentamientos humanos continuos y organizados, puesto que las viviendas se localizan al norte y sur de la parroquia con fines de explotación agrícola.

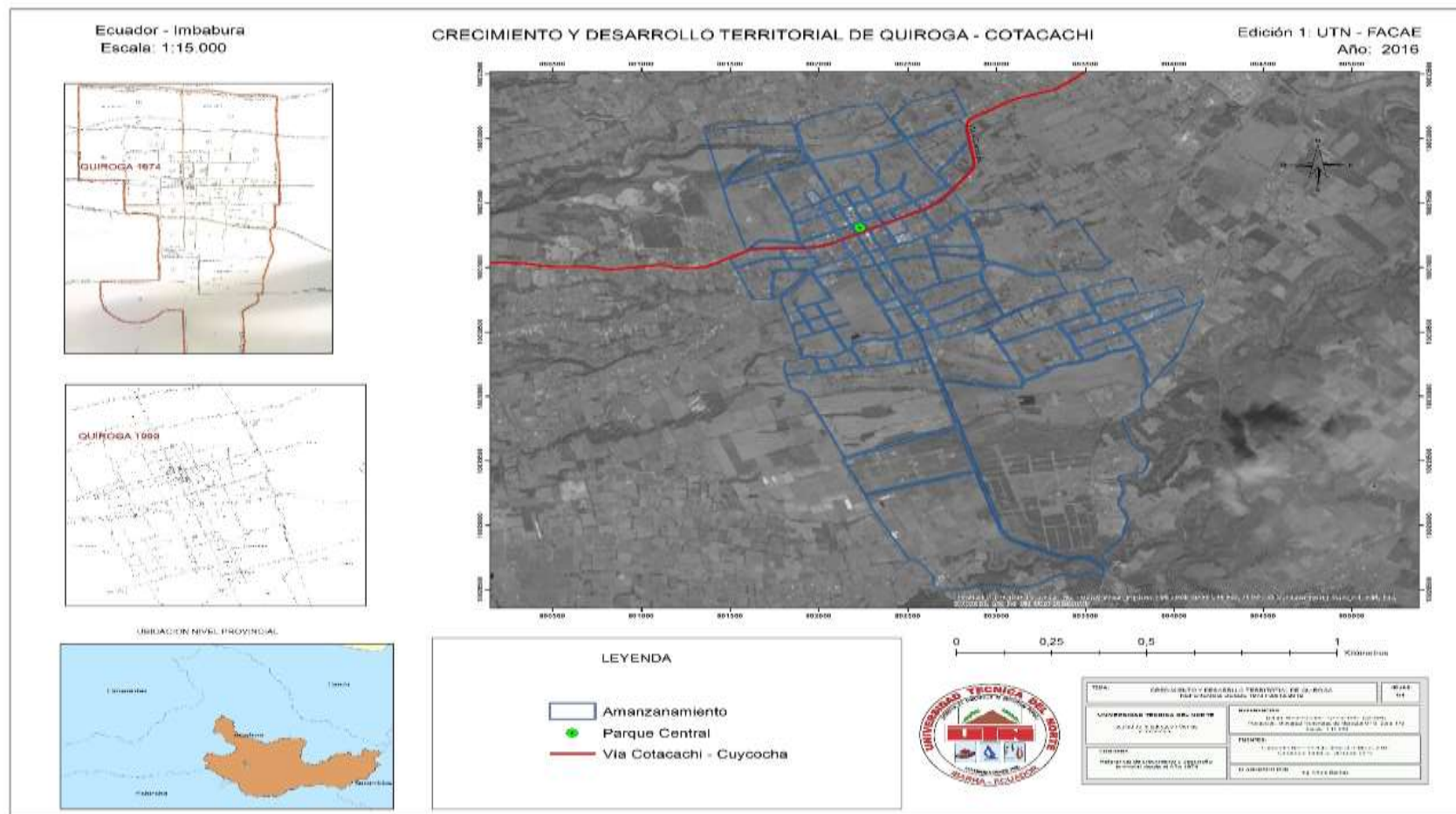
En las ilustraciones de 1974 y 1990 se observan proyecciones del ordenamiento de las tierras, mismos que en la actualidad han sufrido un mínimo fraccionamiento. En los pisos climáticos más elevados se encuentran algunos relictos de vegetación nativa, sobre todo de matorrales y chaparros. Dichos lugares no solamente se aprovechan con fines agrícolas, sino también para el pastoreo y la crianza de animales. Quiroga, al igual que varias de las poblaciones que se ubican en los cantones de Otavalo y Cotacachi, también disponen de terrenos para uso comunitario destinados principalmente al autoconsumo, como ocurre en las comunidades de Morochos y Morales Chupa.

Las parroquias rurales de Imbabura han asumido la responsabilidad del cuidado y protección del ecosistema páramo, con lo que se evitan en buena medida los incendios y se han puesto en valor para el turismo rural.

En síntesis y de acuerdo a lo observado en los cuatro mapas, los diferentes asentamientos se han establecido en base al recurso tierra, con una marcada dispersión de las viviendas, siempre muy vinculadas a las explotaciones agropecuarias. Sin embargo, al observar mapas y planos a partir del 1990, queda patente que a medida que aumenta la población, también existe la tendencia a la concentración de los poblados, dando lugar a las comunidades y a las parroquias.

Mapa 16

Crecimiento y desarrollo territorial de Quiroga, pueblo kichwa Oatvalo.



Fuente: Cartografía histórica del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos-INEC (1974, 1990); Cartografía del Instituto Geográfico Militar (2010).
Elaboración Propia

Además, las diferentes parroquias rurales disponen de espacios físicos simbólicos, como plazas para el desarrollo de ferias agrícolas, agroindustriales y artesanales, al igual que cascadas, montañas, ríos, rocas y cuevas destinados a la realización de rituales en el marco de su cosmovisión.

A pesar de las adversidades históricas, las poblaciones indígenas siempre han considerado el recurso tierra como su *pachamama* o madre tierra, una especie de diosa totémica, a la que han respetado y venerado durante siglos, manteniéndose en toda su vigencia hasta la actualidad, pero se han ido reemplazando los conocimientos ancestrales de labranza de la tierra por conocimientos y prácticas modernas con el fin de incrementar la producción.

En general, las familias kichwas de Imbabura conservan desde tiempos ancestrales una chacra contigua a sus viviendas, en la cual se cultivan productos alimenticios destinados al autoconsumo. Según el INIAP (2012), estos espacios son fértiles y acondicionados sabiamente a través de la variedad y la asociación de cultivos. Sin duda, con el desarrollo de la agricultura andina, el suelo se constituye en la base, en donde se recrean las expresiones de la naturaleza, para propiciar un mundo de vida colectivo y de equilibrio entre animales, plantas y hombres (*runas*).

Los indígenas kichwas también manifiestan que a través del tiempo se han ido perdiendo otras prácticas comunes entre ellos, como el aprovechamiento de los cultivos después de la cosecha como alimento para sus animales. Una de las posibles causas es la inseguridad (cuatrerismo) para sus animales por parte de personas no indígenas, a decir de ellos. La afirmación se realiza por el incremento de robos, ya que los animales se quedan en terrenos muy alejados de las viviendas. De la misma manera, el pastoreo ha ido disminuyendo debido al menor número de hijos por familia y por el acceso al sistema educativo, lo que no ocurría hace más tres décadas.

En su mayoría los asentamientos kichwas poseen parcelas sin cerramiento, puesto que la demarcación se respeta entre vecinos, aunque también se construyen cerramientos con piedras, alambrado y cercas vivas.

En las comunidades indígenas, en general, las infraestructuras y equipamientos son limitados, aunque algo se ha ido consiguiendo en la última década. El acceso a los

servicios básicos e infraestructura vial y sanitaria (seguro campesino) se inicia a partir de la década de los 80. Actualmente, la mayoría de escuelas, así como dispensarios médicos se encuentran a una distancia promedio de 30 minutos de los núcleos poblacionales, todavía muy distante.

En relación a la educación inicial y educación general básica, cada comunidad posee al menos una escuela de tipo unidocente (60%) debido al escaso número de estudiantes, pero los padres tienden a matricular a sus hijos en las ciudades cercanas, por considerar la educación de mayor calidad.

En los sectores rurales se aprecia una importante red de caminos, que ha mejorado en los últimos diez años, pero aquellas vías que conducen a las comunidades más alejadas de los núcleos poblacionales son de segundo y tercer orden.

A manera de conclusión, las poblaciones kichwas de Imbabura presentan patrones y características comunes. Cuando se encuentran cerca de los núcleos urbanos, el patrón de asentamiento es concentrado, con un núcleo poblacional de entre 7 y 40 familias. Sin embargo, por efectos de la emigración, algunas comunidades indígenas perderán todos sus habitantes a lo largo de la próxima década, como es el caso de Rumipamba y Colimburo, que pertenecen a la parroquia de Mariano Acosta, cuya población es Karanki.

Cuando se alejan de las ciudades, el patrón de asentamiento es el disperso, muy característico también de las comunidades indígenas y campesinas que se localizan en las parroquias rurales de los cantones de Pimampiro, Otavalo, Cotacachi, Antonio Ante y Urcuquí, con ubicación sobre los 2.550 msnm.

Un tercer patrón, también frecuente, es la intercalación, un modelo mixto entre los dos anteriores. Este patrón se encuentra generalmente en todas las comunidades que mantienen cercanía geográfica y cultural con las parroquias a las cuales pertenecen.

13.2. La vivienda tradicional de los pueblos kichwas

Durante el período tardío de la época precolombina se desarrollaron grandes "Señoríos Étnicos" y "Confederaciones", como es el caso de la nación o país Karanki, con un territorio comprendido entre los Valles del Chota y Guayllabamba, en el que existe un patrón común en la construcción de las "tolas"⁵⁸ (Benítez y Garcés, 2014).

Los Karankis crearon y heredaron grandes obras arquitectónicas con fines agrícolas, habitacionales y ceremoniales, aún visibles en la provincia de Imbabura (Viteri, Villalba y Montesdeoca, 1989). A lo largo del siglo XVI las agrupaciones de viviendas en esta zona andina estaban constituidas por bohíos o casas comunales de entre 2 y 60 unidades, aunque los más comunes fueron de entre 15 a 30 bohíos (Uribe, 2016).

Según Bray y Echeverría (2010) los karankis tenían la sabiduría para aprovechar y controlar los diversos pisos ecológicos a través de una gran infraestructura agrícola, que incluía canales, camellones y terrazas. Eligieron sitios estratégicos para la construcción de las tolas, en montículos artificiales, con muros de cangahua (piedra caliza) rellenos con tierra. Las tolas eran lugares destinados a las viviendas de sus líderes, así como para ritos festivos agrarios y funerarios.

A través de los restos arqueológicos, se han identificado importantes complejos de tolas que tuvieron distintos usos. Destacan las tolas de Socapamba, que se localizan a cuatro kilómetros de la Laguna de Yahuarcocha, al pie de la cordillera de Angochagua, muy destruidas por los saqueos (huaqueros)⁵⁹. También se puede citar el yacimiento de "El Tablón", un complejo de tres hectáreas con once montículos.

De la misma manera, los Karankis construyeron las tolas de San Clemente en la comunidad indígena del mismo nombre. En la hacienda de Zuleta se contabilizan 148 tolas y 13 plataformas con rampa de acceso y las tolas de Huataviro de San Antonio de Ibarra.

A partir de la Conquista española, liderada inicialmente por Sebastián de Benalcázar (mayo de 1534), entre los numerosos cambios implantados, la vivienda

⁵⁸ Tolas: montículos artificiales construidos en épocas precolombinas con fines habitacionales y funerarios.

⁵⁹ Huaqueros: saqueo de los yacimientos arqueológicos, sin prospección técnica-científica, para la comercialización ilegal de los restos.

indígena comienza a modificarse, aunque siguió manteniendo las características básicas anteriores. En la zona andina, según Kingman (1989), las viviendas daban lugar a la formación de aldeas, aunque también podían estar muy dispersas, a varios kilómetros entre sí.

El estilo característico que ha prevalecido antes, durante y después de la colonia ha consistido en bohíos ovalados, circulares o cuadrados denominados “chozas”⁶⁰.

El INEC (1950, Tabla 24) registra que el 64,57% de la población imbabureña disponía de una vivienda propia, que en el ámbito rural se denominaban *chozas*. Este mismo censo constató que el 94% de estas viviendas no disponía de servicio de agua potable, razón por la cual se tenían que abastecer de las vertientes, riachuelos y quebradas.

En Censo siguiente de 1962 (INEC, Tabla 9) revela que el 85% de las viviendas tiene pisos de tierra, sobre todo en las zonas rurales. En el Censo de 1974 (INEC, Tabla 3), se indica que el 69,21% de los habitantes de las zonas rurales de Imbabura disponían de vivienda propia, de las que el 15,73% eran chozas.

Algunos años después, en 1982, ya era más patente el incremento de propietarios de viviendas en las áreas rurales (INEC Tabla 5), con un 82%, mientras que poco a poco se van reduciendo las chozas hasta el 7,92%. Sin embargo, este mismo censo revela que únicamente el 57,38% disponía de servicio eléctrico, que el 56,80% no disponía de baterías sanitarias o que el 61,27% de la población no disponía de ningún mecanismo para la eliminación de aguas servidas.

El Censo de 1990 indica que el 65,10% de las viviendas imbabureñas estaban construidas con paredes de tapia, cubiertas de teja, pisos de tabla y de tierra. Las viviendas tipo *chozas* se habían reducido tan sólo al 2,40%. Estos resultados revelan que las poblaciones en las zonas rurales preferían las construcciones posiblemente más grandes y cómodas.

⁶⁰ Choza: vivienda indígena construida en zonas rurales con materiales propios de la zona. Aunque los actuales indígenas consideran que este término es despectivo y que se asocia con el lugar donde vive el perro. Prefieren, por ello, la denominación de *huasi* o casa.

En 2001 Imbabura registraba 562 viviendas tipo *choza* en toda la provincia (INEC, 2001), lo que equivale al 0,60% del total de viviendas, de las que el 19,16% tenía techo de teja.

En el Censo de 2010, el INEC contempló más variables que en décadas anteriores, constatándose la disminución de la vivienda tipo “choza” hasta un 0,45%. Además, el porcentaje de personas que habitaban en estas viviendas era tan sólo del 3,70 en zonas urbanas y del 4,06 en zonas rurales. En cuanto a los servicios básicos, el 82% de la población urbana accedía al servicio de agua potable a través de red pública y únicamente el 1,52% de las personas de las zonas rurales consumían generalmente agua de pozo y proveniente de ríos, vertientes, acequias, colecta de lluvias y canales.

Estas construcciones presentaban una estructura antisísmica y térmica (Carazas y Rivero, 2002) y estaban construidas con una estructura de pingos de madera llamados *chaguarqueros*⁶¹, eucaliptos y lecheros⁶² de hasta 3 metros de altura, con la que armaban las paredes y cubierta para colocar después paja⁶³ de páramo.

La técnica de construcción era del bahareque o *llunchi*, que consistía en construir paredes tejidas con estructura de zuro⁶⁴ o carrizo, rellena con barro negro mezclado con estiércol de toro y caballo, con paja, tamo, bagazo de caña, panela, piedra pómez y sangre de ganado vacuno.

Así también, los abuelos indígenas explican que la paja que cubría y tejía los techos cónicos de estas viviendas era traída de la parte alta del volcán Imbabura. Además, ellos concuerdan que la cubierta era impermeable, siempre y cuando se reemplazara cada diez años, caso contrario era vulnerable a la filtración de agua, en los largos inviernos. Estas construcciones no tenían ventanas y la puerta de madera medía más de un metro de ancho por dos de alto y, generalmente, eran construidas a base de mingas (25 personas), en al

⁶¹ Chaguarquero: procede de la palabra *kichwa chawarquiru*. Para Pazos (2008) el chaguarquero es el tallo que sobresale de la penca negra, semejante a un báculo obispal. Esta planta crece en los valles interandinos y cuando este tallo ha crecido lo suficiente se procede a cortar, secar y luego aprovechar para la construcción de viviendas, gallineros o andas para esculturas religiosas.

⁶² Lechero: árbol andino con hojas cuya sustancia es lechosa y pegajosa. Es una planta resistente utilizada como cerca viva, además de ser útil para curar verrugas. Para los kichwas de Imbabura está cargada de símbolos y de energía.

⁶³ Paja: planta ubicada a nivel del páramo andino, cuyo nombre científico es *stipa ichu*, más conocida en lengua kichwa como *yurak uksha*. Los indígenas la han utilizado como cubierta para sus viviendas por su durabilidad, impermeabilidad y función térmica.

⁶⁴ Zuro: madera larga, delgada y flexible, que se encuentra en la ceja de montaña.

menos tres semanas. La estructura en general se sujeta con “cabuya”⁶⁵ que, según el 80% de los habitantes de San Clemente y Zuleta (karankis), resiste al tiempo y a los terremotos.

Cabe decir que, la tradicional *choza* o bohío ha desaparecido en el pueblo Natabuela, no obstante, los pueblos Otavalo y Karanki, aún mantienen muy pocas de estas construcciones, aunque no todas se encuentren habitadas. Por otra parte, a través del turismo comunitario, algunos pobladores se encuentran recuperando este tipo de construcciones vernáculas (*choza*) para proporcionar hospedaje.

Entonces, además de la técnica del bahareque en la construcción de las viviendas indígenas, también adoptaron la técnica de las paredes de adobe⁶⁶, que eran comunes en la población mestiza. No obstante, en sus inicios (segunda mitad del siglo XX), predominaba la paja del páramo como cubierta de este tipo viviendas, y su piso seguía siendo de tierra apisonada.

Luego, las viviendas con paredes de tapia fueron cubiertas con teja, mismas perviven en los tres pueblos, de forma mayoritaria entre los karankis y natabuelas. En este último pueblo, las casas disponen de una distribución interna que concentra entre uno y dos dormitorios, cocina y granero en el techo. En el exterior, se conserva un corredor con *poyo* o asiento, sus paredes no se encuentran enlucidas y, en la mayoría, estas casas no existen ventanas, o son muy pequeñas, de ahí que, el ambiente interno es oscuro y húmedo.

Cabe decir que, en la parte interior de las viviendas, ya sean de bahareque, de adobe, de tapia u otros materiales, la *tullpa*⁶⁷ y la hornilla (según el caso) se constituye en el área fundamental del hogar. Este espacio, no solamente está destinado a la preparación de los alimentos, sino que fomenta el fortalecimiento de los vínculos familiares, a través de la comida y junto al calor del fuego.

Los pobladores entrevistados afirman que al igual que sus antecesores, ellos también aprovechan el humo de la *tullpa* y la hornilla es útil para para ahumar la carne

⁶⁵ Cabuya: fibra vegetal obtenida en base a la penca.

⁶⁶ El adobe es elabora en base a tierra mezclada con paja de páramo y moldeada a manera de bloques.

⁶⁷ La *tullpa* se traduce como fogón, es una cocina que integra tres piedras de buen tamaño, para sostener las ollas.

de res y de cuy (cecina colgada), que ha sido previamente lavada en agua de sal (grano). De esta forma conservan la carne por algunas semanas y consiguen un sabor genuino. Asimismo, ellos manifiestan que en el área de la cocina aún mantienen algunos implementos (ollas; cedazos; *bigshas*⁶⁸; arneros; cuencos; platos; pequeñas ollas de barro, aluminio, hierro, bronce; aventadores de totora y *pilches*⁶⁹) que eran característicos en la vida de sus padres, abuelos y bisabuelos. La mayoría de estos objetos se encuentran colgados o sobre tablas adaptadas junto a la pared, otros utensilios de gran tamaño (tostos grandes, ollas de barro, pundos, pailas de bronce) están colocados junto a la *tullpa* u hornilla⁷⁰. Cabe decir que, algunas familias indígenas conservan la *ashunga*⁷¹ o cesto destinado a la maduración de quesos y conservación del pan duro, a partir del cual comían cuando tenían hambre.

Los kichwas mantienen la costumbre de convivir con animales domésticos destinados a dar seguridad y compañía. A su vez, las viviendas se ubican muy cerca de los terrenos, con lo cual se posibilita el cuidado de otros animales, que se han convertido en el sustento de las familias, a través de la venta o el consumo de la carne.

Gran parte de familias indígenas de las zonas rurales, todavía acostumbran a colocar los nidos para las gallinas en la parte interna y alrededor de las casas. No obstante, no todas las familias crían cuyes en su interior, tal como lo hacían sus antepasados junto al fogón.

De la misma manera, no todas las viviendas del sector rural conservan un soberado⁷², que consiste en la adecuación de tres o cinco tablas horizontales a nivel de la pared, cerca del techo, para la conservación de la producción agrícola.

Cabe decir que, el área de dormitorio en las viviendas indígenas, al menos hasta principios del siglo XX se adecuaba con paja de páramo en el suelo, cerca al fogón, otras

⁶⁸ La *bigsha* o mama cuchara es un utensilio de madera utilizado para mover la *mazamorra* (colada de maíz y haba).

⁶⁹ El *pilche* es un recipiente elaborado de la mitad de un coco seco (fruta), que hace las veces de un vaso o una taza.

⁷⁰ La hornilla es una cocina de leña o carbón de estructura horizontal, que soporta al menos tres ollas de gran tamaño.

⁷¹ Desde la *ashunga* o cesto, todos los integrantes de la familia acostumbran pellizcar o picar en el momento de hambre.

⁷² El soberado se encuentra entre la pared y el techo de la casa, destinado a la conservación de granos, además, el humo de la *tullpa* evita la proliferación de la polilla y la humedad.

personas dormían sobre un tendal de zuro o carrizo, con una estera⁷³ en lugar de colchón (Obando, 1988). En la actualidad, las casas se encuentran mejor distribuidas y también reúnen mayores comodidades. Además, como parte de una realidad cultural sincretizada, casi todas las viviendas indígenas (Fe católica) exhiben imágenes religiosas (santos, vírgenes, cristos) en las paredes y también sobre repisas de madera.

En la actualidad, algunas familias indígenas aún conservan, en lugar de armarios, las cajas y baúles de madera por influencia española. Algunas comunidades también mantienen las letrinas, aunque se incrementa paulatinamente la adecuación de baterías sanitarias modernas, lo que ha contribuido a la disminución de enfermedades.

Las viviendas indígenas sin importar su estructura actual, aún conservan un *poyo*⁷⁴ al costado del corredor, que permite integrar a la familia luego de la jornada de trabajo. Además, a lo largo de los siglos, se ha constituido en un espacio ideal que propicia la transmisión de las tradiciones y expresiones orales de cada pueblo. A la vez, algunas viviendas del pueblo kichwa Otavalo mantienen en sus corredores telares de pedal, de cintura y, también, otros más sofisticados, que forman parte de la vida estos pueblos tejedores. Los mismos, han propiciado el trabajo cooperativo, la integración familiar y el legado de estas prácticas a las nuevas generaciones.

Una tradición vigente entre los tres pueblos kichwas es el *huasipichay*⁷⁵, que se traduce como limpieza de la casa, cuyo ritual andino consiste en eliminar las malas energías, a través del fuego, las flores y el agua bendita (siete iglesias). El objetivo principal es atraer la prosperidad y la felicidad para quienes habitarán en la nueva vivienda y para los asistentes a la fiesta.

Es evidente que, en las tres últimas décadas, las características de las viviendas indígenas han ido cambiando, no solamente por las preferencias de sus propietarios, sino también por exigencia de los organismos locales estatales. Estos últimos, luego de evaluar las situaciones de extrema pobreza e insalubridad, así como los efectos de una

⁷³ La estera es una artesanía tejida con fibra vegetal de totora de 2m por 1,80 cm, utilizada para recostarse sobre el suelo o la cama, pero también para secar granos o lana de oveja.

⁷⁴ El poyo es un banco o asiento elaborado de tierra, madera o de cemento.

⁷⁵ El *huasipichay* se constituye en un ritual para la bendición e inauguración de la casa nueva. Es un ritual de limpieza, que consiste en ahuyentar las malas energías, para luego colocar una teja adornada (gallo) en el techo de la casa nueva, aunque los natabuelas colocaban toros, jinetes, ovejas y personas. De acuerdo a la creencia indígena, el gallo protege el hogar y asegura una buena economía para el mismo.

catástrofe natural, han decidido en varias ocasiones la donación (Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda, MIDUVI) de viviendas, sobre todo en el año 1996 y a partir del 2002.

El apoyo estatal consistía en la entrega de cemento, puertas de madera, metal, ventanas metálicas y techos de zinc. Aunque, también entregaban viviendas construidas, pues, en el 2016 beneficiaron a 28 familias de San Roque, a través del proyecto “*Ñucanchi Huasi*”, con una inversión de 128.000 dólares. Lo mismo ocurrió en el 2011, con la entrega de 211 viviendas a las zonas más vulnerables de Imbabura, siendo los beneficiarios mayoritariamente habitantes del pueblo Karanki.

Las viviendas proporcionadas por el Estado presentan una estructura de hormigón, bloque o ladrillo, cubiertas de zinc, loza y materiales completamente ajenos al entorno rural. No obstante, según algunos beneficiarios entrevistados manifiestan que estas viviendas les ofrecen mayor confortabilidad y el acceso a los servicios de agua potable y luz eléctrica.

Para reconocer la vivienda del pueblo kichwa Otavalo, que habita el cantón Cotacachi, se eligieron las comunidades de Pulcapa, Peribuela, Quitumba, Morlán y Colimbuela (parroquia de Imantag); también Tunibamba, Piava Chupa, Yambaburo, Itaqui y Topo Grande (parroquia de Sagrario); Quitugo, Turucu, Anrabí, Chilcapamba, Morochos y Morales Chupa (San Francisco) y Ucu, San Antonio de Punje, Cumbas Conde y Ugshapungo (Quiroga). En todas ellas, la presencia de la *choza* es mínima, únicamente se aprecia un promedio de dos por comunidad, en su mayoría son casas de adobe con teja y también de ladrillo y bloque.

Es así que el pueblo Otavalo, por no haber regulado mediante ordenanza las construcciones urbanas y rurales, ha perdido los rasgos y características identitarias. Por tanto, se observa un paisaje rural que impacta de forma negativa cuando el turista interactúa con las formas y modos de vida de la población kichwa.

En las zonas urbanas marginales y rurales ya no se observan viviendas tradicionales, pues el 93% no sólo mezclan materiales de construcción, sino también diseños arquitectónicos y artísticos. En el caso de Otavalo, los estilos están adaptados a tendencias exógenas, traídas por los comerciantes indígenas de otras regiones y países.

En general, son casas de gran tamaño, de dos a cinco pisos, y muchas de ellas en medio de las sementeras agrícolas y pendientes paisajísticas.

Ante lo expuesto, es claro que la vivienda tradicional kichwa se ha ido perdiendo bajo la responsabilidad de todos los involucrados, aunque, por otra parte, la población también se encuentra en mejores condiciones. En todo caso, el problema radicaría en el estilo de las edificaciones modernas, que no mantienen armonía con paisaje rural, principalmente en Otavalo y Cotacachi.

En otros casos, han sido destinadas a negocios, talleres artesanales, centros culturales y turísticos. Cabe decir que, la casa *Yutsu Sara* de Humberto Muenala y la Hostal Aya Huma de Otavalo, no solamente brindan servicios a los turistas, sino también, fomentan el rescate del arte, la música y demás expresiones culturales otavaleñas. De la misma manera, en los dos últimos años, algunas comunidades de los pueblos kichwas Otavalo y Karanki están dinamizando el turismo comunitario, con lo cual, algunas familias se encuentran invirtiendo en la construcción de viviendas (tipo chozas) para la prestación de los servicios de alojamiento.

14. POBLACIÓN Y DEMOGRAFÍA

Los enamorados en la chacra (canción)
Cuyashcami arahui

*Ya mismo me voy a la chacra,
en la chacra nos encontraremos,
simulando que voy a chupar la caña,
simulando que voy a coger el choclo,
simulando que, a la yerba,
llamándote con la pachallina me iré,
a la chacra de abajo vendrás,
si voy a la chacra no me hablan,
si voy a la chacra no se molestan,
dentro de la sementera nadie nos verá
vamos a chupar la caña dulce,
vamos a ver los nidos de los pajaritos,
vamos a oler flores de chochos,
vamos a coger la uvilla,
vamos a querernos ahí,
solo sabrán nuestros corazones,
sólo sabrán los pajaritos,
vamos no más, vamos no más.*

Jaime Idrovo Urigüen
(recopilación)

Los estudios de Paz y Miño (1938) revelan que el primer censo colonial con fines tributarios en Ecuador se inicia con el empadronamiento de 1780 (Archivo Nacional de Historia). En ese momento, la población estaba reconocida y clasificada como blancos, indios⁷⁶, libres de varios colores⁷⁷ y esclavos. Explica además que, del total de 412.000 habitantes ecuatorianos, el 64% se identificaron como “indios”, término utilizado en esos momentos, que fue reemplazado por indígena, ya que se consideraba despectivo.

Posteriormente, se llevó a cabo el Censo Republicano de 1840, en el que según Sánchez (1996), el 46% de la población nacional se autoidentificaba como “indio”. Después de 110 años, en 1950, el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos efectúa un nuevo censo, por primera vez mediante la desagregación por parroquias y el reconocimiento del bilingüismo. El estudio demuestra la existencia del 14% de población kichwa hablante en el país. No obstante, los registros de este año no se han sistematizado y el acceso a la información para la presente investigación se ha realizado a través de los libros disponibles en la Biblioteca del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos de Ecuador, en la ciudad de Quito.

Para esta Tesis, también se ha accedido a los datos del V Censo de Población y IV de Vivienda de 1990, al VI Censo de Población y V de Vivienda 2001, a la Encuesta Nacional de Empleo, Subempleo y Desempleo (ENEMDU, 2004), al igual que a los datos del VII Censo de Población y VI de Vivienda 2010.

Hay que mencionar que, en los Censos de 1950, 1990 y 2001, el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos utilizó la variable “lengua nativa” para definir a la población indígena. No obstante, no permite conocer la identificación de la población indígena por pueblos y tampoco otros aspectos inherentes a cuestiones vitales y movimientos migratorios. Es preciso explicar que la población por lengua nativa entre censo y censo presenta grandes diferencias, posiblemente porque los indígenas preferían autoidentificarse como mestizos. La irregularidad de estas cifras y sus fuertes diferencias entre los Censos, aconsejan tratar con total prudencia estos datos e, incluso, prescindir de los mismos.

⁷⁶ Indios: denominación otorgada por Cristóbal Colón cuando llegó a América, ya que creyó haber llegado a las Indias Occidentales. Actualmente se utiliza el término indio para demostrar una actitud despectiva y discriminativa a personas de origen indígena.

⁷⁷ Libre de varios colores: probablemente en relación a indígenas y negros que alcanzaban la libertad.

En el último Censo del 2010, el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos incorporó algunas variables para el estudio de la población. Entre ellas, se destaca la autoidentificación por nacionalidades y pueblos, que son las que han servido de base para el análisis del presente apartado. Igualmente se ha utilizado información estadística proveniente de la SENPLADES en relación a proyecciones poblacionales de la provincia, por cantones y parroquias. En el caso de las últimas, se han priorizado aquellas que concentran mayor población indígena.

Por otra parte, el presente capítulo ha requerido datos para establecer la evolución de la población, aspectos demográficos, estructura poblacional, entre otros aspectos. Para el efecto se ha obtenido información a través del cruce de variables que permite el Sistema Integrado de Consultas-Redatam. Después, mediante, un proceso estadístico específico, se ha obtenido una visión histórica, actual y futura de las poblaciones kichwas imbabureñas.

Las fuentes, en todo caso, son muy deficientes hasta el último Censo, por lo que únicamente se analizará la situación desde 2010 y algunos otros datos genéricos de fechas anteriores relacionados con la evolución de la población. Tampoco existen datos desglosados por parroquias para el análisis de la dinámica demográfica anteriores a esta misma fecha, por lo que sólo es posible utilizar los años de 2010 a 2014.

14.1.Evolución de la población indígena en el Ecuador

El INEC (2010), sobre la autoidentificación étnica de la población ecuatoriana, revela que el 71,93% son mestizos, el 7,39% montubios, el 7,19% afroecuatorianos y el 7,03% indígenas. Respecto a la población indígena de Ecuador, se han revisado otros estudios, pero presentan fuertes diferencias en las cifras publicadas por diferentes organismos para los mismos años, como se puede apreciar en la **Tabla 35**.

En la tabla siguiente se puede constatar que no existen estadísticas oficiales ni estudios rigurosos de la población de Ecuador y, menos aún, por pueblos y nacionalidades.

Tabla 35
Evolución de la población indígena en el Ecuador (1950-2010)

Año	Población indígena	%	Población Total Ecuador	Observaciones
1950	347.745	10,9	3.202.757	Aplicada la variable lingüística (población mayor de 6 años).
1987	836.507	9,4	8.926.000	Población kichwa hablante. Zamosc (1995) y Knapp (1991)
1990	362.500	3,8	9.648.189	Variable “idioma que habla”, INEC
1995	3.055.678	27,7	11.460.117	Lengua que habla (proyecciones). Secretaría Técnica del Comité del Decenio de los Pueblos Indígenas del Ecuador.
1998	616.844	5,5	12.168.000	“Lengua que habla”, INEC.
2001	1.682.875	15,0	12.815.000	Encuesta de Empleo, Subempleo, y Desempleo ENEMDUR (2001)
	830.418	6,8	12,156,608	VI Censo de Población y V de Vivienda del INEC (2001)
2003	1.058.363	8,7	13.320.000	Cóndor (2005). Sistema de indicadores de las nacionalidades y pueblos del Ecuador (SIDENPE).
2004	4.100.000	43,0	13.552.000	Equipo ODM y Equipo PNUD (2007)
2010	1.018.176	7,0	14.483.499	INEC (2010)

Nota: La segunda y tercera columna evidencian las irregularidades en cuanto a información publicada en relación con la población indígena de Ecuador.

Fuente: INEC (1950, 1990, 1998, 2001, 2010). Zamosc (1995), Knapp (1991). Encuesta de Empleo, Subempleo, y Desempleo ENEMDU (2001). Cóndor (2005). SENPLADES, ODM Y PNUD (2007). Elaboración Propia

El resultado son esas cifras tan dispares entre años e, incluso, en el mismo año, a pesar de tratarse de dos fuentes oficiales, caso del año 2001, en el que la ENEMDU da el 15% de población indígena, mientras que el INEC lo reduce al 6,8%. En todo caso, el dato con una desviación más elevada es la publicada por las Naciones Unidas (2004), que afirma que el 43% eran indígenas, frente al porcentaje tan sólo del 3,8 que recoge el INEC para 1990.

A pesar de esas evidentes irregularidades, se deduce que los porcentajes más aproximados, según los datos del INEC desde 2001, se encuentran entre el 6,8 y el 8,7. En todo caso, el último Censo de 2010, que se realizó de una manera más sistemática, indica una proporción aproximada del 7,0 y, de éstos indígenas, el 86% se identifican como parte de una nacionalidad y pueblo. Del total de las 14 nacionalidades y 19 pueblos

indígenas, el 85,9% corresponde a los diferentes pueblos kichwas que habitan Costa, Sierra, Amazonía y las Islas Galápagos.

Al observar los datos de la estructura de la población indígena de los años 2001 y 2010, se aprecia un incremento del 2,7% entre las personas de 20 a 34 años, se mantienen los jóvenes de 10 a 19 años y descienden en un 2,7% los niños de 5 a 9 años, pues, aunque la natalidad sigue siendo elevada, sobre todo entre la población indígena, está descendiendo de manera acusada en las dos últimas décadas.

Parecen, en cualquier caso, porcentajes inferiores a la realidad, lo que viene motivado por el “blanqueamiento” indígena y por su complejo de inferioridad y de autoestima frente al mestizo, que impiden el autoreconocimiento. Sería preciso incentivar esta autoidentificación por etnia, lo que elevaría las estadísticas hasta unos datos más reales para el censo poblacional de 2020.

El INEC (2010), a través de la variable de “pueblos y nacionalidades”, ha permitido conocer por primera vez el número aproximado de hombres y mujeres indígenas kichwas que habitan en las 24 provincias del país. Aunque, como se explicó anteriormente, los tres pueblos tienen su mayor concentración y representación en la provincia de Imbabura, con un total de 57.952 habitantes, lo que supone el 82,6% sobre el total nacional de estos tres pueblos y el 14% de la población de la provincia, en la que predominan los mestizos.

De acuerdo con lo dispuesto en la Constitución de 2008, en beneficio del desarrollo de los pueblos ancestrales, se vuelve prioritaria la declaración y fortalecimiento de políticas públicas, planes, programas y proyectos orientados a todos los grupos poblacionales, sobre todo entre 0 y 34 años de edad, ya que representan el 71,3% de la población indígena. Es, por lo tanto, una población muy joven por el efecto de las elevadas tasas de natalidad y el bajo envejecimiento todavía, que reduce las tasas de mortalidad hasta tasas muy bajas.

Según las estimaciones de la PNUD (2010), el crecimiento poblacional futuro de Ecuador será bajo y probablemente se estabilice para el año 2050. Para entonces, se estima una población de 23 millones de habitantes. Esta tendencia se debe a la reducción de la tasa de fecundidad, que va descendiendo progresivamente, sobre todo en la última década. Por su parte, el INEC (2010), en las proyecciones poblacionales realizadas hasta 2050, establece que Ecuador tendrá una población con tendencia al envejecimiento a

partir de 2030, puesto que las mujeres tendrán menos de dos hijos, frente a los 6,4 de 1965 y a los 2,2 de 2017.

En otras variables, el INEC (2010) pronostica que el promedio de la esperanza de vida para las siguientes décadas en el Ecuador. Según el censo de 1990, el promedio de vida fue de 69.15, en tanto que en el censo del 2010 se registró un promedio de 75 años, estimándose que para 2020 será de 77,3 y para 2050 de 80,5 años.

14.2. Evolución de la población kichwa en Imbabura (1990-2020)

Para el presente apartado, se ha utilizado información de la base de datos del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos de 1990, 2001, 2010 y la proyección a 2020. Sin embargo, la población indígena kichwa por parroquias rurales, que concentran a la mayor parte de los tres pueblos estudiados, sólo es posible analizarla a partir únicamente del Censo de 2010, ya que no se recogen en los Censos anteriores.

La **Tabla 36** muestra los números índice en función de la población absoluta de las parroquias con mayor población indígena kichwa entre 1990 y 2020.

Con respecto al año 1990, es evidente que la población absoluta de la mayoría de las parroquias habitadas por población indígena kichwa presentan un crecimiento sostenido durante estas tres últimas décadas, aunque con tendencias dispares, puesto que algunas parroquias del pueblo kichwa Karanki han experimentado un importante descenso (entre el -0,43% hasta el -3,17%) de manera sostenida, siendo las más afectadas Angochagua, Mariano Acosta y Francisco de Sigsipamba. No obstante, todas presentan expectativas de crecimiento en las proyecciones a 2020, lo que resulta un tanto dudoso, especialmente en las parroquias citadas, a tenor de su crecimiento negativo en las dos últimas décadas.

Aunque no existen datos de migraciones, los testimonios de algunos habitantes de la parroquia de Mariano Acosta y Angochagua coinciden en que durante la década de 1990 y de 2000 se desarrolló una creciente emigración de población joven, muchos con sus respectivas familias, desde las parroquias rurales de Imbabura hacia la provincia de Pichincha, concretamente a Cayambe, para el trabajo en las empresas florísticas, y también con destino a las poblaciones de Tumbaco, Pifo, Puenbo, Yaruquí, Checa y Conocoto, para el trabajo en empresas agrícolas y agroindustriales.

Tabla 36
Números índice poblaciones indígenas Imbabura

Nombre Parroquia	1990	2001	2010	2020
Otavalo	100	150,8	180,1	216,1
Dr. Miguel Egas Cabezas	100	255,8	295,2	354,1
Eugenio Espejo (Calpaquí)	100	160,8	197,0	236,3
González Suárez	100	389,5	412,2	494,3
San José de Quichinche	100	162,3	188,0	225,5
San Juan de Ilumán	100	140,8	167,3	200,6
San Pablo	100	125,9	136,9	164,2
San Rafael	100	562,9	640,8	768,5
Angochagua	100	88,9	77,0	94,0
La Esperanza	100	122,7	135,3	165,1
Cotacachi	100	132,7	151,7	167,4
Imantag	100	118,7	125,8	138,9
Quiroga	100	114,4	132,8	146,6
San Francisco de Natabuela	100	126,8	167,1	208,5
San José de Chaltura	100	129,9	143,9	179,6
San Roque	100	140,8	166,0	207,2
Chugá	100	82,1	69,8	71,4
Mariano Acosta	100	82,8	66,4	67,9
San Francisco De Sigsipamba	100	70,6	57,3	58,6
Pablo Arenas	100	94,2	97,6	109,2
San Blas	100	108,9	117,3	131,3
Total Parroquias	100	160,1	177,4	209,8

Nota: Números índice con las parroquias de mayor densidad de población indígena, en base a los censos 1990, 2001 y 2010. Respecto al año 2020, es una proyección establecida por el INEC.

Fuente: INEC (1990, 2001, 2010). Elaboración Propia.

Según Herrera (2006) y Herrera y Yépez (2007), la emigración internacional por parte de los ecuatorianos se desarrolló de forma importante a partir de 1976, aunque de forma intensiva entre 1992 y 2007, sin embargo, gran parte de estos emigrantes empezaron a retornar desde 2008, bajo el programa del Gobierno “Retorno del Migrante”, que además vino a coincidir con el inicio de la crisis, sobre todo en España.

En las mencionadas parroquias que pierden habitantes, algunas familias indígenas decidieron enviar a sus hijos a las áreas urbanas para el cumplimiento de sus estudios. Con el tiempo, también las familias han preferido desplazarse a la ciudad. Las jóvenes indígenas emigran de sus comunidades desde los 14 años para ejercer la actividad de empleadas domésticas en varios lugares del país y, de la misma manera, los jóvenes varones también consiguen trabajos temporales en actividades agrícolas y en la construcción.

Por ello, en estas comunidades indígenas se van quedando las personas mayores de 45 años. En general, las mujeres indígenas emigran menos que los hombres, asumiendo roles que no les correspondía en décadas anteriores con relación a las actividades agrícolas.

De acuerdo a las bases de datos del INEC –REDATAM, se evidencia una situación singular respecto a la tasa de crecimiento de la parroquia de San Rafael, que entre 1990 y 2001 fue del 15,71%, mientras que se redujo al 1,44 entre el 2001 y 2010. Aunque, en este periodo el crecimiento es alto en todas las parroquias que se ubican en la cuenca hidrográfica del Lago San Pablo, sin embargo, San Rafael presenta un fenómeno que merece una explicación particular.

De acuerdo al testimonio del Coordinador⁷⁸ Parroquial del Censo del año 2001 en Otavalo, manifiesta que entre 1998 y 2001 los comuneros de las parroquias de San Rafael de la Laguna y Eugenio Espejo retornaron masivamente desde Colombia, a donde habían emigrado entre 10 y 15 años antes. Por ello, la mayoría de las viviendas de algunas comunidades, en particular de la Compañía Alta y Compañía Baja, se encontraban totalmente abandonadas. En el vecino país, los indígenas trabajaban en la comercialización de ropa, artesanías, frutas y vegetales, entre otros trabajos.

El entrevistado aduce que los jóvenes indígenas (hombres y mujeres) habían contraído matrimonio con ciudadanos colombianos, por lo que gran parte de la población no utilizaba la vestimenta tradicional y, como su cabello era corto, se les denominó “mochos”. También expresa que el proceso de aculturación fue muy evidente y en poco tiempo. Los indígenas que retornaron no solamente cambiaron su imagen personal, sino también su acento en español, hablaban como colombianos y hace referencia a la frase *“¡¡pues sssi señor, en qué le podemos servir!*

La economía de estos indígenas había mejorado de forma importante en base a su actividad comercial desarrollada en Colombia. Cuando regresaron, también reemplazaron sus viviendas de características ancestrales por grandes edificaciones con estructuras y estilos modernos de hasta cuatro pisos, que hoy se observan a lo largo de la panamericana norte-sur, en medio de sus terrenos y chacras. Con todo ello, en la

⁷⁸ En el año 2001, el Coordinador Parroquial del Censo fue el Antropólogo y Maestro Lingüista Raúl Cevallos, quien también se constituye en uno de los principales informantes de esta investigación.

actualidad, no solamente se ve afectada la identidad cultural, sino también el paisaje cultural de las parroquias de San Rafael, Eugenio Espejo y San Pablo del Lago.

A continuación, la **Tabla 37** presenta los números índice de la población absoluta de toda la provincia de Imbabura (1990-2020).

Tabla 37
Números Índice todas las parroquias de Imbabura (1990-2020)

Nombre de Parroquia	1990	2001	2010	2020
Ibarra	100	132,7	159,1	194,2
Ambuquí	100	99,5	102,4	125,0
Angochagua	100	88,9	77,0	94,0
Carolina	100	82,7	78,8	96,2
La Esperanza	100	122,7	135,3	165,1
Lita	100	121,4	168,5	205,6
Salinas	100	118,9	122,2	149,1
San Antonio	100	143,6	179,8	219,5
Atuntaqui	100	129,2	156,7	195,6
Imbaya	100	133,9	154,3	192,5
San Francisco de Natabuela	100	126,8	167,1	208,5
San José de Chaltura	100	129,9	143,9	179,6
San Roque	100	140,8	166,0	207,2
Cotacachi	100	132,7	151,7	167,4
Apuela	100	79,8	76,3	84,2
García Moreno	100	105,5	114,0	125,8
Imantag	100	118,7	125,8	138,9
Peñaherrera	100	75,1	61,7	68,2
Plaza Gutiérrez	100	95,5	72,5	80,1
Quiroga	100	114,4	132,8	146,6
6 De Julio De Cuellaje	100	105,5	98,7	108,9
Vacas Galindo (El Churo)	100	71,8	59,2	65,4
Otavalo	100	150,8	180,1	216,1
Dr. Miguel Egas Cabezas	100	255,8	295,2	354,1
Eugenio Espejo (Calpaquí)	100	160,8	197,0	236,3
González Suárez	100	389,5	412,2	494,3
Pataquí	100	80,0	59,9	71,9
San José de Quichinche	100	162,3	188,0	225,5
San Juan de Ilumán	100	140,8	167,3	200,6
San Pablo	100	125,9	136,9	164,2
San Rafael	100	562,9	640,8	768,5
Selva Alegre	100	81,9	76,9	92,2
Pimampiro	100	88,4	97,9	100,2
Chuga	100	82,1	69,8	71,4
Mariano Acosta	100	82,8	66,4	67,9
San Francisco de Sigsipamba	100	70,6	57,3	58,6
Urcuquí	100	121,2	140,2	156,9
Cahuasquí	100	85,7	82,9	92,8
La Merced de Buenos Aires	100	98,0	118,9	133,1
Pablo Arenas	100	94,2	97,6	109,2
San Blas	100	108,9	117,3	131,3
Tumbabiro	100	106,5	108,1	121,0
Total Imbabura	100	131,4	143,2	168,7

Nota: Números Índice todas las parroquias de Imbabura según los Censos de 1990, 2001 y 2010. Respecto al año 2020, es una proyección establecida por el INEC/CPV.

Fuente: INEC/CPV (1990, 2001, 2010). Elaboración Propia.

La provincia de Imbabura evidencia un crecimiento sostenido en las tres últimas décadas, con situaciones muy similares a lo descrito para las parroquias indígenas. Las seis cabeceras cantonales son los espacios geográficos preferidos por los inmigrantes colombianos, al igual que por los inmigrantes de las provincias del Carchi, Pichincha, Esmeraldas y Sucumbíos, instalándose en las principales ciudades por las oportunidades laborales y por el acceso a los servicios urbanos, impulsado emprendimientos en alimentación, textiles y comercio.

La **Tabla 38** y **Figura 8** presentan la evolución de la población kichwa de Imbabura y la población de la provincia (1990-2020).

Tabla 38

Evolución de la población absoluta kichwa, en relación a Imbabura (1990-2020)

Año	Nº Índice Provincia	Nº Índice Pueblos Kichwas
1990	100,0	100,0
2001	131,4	160,1
2010	143,2	177,4
2020	168,7	209,8

Nota: La segunda columna incluye la totalidad de la población.

Fuente: INEC (2010). Elaboración Propia

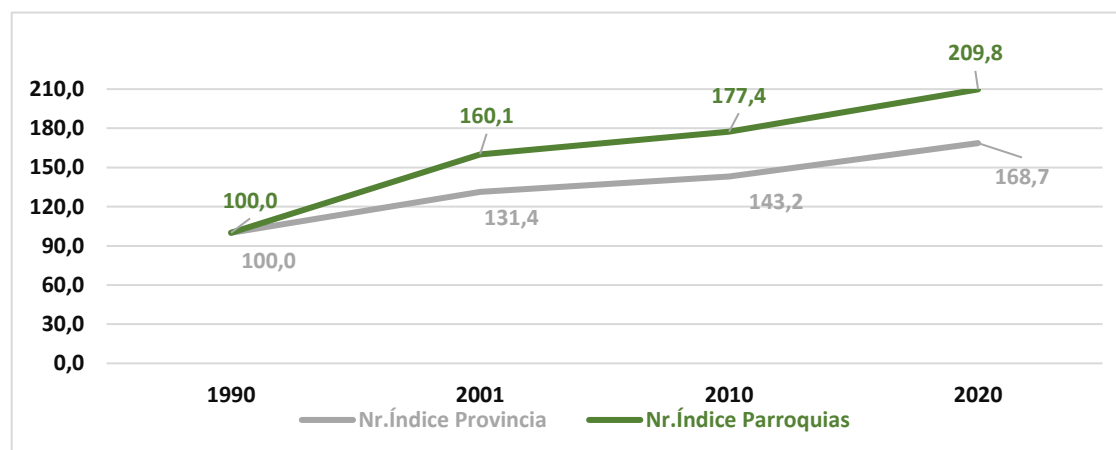


Figura 8: Evolución de la población absoluta kichwa, en relación a Imbabura (1990-2020)

Fuente: INEC (2010). Elaboración Propia.

Como se ha dicho, la evolución de la población es positiva en términos de crecimiento, aunque proporcionalmente la población kichwa presenta un índice superior, consecuencia de la mayor natalidad y crecimiento natural. A pesar de la emigración en algunas parroquias, su crecimiento natural sigue siendo superior, lo que explica este mayor crecimiento.

Tabla 39*Población y densidad kichwa, en relación a la población y densidad absoluta de Imbabura*

Parroquia	Población Absoluta	Superficie Parroquial (km²)	Densidad Poblacional Total	Población Indígena Kichwa (2010)	Densidad Poblacional Kichwa
Antonio Ante	43518	82,23	529,2	5544	67,4
Atuntaquí	23299	26,22	888,6	4	0,2
Imbaya	1279	12,01	106,5	343	28,6
San Francisco de Nat.	5651	13,3	424,9	1062	79,8
San José de Chaltura	3147	13,91	226,2	38	2,7
San Roque	10142	16,79	604,1	4097	244,0
Cotacachi	40036	1687,33	23,7	3188	1,9
6 de Julio de Cuellaje	1780	173,83	10,2	4	0,0
Apuela	1824	219,88	8,3	1206	5,5
Cotacachi	17139	69,95	245,0	40	0,6
García Moreno	5060	700,15	7,2	49	0,1
Imantag	4941	211,09	23,4	642	3,0
Peñaherrera	1644	122,36	13,4	13	0,1
Plaza Gutiérrez	496	80,13	6,2	19	0,2
Quiroga	6454	68,3	94,5	1155	16,9
Vacas Galindo	698	41,64	16,8	60	1,4
Ibarra	181175	1093,0	165,8	9185	8,4
Ambuquí	5477	132,1	41,5	2816	21,3
Angochagua	3263	118,3	27,6	211	1,8
Carolina	2739	307,8	8,9	2173	7,1
Ibarra	139721	242,0	577,3	12	0,0
La Esperanza	7363	34,2	215,5	3727	109,1
Lita	3349	188,9	17,7	1	0,0
Salinas	1741	42,6	40,9	1	0,0
San Antonio	17522	27,1	646,8	244	9,0
Otavalo	104874	490,23	213,9	38558,0	78,7
Dr. Miguel Egas.	4883	8,59	568,5	16357	1904,2
Eugenio Espejo.	7357	21,26	346,0	3044	143,2
González Suárez	5630	46,25	121,7	4410	95,4
Otavalo	52753	83,85	629,1	129	1,5
Pataquí	269	9,58	28,1	51	5,3
San Jose de Quichinche	8476	85,29	99,4	4397	51,6
San Juan de Ilumán	8584	19,93	430,7	6040	303,1
San Pablo	9901	64,82	152,7	464	7,2
San Rafael	5421	17,51	309,6	3617	206,6
Selva Alegre	1600	133,15	12,0	49	0,4
Pimampiro	12970	449,45	28,9	1357	3,0
Chuga	1080	44,7	24,2	331	7,4
Mariano Acosta	1544	131,61	11,7	41	0,3
Pimampiro	9077	96,04	94,5	960	10,0

Sigsipamba	1269	177,1	7,2	25	0,1
Urcuquí	15671	785,31	20,0	120	0,2
Cahuasquí	1813	102,02	17,8	67	0,7
La Merced de Buenos A	1893	453,28	4,2	0	0,0
Pablo Arenas	2118	58,22	36,4	0	0,0
San Blas	3015	72,99	41,3	12	0,2
Tumbabiro	1627	37,04	43,9	27	0,7
Urcuquí	5205	61,76	84,3	14	0,2
Total	398244	4588	87	57952	159,5

Fuente: INEC (2010). Elaboración Propia.

En la **Tabla 40** y **Figura 9** se realiza un resumen de la tabla anterior con las mismas variables por Cantones

Tabla 40

Resumen población, superficie y densidad poblacional indígena en relación a la totalidad de Imbabura, 2010

Cantón	Población Absoluta (2010)	Sup.Parroquial (km2)	Densidad Poblacional	Población Indígena(2010)	Densidad Poblacional
Antonio Ante	43518	82	529	5544	67,4
Cotacachi	40036	1687	24	3188	1,9
Ibarra	181175	1093	166	9185	8,4
Otavalo	104874	490	214	38558	78,7
Pimampiro	12970	449	29	1357	3,0
Urcuquí	15671	785	20	120	0,2
Total	398244	4588	87	57952	12,6

Nota: La quinta columna revela la población indígena kichwa registrada en el Censo de 2010, mediante la variable de "Nacionalidades y Pueblos".

Fuente: INEC (2010). Elaboración Propia.

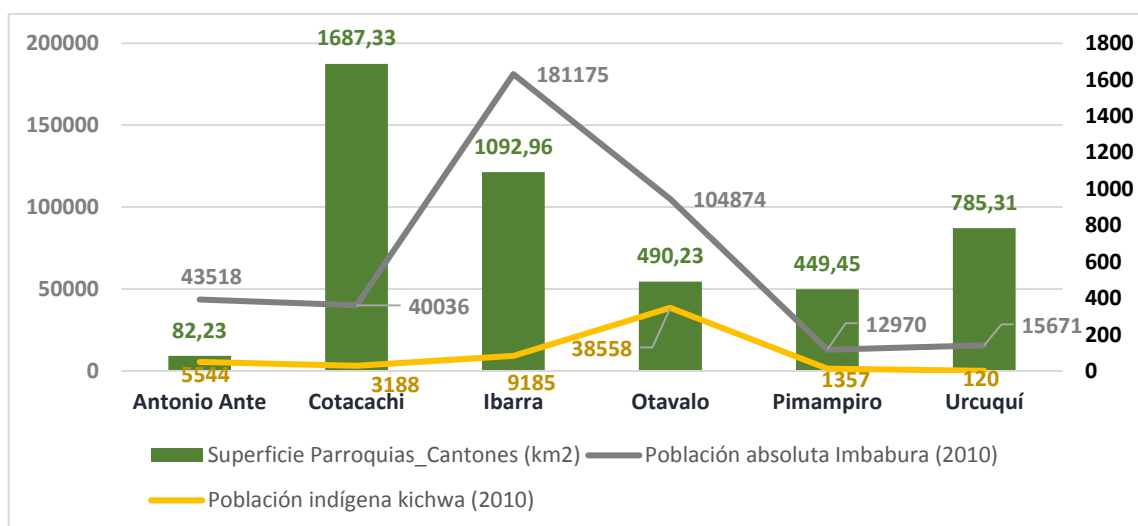


Figura 9: Población indígena, en relación a la población absoluta y superficie de Imbabura, 2010.

Fuente: INEC (2010)

Elaboración Propia.

Entre los tres pueblos kichwas, destaca el pueblo Natabuela, que se asienta en las parroquias de San Francisco de Natabuela, San José de Chaltura, Imbaya y Atuntaqui, ya que en el censo del 2010 tan sólo registró 1.527 habitantes autoidentificados como indígenas y con tendencia a la disminución, debido al creciente blanqueamiento de su pueblo.

De acuerdo con los Censos, en las dos últimas décadas, la población absoluta de Imbabura ha experimentado un importante crecimiento. Así, en la década de final de siglo, la población rural masculina y femenina todavía refleja un mayor contingente que la población urbana, pero a lo largo de la primera década del presente siglo se ha ido invirtiendo la relación, con un mayor peso de la población urbana, lo que obedece a la emigración del campo a la ciudad, un fenómeno que viene siendo habitual en todo el mundo en las últimas décadas y que todavía está por concluir. No obstante, hay que precisar que estas áreas urbanas también están creciendo por la fuerte inmigración colombiana y de las poblaciones limítrofes del norte de Ecuador en las tres últimas décadas.

Según se recoge en las **Tablas 39 y 40**, las parroquias y cantones con mayor extensión son Cotacachi, Ibarra y Urcuquí, aunque el cantón de Ibarra presenta la población más elevada, con 181.175 habitantes, por tratarse de la capital de la provincia. La población indígena kichwa de Imbabura, como ya se ha comentado, representa el 14,5% del total provincial.

Respecto al Cantón de Otavalo, la población indígena se encuentra en todas las parroquias, con el 36,8% en relación al total de su población. En Antonio Ante, se registra el pueblo kichwa Otavalo y Natabuela, que en conjunto representan el 12,7% de la población cantonal. Pimampiro e Ibarra acogen, respectivamente, al 10,5% y al 6,1% del pueblo kichwa Karanki. Por su parte, en el Cantón de Cotacachi habita un 8,0% del pueblo kichwa Otavalo y en el de Urcuquí, con apenas el 0,8% de población indígena, en su mayoría del pueblo kichwa Otavalo.

La provincia de Imbabura, según los dos últimos Censos (2001-2010), está entre las 10 provincias del país con mayor densidad demográfica. Según datos de 2001, el promedio de la densidad demográfica era de 74,6 habitantes y, en 2010, de 86,8.

En la **Figura 10** se compara la densidad de la población indígena en relación con la densidad provincial.

Respecto a la densidad poblacional kichwa, se observa que Otavalo registra 79 indígenas por kilómetro cuadrado y Antonio Ante 67, en su mayoría del pueblo Otavalo. Por el contrario, en Cotacachi, Ibarra y Urcuquí la densidad es muy baja, debido a la mayor extensión de sus territorios.

Fernández (2013, p. 9) establece que Imbabura no se puede considerar “superpoblada, porque la densidad de población que presenta es muy moderada (86 habitantes/ Km² en el año 2010), aunque unos cantones están más poblados que otros, proporcionalmente a su superficie”.

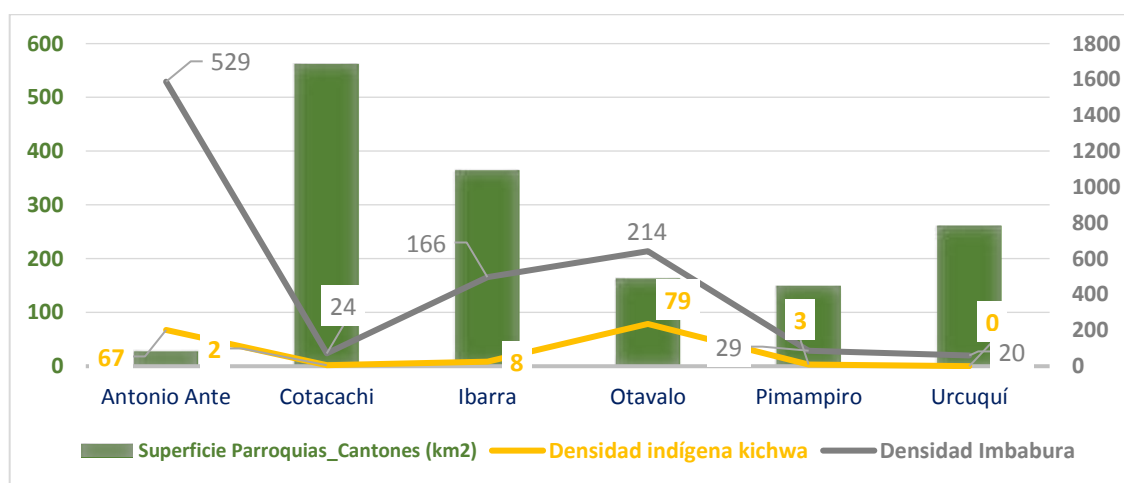


Figura 10: Densidad de la población indígena en relación a la densidad de la población absoluta de Imbabura.

Fuente: INEC (2010). Elaboración Propia.

Además, como se observa más adelante, la población femenina en las últimas dos décadas aumenta moderadamente (0,33%), mientras que la población masculina descende, aunque es un comportamiento nacional y, posiblemente, se debe a procesos emigratorios.

A continuación, la **Tabla 41** y el **Mapa 17** presentan la población indígena de Imbabura por parroquia y por género, datos que se han filtrado a través del Sistema Integrado de Consultas del INEC/CPV/ REDATAM (2010).

Los tres pueblos kichwas se concentran mayoritariamente en algunas parroquias, aunque también de manera muy dispersa por toda la provincia de Imbabura.

No obstante, el Pueblo Otavalo tiene una alta representación en las parroquias de los cantones de Otavalo, Cotacachi y en la parroquia de San Roque, en el Cantón Antonio Ante.

En toda la provincia se registran 46.151 indígenas del Pueblo Otavalo, el más numeroso, de los cuales el 48,1% son hombres y el 51,8% mujeres.

Tabla 41
Pueblos kichwas Otavalo, Karanki y Natabuela (2010)

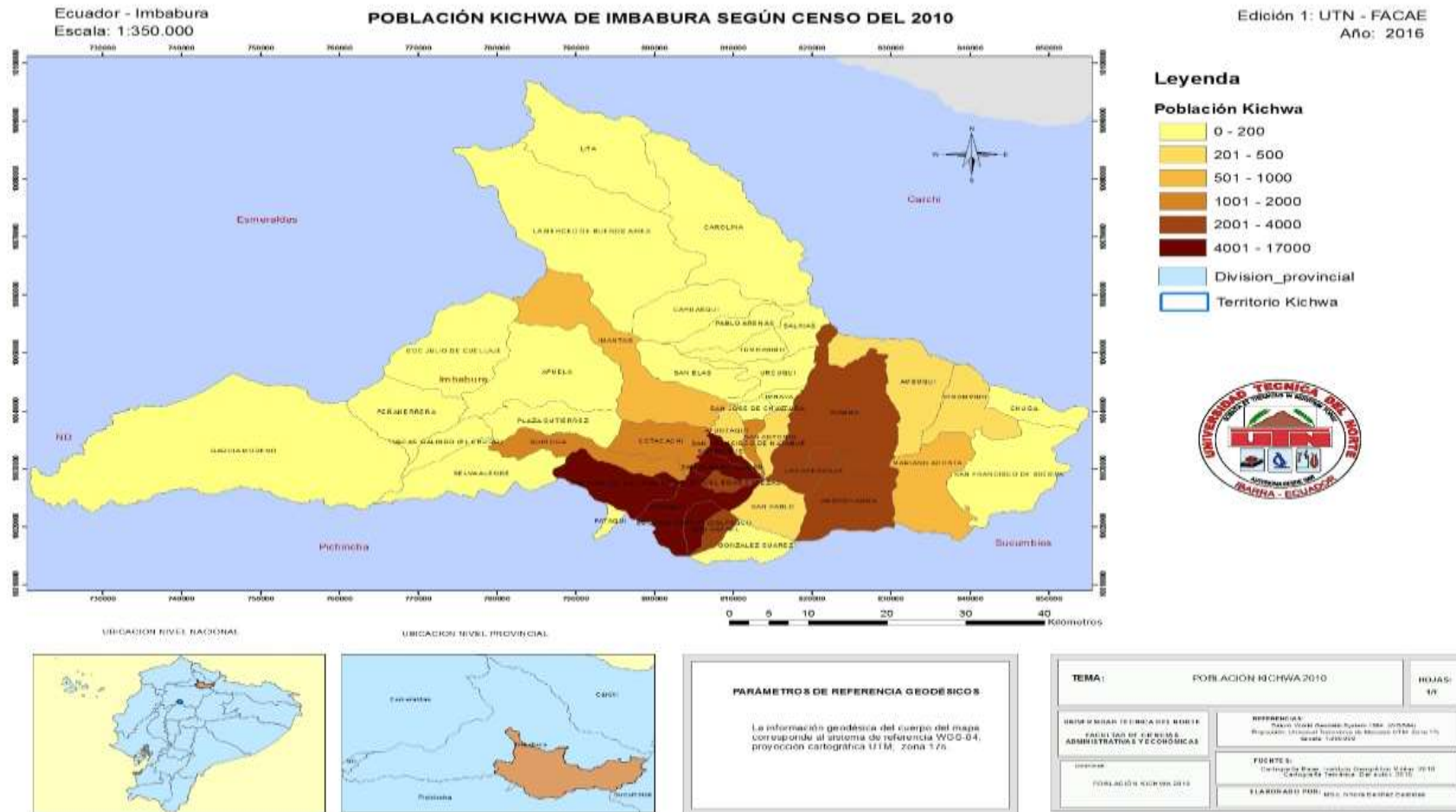
Parroquias		Autoidentificados Indígenas Kichwas								
		Otavalo			Karanki			Natabuelas		
Cantón	Parroquia Ubana/ Rural	H	M	T	H	M	T	H	M	T
Otavalo	Otavalo	7745	8500	16245	41	64	105	3	4	7
	Dr. Miguel Egas Cabezas.	1456	1582	3038	1	4	5	0	1	1
	Eugenio Espejo (Calpaquí)	2050	2348	4398	4	7	11	0	1	1
	González Suárez	59	63	122	2	5	7	0	0	0
	Pataquí	22	29	51	0	0	0	0	0	0
	San José de Quichinche	2126	2244	4370	12	13	25	1	1	2
	San Juan de Ilumán	2921	3098	6019	10	8	18	2	1	3
	San Pablo	212	239	451	4	3	7	2	4	6
	San Rafael de la Laguna	1469	1618	3087	242	288	530	0	0	0
	Selva Alegre	32	17	49	0	0	0	0	0	0
Ibarra	Ibarra	252	226	478	1123	1200	2323	6	9	15
	Ambuquí	7	9	16	94	98	192	1	2	3
	Angochagua	5	3	8	997	1168	2165	0	0	0
	Carolina	0	0	0	1	-	1	4	7	11
	Esperanza	8	6	14	1826	1883	3709	1	3	4
	Lita	1	-	1	0	0	0	0	0	0
	Salinas	0	0	0	0	0	0	1	-	1
	San Antonio	15	9	24	5	13	18	103	99	202
Cotacachi	Cotacachi	2	1	3	1	-	33	0	0	0
	Apuela	546	600	1146	22	11	2	14	13	27
	García Moreno	19	18	37	2	-	0	-	1	1
	Imantag	26	23	49	0	0	7	0	0	0
	Peñaherrera	314	321	635	4	3	0	0	0	0
	Plaza Gutiérrez	7	6	13	0	0	0	0	0	0
	Quiroga	10	9	19	0	0	1	0	0	0
	6 de Julio de Cuellaje	589	565	1154	-	1	0	0	0	0
	Vacas Galindo (El Churo).	26	34	60	0	0	0	0	0	0
	Antonio Ante	Atuntaqui	2	2	4	0	0	6	0	0
Imbaya (Cobuendo)		121	117	238	4	2	1	44	55	99
San Francisco de Natabuel		5	8	13	1	2	3	492	554	1046
San José de Chaltura		13	14	27	1	2	3	3	5	8

Pimampiro	San Roque	2016	2056	4072	5	6	11	5	9	14
	Pimampiro	19	17	36	146	147	293	1	1	2
	Chuga	2	1	3	6	2	8	16	14	30
	Mariano Acosta	84	98	182	372	403	775	3	-	3
	San Francisco de Sigsip.	0	0	0	-	2	2	10	13	23
Urququí	Urququí	21	20	41	7	5	12	4	10	14
	Cahuasquí	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	La Merced de Buenos Aires	0	0	0	0	0	0	0	0	0
	Pablo Arenas	7	5	12	0	0	0	0	0	0
	San Blas	9	16	25	0	0	0	-	2	2
	Tumbabiro	4	7	11	1	-	1	2	-	2
	Total:	22222	23929	46151	4934	5340	10274	718	809	1527

Nota: H: Hombres; M: Mujeres y T: Total.

Fuente: INEC (2010). Elaboración Propia.

Mapa 17
Población indígena kichwa, 2010



Fuente: Cartografía del Instituto Geográfico Militar (2010); INEC (2010). Elaboración Propia

El pueblo Karanki se concentra en las parroquias de La Esperanza y Angochagua, en el cantón Ibarra, así como en la parroquia de Mariano Acosta, en el cantón Pimampiro. En toda la provincia se registran aproximadamente 10.276 habitantes, de que la proporción entre hombres y mujeres es muy similar en los tres pueblos.

Y el pueblo Natabuela, que tiene una mayor presencia en las parroquias del cantón Antonio Ante, sobre todo en la parroquia San Francisco de Natabuela. Se registran en toda la provincia tan sólo 1.527 habitantes.

14.3. Dinámica demográfica: el crecimiento natural

De acuerdo con las teorías de la Transición Demográfica, el territorio kichwa se encontraría en la fase tres, correspondiente al “final de la transición”, debido al importante descenso de las tasas de fecundidad y natalidad, junto a unas tasas de mortalidad que se han reducido hasta tasas muy bajas. Consecuencia del comportamiento de estas variables, el crecimiento natural, muy elevado en décadas precedentes, se ha reducido considerablemente, aunque sigue siendo elevado por unas tasas de natalidad, aunque en descenso, todavía moderadamente elevadas.

La caída de las tasas de fecundidad viene motivada por la progresiva incorporación de la mujer al mercado laboral, por la mejora de los sistemas sanitarios (planificación y control), por la reducción de la mortalidad infantil, por la educación (disminución del analfabetismo y mayor educación sexual), por la inclusión de la mujer en la política y en emprendimientos comunitarios, por la relajación de las pautas de comportamiento religioso, junto a otros cambios sociales (temas de género, nupcialidad y edad de acceso al matrimonio, los efectos del divorcio, etc.).

Según el INEC, el promedio de mujeres en edad de procrear (15-49 años) se ha mantenido bastante constante en estas últimas décadas, pero la tasa de fecundidad ha experimentado un fuerte retroceso, teniendo en cuenta que en 1982 la media de hijos por mujer estaba muy próxima a 7, habiéndose reducido a 5,4 en 1990, a 4,4 en 2001 y a 2,7 en 2010. En la actualidad, esta media apenas garantiza ya el relevo generacional, por lo que el crecimiento natural deberá ir reduciéndose de manera acelerada. El problema de que se mantengan las tasas de natalidad todavía elevadas se debe a una estructura de la

población muy joven, con un volumen de mujeres en edad de procrear muy constante y elevado.

La fecundidad, desde la visión andina, representa el agradecimiento a la pacha mama o madre tierra, por todo lo entregado durante el año. Para el efecto, la población indígena imbabureña celebra la fiesta del *Kuya Raymi* o fertilidad. Es una fiesta asociada al calendario ecológico andino, que simboliza el inicio de la vida y, además, exalta a la mujer como expresión máxima de la fertilidad y la relaciona con la tierra. Es así que los pueblos kichwas de Imbabura se lo agradecen a la tierra a través de una ofrenda durante esta celebración en mes de septiembre de cada año.

Para explicar la natalidad, otra variable a tener en cuenta, junto a la fecundidad y al volumen de mujeres en edad de procrear, es la nupcialidad, en cuanto que los hijos se han concebido en el seno del matrimonio, de acuerdo con la tradición católica del país, de clara postura pronatalista. Tal es así que los matrimonios registrados como “uniones libres” tan sólo alcanzan al 4,5% del total, si bien a través de la presente investigación, los hombres prefieren las relaciones de hecho.

Según el INEC (2016), los matrimonios disminuyeron en Ecuador de 66.612 a 60.636 entre el 2005 y 2015, lo que supone una caída del 8,6%, mientras que los divorcios, se incrementaron en el mismo periodo en un 119%, es decir de 11.725 a 25.692.

En Imbabura, se inscribieron 2.122 matrimonios en 2015, al mismo tiempo que se registraron 1.050 divorcios. El INEC también establece que la duración media de los matrimonios ha sido de 16 años y la edad promedio de divorcio para los hombres es de 42 años y para las mujeres de 39.

Después de estos antecedentes, en **las Tablas 42, 43 y en la Figura 11** se presenta la evolución de los matrimonios y las tasas de nupcialidad de las parroquias rurales y cabeceras cantonales con asentamiento mayoritario de población indígena.

Entre 2010 y 2015, la tasa de nupcialidad presenta una cierta tendencia decreciente, con un ligero repunte en 2014. Bien es cierto que se trata de un período muy corto y de una variable muy constante, puesto que depende de mentalidades y de creencias religiosas, que evolucionan muy lentamente.

Tabla 42*Evolución de la nupcialidad en las parroquias con mayor población kichwa (2010-2015)*

Nupcialidad Parroquias	Matrimonios					
	2010	2011	2012	2013	2014	2015
Otavalo	393	481	419	490	615	516
Dr. Miguel Egas Cabezas	56	49	48	44	58	38
Eugenio Espejo (Calpaquí)	53	42	57	42	59	41
González Suárez	30	24	19	21	18	20
San José de Quichinche	50	55	52	31	37	38
San Juan de Ilumán	56	52	68	55	51	64
San Pablo	44	48	50	17	37	40
San Rafael	52	46	47	43	38	40
Angochagua	17	9	6	2	6	13
La Esperanza	55	30	43	28	37	36
Cotacachi	180	107	132	25	33	12
Imantag	16	25	10	23	17	25
Quiroga	10	39	23	18	25	35
San Francisco de Natabuela	36	22	19	27	28	18
San José se Chaltura	9	14	9	12	15	15
San Roque	87	60	55	46	63	61
Chuga	4	2	3	0	1	3
Mariano Acosta	7	4	1	1	0	3
San Francisco de Sigsipamba	3	9	1	1	1	0
Cahuasquí	5	7	5	7	3	3
Pablo Arenas	5	5	6	7	7	6
San Blas	17	11	12	16	10	9
Total	1185	1141	1085	956	1159	1036

Fuente: INEC (2016)

Tabla 43*Comparativo de la evolución de la nupcialidad en las parroquias con mayor población kichwa, en relación a la Provincia (2010-2015)*

Años	Matrimonios Parroquias	Matrimonios Provincia	Nupcialidad Parroquias Kichwas	Nupcialidad Provincia
2010	1185	2315	6,5	5,7
2011	1141	2339	6,2	5,5
2012	1085	2177	5,8	5,0
2013	956	1890	5,1	4,3
2014	1159	2208	6,0	4,9
2015	1036	2132	5,4	4,7

Fuente: INEC/CPV (2016)

La edad de acceso al matrimonio también es una variable que influye en la fertilidad de la mujer y en la fecundidad. En este caso, un tercio de las mujeres indígenas contraen matrimonio a una edad muy joven, entre los 20 y los 24 años.

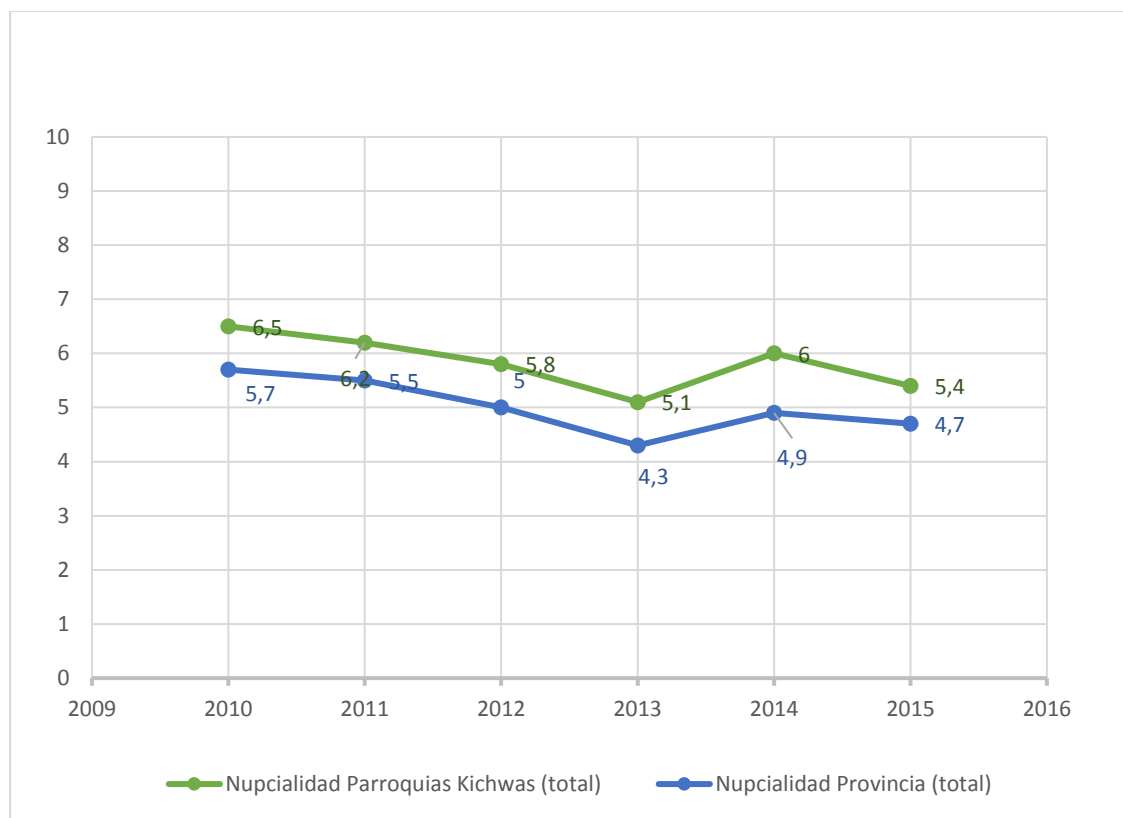


Figura 11: Evolución de la nupcialidad pueblos kichwas, en relación a la nupcialidad provincial en tantos por mil (2010-2015)

Fuente: INEC (2016). Elaboración Propia

Aunque no existen cifras anteriores, hay indicios evidentes de que tradicionalmente se incorporaban al matrimonio a partir de los 15 años e, incluso, antes, por lo que su fertilidad potencial era mucho mayor.

Otro 25,6% lo hacen entre los 25 y 29 años, pero más de un 40% retrasan su matrimonio por encima de los 30 años (INEC, 2010). Estamos ante un comportamiento que se aproxima al de los países desarrollados, al ciclo demográfico moderno, de tal manera que, a pesar de las mentalidades tradicionales natalistas, la fecundidad se sigue reduciendo, entre otras cuestiones por el retraso en el acceso al matrimonio y el acortamiento del período fértil de la mujer.

La variable de divorcios indica que sobre el total en Imbabura, las zonas rurales registran tan sólo el 26,5%, frente al 73,5% de las zonas urbanas. Hay que pensar por ello que las mentalidades rurales siguen manteniendo las costumbres más tradicionales y el porcentaje de divorcios todavía es muy bajo.

De la misma manera, según este mismo Censo de 2010, la mujer indígena Natabuela tiene su primer hijo a los 21,05 años, la mujer Otavalo a los 20,24 años y la mujer Karanki a los 19,77 años, edades sin duda muy tempranas, que hablan de comportamientos natalistas más tradicionales. Pero este hecho no permite dar una explicación a que las tasas de natalidad de los pueblos kichwas estén ligeramente por debajo de las medias provinciales, salvo por una mayor emigración de hombres y mujeres jóvenes y una menor proporción de mujeres en edad de procrear. Son temas que se deberán precisar en los próximos años y en estudios más específicos.

En la **Tabla 44** y en las **Figuras 12** y **13** se presenta la evolución de la tasa de natalidad, de mortalidad y del consecuente crecimiento natural de la población indígena para los años 2010-2014, los únicos para los que existen datos a escala de parroquias.

Tabla 44

Evolución de la natalidad, mortalidad y crecimiento natural kichwa en relación a Imbabura (2010-2014)

Año/ Tasas por mil	Natalidad Kichwa	Natalidad Provincia	Mortalidad Kichwa	Mortalidad Provincia	Cr.Natural Kichwa	Cr.Natural Provincia
2010	22,0	24,1	4,2	4,4	17,9	19,7
2011	21,1	22,3	4,2	4,5	16,9	17,9
2012	21,1	22,2	3,4	4,3	17,7	18,0
2013	19,0	19,0	3,5	3,9	15,4	15,1
2014	17,6	18,7	3,4	4,0	14,2	14,6

Fuente: Bases de Datos INEC (2010-2014).

Elaboración Propia.

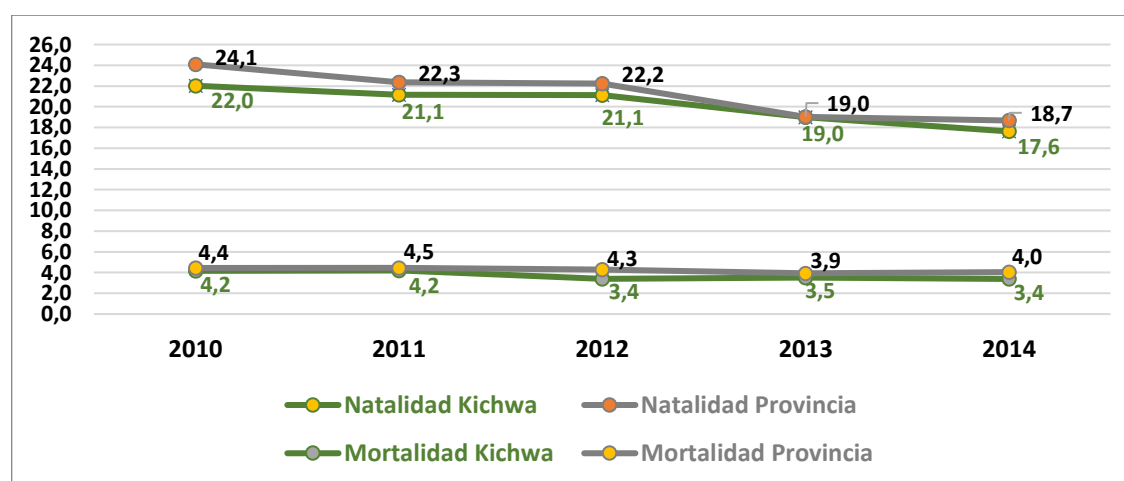


Figura 12: Tasas de natalidad y mortalidad kichwa con relación a Imbabura (2010 - 2014)

Nota: Tasa por cada mil habitantes.

Fuente: Bases de Datos INEC (2010-2014). Elaboración Propia.

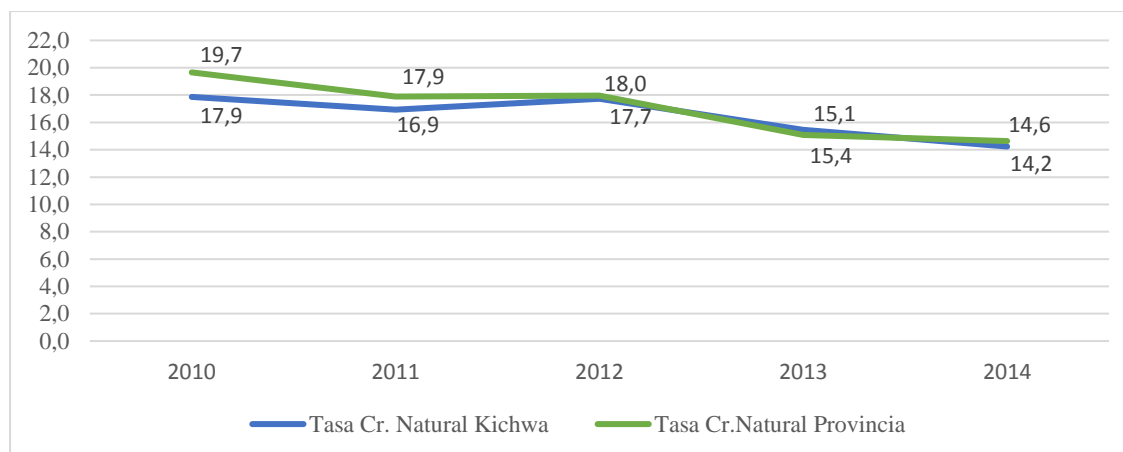


Figura 13: Tasa de crecimiento natural kichwa con relación a Imbabura

Nota: Tasas por cada mil habitantes.

Fuente: Bases de Datos INEC (2010-2014).

Elaboración Propia.

En estos años se aprecia que la tasa de natalidad ha disminuido progresivamente, siguiendo la misma tendencia que la de la provincia. En cambio, la mortalidad, con tasas muy bajas, se ha mantenido constante e, igualmente, muy pareja, con una ligera tendencia a la baja. Cabe pensar que la natalidad seguirá su acelerado descenso, al menos hasta alcanzar el 10 por mil, característica del ciclo demográfico moderno, pero será difícil que las tasas de mortalidad alcancen valores más bajos en el futuro, siendo previsible que se mantengan algunos años, pero a medida que la población se vaya envejeciendo, las tasas irán en aumento.

Las tasas de mortalidad son muy inferiores a las que puedan tener los países más desarrollados, consecuencia del descenso de la mortalidad infantil, del acelerado incremento de la esperanza media de vida y del reducido porcentaje de población senil todavía.

La tasa de mortalidad general de los sectores rurales de Imbabura registró un 4,2 por mil, levemente inferior a la media provincial del mismo año e inferior a la media nacional, que fue de 4,3. Los datos de Imbabura la colocan en el tercer lugar en el país, después de Bolívar y Chimborazo.

No obstante, todavía existen algunos cantones que, según la información proporcionada por el Sistema de Indicadores Sociales del Ecuador SIISE (2013), siguen teniendo tasas elevadas, como Pimampiro (21,2) y Urcuquí (15,9), muy superiores a otros más urbanos, como Ibarra y Otavalo, ambos con un 4,7 por mil.

La mortalidad más elevada se sigue produciendo todavía entre niños y mujeres en proceso de gestación, a pesar de que se ha generalizado la sanidad. En todo caso, el descenso ha sido realmente importante en la última década. Ahora, la mayoría de la población indígena de Imbabura es joven y los fallecimientos predominan en edades tempranas, ya que el envejecimiento es reducido.

Según reportes históricos del INEC en físico (sin datos referenciales), la tasa de mortalidad general en Imbabura era del 13,9 por mil en 1976, en tanto que la mortalidad infantil para ese mismo año presentaba una alarmante tasa del 105 por cada mil nacidos vivos, incidiendo especialmente en la población indígena de las zonas rurales. En 1986 ya había experimentado una importante disminución, aunque con un 40,3 por mil, seguía siendo elevada.

Tabla 45

Evolución de la mortalidad general, mortalidad infantil y razón de mortalidad materna de Ecuador (1990-2014)

Año	Tasa Mortalidad general (1)	Tasa Mortalidad infantil (2)	Razón Mortalidad materna (3)
1990	4,95	21,84	84,59
1991	5,15	20,46	87,87
1992	5,06	20,18	93,09
1993	4,86	19,35	96,13
1994	4,65	16,97	66,77
1995	4,52	15,38	47,24
1996	4,55	14,92	54,08
1997	4,44	15,27	45,29
1998	4,53	14,54	42,62
1999	4,56	15,11	58,50
2000	4,50	15,46	65,45
2001	4,31	13,58	52,63
2002	4,24	12,86	42,29
2003	4,02	11,34	39,28
2004	4,04	11,25	36,83
2005	4,14	10,64	40,95
2006	4,15	10,67	38,78
2007	4,08	10,17	50,70
2008	4,15	9,77	47,68
2009	4,05	9,50	60,28
2010	4,11	9,32	59,04
2011	4,08	8,90	70,44
2012	4,09	8,82	59,90
2013	4,00	8,64	45,71
2014	3,93	8,35	49,16

Nota: (1) Tasa por 1000 habitantes; (2) Tasa por 1000 nacidos vivos; (3), razón por 100.000 nacimientos.
Fuente: INEC (2014).

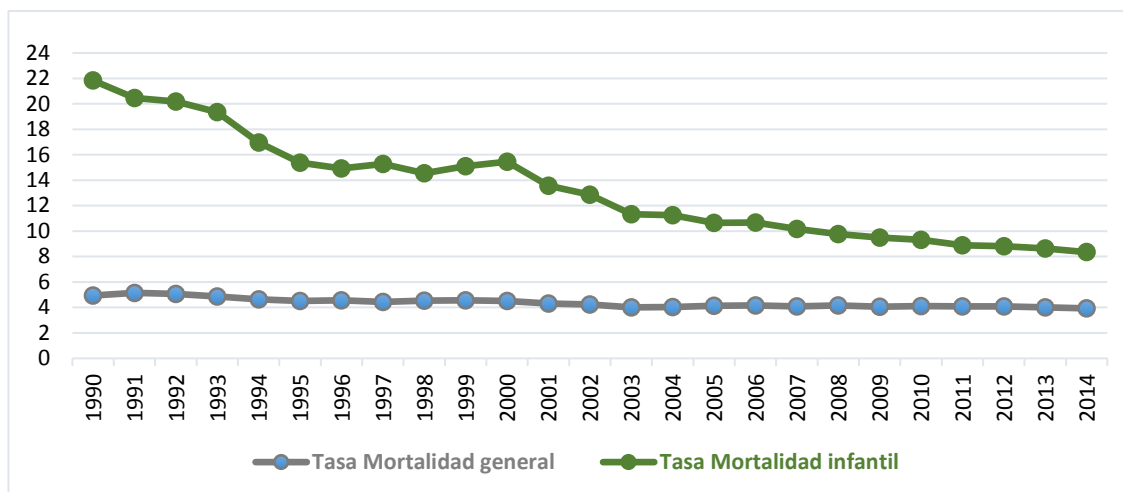


Figura 14: Mortalidad general infantil, 1990-2014.

Fuente: Anuario de Estadísticas Vitales: Nacimientos y Defunciones, INEC (2014).

Respecto a esta tasa de mortalidad infantil a lo largo de la primera década del siglo, el Centro Latinoamericano y Caribeño de Población (2002-2010) indica que es de 67,6 defunciones por cada mil nacidos vivos entre los niños indígenas, mientras que se reduce al 29,9 para el resto de los niños, básicamente mestizos y población urbana.

Con la finalidad de profundizar sobre la mortalidad infantil y materna en territorio kichwa, en la **Tabla 45** y en las **Figuras 14** y **15** se analizan cronológicamente las tasas correspondientes al país desde 1990 hasta 2014, al menos como referencia, ya que los datos disponibles de Imbabura evidencian claras irregularidades.

A la vista de estos datos, se observa una muy reducida mortalidad general, con tendencia a una ligera, pero constante, disminución. La mortalidad infantil ha experimentado una mayor caída, puesto que en 1990 se registra una tasa de 21,8 defunciones por cada mil nacidos vivos, reduciéndose hasta un 8,3 en 2014. Esto se ha debido a la educación y socialización sobre medicina preventiva y, sobre todo, a la generalización de la sanidad pública y a la atención en centros hospitalarios. Pero estas cifras nacionales, si bien en relación con la mortalidad general son similares a las de Imbabura o a las de los cantones más urbanos, las tasas de mortalidad general y, sobre todo, infantil son muy superiores todavía en las zonas rurales kichwas, según las referencias mencionadas anteriormente.

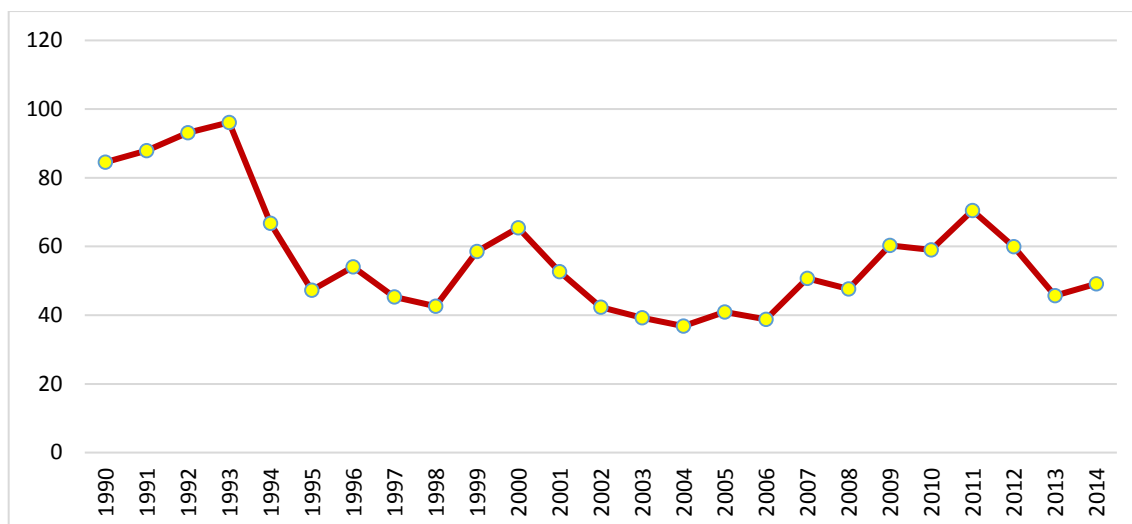


Figura 15: Mortalidad materna, 1990-2014

Fuente: Anuario de Estadísticas Vitales: Nacimientos y Defunciones, INEC (2014).

Nota: Razón por 100.000 nacimientos. Se excluye muertes maternas tardías.

La mortalidad materna subyace como un problema de salud pública en Ecuador, una grave situación, que aún no ha solucionado el sistema sanitario de Ecuador. En los datos y en el gráfico precedentes se observa una tendencia sin una explicación lógica, ya que desciende –con la excepción de 1999 a 2001- de manera constante desde el máximo de 1993 (96,1) hasta el mínimo de 2004 (36,8) y, de manera bastante inexplicable, a partir de ese año muestra un fuerte incremento en forma de dientes de sierra hasta alcanzar, desde 1993, el segundo máximo de la serie en 2011 (70,4). Desde este año, muestra un fuerte descenso, hasta el 45,7 en 2013, una caída de veinticinco puntos en tan sólo dos años, para volver a incrementarse al año siguiente. Por el momento, no es posible encontrar una explicación razonable, menos aun cuando buena parte de este incremento de la mortalidad materna viene a coincidir con la implantación del sistema nacional de la seguridad social.

En relación con este mismo tema, el INEC (citado por la FAO, 2001, p. 9) asegura que en “1987 la tasa de mortalidad materna para Ecuador fue de 135,9 por 100 mil nacidos vivos y para 1997 la tasa registrada fue de 59,6 por 100 mil nacidos vivos”, cifra esta última bastante superior a la que se recoge en la tabla anterior (45,3). Se consideran como muertes maternas aquellas que se producen en el periodo del embarazo, parto o posparto, hasta los 42 días siguientes a la terminación del embarazo, independientemente de la duración y del sitio del embarazo.

Son tasas, en todo caso, bastante elevadas todavía, hecho que se puede explicar por la mayor incidencia en los ámbitos rurales, consecuencia de que el 44,7% de las madres autoidentificadas indígenas dieron a luz en sus casas con parteras, familiares o solas en el periodo 2007- 2012, según la última Encuesta Nacional de Salud y Nutrición (2012). Es una de las causas fundamentales de la muerte de las mujeres.

En relación con las causas de mortalidad, el INEC (1976) indica que para este año las causas de mortalidad general en la población imbabureña estaban ocasionadas fundamentalmente por enfermedades gastrointestinales, psicosis, bronquitis, efisema y asma. Las enfermedades gastrointestinales, de fácil prevención y cura en la actualidad, suelen deberse al consumo de alimentos en mal estado o, sobre todo, de aguas contaminadas, bien por las actividades agropecuarias o por el vertido de aguas residuales humanas, como consecuencia de que no existía el alcantarillado en las zonas rurales para la traída de agua potable y para la conducción y posterior tratamiento de las aguas residuales. En relación, a la mortalidad materna, se establecen tres causas básicas, la eclampsia (27%), la hemorragia posparto (17%) y la hipertensión gestacional (8%).

En 2011, las principales causas de la mortalidad femenina son la diabetes mellitus, las enfermedades hipertensivas, las cerebrovasculares, la demencia, la influenza y la neumonía. En cuanto a la mortalidad masculina, aparece más vinculada a los accidentes de transporte terrestre, a enfermedades hipertensivas, a demencia, a enfermedades cardiovasculares, diabetes mellitus y homicidios.

En relación a la mortalidad infantil, el Ministerio Coordinador de Desarrollo Social (2010) afirma que los niños menores de cinco años de la provincia de Imbabura padecen desnutrición, con mayor incidencia en el sector rural. De acuerdo a datos obtenidos del ENSANUT (2011-2013), la provincia presenta una desnutrición crónica del 57,6%, una cifra sensiblemente superior a la desnutrición general, con un 41,01%. Revisando la información por cantón, se observa que, los cantones con una realidad más alarmante son Cotacachi (65,5%), Pimampiro y Urcuquí (63,6%) y, con menor porcentaje, Ibarra (53,10%), todas ellas muy elevadas, que explican las más altas tasas de mortalidad infantil en las zonas rurales y entre los indígenas.

Así se manifiesta a través de la Encuesta Nacional de Salud y Nutrición ENSANUT (2012), que indica que en las zonas rurales de Imbabura se registró el 55,2% de niños con

anemia en 2010, aunque descendió en 2011 hasta el 24,1%. De la misma manera, la Encuesta Demográfica y de Salud Materna e Infantil – CEPAR (2012), en relación a las parroquias rurales de Imbabura, establece que la desnutrición en la niñez se evidencia desde el momento del nacimiento, por su bajo peso, inferior a 5,5 libras.

Así pues, las principales causas de mortalidad infantil (niños menores de un año), están ocasionadas por trastornos relacionados con la corta duración de la gestación, con el bajo peso al nacer, neumonías, sepsis bacteriana del recién nacido, malformaciones congénitas del corazón, dificultades respiratorias, asfixia al nacer, etc. En las zonas rurales, como ya se ha mencionado, las muertes infantiles también están provocadas por dar a luz en la vivienda o por una atención no adecuada por parte de algunas parteras.

Sin embargo, a pesar de que algunas de estas causas se podrían corregir, especialmente entre los niños, el incremento de la esperanza de vida es un hecho constatable y acelerado. De hecho, en los últimos 35 años, la esperanza de vida en el país subió un 20%, según se aprecia en la Figura 11, en la que se presenta la evolución de la esperanza de vida de Ecuador, como referencia para Imbabura, entre 1960 y 2014.

El gráfico revela que la población de Ecuador está incrementando su esperanza de vida y envejeciendo paulatinamente, como indica el INEC: para 1960 la esperanza media de vida era tan sólo de 55,2 años, en 1976 había crecido hasta los 62,0 y en 2014 ya alcanzaba los 78,7, convergiendo poco a poco con los países más desarrollados.

Este incremento se debe sobre todo a los avances tecnológicos en medicina, en la nutrición y en las infraestructuras sanitarias, así como a la mejora de los servicios básicos, aunque en las zonas rurales la esperanza de vida es menor.

Aunque no se dispone de información histórica respecto a la esperanza de vida de Imbabura, a continuación, se expone en las **Figuras 16 y 17** la proyección realizada por el INEC desde 2010 hasta 2020.

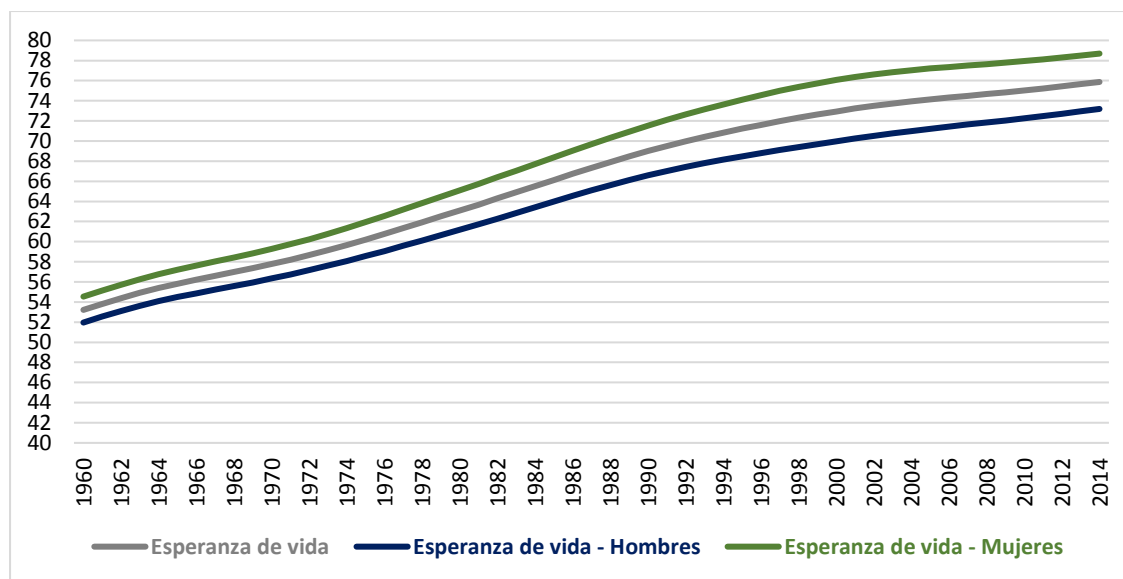


Figura 16: Evolución de la esperanza de vida en Ecuador (1960-2014).

Fuente: INEC (2016). Elaboración Propia

En 2010, la esperanza de vida en Imbabura está ligeramente por debajo de la media del país, aunque parece converger progresivamente y mantiene el mismo comportamiento mencionado. De hecho, en 2014, con 76,2 años, se encuentra ligeramente por encima de la media del país.

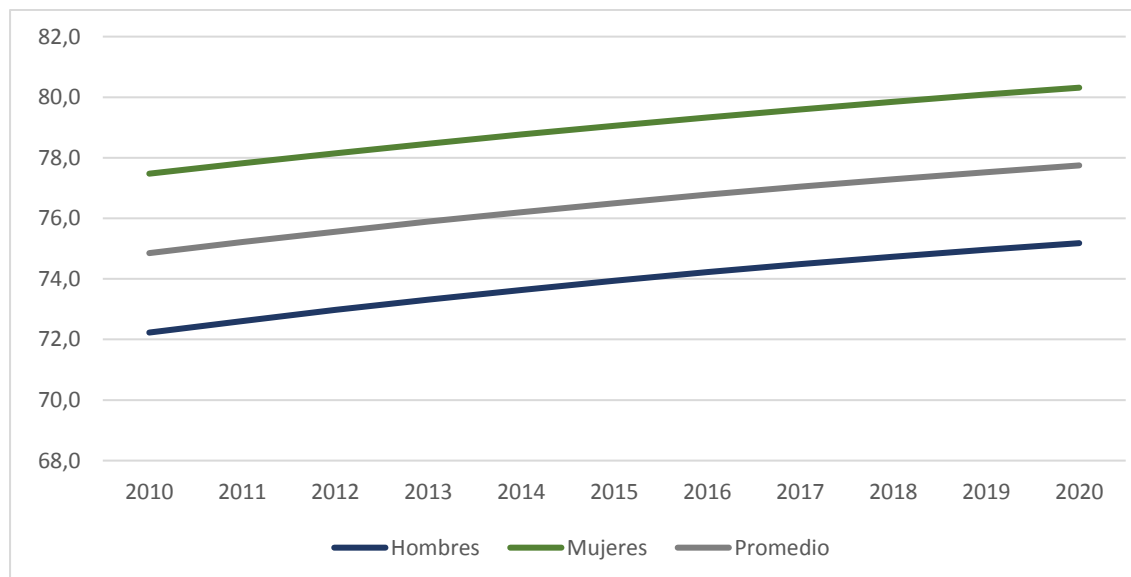


Figura 17: Proyección de la esperanza de vida para Imbabura (2010-2020).

Fuente: INEC (2010).

En síntesis, el crecimiento natural sigue siendo bastante elevado, pero con tasas que en estos cinco años se han reducido de casi el 2,0 por ciento a menos del 1,5.

14.4. Tradiciones, costumbres y ritos asociados al ciclo vital

14.4.1. Tradiciones y ritos vinculados al matrimonio

La desbordante globalización y blanqueamiento de la cultura incide en la progresiva pérdida de las manifestaciones culturales de las poblaciones *kichwas* de Imbabura, en particular de los pueblos Karanki y Natabuela. En el pueblo Otavalo existe mayor concienciación para la puesta en valor del patrimonio cultural a través de turismo, actividades de manufactura, semiindustriales e industriales y otras acciones que favorecen la visibilización y consecuente revalorización de la identidad indígena.

Desde hace una década, los pueblos kichwas Otavalo y Karanki vienen fortaleciendo el concepto de la pluralidad cultural, con lo cual se requiere la responsabilidad y participación de todos los actores. Los especialistas en temas culturales que han colaborado con esta investigación manifiestan que estos pueblos ancestrales, aún sin ser conscientes, han venido desarrollando la pedagogía de la ternura, que permite aprender a través de la imitación. Este tipo de aprendizaje garantiza que las nuevas generaciones mantengan los patrones culturales de sus padres y abuelos, quienes tienen el derecho de reprender o reprobar, con un plus, que se reconoce como amor.

Cabe indicar que las familias indígenas ampliadas se encuentran integradas por una cadena generacional, que integra *hatun taita*⁷⁹, *taita*⁸⁰, hijo, *pucho* o chuso (pedacito) y sobrita. Este último constituye el elemento que articula y promueve la alegría de la familia, más aún si es mujer. En las familias otavaleñas prevalece la cadena de la reciprocidad simétrica y asimétrica, que establece la espontaneidad de dar y recibir, cuando el beneficiario es solvente económicamente; entonces deberá generar un efecto boomerang, con un retorno mayor; es decir, si recibe una arroba de papas, él en su momento entregará un quintal de lo mismo o más; si recibe diez kilos de carne, en compensación considerará la entrega de una res.

En la sociedad indígena imbabureña, cuando se percibe y evidencia que una persona o familia posee riqueza, su misma familia y vecinos procurarán reducirla de una forma sutil. Lo convertirán en un personaje ilustre que debe apadrinar fiestas y eventos

⁷⁹ *Hatun taita*: gran padre o abuelo.

⁸⁰ *Taita*: padre.

familiares, con lo cual está obligado a dar parte de su fortuna, como el pago de las bandas musicales, castillos, alimentación, bebidas, animales, entre otros obsequios, que son comunes entre los indígenas.

El ciclo vital de los indígenas imbabureños reúne características particulares con respecto a la población mestiza y afrodescendiente. Desde los primeros años de vida, hombres y mujeres tienen roles plenamente definidos e incluso compartidos. Así, la mujer se encarga de la cocina, las ollas, la sazón, lavar las vísceras, acarrear el agua, lavar la ropa, pastorear los animales, colgar la carne, cargar la leña y cuidar los hijos; mientras que el hombre se responsabiliza de pelar las papas, cortar la carne, trabajar la tierra, cargar la sarapanga (restos del maíz cosechado), entre otros roles.

Algunos de los roles antes mencionados se inician dependiendo de la edad o fase vital, por ejemplo, las mujeres a partir de la primera menstruación, empiezan con la actividad de pastoreo y razonan sobre el uso y formas de aprovechamiento en cada piso ecológico. Cuando la mujer se encuentra menstruando no debe ingresar a la huerta, ya que su energía hará que los productos se sequen; tampoco deberá cabalgar, ya que los animales pueden enfermar. Lo antes expuesto se encuentra arraigado en los tres pueblos indígenas, incluso entre las personas que tienen formación académica superior.

En las poblaciones indígenas persiste la educación por parte de los adultos, para que las niñas se conviertan en esposas sumisas y serviciales, y los niños en hombres de trabajo que multipliquen su capital. La mayoría de entrevistados aseguran que los aprendizajes desde edades tempranas están orientados a desarrollar y mantener la hegemonía del hombre.

Tras esta introducción genérica, en el presente apartado nos centraremos en el proceso que conlleva la celebración del matrimonio indígena, con sus diferencias y similitudes, entre las tres poblaciones kichwas.

Es importante señalar que existen marcadas diferencias entre las comunidades indígenas y, de la misma manera, entre las zonas rurales y las urbanas. No obstante, el pueblo con mayor tradición ancestral es el pueblo kichwa Otavalo, que mantiene el matrimonio, no sólo como una expresión de identidad, sino también como uno de los atractivos turísticos más importantes para los turistas nacionales y extranjeros. A

continuación, se explica el proceso que conlleva el matrimonio, con el inicio del enamoramiento o *riksirina*⁸¹.

En el pueblo Otavalo, este proceso inicia con la etapa del enamoramiento o *riksirina*⁸², comúnmente se produce cuando la mujer se ha convertido en adolescente o *kuytsa*⁸³. Ella acostumbra a enamorar a los jóvenes de su comunidad o de lugares cercanos, a través de su belleza y cubriéndose el rostro con una *fachalina*, con lo cual, se observa su timidez, pero también su singular coquetería.

De acuerdo a la población entrevistada, las características (cánones) que determinan la belleza de una mujer en la sociedad indígena están asociadas con su forma robusta y caderas amplias, por considerar que serán más fértiles y más fuertes. Por otra parte, los hombres ponen a prueba el valor de una mujer (según los entrevistados) cuando le propinan un golpe en el hombro o en otra parte del cuerpo, y ella no demuestra ningún gesto de dolor, entonces es una señal de buen augurio.

Las fiestas también propician una gran interacción entre sus propios habitantes, con lo cual, los hombres y mujeres jóvenes se sienten atraídos entre sí. De acuerdo a los testimonios recogidos in situ, al momento de la comida, el hombre indígena presta especial atención a una mujer, pues, si ella se alimenta con gusto, rapidez y utilizando el dedo índice para limpiar el plato, entonces ellos asumen que es y será [buena mujercita] ideal para esposa. Por otra parte, si hombre observa que la mujer come tostado con la mano, y al final lame toda su palma, también es buen augurio, para el gusto del hombre indígena.

Es así que, en el momento que el joven se siente atraído por la belleza de una *kuytsa*, él inmediatamente intentará quitarle su *fachalina*. Para lo cual, le sigue en silencio al lugar que vaya (pastar los animales, lavar la ropa a la quebrada) durante varios días e, incluso, semanas. Durante este tiempo, la mujer advierte la presencia del hombre, y se muestra más atractiva que de costumbre, hasta que el pretendiente decida acercarse para quitarle la *fachalina* y expresarle su cariño. No obstante, casi siempre la mujer se resistirá, por lo que se produce la llamada “revolcada” en el suelo, en el intento de recuperar la prenda (mujer). Este acto simboliza la aceptación o negación del sacramento

⁸¹ *Riksirina*: se traduce como reconocer.

⁸² *Riksirina*: se traduce como reconocer.

⁸³ *Kuitsa*: mujer indígena de 13 o 14 años, adolescente.

del matrimonio por parte de la mujer, aunque no se diga nada, simplemente se definirá por las acciones. Entonces, aunque la mujer haya recuperado la prenda, luego la devolverá al hombre como muestra de aceptación, caso contrario ni siquiera intentará recuperarla.

El proceso de enamoramiento en el pueblo Karanki tiene semejanzas con lo expuesto del pueblo Otavalo. Sin embargo, el pretendiente casi siempre lanzará algunas piedrecillas o terroncitos a la mujer para demostrar su afecto, intentando aprovechar cualquier oportunidad para enamorarla. Es así que, cuando coinciden como peones en las labores agrícolas, el hombre coqueteará con ella lanzándole terroncitos en el sombrero, pero también destacándose en el trabajo en relación a los demás hombres, por lo que será común, que este joven concluya pronto el trabajo, para prestarle su ayuda.

Por su parte, los habitantes del pueblo Natabuela recuerdan que hace más de 60 años, el hombre aprovechaba para enamorar a la mujer cuando estaba pastando su rebaño de ovejas o lavando ropa en una quebrada, era el momento que aprovechaba para lanzarle piedrecillas, terroncitos o fragmentos de teja, para que advierta su presencia. No obstante, cuando el hombre intentaba acercarse, ella lo rechazaba con palabras despectivas (*longo*⁸⁴) y adjetivos que lo descalificaban, aunque, al parecer formaba parte del juego y de la coquetería.

En cualquier caso, al momento que el hombre llegaba a su casa con una *fachallina* en las manos, los padres asumían que se ha comprometido en matrimonio. En la actualidad, esta práctica está vigente solamente en los pueblos Otavalo y Karanki.

Después de la etapa del enamoramiento, los habitantes del pueblo Karanki realizan la pedida de la mano, el matrimonio civil y el eclesiástico, tal como en la sociedad mestiza, sin los ritos que mantenían sus antecesores. Lo expuesto se debería a la creciente aculturación e hibridación de las formas y modos de vida, tal como ocurre con el pueblo Natabuela. No así, en la población indígena de Otavalo, en donde los actos relacionados con los acontecimientos vitales se caracterizan por mantener una profunda y significativa ritualidad. Aunque, como se lee en más adelante, ellos también han asimilado algunas costumbres mestizas respecto al matrimonio, sobre todo en la zona urbana.

⁸⁴ *Longo*: término peyorativo utilizado para referirse a un indígena.

En el caso del pueblo Otavalo, después del enamoramiento (*riksirina*) se da paso al *shimi kachay*⁸⁵ o rumor provocado por los familiares y amigos en relación al robo de la *fachalina* y la nueva pareja.

Posteriormente, el pretendiente luego de comunicar a sus padres sobre el interés de formalizar su relación, también gestiona la intermediación de las personas mayores e influyentes de su comunidad (tres alcaldes, un *ñaupador*⁸⁶, el presidente del Cabildo) para cumplir con la etapa del palabreo o palabreada con los familiares de la *kuitsa*, el interés del joven por formalizar la relación amorosa. Para su efecto, los familiares del interesado llevan música, comida (papas, gallina runa y cuy) y bebida (*malta*⁸⁷ de chicha), que es servida después que la joven y sus familiares aceptan esta relación.

En los siguientes días, el novio y su familia realizan la pedida de la mano o *maki mañay*⁸⁸. Para este ritual, además de las personas que asistieron al palabreo, también llegan otros familiares, amigos y vecinos. De la misma manera, los padres del novio entregan algunas ramas de animales vivos (gallos, gallinas y cuyes), medianos (papas, mote, gallina y cuy), gran cantidad de frutas y suficiente bebida (chicha y aguardiente) a los padres de la novia. Ellos, a su vez brindan comida a todos los presentes durante la realización de este ritual, luego entregan una porción adicional a cada persona, lo que se convierte en la invitación para el matrimonio. Por tanto, quienes recibieron los alimentos deberán devolver el doble, el triple o, al menos, la misma cantidad en base al principio de la reciprocidad andina.

Por su parte, los *ñaupadores* (coordinadores) durante este ritual sellan el compromiso mediante el beso que dan los novios a una cruz adornada con claveles rojos, blancos y un rosario. A la vez, la pareja intercambia los anillos y acuerdan la fecha de su matrimonio que se desarrollará en pocos días.

En adelante, el comité organizador (*ñaupadores*, alcaldes, padres de los novios) continúa con los preparativos tanto para el matrimonio civil, como para el eclesiástico, que en el caso del pueblo Otavalo están cargados de ritualidad. Entonces, la novia casi

⁸⁵ *Shimi kachay*: rumor, novedad.

⁸⁶ *Ñaupador*: se traduce como, “el que va delante”.

⁸⁷ *Malta*: recipientes globulares de barro.

⁸⁸ *Maki mañay*: pedida de la mano de una mujer indígena para esposa.

siempre elige a los padrinos que pueden ser indígenas, blancos y mestizos, lo importante es el status económico y social.

Durante el matrimonio civil, los novios requieren la presencia de dos testigos para su unión conyugal ante un juez. No obstante, además de la comida compartida, no existe ningún otro ritual.

A los pocos días se efectúa el matrimonio religioso, el cual se constituye en una expresión cultural sincretizada, en medio de simbolismos ancestrales (cosmovisión) y de creencias religiosas (católica, evangélica). En la actualidad, la ceremonia religiosa del matrimonio indígena en la iglesia es similar a la mestiza. No obstante, los rituales que se desarrollan en adelante son exclusivos del pueblo Otavalo y la magnitud del acontecimiento dependerá de la economía de las familias de los novios.

Los gastos del matrimonio también son asumidos por los padrinos, quienes pueden contratar a músicos arperos, grupos de música andina e, incluso, orquestas, que acompañan en los distintos rituales después de la ceremonia eclesial. Es decir, en la actualidad será entre 1 y 3 días, mucho menos que en el pasado, en donde se celebraba al menos 6 días. Además, los padrinos están comprometidos a entregar obsequios de gran valor al nuevo matrimonio, que pueden ser, desde una yunta, hasta electrodomésticos, dependiendo de la zona geográfica (urbana o rural) y condiciones económicas. Cabe destacar que, en el pasado de la vida de Otavalo, los regalos consistían en herramientas de labranza.

En la actualidad, la mayoría de los novios indígenas del pueblo Otavalo visten con el atuendo tradicional, al menos, a partir de la ceremonia religiosa. Algunas novias utilizan un anaco blanco con cola, caracterizado por los apliques de cristal y piedras semipreciosas, a lo que se integra una blusa finamente bordada casi siempre a mano, además en los últimos años se ha incorporado un velo que cubre su rostro, tal como las novias mestizas. Por su parte, los novios llevan sombrero, alpargatas, camisa y pantalón de color blanco, casi siempre con un poncho azul. Asimismo, la mayoría de invitados utilizan la indumentaria tradicional.

De acuerdo a los testimonios recogidos in situ, aunque el matrimonio indígena del pueblo Natabuela es muy similar al mestizo, tanto los novios como los familiares invitados a la ceremonia religiosa y a la celebración (comida, bebida y baile) visten con

la indumentaria tradicional. La mujer utiliza una camisa bordada con vivos colores, desde el cuello y manga descenden cintas de seda muy llamativas, complementándose con un anaco de color negro, sobre sus hombros se coloca un rebozo de color fucsia o amarillo y ataviada de pendientes, *walkas*⁸⁹ doradas y manillas de coral. Por su parte, el hombre exhibe una camisa (cuello bordado) y pantalón de color blanco, en su cintura una faja de colores intensos, pero sobre todo resalta su poncho de dos caras (lados) y al igual que la mujer, también lleva un sombrero de ala amplia doblado hacia arriba, alrededor del mismo luce un cordón de color rosa fuerte.

La vestimenta utilizada en el matrimonio de los habitantes del pueblo Karanki es muy similar a la cotidiana, al menos entre las mujeres, ya que los hombres visten con ropa mestiza. Ellas llevan una blusa blanca con bordados a la altura del pecho, la misma se completa con una falda o follera plisada que combina con el bordado de la blusa, un vistoso chal, y sus accesorios son similares a las mujeres de los pueblos anteriores.

Retomando el matrimonio del pueblo Otavalo, ya en la recepción aparecen la *mama* y *el taita* servicio⁹⁰ [sebricio] sobre todo en las zonas rurales, ellos por una parte reciben los regalos (alimentos preparados, animales vivos de corral, otros obsequios) que todos han traído a los novios y, por otra, reparten la comida (caldo o sopa de carne, mazamorra⁹¹, *champús*⁹² y *chicha*⁹³) a los invitados. Luego, tanto los alimentos que sobraron después de repartir, así como los traídos como obsequios son depositados sobre una estera o un mantel. A partir del cual, la *mama* y el *taita* servicio entregan porciones iguales a todos los invitados, en base al principio de reciprocidad andina.

En la actualidad, muy pocas familias de las zonas rurales (El Topo, La Calera; El Cercado; Itaquí y Motilones) realizan el ritual denominado *puñuy tuta*, que a criterio de algunos entrevistados (expertos en cultura imbabureña) se constituye en un ritual de iniciación. El mismo tiene lugar en la primera noche de boda alrededor de las 18:30, después de la comida y el baile, una vez que los novios han sido acompañados por el

⁸⁹ *Walkas*: collares dorados.

⁹⁰ *Mama y taita servicio* [sebricio]: mujer y hombre designados para organizar y liderar el servicio de comida a los invitados. Se escribe [sebricio] ya que es la forma en que pronuncia la mayoría de indígenas.

⁹¹ *Mazamorra*: plato tradicional, colada de harina de o haba o maíz, con carne.

⁹² *Champús*: bebida tradicional elaborada con maíz y mezclada con frutas y panela.

⁹³ *Chicha*: bebida tradicional elaborada con maíz o arroz fermentado y endulzada con panela.

ñaupador y los padrinos a una pequeña casa llamada *wasirichik*⁹⁴ para su primera noche juntos. Es un momento de gran sacralidad que confluye con la infaltable picardía kichwa surgida a través de los consejos expresados por sus acompañantes especialmente para el esposo. En este momento, los padrinos realizan una limpia (barrer) a los novios y a la casa (*wasirichik*), con ortiga, ramas de romero, laurel y marco, cuyas plantas son propias del mundo binario andino, en donde se combina y se confronta el bien y el mal. Por ello, los entrevistados consideran que es un momento en donde se expulsan las malas energías, mediante la unión corporal del hombre y la mujer.

Cabe decir que, durante esta noche gran parte de los familiares permanecen fuera del *wasirichik* haciendo guardia, también bebiendo, fumando, cantando y bailando hasta el amanecer. Los entrevistados aducen que durante esta primera noche es muy probable que no ocurra el contacto corporal, debido a la presión por la presencia de los familiares en el exterior, pero también porque el *ñaupador*, los padrinos y los alcaldes, además de los consejos, casi siempre colocan una faja en forma de cruz sobre la cobija, la cual, no debe moverse, sino al día siguiente deberán pagar una penitencia. De la misma manera, también aducen que sobre la cobija pueden poner ortiga y espinas, y en otros casos una cuchara de madera con la boca hacia arriba, la cual no debe cambiar de dirección, caso contrario deberán pagar una penitencia, que consiste en el desarrollo de actividades domésticas o de labores en el campo.

Al día siguiente se efectúa el ritual denominado *ñawi mayllay* (lavado de la cara), también considerado por los entrevistados como un ritual de iniciación. Este acto simboliza una promesa mutua de cumplimiento, de respeto y de lealtad, de todos para todos. En el área urbana este ritual se desarrolla en el patio de una casa o de un salón de eventos. Mientras que, en las zonas rurales, el novio carga un arado de madera en su hombro hasta el río o quebrada más cercana, acompañado de su esposa, familiares,

⁹⁴ El *wasirichik* es semejante a un pequeño bohío, sus paredes y techo son de *sarapanga* (caña del maíz seco), aunque también utilizan tamo de trigo y cebada asociados con la prosperidad, su estructura de *chaguarquero* (tallo seco de la penca) está atada con *chilpe*⁹⁴. Esta vivienda se conserva por varios años, durante los cuales se utiliza como casa vigía para la época de la siembra y cosecha, es también un espacio para el juego de los hijos de la pareja o para acampar del sol o consumir los alimentos diarios cuando laboran en el terreno.

amigos y vecinos, quienes van cantando y bailando el sanjuanito “*achimamita cumari*”, mediante el uso del arpa, el bandolín, la guitarra y algunos instrumentos andinos.

Entonces, junto al río se encuentra una gran lavacara que contiene agua con sal, romero, claveles rojos y blancos, para la realización del *ñawi mayllay* o lavado de la cara, pero también de brazos y piernas (desde los tobillos hasta un cuarto arriba de la rodilla). Con el agua antes mencionada, primero se lavan entre padrinos, luego los padres de la novia, los padres del novio, hermanos, abuelos, familiares directos y finalmente entre novios. Para lo cual, el novio solicita lealtad en las buenas y en las malas, con una frase expresada en forma jocosa que dice “*aquí ca solo yo entro, por eso ca con alegría te cojo, esto es solo para mí oirrás, en las buenas y en las malas*”⁹⁶. Por su parte, la novia lanza el restante de agua a los demás invitados como augurio de buena suerte para todos. Después, ella guardará este recipiente que estará destinado al primer baño de su hijo.

En la vida matrimonial, las parejas tienen algunas supersticiones o creencias que condicionan no solamente sus actividades cotidianas, sino también su estabilidad matrimonial. Es así que, cuando el esposo sueña cabalgando un caballo desbocado puede ser augurio de problemas de infidelidad, por parte de su esposa, en tanto que, si la mujer sueña con una serpiente, entonces la infidelidad será de parte del esposo. Estos sueños, de alguna manera se convierten en el termómetro de la felicidad matrimonial. Asimismo, los indígenas rechazan a las palomas por considerarlas de mal augurio, pues creen que al momento que estas aves abandonan la casa, también se llevan la energía y la felicidad del hogar. En el capítulo 19 (Tradiciones y expresiones orales) de este documento, se encuentra un apartado que trata sobre las supersticiones que auguran pobreza, enfermedad y muerte, cuyas creencias e incluso temores han sido transmitidos mediante la tradición oral de generación en generación.

Al inicio de la vida matrimonial, la pareja casi siempre vive en la casa de los padres del esposo, por tanto, la primera comida que ella prepara para sus suegros debe ser muy especial. En general, de acuerdo a las entrevistas, en el pueblo Otavalo, las recién casadas cocinan sambo (calabaza) de dulce o de sal, en cualquiera de los dos casos agrega harina

⁹⁵ *Achimamita cumari*: bailemos comadrita.

⁹⁶ Fragmento tomado de la entrevista del antropólogo y maestro lingüista Raúl Cevallos (marzo, 2016).

de maíz *punkichitu*⁹⁷ y no debe faltar el ají de piedra y el tostado *yanga* ⁹⁸. Entonces, si la primera comida es de buen sabor, la nuera llega a ser considerada *wawalla* [guagualla] o hijita, y ellas les llamará con respeto y cariño *mama* María y *taita* Manuel.

El proceso que conlleva al matrimonio indígena en Imbabura fusiona los rituales tradicionales andinos y los mestizos, debido a la creciente aculturación y mestizaje. Sin embargo, los pueblos kichwas Karanki y Natabuela, han perdido sus prácticas rituales casi en su totalidad. No así, en el pueblo Otavalo, que todavía mantiene algunos ritos de gran simbolismo para sus habitantes, en particular de la zona rural, quienes expresan su plena predisposición por recuperar y mantener las tradiciones identitarias de su pueblo.

14.4.2. Tradiciones y ritos vinculados con los nacimientos.

Los tres pueblos andinos, para remediar los problemas de su salud, aún siguen manteniendo como primera opción la medicina tradicional, mediante la asistencia de personas consideradas portadores de los saberes ancestrales, tales como: parteras o *unanchu-mamas*, *yachaks*⁹⁹ o *shamanes*, fregadores, interpretadores de sueños y hierbateros (Inuca, Icaza, Recalde, Cevallos y Romero, 2014).

De acuerdo a la población entrevistada, gran parte de las mujeres indígenas durante el proceso de gestación, por elección propia son asistidas por las parteras ya sea sus comunidades o de otras cercanas a su hogar.

Cabe decir que en los últimos años también se han implementado dos centros de medicina tradicional en las ciudades de Cotacachi (*Jambi Mascaric*) y Otavalo (*Jambi Huasi*). El primer centro integra al menos a 38 parteras que poseen un amplio conocimiento sobre las plantas medicinales, las mismas han recibido algunos talleres para efectivizar la asistencia prenatal y durante el parto. El segundo centro fue creado en 1984, también integra alrededor de 56 parteras que están preparadas para atender a las mujeres indígenas y mestizas. Estos centros, también ofrecen consulta y tratamiento en

⁹⁷ *Punkichitu* [pungichidu]: la palabra entre corchetes se refiere a la pronunciación o fonética (sonido kichwa), se traduciría como harina tostada con amor.

⁹⁸ Tostado *yanga*: maíz tostado seco o flaco, es decir sin aceite o grasa.

⁹⁹ *Yachak*: en español se traduce como sabio, quien se consituye en la autoridad moral de las comunidades indígenas, también mantiene la cohesión del grupo como guía espiritual, eje social y, a la vez se desempeña como curandero, a través del uso de las plantas y, de elementos energéticos ancestrales.

diferentes especialidades médicas, además de los servicios de laboratorio clínico, vacunación, botiquín popular y odontología.

Las parteras entrevistadas aseguran que uno de los métodos anticonceptivos que utilizan las mujeres indígenas de Imbabura consiste en la ingesta de una infusión en base a las semillas del aguacate criollo, con lo cual provocan la infertilidad por el tiempo que consideren necesario y no siempre acceden a los métodos anticonceptivos modernos. Por el contrario, para asegurar la fertilidad consumen infusiones de hojas de higo. Todas estas prácticas se aprenden desde la niñez.

En algunos casos, el primer embarazo se produce a partir del ritual de iniciación matrimonial, cuando los familiares de la pareja construyen una pequeña casa, similar a una talanquera (*wasirichik*), en la que los recién casados pasan la primera noche, como se ha mencionado.

Durante el embarazo, la mujer indígena recibe los cuidados de su madre y de su suegra, se alimenta de una gran variedad de coladas y sopas, aunque no consume carne de manera frecuente. No obstante, uno de los platos favoritos es una sopa de *wakra sinka*¹⁰⁰ (nariz chamuscada) con berro y papas.

Entre las creencias durante el embarazo, las mujeres otavaleñas manifiestan que se cuidan en ciertas horas al día, por considerar que el diablo o *supay*¹⁰¹ está presente a las 18h00 y 24h00. En estas horas, no pueden pasar sobre un puente, bañarse en una quebrada, pastorear a los animales o ir a una cascada.

El hombre, cuando ha permanecido en lugares y horas no adecuadas o también ha bailado con el zamarro, en cuando llega a casa, no se acerca a la mujer ni a los hijos, sobre todo al recién nacido, ni tampoco mantiene relaciones sexuales y prefiere dormir sobre una estera, en otro espacio de su hogar e incluso fuera del mismo.

La mayoría de parteras entrevistadas afirman que sus madres les transmitieron estas enseñanzas, al menos desde los ocho años de edad. Ante lo cual, algunas de ellas tuvieron que asistir en más de un parto de sus propias madres, siendo todavía muy jóvenes.

¹⁰⁰ *Wakra sinka*: se traduce como nariz de res.

¹⁰¹ *Supay*: es el diablo andino, originario de las mitologías Aymara e Inca.

Conforme se desarrolla el embarazo, las *unanchu-mamas* o parteras del Centro “*Jambi Mascaric*” de Cotacachi consideran que pueden reconocer el sexo, sobre todo en la última etapa de gestación, con un acierto del 75% de los casos. Cuando ha llegado el momento de asistir en el nacimiento, las parteras se encargan de preparar el ambiente y su primera ropa con incienso, con el propósito de evitar el posicionamiento de espíritus oscuros.

Las parteras de Cotacachi explican que al inicio del parto acostumbran a romper una hoja caliente de laurel sobre el vientre, para evocar la preparación del nacimiento. A la vez brinda una infusión de plantas dulces como hierbaluisa y manzanilla, para luego limpiar las malas energías y mal aire con plantas sagradas, como la ruda, ortiga, eucalipto, romero e incienso en todo el ambiente. A continuación, provee calor a la mujer y adhiere hojas de col en su vientre y cadera para extraer el frío interior.

Las parteras de Otavalo manifiestan que cada infusión (flores y plantas) cumple una función específica antes, durante y después del parto. Así, la infusión de hojas de camote consumida quince días antes del parto, será útil para extraer el frío del organismo. La infusión de hojas de *chilka* seca con una porción de melloco y panela, la utilizan para provocar la rápida dilatación del cuello del útero.

La semilla del llantén, en combinación con la linaza y la panela permite la pronta expulsión del bebé, sobre todo en mujeres con principios de preeclampsia. En el postparto, la infusión del tallo de zanahoria negra con cinco flores de manzanilla y un pequeño trozo de panela se constituye en el mejor tratamiento para expulsar rápidamente la *wawa mama* (placenta).

Durante la labor de parto, las comadronas colocan una manta o una sábana bajo la cadera de la mujer parturienta, con la finalidad de realizar movimientos y masajes claves para lograr la ubicación o encaje del bebé para su nacimiento, más conocido como “manteo”. No obstante, si la partera reconoce o percibe que el bebé se encuentra ubicado en posición horizontal, o cree que existe circular de cordón, enseguida advierte de estos riesgos, para que la mujer sea atendida en un centro médico.

En los centros de medicina tradicional de Imbabura se fomenta el parto vertical, con gran aceptación por parte de las mujeres indígenas, mestizas y afrodescendientes. Las mujeres entrevistadas consideran que es una técnica de parto más solidaria, más

humana y menos dolorosa. Para efectuar este tipo de parto, la mujer se afirma o se sostiene de su esposo, de rodillas sobre un colchón con sábanas negras, para evitar el impacto del color de la sangre, también pueden apoyarse en una soga o una estructura de madera apropiada.

El momento del alumbramiento es asumido como una ceremonia sagrada por los tres pueblos indígenas. Por ello, la partera es la primera persona en ofrecerle palabras que evocan alegría y bendiciones al recién nacido, luego corta el cordón umbilical y bendice con una oración, pero también considera que es el tiempo de curar el espanto. Por su parte, el padre acostumbra a colocarle una moneda en la mano derecha que simboliza la bienvenida y los deseos para que alcance una vida fructífera y exitosa.

Cabe mencionar que las parteras en algunas comunidades indígenas de Imbabura utilizan un pedazo de carrizo para cortar el cordón umbilical, la medida para la mujer será de tres dedos sobre el ombligo, para que sea sexualmente recatada y para los hombres cuatro dedos, para que sea vigoroso.

El cordón umbilical es guardado al interior de un *ishpapuro* o vejiga de oveja o de cerdo, que ha sido obtenido de uno de los animales más queridos por la familia, también guardan lo máspreciado de su hijo (primer cabello, uñas y dientes). El *ishpapuro* permanece colgado en un lugar preferencial de la vivienda, mismo que será entregado a su dueño al momento de su matrimonio.

Además de lo expuesto, el parto asistido en la propia vivienda de la parturienta conlleva la realización del ritual de enterramiento de la placenta en el suelo de la cocina por parte de la comadrona. Este acto es realizado con el total consentimiento de los padres del recién nacido, para lograr que el nuevo miembro de la familia sienta el calor del hogar, y no se vuelva errante e irresponsable.

Algunas de las parteras entrevistadas en el pueblo Karanki también realizan otro ritual al momento del nacimiento, que consiste en coser (simulado) la boca del bebé con hilo rojo, mientras le aconsejan que siempre diga la verdad y no haga daño con la palabra.

Después de tres días del nacimiento, la partera encadera a la madre utilizando sábanas que fijarán su cadera y útero. Además, como parte del tratamiento la mujer bebe una infusión de *wawra kimbo* o hierba de infante. Al mismo tiempo, la partera coloca

sobre el vientre algunas hojas de esta planta, que han sido previamente calentadas (tiesto de barro), que ayudará a desinflamar el útero, según las comadronas entrevistadas.

En los siguientes días, el bebé recibe los cuidados de sus familiares, especialmente de sus abuelas, quienes tienen el máximo cuidado para evitar la posición sedente en el bebé durante el baño, solo lo hacen desde el cuarto mes, por considerar que antes de este tiempo provocará graves daños. El baño se constituye en una acción, en donde convergen lo simbólico y lo religioso como muestra del profundo sincretismo que viven los pueblos indígenas. Entonces, por una parte, utilizan el agua de romero y de *chilka* y, por la otra, ofrecen oraciones a Dios.

El recién nacido, desde el primer momento será envuelto o ceñido con una faja de algodón o de lana de oveja, misma que se coloca sobre los pañales de tela y la *cunga* (prenda que sujeta la cabeza y el cuello). Esta envoltura inicia a la altura de los hombros y llega hasta los pies, con lo cual, el bebé permanece inmovilizado. Algunas parteras dicen que esta práctica contribuye para que la estructura ósea sea fuerte y perfecta, aunque la medicina moderna rechaza y prohíbe esta costumbre, porque podría generarse en una displasia o deformación del desarrollo de la cadera.

La mujer indígena después del parto guarda reposo, al menos los primeros cuarenta días, su alimentación podría considerarse de tipo sagrada y prohibida. En el primer caso, consiste en una dieta basada en la ingesta de alimentos frescos, livianos, aunque no muy ricos en proteína animal. Al segundo grupo corresponderían los alimentos considerados prohibidos o “inconosos¹⁰²” (aguacate, colada de maíz *cau*, ají, fritada de cerdo) que aparentemente infectan la herida de la madre (cesárea), al igual que a la cicatrización del corte del cordón umbilical, o podría causar irregularidad en el sistema digestivo del bebé, a través de la ingesta de la leche materna.

A partir del tercer día del parto, las mujeres indígenas se realizan el aseo únicamente con paños de agua tibia (rosas). Ellas consideran que el baño les puede causar un sobreparto y, en consecuencia, la disminución de la leche materna, debido al frío absorbido. Por ello, las mujeres permanecen abrigadas durante los primeros 40 días, y hacen poco esfuerzo físico, al inicio consumen pequeñas raciones de aceites de oliva y

¹⁰² Los alimentos inconosos “son aquellos de los cuales se cree que por sus propiedades nutricionales tienen efectos sobre los procesos de cicatrización (...), desde un punto de vista científico este dato no tiene fundamento...” (Chonillo, Chiquito y Dueñas, 2015).

de ricino para limpiar su organismo. Ellas también purgan a sus hijos con algunas gotas de miel rosada, miel de abeja o jarabe de achicoria, con lo cual dicen que evitarán los granos y eliminarán el color amarillo de los pequeños cuerpos. En el caso de presentarse algunos síntomas de enfermedad en el recién nacido, la madre o algún familiar curan el espanto sobre una sábana blanca y le hacen beber algunas gotas de anís. No obstante, si consideran que el espanto es más grave, entonces frota colonia en el cuerpo en forma de una cruz e inclinando levemente la cabeza del recién nacido le dicen *shungu, shungu* (corazón, corazón). Según los testimonios recogidos, estas palabras permiten la pronta recuperación del espíritu.

Las madres indígenas con hijos lactantes pueden exponer públicamente sus pechos para amamantarlos, es una costumbre plenamente aceptada y respetada, tanto en la sociedad indígena, como mestiza.

En la familia indígena ampliada se acostumbra dar y recibir, lo que se constituye en uno de los principios de la cosmovisión andina, conocido como reciprocidad. Entonces, quienes visitan al recién nacido, no solamente llevan alimentos frescos, sino también cerdos, ovejas, terneros, ropa, entre otros obsequios (incienso, agua de siete iglesias, pañales de franela). Lo mismo sucede años más tarde, con otros eventos religiosos y sociales que exige la costumbre indígena. Así, el nuevo miembro de la familia iniciará con un patrimonio que conforme crece, también tendrá la obligación de multiplicar para que asegure el futuro de su familia.

A los pocos días del nacimiento se cumple con el sacramento del bautismo, los padrinos de este acontecimiento familiar, también lo serán para el matrimonio. Durante este sacramento no faltará comida, bebida y regalos, con lo cual se crea el compromiso de devolver lo recibido, aunque no siempre se efectúe en términos simétricos.

Las familias indígenas manifiestan que en el núcleo familiar casi siempre existe favoritismo para el primero y el último hijo. El primero es considerado el incondicional, el *punta wawa*¹⁰³ o la cabeza (líder, principal) de todos los hijos, en consecuencia, el más consentido. Por ello, también recibirá mayor beneficio en la herencia familiar, a la vez tendrá el respeto y consideración de todos sus hermanos, ya que también ha apoyado a la

¹⁰³ *Punta wawa*: primer hijo.

crianza de todos ellos. El último hijo o *pucho*¹⁰⁴ representa la alegría y la luz de la familia, y expresan que es mucho más especial si son hijas mujeres.

Las familias indígenas conciben a la abundancia como la “bendición de Dios”, por lo que hasta hace algunos años, una mujer podía tener los hijos que le fueran posible durante su edad fértil. Es claro que los hijos numerosos se constituían en valiosa mano de obra destinada a las prácticas agrarias y artesanales, eran tiempos, en los cuales, los padres no sentían la obligación de procurar los estudios a sus hijos. En la actualidad, la tasa de natalidad es menor, lo que significa que los hijos tienen mayor oportunidad para acceder a la educación y profesionalizarse.

Cabe decir que en la sociedad indígena no siempre se denuncian los actos de violación, ya que la mujer no ha podido hacer justicia. No obstante, algunos de estos casos son investigados por los miembros del Cabildo o un Consejo de adultos mayores de la comunidad. Comúnmente, en el proceso se distinguen cuatro fases, la primera llamada *ñawinchina*¹⁰⁵, que busca la confrontación entre la víctima y el acusado; la segunda conocida como *paktachina*¹⁰⁶, en la cual, el acusado argumenta y justifica sus acciones; la tercera se reconoce como *rimachina*¹⁰⁷, en cuyo momento se razona el delito y el comité decide su sanción, para finalmente establecer el *tukurikchina*¹⁰⁸ o veredicto. Sin embargo, al final del proceso, el hombre ha justificado su acción, casi siempre aduciendo que ha sido provocado por la propia víctima.

Independientemente del veredicto, el acusado deberá resarcir su culpa a través de la entrega de animales (3 cerdos, 4 ovejas, 1 res, 6 gallinas, entre otros) por única vez. En el caso de embarazo como producto de la violación está obligado a entregar una sanción similar, lo que pasará a la propiedad de su hijo, aunque en adelante no vuelva a apoyar y tampoco reconocer su paternidad. Este hijo casi siempre pasa a vivir con los padres de la madre, al que le llamarán el *pucho* (último, sobra), y se convertirá en la alegría de la familia, sin que nadie haga mención de su origen en adelante.

Por otra parte, es común que el hijo de una mujer soltera viva con los abuelos, para que ella tenga la oportunidad de contraer matrimonio, aunque esta realidad no es

¹⁰⁴ *Pucho*: se traduce como “resto”, “último”.

¹⁰⁵ *Ñawinchina*: confrontar.

¹⁰⁶ *Paktachina*: completar.

¹⁰⁷ *Rimachina*: rendir cuentas.

¹⁰⁸ *Tukurikchina*: veredicto, sentencia.

generalizada. En estos casos, la población de las zonas rurales, hace más de cuatro décadas asumía que dicho hijo era producto del *chuzalongo*¹⁰⁹ o del *cuichic/kuichic*¹¹⁰, con la finalidad de encubrir situaciones delicadas o relaciones no aceptadas.

Por otra parte, el hijo de una madre indígena y un hombre blanco o mestizo, en la sociedad indígena es llamado *mishu*¹¹¹, traducido como “el que no es nuestro”. En la mayoría de casos, tampoco son reconocidos y en pocos casos llevarán el estigma de no ser aceptados plenamente en su medio.

14.4.3. Tradiciones y ritos asociados a la muerte

La muerte en la cultura andina no es muerte, sino un estado, en el cual la persona no desaparece, no es la terminación del ser, sino la continuidad del ser dentro de la totalidad existencial y universal (Bascopé, 2001). Por lo tanto, la muerte no es asumida como una tragedia, sino como el cumplimiento y la conclusión de una etapa de la vida (Vargas, 2014).

Para las comunidades indígenas y campesinas de los Andes ecuatorianos, la muerte va más allá de un concepto meramente biológico que explica el fin de la vida, comprende significados más complejos que se tejen a partir de las “exigencias” del alma que quedó “vagabunda” y en “pena” tras la extinción de su cuerpo, y de la cadena de complacencias que se generan para ayudarla a encontrar su camino y lograr su tranquilo descanso. Significados y complacencias que se articulan en un conjunto de ritos y ceremonias particulares para cada pueblo, pero con sentido compartido: la vida después de la muerte. (Novillo y Sinchi, 2013, p.12)

Los pueblos kichwas de Imbabura, desde la época prehispánica solían sepultar a sus familiares con ofrendas o posesiones materiales que amaban o preferían en vida (herramientas para la labranza, alimentos, botones, ollas, instrumentos musicales, dinero, etc). En la actualidad, algunas familias kichwas mantienen la costumbre de colocar alimentos y algunos objetos que consideran necesarios para su difunto en la otra vida (Naranjo, 1989).

¹⁰⁹ *Chuzalongo*: espíritu que vive en las montañas, “espíritu del Imbabura”.

¹¹⁰ *Cuichi/Kuichic*: arco iris.

¹¹¹ *Mishu*: el que no es nuestro, mestizo, mezclado.

Algunos pobladores kichwas consideran que la muerte se puede predecir a través de los sueños. Para ellos, las premoniciones de la muerte están asociados con el color negro y con las situaciones cotidianas complejas, que deben enfrentar casi siempre en las zonas rurales (cruzar el agua creciente o un caudal aumentado, sufrir el desprendimiento de los dientes, ver a sus animales muertos, excavar una tumba, recibir abundantes flores, enfrentar un deslave o el deslizamiento de la tierra, etc). Por tanto, los sueños relacionados con aquello que temen o les causa dolor en su vida, también les atribuyen significados o interpretaciones negativas, casi siempre asociadas a robos, enfermedades y muerte.

Los ritos relacionados con los procesos de velación y sepultura entre los tres pueblos kichwas mantienen más similitudes que diferencias. En todo caso, existen diferentes ritos para niños y adultos.

En el pueblo kichwa Otavalo, los padres del niño fallecido, en primera instancia notifican la muerte a los padrinos de bautizo, a través de la entrega de un mediano (bandeja con pan, plátanos y manzanas) y música. En adelante, los padrinos asumen la responsabilidad total hasta el sepelio. Por tanto, antes de colocarle en el ataúd, ellos le bañan y visten con una mortaja blanca, a la vez ponen una corona de flores silvestres en su cabeza. Enseguida construyen el *altar pascay* para el velorio, también contratan a los maestros rezadores, al igual que a los músicos arperos y violinistas. En el caso que no puedan asistir los padrinos por algún motivo, entonces quienes apoyan en la preparación del velorio y el sepelio son las *ñañacus* o tías maternas o paternas.

El *altar pascay*, se construye con carrizo recién cortado por considerar que es una fibra vegetal delgada, fresca y muy resistente. El altar tiene la forma de un nicho o arco, encima se coloca una manta o sábana blanca, en los dos extremos de la estructura se amarran las plantas de ramo bendito y romero, por considerarse sagradas. Todo el arco se ajusta con cintas o cordones blancos, además se agrega una cruz con una cinta roja y el ataúd es colocado en su interior.

Desde el inicio del velorio, los músicos y familiares cantan algunos recuerdos del niño fallecido, en general a ritmo de fandango y en función del llanto de la madre, con el acompañamiento esencial del arpa o del violín, por considerar que su música es muy delicada y angelical. Los padres se consuelan pensando que su hijo se convertirá en un ángel protector y el principal intermediador con Dios.

En el pueblo Otavalo, los padrinos y padres del niño fallecido son ortigados por la mala suerte que han tenido, con lo cual, se evitará que este hecho se repita.

Una vez que ha concluido la velación y el sepelio, los padrinos desarmen el altar *pascay*, en algunos casos obsequian las flores a los familiares, en otros casos, todos los implementos son lanzados a un río, para evitar que la mala suerte regrese. Luego, en la casa de los padres o los padrinos, todos los familiares siguen bailando, comiendo y bebiendo, al menos por un día más (Moreano, 2003).

En los pueblos kichwas Karanki y Natabuela, el niño fallecido es vestido con una mortaja blanca y la música es producida con violines y guitarras. Aunque, la tristeza de sus padres es muy grande, en poco tiempo alcanzarán la resignación, ya que, de acuerdo a sus creencias religiosas, su hijo se convertirá en un ángel protector.

Algunas familias de las parroquias de la Esperanza y Angochagua (pueblo Karanki) aún conservan algunos ritos relacionados con la muerte de un niño y de un adulto. Al tratarse de un infante, la madre gira tres veces alrededor del ataúd, para su pronta resignación, pero también para dar vida a otro hijo. A la vez, ella coloca tres gotas de leche materna en la boca del pequeño, para que no tenga hambre en la vida espiritual, según las creencias de los informantes. En otras familias, también acostumbran a poner tres espigas de trigo o cebada en las manos del niño, por considerarlas sagradas (color del sol y el oro), constituyéndose en un regalo para el Ser Supremo, a la vez, el familiar le dirá una plegaria, así:

*“guagüito mío, aquí te entregamos este ramito, para que le des a diosito y le pidas que te guarde y nos cuide a toditos”.*¹¹²

Cabe decir que hasta hace tres décadas, la iglesia católica negaba la celebración de la misa y la sepultura a los infantes *aukas* (espíritus bondadosos, pero no bendecidos) en un cementerio. Es así que los padres del fallecido rogaban al sacerdote para que al menos reciba una breve bendición en la puerta de la iglesia y la autorización para sepultar su cuerpo en un área marginada del cementerio, detrás de la vivienda de la familia e, incluso, en un sitio inhóspito. Esta situación les obligaba a bautizar a sus hijos en los primeros días de vida.

¹¹² Fragmento de la entrevista facilitada por mama Jacinta Casco (partera) del pueblo Karanki (junio, 2016).

En la actualidad, los niños no bautizados o *aukas* tienen mayor respeto y tolerancia por parte de la iglesia católica, con lo cual, ha desaparecido la discriminación, al menos en este aspecto. No obstante, los sacerdotes durante la misa emiten un sermón coercitivo para los padres del fallecido.

Algunas familias indígenas mantienen la creencia que aquellos espíritus (*aukas*) se mantienen rebeldes y enojados, por lo que no pueden ser intermediarios entre la familia y el Ser Supremo. Además, los indígenas sienten vergüenza y consideran al fallecido como un espíritu temido o *alma aya*¹¹³, mientras que, si es bautizado, será un *alma apunchik*¹¹⁴.

En el pueblo kichwa Otavalo, cuando se confirma la muerte de un familiar adulto, sus familiares le bañan con agua de romero para mantener un olor agradable durante el velorio, luego le visten con un traje similar al de un sacerdote o de un fraile franciscano. Por su parte, Cachiguango (2010) recoge dos ejemplos (casos) de expresiones que desarrollan unas hijas otavaleñas a su padre fallecido, tanto al momento del deceso, como en el ataúd:

...Papacito... ¿Qué te ha pasado, papacito?, ¿A dónde vas, papacito?, levántate, papacito...¿Con quién hablaré ahora, papacito?...¿ Quién me aconsejará, papacito?...¿Qué será de mí, papacito?...¿Quién me dirá siquiera: ve acá?...¿Qué será de nosotros? ¡Despierta, levántate, papacito...! (...). Papacito, irá viendo bien el camino, mamita estará ahí, nosotros todavía nos quedamos aquí, no estará triste, si algo se hace falta avisará para enviarle con alguien, ayúdenos a cuidar a nuestros hijos, por Dios, no nos olvide... (p.1)

Durante el velorio de niños o adultos, las personas que acompañan a los familiares del difunto son atendidos por la *mama* y *el taita* servicio (personas voluntarias de la comunidad), quienes brindan alimentación y bebida de forma permanente. A lo largo de la noche y la madrugada, las costumbres gastronómicas son abundantes y varían de acuerdo a la comunidad, en algunos lugares, la primera comida se efectúa a las 19:00 y la otra en la madrugada, después de los juegos mortuorios. Entre las preparaciones gastronómicas se encuentran, la colada de maíz con presa de cuy; colada de maíz con presa de gallina; arroz con carne de cordero; arroz con carne de res; cerdo y mote con

¹¹³ *Alma aya*: alma brava

¹¹⁴ *Alma apunchik*: alma buena

papa, casi siempre acompañado con ají, tostado y bebidas (infusión de canela, chicha y licor).

En el velorio, ya sea de niños o adultos, los familiares y amigos se encuentran taciturnos con la mirada perdida. Las personas que acompañan en el velorio dicen “*kikinta rikunkapakmi shamukuni*” o “he venido a verte con mucho dolor”. La duración de la velación en el pueblo Otavalo será entre 2 y 3 días, en tanto que, en los pueblos Karanki y Natabuela, no sobrepasa una noche. Los rezos están dirigidos por un taita rezador en español, mientras que las plegarias son ofrecidas por los familiares directos en lengua kichwa, especialmente en el pueblo Otavalo.

La música y el baile en el pueblo Otavalo es a ritmo de fandango, el cual no expresa alegría, sino tristeza. El baile se realiza para evitar el sufrimiento del espíritu del fallecido.

En los pueblos Karanki y Natabuela, a la muerte de un adulto le visten con una mortaja blanca o café, en su cintura colocan un cordón extenso para que se defienda de los peligros, en los pies lleva alpargatas de cabuya (fibra de la penca) o calzado de caucho, para que no se lastime al caminar hacia la otra vida y en el ataúd ponen algunos ramos de trigo, a manera de obsequito para Dios, con lo cual esperan que los favores sean concedidos.

Cabe mencionar que durante las noches de velada o vigilia, en cada pueblo kichwa de Imbabura se practican algunos juegos, después de los rezos y antes de la comida. Para Díaz y Pastillo (2014) las actividades lúdicas permiten la integración familiar, la ampliación del círculo social, pero sobre todo contribuyen a menguar el dolor de los familiares y del fallecido. Según los informantes kichwas, a la muerte de un niño, los familiares le dicen a la madre *ama wakankichu shina kakpika wawa wakankami* o “no llorarás, porque sufrirá tu *guaguito*”.

En este sentido, en el territorio kichwa, pero de manera especial en el pueblo Otavalo se reconocen al menos 33 juegos funerarios, los mismos consisten en representar y/o simular a las montañas sagradas, aves emblemáticas y animales domésticos. Así demuestran el vínculo y el respeto a todo aquello que les rodea. Los diferentes juegos funerarios dependen del asentamiento kichwa, de su localización geográfica y del arraigo de las tradiciones. En Otavalo, los juegos son liderados por un taita maestro (alcalde, *yachak* o un adulto mayor).

Díaz y Pastillo (2014) clasifican a los juegos funerarios en románticos, dolorosos, sentenciosos, picarescos, religiosos, políticos, ideológicos y dialectales. Todos relacionados con alguna escena o momento en el ciclo vital de las personas. Los participantes creen que a través de los mismos conseguirán que el difunto se dirija con mayor facilidad al *chaishuk-pacha* o a la nueva vida. A decir de Cachiguango (2001), los blancos y los mestizos no comprenden tales tradiciones, por lo cual, ellos siguen siendo víctimas de la discriminación y tratados como ignorantes.

Aunque se han recogido 33 juegos en el territorio kichwa, en el presente apartado solamente se explican algunos de estos. Cabe decir que los juegos se desarrollan en medio de un lenguaje que tiene connotación sexual, por lo que son exclusivos de los adultos.

El “*chunkana*¹¹⁵” se constituye en el primer juego durante los velorios, en donde los perdedores se convierten en los integrantes de los demás juegos que se desarrollan durante la noche y la madrugada. Este juego es más conocido como casa blanca o negra, para su desarrollo se requiere de dos grupos con un líder cada uno, sin límite de integrantes. En este juego, el taita maestro es la figura principal, por tanto, el encargado de quemar con una vela un lado de seis granos de maíz, los cuales se asumen como *katsas* o granos mayores, además reparte 12 granos de maíz a cada jugador. Luego, cada líder reúne los granos en un sólo montón e inicia el juego con un lanzamiento a manera de un dado sobre un mantel blanco y según el resultado, se cobra de los granos acumulados del propio montón del jugador. Por cada lado negro se cobrará un grano adicional y cuando resulte de color negro los seis granos lanzados, entonces el jugador cobrará seis pares de granos, a lo que se denomina casa negra o *yana wasi*, así también, el resultado opuesto se llama casa blanca o *yurak wasi*, el ganador será quien primero termine los granos acumulados.

El “*kurikinki*” consiste en atar las manos de los participantes a su espalda para beber una taza de chicha desde el piso, con las piernas abiertas y sin flexionar las rodillas.

El juego funerario “*wayru*” consiste en un dado elaborado en base a la rótula de un ser humano, que pudo ser extraído desde una fosa común “carnero”. En este juego participan al menos tres parejas, cada una de ellas sumarán los resultados de acuerdo al

¹¹⁵ *Chunkana*: maíz quemado

número de lanzadas que ha autorizado el juez, quienes hayan obtenido el mayor puntaje serán declarados ganadores.

El juego “venta de calabazas” es doloroso y jocoso a la vez, los perdedores del *chunkana* son atados dentro de una sábana, luego los familiares representarán una compra, para lo que pellizcarán a cada calabaza y en cada caso argumentarán que está demasiado tierna o madura, hasta que decidan comprar.

El juego “*maquita llantanai*” requiere de golpes o chirlos con dos dedos al reverso de la muñeca de la mano de los perdedores, por parte de los demás participantes, por lo cual, se han constituido en una de las penitencias del juego *chunkana*.

Para Díaz y Pastillo (2014), en las zonas rurales del pueblo kichwa Otavalo existen otros juegos, aunque poco comunes, tales como: “*ucushasta japi*” o atrapada de un ratón; “*pishcucunata japina*” o atrapada de un pájaro; “*chupicunata japina*” o atrapada de moscas; “*mishitcuy*” o imitación de un gato; “*llama lluchu*” o trasquilada de una oveja, todo a través de la imitación, con lo cual se despojará la ropa de los perdedores.

El “*paya*” exige una pareja disfrazada como ancianos, quienes llevan una bandeja de harina de maíz, que es soplada a la cara de algún jugador a manera de sorpresa, además, el anciano simula una relación sexual con su pareja.

En las vigilias también prefieren jugar el “gallo”, para lo cual atarán las manos del participante a su espalda con una *pachallina* o *fachalina*, que deberá colgar a manera de una cola e inmediatamente imitará el canto de un gallo. En otra etapa del mismo juego, los participantes deberán imitar una pelea entre gallos, en medio de risas y deafíos.

El juego “*macha warmi*” o mujer borracha, exige que una de las mujeres perdedoras dramatice a una mujer embriagada y que ha sido abandonada por su esposo. El “*ayaranza*”, requiere a una pareja perdedores, a quienes se les envuelve con una sábana y algunas fajas desde el cuello hasta media pantorrilla. Luego se colocan de frente entre sí, uno deberá observar al oriente y el otro al occidente y con el acompañamiento de la música de una flauta danzarán sin parar, para luego cambiar de posición, uno con dirección al norte y el otro hacia el sur y continuarán bailando.

El juego “*batanai*” o azotes en la nalga requiere que las parejas se sienten en el piso y procedan a columpiarse y, a la vez, se propinen latigazos con las fajas tradicionales.

El “*tanta ukucha*” consiste en vendar los ojos de un participante, quien tratará de sostener alguna parte del cuerpo de alguno de los integrantes del juego, por lo que, quien resulte atrapado será el siguiente vendado.

El “Limandero”, requiere anudar las esquinas de los ponchos de algunos participantes, quienes bailan al ritmo de la flauta. Este juego concluirá, en cuanto empiecen a empujarse para representar una pelea.

El juego llamado el “oso” tiene como principal participante a una persona con características robustas, quien se cubrirá con una sábana o manta de color oscuro. Este personaje buscará y secuestrará a las mujeres que serán cargadas sobre su hombro, las mismas serán liberadas, solamente cuando se haya pagado la recompensa mediante comida o bebida.

El “*minti sinti*” requiere que el participante se sienta en el piso con las piernas estiradas y rígidas, con un pie sobre los dedos del otro pie. A la vez, en su mano izquierda deberá sostener una vela encendida y en la derecha una apagada. El propósito del juego será encender la vela mediante la dificultad del equilibrio.

El juego llamado “*aguja yallichí*” consiste en atravesar una hebra de hilo, a través del orificio de una aguja, con la participación de las mujeres.

El juego conocido como el “conejo” reúne a los jugadores que utilizan poncho, uno de ellos se convertirá en el cazador, mientras que el animal puede ser cualquier objeto. Entonces, el conejo recorre debajo de los ponchos y pies de los integrantes, hasta que sea atrapado, en ese momento, el perdedor se convertirá en el nuevo cazador.

La mayoría de las personas que integran los juegos prefieren no consumir bebidas alcohólicas durante la ejecución de estas actividades, ya que requieren habilidades físicas y agilidad mental.

Ante lo expuesto, es posible afirmar que los juegos se han convertido en verdaderos rituales para la despedida de un difunto, evidenciando el vínculo con la naturaleza y demostrando algunas formas de vida en estas prácticas.

Durante las veladas es notorio la existencia de distintos estados de ánimo en los familiares del difunto. Ellos demuestran tristeza, llanto, desesperación, agonía, pero

también alegría motivada por los juegos mencionados, aunque evidentemente no existe resignación en esta primera fase.

Cabe decir que, en el lugar de la velación, los familiares colocan un ánfora para que los asistentes manifiesten su generosidad y solidaridad. Es evidente que la totalidad de las personas indígenas depositan algún dinero, sin importan su extrema pobreza. Este dinero está destinado para apoyar en la compra de alimentos, bebida, o para la compra de la tumba. En algunos casos, el excedente será utilizado para la realización del ritual llamado *semana karay* (primera visita al huérfano o fallecido).

Una vez que ha concluido la velada (después de dos o tres noches), alrededor de las cinco de la mañana, todos los presentes participan en el ritual denominado *wantiay*, con la dirección de un taita maestro. Cachiguango (2001) explica que este ritual requiere la máxima concentración en su difunto, para lo cual, todos gritan al unísono, de forma repetida y prolongada *¡¡ Wantiay!!*, *¡¡ Waaaantiaaaaay!!*, *¡¡ Waaaantiaaaaay!!* y al final más rezos (español) y plegarias (kichwa). Los gritos evocan una mezcla de sensaciones, e incluso atemorizan a los presentes y vecinos del lugar, también es común que los perros emitan aullidos lastimeros.

Los ancianos kichwas explican que los gritos son escuchados por sus antecesores en el *chaishuk pacha*, con lo cual, se abren los portales o dimensiones, para que ellos vengan al encuentro del difunto y le acompañen hasta aquel lugar. En el pueblo Otavalo se encuentra prohibida la pronunciación de la palabra *wantiay* sin motivo, ya que de acuerdo a sus creencias se podrían abrir los cuatro *pacha* o cosmos sin necesidad.

Luego de este ritual, los familiares ofrecen la primera comida del día, para dar inicio al proceso del sepelio. En el caso del pueblo Otavalo, las personas más cercanas colocan en el ataúd algunos objetos que podría necesitar el difunto en el *chaishuk pacha*. Entre los obsequios se destacan, algunas monedas para que pague al ingreso a la nueva vida; una rama de romero para mantener la casa limpia; un plato de barro y cuchara de palo para que reciba la comida que le brindarán, aunque se encuentra prohibido colocar platos y cucharas de metal, por considerar que el difunto se podría quemar; una soga de cabuya, de totora o de ramo bendito para que cargue los granos de las cosechas, una aguja con hilo para que arregle o confeccione sus prendas, también colocan objetos que amaban en vida y le susurran una frase semejante a esta “*taiticu mío, darasme entregando esta flautica al alma de mi guaguito Manuel*”.

En general, los indígenas kichwas de Imbabura, al momento de colocar el cadáver dentro del ataúd, también mantienen algunas precauciones para evitar la mala suerte a su difunto. En este caso, a una mujer, nunca le colocarán manillas (pulseras) por creer que en su largo trayecto de le aparecerá una serpiente, tampoco amarrarán las manos con rosarios o cintas para que el difunto pueda defenderse. A la vez, si algún familiar cree que no ha resuelto algún tipo de resentimiento con el fallecido, entonces aprovechan para perdonarle o pedirle perdón.

De la misma manera, las poblaciones indígenas consideran importante la crianza de perros en sus hogares, ya que cuando tengan que hacer la larga travesía al *chaishuk-pacha*, un animal semejante les acompañará fielmente y, además, les ayudará a comer algún alimento duro o de mal sabor, pero sobre todo les defenderá de algunas especies animales que dificulten su destino.

En relación al tipo de sepultura, los indígenas prefieren en la tierra, pues consideran que hacerlo en una bóveda es similar a encontrarse en una prisión. No obstante, en los últimos años también están accediendo a este tipo de sepultura.

Por otra parte, los indígenas que han sido probados y acusados como delincuentes (asesinato, violación), no solamente son rechazados en vida, sino también después de su muerte. En general sus cuerpos son depositados en una fosa común, ya que sus familiares no siempre reclaman los cuerpos, cuando lo hacen, muy pocas personas asistirán al velorio y sepelio.

En los pueblos kichwas Natabuela y Karanki, una vez que ha concluido la velación (una noche) se dirigen a la iglesia para la misa y luego al cementerio de cada parroquia o para el área destinada (indígenas) en los cementerios centrales, luego ofrecen comida en sus casas a todos los acompañantes. No ocurre lo mismo con el pueblo kichwa Otavalo, quienes mantienen una gran ritualidad, ellos, luego de la velación y antes de llegar a la iglesia giran alrededor de la casa cargando el ataúd (descubierto) tres veces, también se colocan de rodillas junto al ataúd y de frente a la casa, para que su difunto se despida y solamente cubrirán el ataúd antes de ingresar a la iglesia para la misa.

Después de officiar la misa a su difunto, el cortejo fúnebre se dirige hacia el cementerio, con el ataúd descubierto hasta su respectivo ingreso. Durante el trayecto, en cada curva del camino, el ataúd dará tres vueltas, como símbolo de la religiosidad que se

asocia a padre, hijo y espíritu santo, pero sobre todo se constituye en una manera de despedida, para que las personas le expresen su respeto y cariño.

Los cortejos fúnebres casi siempre llegan al cementerio pasado el mediodía, y antes de ingresar se realizan los tres últimos círculos. En el tercero, los familiares más directos, rompen la circunferencia para dirigirse hacia el altar, en el cual se despiden todos los acompañantes.

En el cementerio, con suficiente anticipación algunos familiares y amigos habrán excavado una fosa para el cadáver, en cuyo lugar se destapará el féretro por última vez, para que se despida del *sumak-mundo* (gran mundo). No obstante, antes de depositar el cuerpo, los familiares con la asistencia del *taita* y *la mama* servicio ofrecen alimentos a todos los presentes de acuerdo a cada comunidad (champús; papas con achiote; pan rosca; papas con berro, maíz tostado; huevos; mote; fréjol; chicha; aguardiente; frutas, etc), para luego proceder al entierro en medio de la tristeza y el llanto de sus familiares.

En el caso de la población mestiza, al mes del sepelio realizan la misa y la primera visita al cementerio, para luego regresar al año. En tanto que, en las poblaciones indígenas, sobre todo en Otavalo, a los ocho días del sepelio, también realizan el ritual denominado *semana wakcha karay*, o la visita al huérfano. Para lo cual, no solamente pagan una misa, sino también rezan y comen junto a la tumba con la mayoría de personas que asistieron para su entierro.

Desde el primer mes en adelante, los indígenas otavaleños realizan el ritual del *wakcha¹¹⁶ karay*, cada primer lunes, de cada mes con los familiares directos, y de forma masiva, lo hacen cada 2 y 3 de noviembre, al igual que los mestizos. Entonces, en las fechas indicadas de noviembre, los cementerios indígenas se convierten en un espacio intercultural, pero, sobre todo, estas visitas propician la solidaridad y la reciprocidad entre los familiares del difunto, pero también con las demás familias y personas que asisten a los cementerios con el mismo propósito. Por tanto, todos reciben y comparten sus alimentos, de manera especial con el difunto, con lo cual demuestran el respeto y profundo amor que sienten por su familiar fallecido.

En el caso del pueblo kichwa Natabuela, el *wakcha karay* se practica principalmente en la comunidad de los Óvalos. Al respecto, los habitantes de esta

¹¹⁶ El término *wakcha* se traduce como huérfano, aunque, no es equivalente a desposeído.

comunidad manifiestan que este ritual ha sufrido algunas modificaciones en los últimos 50 años, debido a la influencia de la población mestiza. No obstante, ellos recuerdan que en tiempos pasados, en cada visita mensual pagaban a un taita rezador, a la vez que colocaban alimentos junto a la tumba del difunto y sobre todo consideran que eran momentos que fortalecían los lazos familiares.

El principio de compartir con el huérfano, ya sea el primer lunes de cada mes o durante el 2 y 3 de noviembre implica la preparación de los alimentos y obsequios (flores, coronas), con al menos tres días de anticipación. Todos llegan a la tumba de su familiar, alrededor de las 7:00, las mujeres se sientan junto a la tumba, primero saludan con su difunto, luego limpian el área, con el apoyo de las demás personas. Al medio día, las mujeres comparten la comida con todos, especialmente con el difunto, para quien separan un plato y colocan junto a la cabecera de la tumba.

Luego, las mujeres preparan dos recipientes de comida, uno de estos se distribuye a las personas de línea directa de consanguinidad, para quienes se ofrece una comida de mayor jerarquía, que consiste en mazamorra (colada o crema de maíz) con carne, papas, tostado, huevos cocidos y condimentadas con pepa de zambo y beben la tradicional chicha de maíz y también gaseosas. Desde el segundo recipiente, las mujeres ofrecen alimentación de menor jerarquía para los demás parientes y amigos, a quienes brindan papas, fréjol, mote cocido, plátano, naranja, etc.

La comida demora aproximadamente una hora y media, durante este tiempo los platos van y vienen, ya que todos toman los alimentos con las manos y del mismo lugar, así se fomentan dos principios importantes de la cosmogonía andina basados en la solidaridad y reciprocidad (dar y recibir), por tanto, un momento de conciliación y reconciliación. Todos comen y recuerdan la vida del difunto, además nadie dejará restos de alimentos, ya que, en la sociedad indígena esta actitud se asume como desprecio. En relación con tales principios, el Francés Marcel Mauss, en 1925 publicó sobre el triple social antropológico universal, que se refiere a “dar, recibir y devolver”. Entre las poblaciones indígenas el nivel de reciprocidad es simétrico (carne por carne), no ocurre de la misma manera entre indígenas y otros grupos étnicos, en donde el nivel de intercambio es totalmente asimétrico (carne por mote).

Además, las familias otavaleñas pagan con alimentos y bebida los rezos ofrecidos a sus difuntos por parte del “ángel *kallpay kuna*” o espíritu rezador. Lo mismo reciben

los mestizos de condición humilde que ofrecen responsos para los difuntos, así como los músicos que han brindado las serenatas (música andina).

Cabe decir que, el *ángel kallpay kuna* es un personaje que viste de blanco con una faja roja y un pañuelo de color celeste en la cabeza, consigo lleva una pequeña campana de bronce, agua bendita y visita las tumbas o sepulcros para los cuales ha sido contratado. En cada lugar expresa palabras para confortar a sus deudos, pero sobre todo declama plegarias y rezos, para concluir rociando agua bendita y bendiciendo las tumbas.

Mediante entrevista, uno de los taitas rezadores o *ángel kalpay kuna* de Otavalo asegura que esta práctica la ha realizado durante los últimos 30 años, como herencia de su padre y abuelo. A la vez, él ha enseñado a sus hijos varones, quienes siguen con esta tradición, que es exclusiva de los hombres. No así, en el caso de los pueblos Karanki y Natabuela, en donde los rezos son ofrecidos por las mujeres.

En el cementerio de la ciudad de Cotacachi, las familias indígenas contratan a rezadores, pero también a músicos que realizan cánticos en lengua kichwa y acompañan con la guitarra, el violín, el bombo y la flauta. Los temas (canciones) característicos para las tumbas de infantes y niños son ejecutados con el arpa, debido a la dulzura de sus notas, aunque también evocan nostalgia.

En el cementerio de Atuntaqui durante el 2 y 3 de noviembre, la población indígena y mestiza acostumbra la realización de las vigiliyas nocturnas. Al igual que las demás prácticas en los otros cementerios, aquí también se fomenta la unión familiar, al menos por esto motivo.

La mayoría de los integrantes de las familias retornan a sus labores cotidianas, una vez que ha concluido toda la ritualidad que concentra el *wakcha karay* (comida, oraciones, música, responsos). No así la mujer (hija, esposa, hermana o madre), quien se coloca de rodillas al pie de la cruz (tumba) y conversa con su difunto de cada uno de los miembros de la familia (detalle), en medio de sollozos, lágrimas, tristeza, a veces alegría, pero sin pausa. Al final, ella reitera que le deja los alimentos para que los consuma, con una frase similar a esta: “*papacito te vengo a dejar el champús con mote y hojas de naranjilla, con los pancitos que te hice en forma de borrego, así como te gustaba*”.¹¹⁷

¹¹⁷ Fragmento de la entrevista facilitada por el antropólogo y maestro lingüista Raúl Cevallos (mayo, 2016).

El hombre también se dirige a su difunto, con expresiones como:

“papacito, mamacita, sus nietos, sus hermanos, mi mujer y, yo, les trajimos el tostadito con porotos, champús, coladita morada, coladita de churos, también naranjas, pancito, platanito y chichita, que tanto les gustaba”.¹¹⁸

Sin duda, las visitas y rituales a los difuntos (cementeros) se convierten en actos de gran sacralidad, que simbolizan el afecto y la unión familiar muy característica de la población indígena, aunque también es una forma para alcanzar la resignación en el menor tiempo.

Para los pobladores indígenas, el difunto se encuentra en el espacio liminar, por lo que se constituye en el mediador entre lo sagrado y lo prohibido (entre el ser supremo y los mortales). Esta mediación es aprovechada para solicitar favores o milagros a Dios, de la siguiente manera:

“kikin/kan apunchik shina kanki chaymantami, tukuy punchakunapi ñucanchik aylluta yanapana kanki, traducido como “tú que eres como Dios, tu que estás cerca de Dios, todos los días a nuestra familia debes ayudar”.¹¹⁹

En Otavalo, los abuelos indígenas entrevistados aseguran que las generaciones actuales no valoran el verdadero significado que implican los rezos y los cantos (kichwa) para sus difuntos. Por lo que consideran que, en pocos años, también se habrán perdido los rituales característicos de este pueblo.

14.5. Evolución de los movimientos migratorios.

Para la provincia de Imbabura, el INEC (2010) publica únicamente la tasa de migración global, que para 1990 era de -3,18, para 2001 de -1,89 y para 2010 de -0,76.

No existen bases de datos históricas ni recientes que revelen la evolución de los movimientos migratorios. Por esto, en la **Tabla 46 y 47** y en la **Figura 18** se han calculado los saldos migratorios de la población indígena y los de la provincia, en base a

¹¹⁸ Fragmento de la entrevista facilitada por Blanca Morales de Otavalo, de 48 años (noviembre, 2015).

¹¹⁹ Fragmento de la entrevista facilitada por el antropólogo y maestro lingüista Raúl Cevallos (mayo, 2016).

la población absoluta y al crecimiento natural, variables que se han visto en los capítulos precedentes.

Estos saldos migratorios registran un resultado negativo en todos los años, por lo que la emigración ha sido superior a la inmigración. Pero en contra de lo que se podía pensar, se observa una menor salida de los indígenas de las zonas rurales con relación a los saldos provinciales. Por otra parte, este saldo emigratorio fue superior entre 2011 y 2013, reduciéndose para 2014. En todo caso, frente a una emigración muy intensa y constante en Imbabura, ocasionada básicamente por la carencia de empleo, en los núcleos rurales indígenas son saldos negativos también, pero muy bajos, casi imperceptibles, a pesar de la pobreza existente. Probablemente, sus formas de vida, sus tradicionales economías de subsistencia, su conformismo y la falta de una formación profesional cualificada están reteniendo a esta población en sus núcleos rurales.

La emigración internacional se ha desarrollado sobre todo por los indígenas otavaleños con destino a España, Colombia y Estados Unidos, aunque más que una emigración indefinida, son viajes comerciales de mayor o menor estancia, con regreso después de un tiempo. Sin embargo, la emigración interna o hacia las ciudades próximas ha afectado en mayor proporción a los indígenas de los pueblos Karanki y Natabuela, en la búsqueda de mejores oportunidades laborales en las actividades agrarias y de la construcción y de mejores condiciones de vida, que no han conseguido.

Tabla 46

Evolución dinámica demográfica de la población de los pueblos kichwas y la provincia de Imbabura (2010-2014)

Evolución de Dinámica	2010		2011		2012		2013		2014	
	Kichwas	Provincia	Kichwas	Provincia	Kichwas	Provincia	Kichwas	Provincia	Kichwas	Provincia
Población potencial	181874	406005	184251	427430	186954	433877	189086	439067	191406	445290
Total nacimientos	3935	9595	3831	9383	3881	9478	3534	8226	3325	8194
Total defunciones	743	1834	763	1872	623	1824	658	1702	639	1772
Tasa natalidad	24,1	24,1	22,3	22,3	22,2	22,2	19,0	19,0	18,7	18,7
Tasa mortalidad	4,4	4,6	4,5	4,5	4,3	4,3	3,9	3,9	4,0	4,0
Saldo migratorio			-3,8	-18,5	-3,0	-17,6	-4,0	-17,7	-1,9	-14,9

Fuente: Anuario de Nacimientos y Defunciones del INEC (2010-2014).

Elaboración Propia

Tabla 47

Resumen de la evolución dinámica demográfica de la población de los pueblos kichwas y la provincia de Imbabura (2010-2014)

Saldo	Años			
	2011	2012	2013	2014
Migratorio				
%provincia	-18,5	-17,6	-17,7	-14,9
%Parroquias	-3,8	-3,0	-4,0	-1,9

Fuente: Anuario de Nacimientos y Defunciones del INEC (2010-2014).

Elaboración Propia

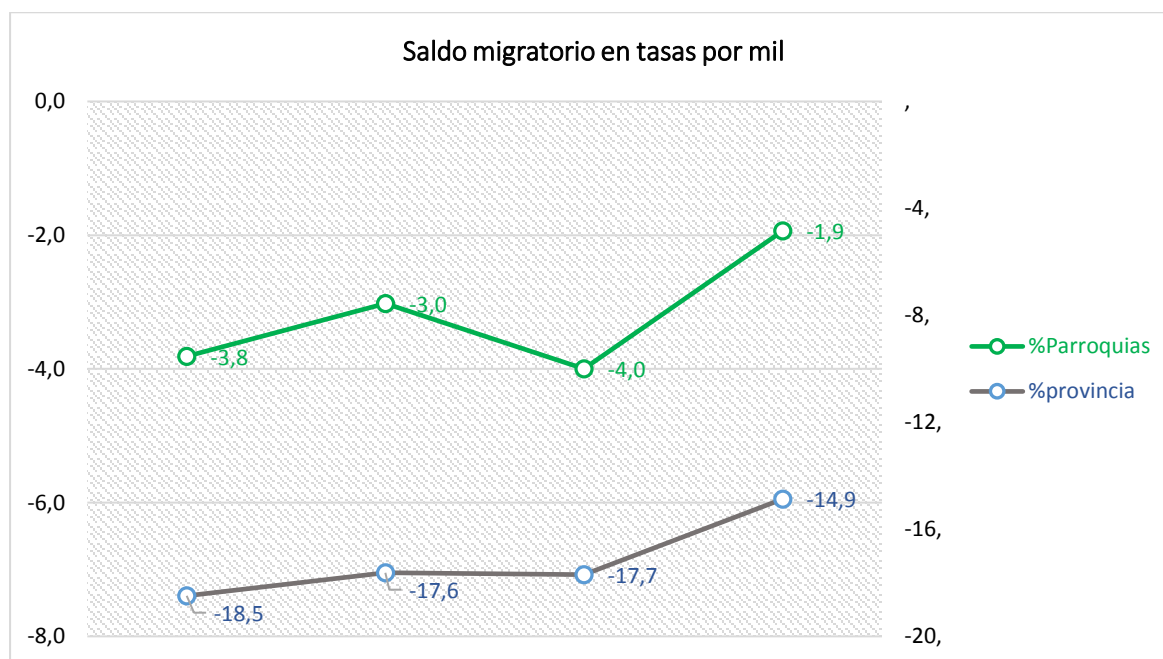


Figura 18: Saldos migratorios de las parroquias Indígenas, en relación a Imbabura (2010,2014)

Nota: Por cada 1.000 habitantes

Fuente: Anuario de Nacimientos y Defunciones del INEC (2010-2014). Elaboración Propia

Los otavaleños son los indígenas imbabureños que más han viajado a otros países con fines comerciales y culturales. Por lo cual, la migración ha generado un proceso intercultural, con transformaciones positivas y negativas en la cultura y desarrollo socioeconómico. La migración en Otavalo se produce desde la década de 1950, los primeros se desplazaban desde las comunidades de Quinchuquí, Agato e Ilumán con destino a zonas urbanas y también fuera del país, según el artesano otavaleño “Víctor” (junio, 2016).

Meisch (2002) y Kyle (2003) manifiestan que la emigración indígena otavaleña se fomentaría de manera singular desde la década de los 70 con destino a Estados Unidos, América Latina, Canadá y Europa Occidental. Por su parte, Kyle (2003) llama

campesinos transnacionales a los otavaleños por haber conquistado mercados extranjeros a través de su artesanía, música y danza.

Según Ordóñez (2011), el proceso emigratorio en Otavalo se habría iniciado en 1944, con destino a Colombia, Perú, Chile, Venezuela, Brasil y Panamá. En las décadas de 1960 y de 1970, lo hacían al Caribe, Curaçao, Aruba, Santo Domingo, Puerto Rico, San Andrés, Estados Unidos y Europa. Como consecuencia de esta movilidad comercial, la producción artesanal otavaleña empieza a experimentar su auge a partir de la década de los 70. En la década siguiente de los 80, la artesanía se complementa con la música, que alcanza un éxito insospechado y se inicia un proceso de profesionalización de músicos. En la última década, también se han incrementado los viajes a los países asiáticos.

Los indígenas otavaleños que emigraron de las zonas rurales durante las cuatro últimas décadas han logrado un crecimiento económico importante. En adelante, han adquirido propiedades en el sector urbano con fines comerciales, culturales y turísticos, con lo cual han desplazado a los mestizos. Actualmente, se observa una cierta hegemonía del indígena otavaleño urbano sobre mestizos y sobre los mismos indígenas de las zonas rurales. Sus formas y modos de vida han cambiado sustancialmente y apenas conservan sus costumbres tradicionales.

En este contexto, Imbabura registra la emigración más elevada a escala nacional, por delante de las provincias de Tungurahua y Cotopaxi. Según el INEC (2010), la emigración desde 1996 ha generado bastantes beneficios a la economía del Ecuador debido a las remesas de los migrantes.

La emigración de la población urbana de Imbabura en los últimos 50 años se ha incrementado en un 3,9%, mientras que la rural lo ha hecho en un 1,3%. De acuerdo con el INEC (2001), Ecuador presenta un movimiento emigratorio de la clase media al extranjero desde 1999, debido a la crisis económica que atravesaba el país en aquellos años, y los principales destinos fueron Estados Unidos y España, con un 60% de jóvenes menores de 30 años.

Además, en Otavalo, se ha desarrollado el turismo local. Actualmente, esta ciudad posee una planta turística y hotelera que cumple con estándares de calidad internacional. El principal destino turístico de los extranjeros es la Plaza Centenario, en la que se ofrece

una gran variedad de trabajos artesanales desde 1970. Según Realpe y Benítez (2015), entre 2014 y 2015, Otavalo recibió al menos el 61% de turistas extranjeros y el 39% de turistas nacionales. Los principales países emisores de turismo para esta ciudad son Estados Unidos, Inglaterra, Canadá, Suiza y España

Cabe indicar que Imbabura no solamente recibe inmigrantes por motivos turísticos, sino también refugiados, por constituirse en una provincia fronteriza con Colombia. De acuerdo a la UNHCR y ACNUR (2011), la población refugiada en Imbabura fue de 4.245 personas colombianas.

Según el INEC (2014), el Ecuador se ha constituido en el destino preferido de jubilados extranjeros, por lo cual al menos el 45% de los inmigrantes (extranjeros) jubilados legaliza su doble nacional para residir en Ecuador y el resto solicita la nacionalidad ecuatoriana de forma temporal.

Los destinos favoritos por recursos naturales, culturales, precios de bienes y servicios, infraestructura habitacional, baja contaminación y seguridad social y sanitaria son Imbabura, Galápagos, Santa Elena, Cuenca y Quito. Así, desde 2010, después de Cuenca, otra de las ciudades favoritas es Cotacachi, que en dicho año registró al menos 150 extranjeros. Mientras que en 2013 se incrementaron el 50% los extranjeros procedentes de Canadá, Japón y Estados Unidos.

La emigración, según Mancheno (2010), ha implicado la pérdida de mano de obra joven de entre 15 y 30 años, así como la desintegración de los hogares y, en consecuencia, una serie de problemas sociales. En las comunidades indígenas, casi siempre emigra el jefe del hogar y la madre es quien se queda al cuidado de los hijos, las pequeñas parcelas y animales. Dicho fenómeno se repite cuando los hijos varones crecen.

Entonces las mujeres, al mantenerse en sus lugares de origen, también han conservado las costumbres indígenas, mientras que los hombres van perdiendo su idioma, vestimenta, peinado y otras prácticas culturales. Algunos han considerado que hablar el español y vestir como mestizos ha sido necesario para evitar la discriminación.

De acuerdo al criterio de algunos informantes, los padres de familia envían a sus hijos e hijas al trabajo para complementar el ingreso familiar. Sin embargo, los efectos negativos son muy grandes y en términos reales las mejoras de las condiciones de vida

de los pueblos Karanki y Natabuela son mínimas. No así, en el caso de los otavaleños, que han logrado alcanzar un posicionamiento económico en el cantón y provincia.

Un aspecto importante entre los emigrantes otavaleños es el sentido de pertenencia a su territorio y a su gente. A pesar de los intensos procesos emigratorios, casi siempre retornan al menos una vez al año para reunirse con la familia y para la celebración de las festividades asociadas a las prácticas agrarias.

En general, los indígenas imbabureños, en los últimos veinte años, han desarrollado una emigración regional a través de la vinculación a las actividades de producción no tradicional como flores y algunas hortalizas. Por lo tanto, es común apreciar empresas floricultoras en el cantón Cotacachi (Imbabura) y Cayambe (Pichincha), que han incorporado mano de obra indígena, (hombres y mujeres). La emigración es un fenómeno inevitable, que se ha convertido en una amenaza para los diferentes sistemas de producción socioeconómica que se originan en zonas rurales.

La migración interna desde y hacia Imbabura se efectúa sobre todo entre provincias y ciudades próximas, como Pichincha y Carchi, aunque también de forma importante con Tungurahua, Sucumbíos, Santo Domingo, Chimborazo y otras provincias.

A continuación, en la **Tabla 48 y Figura 19** se observa la evolución de la emigración internacional de Imbabura por sexo, aunque no corresponde exclusivamente a la población kichwa, pero es útil como referencia.

Tabla 48

Evolución de la migración en la provincia de Imbabura por sexo, 2010.

Año	Hombre	Mujer	Total
2001	554	510	1064
2002	580	584	1164
2003	347	318	665
2004	226	208	434
2005	272	215	487
2006	240	177	417
2007	271	219	490
2008	331	271	602
2009	27	196	475
2010	722	486	1208
Total	3822	3184	7006

Fuente: INEC (2010)

Las mujeres imbabureñas, sobre todo las otavaleñas, superaban en salidas internacionales a los hombres entre 2001 y 2004, pero desde 2005 hasta 2010 se evidencia un progresivo crecimiento de la emigración masculina.

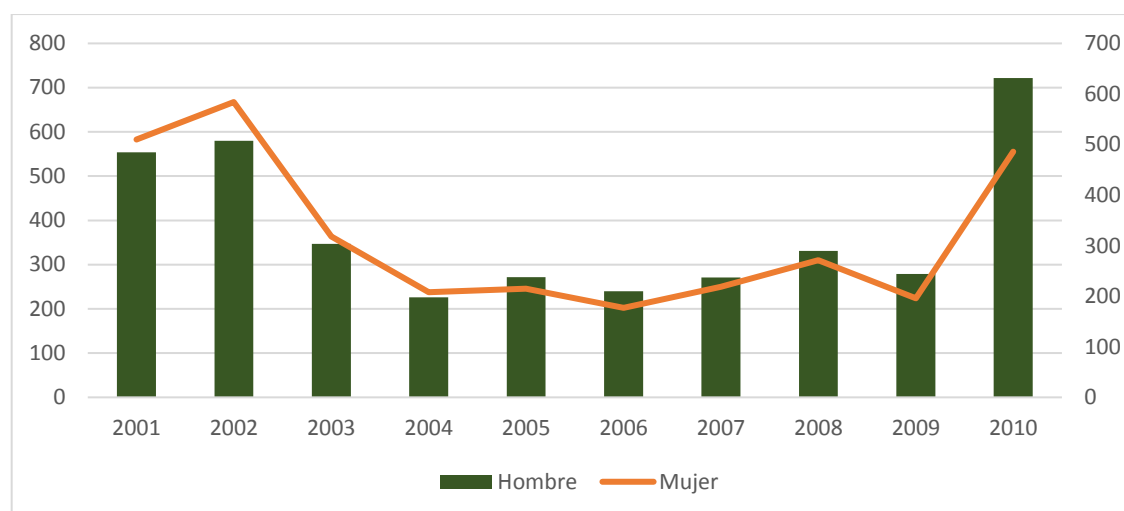


Figura 19: Evolución de la migración de Imbabura por sexo (2001-2010).

Fuente: INEC (2010). Elaboración Propia

Además de importantes movimientos que existen entre el medio rural y la ciudad, la emigración internacional de Ecuador también ha alcanzado tasas elevadas en la primera década del siglo, especialmente a España. En el caso de Imbabura, estos movimientos han sido más moderados. En la **Tabla 49** y **Figura 20** (INEC, 2010) se indican los países de destino entre 2001 y 2010, básicamente por razones laborales:

Tabla 49

Países de destino de los imbabureños entre el 2001 y 2010

Países de destino	Casos	Porcentaje
España	5.536	56
Colombia	1.097	11
Estados Unidos	995	10
Italia	388	4
Sin especificar/Ignorado	242	2
Chile	185	2
Alemania	176	2
Bélgica	173	2
Países Bajos (Holanda)	167	2
Francia	118	1
Venezuela	105	1
Suiza	88	1
Reino Unido	50	1
México	49	0
Uruguay	45	0
Portugal	41	0
Canadá	39	0
Panamá	35	0
Total	9529	100

Fuente: INEC (2010). Elaboración Propia

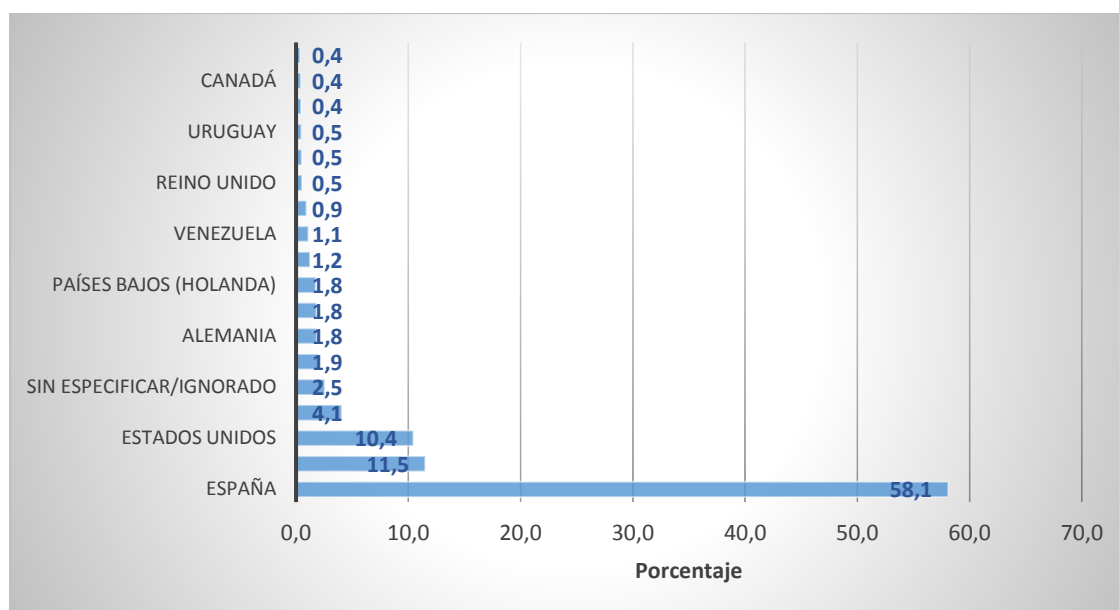


Figura 20: Países de destino de los imbabureños, entre el 2001 y 2010

Fuente: INEC (2010). Elaboración Propia

Aunque, no se dispone de datos concretos sobre migraciones por nacionalidades y pueblos, según el Censo de Población y Vivienda de 2010, en su conjunto la emigración está motivada en un 64% por trabajo y en un 18% por unión familiar; tan sólo el 12% lo hace por estudios y un 6% por otras motivaciones. En todo caso, la emigración es constante en las 42 parroquias urbanas y rurales y entre 1996 y 2001 se registraron casi 10.000 salidas, algo más de hombres (55%) que de mujeres. De este total, al menos el 23,8% fue de Otavaleños, principalmente del Pueblo kichwa, por razones de trabajo (37,6%) o por mantener u obtener la residencia extranjera (32,2%).

14.6. Estructura de la población kichwa.

En el capítulo de la evolución de la población se presentó la proyección elaborada por el INEC desde 1990 hasta 2020, con un progresivo incremento, cada vez más moderado, en la mayoría de las parroquias, mientras que en otras ya se constata incluso un descenso, caso de Angochagua, San Francisco de Sigsipamba, Chugá, Cahuasquí y Pablo Arenas.

Tabla 50

Población indígena de Imbabura, por pueblos kichwas, rangos de edad y sexo, en relación a la población absoluta de Imbabura, 2010

Rangos	Hombres Indígenas				Mujeres Indígenas				Población Imbabura		
	Otavalo	Karanki	Natabuela	Total	Otavalo	Karanki	Natabuela	Total	Hombres	Mujeres	Total
0-4	2.621	532	58	3.211	2.498	497	53	3.048	19.828	19.168	38.996
5-9	2.981	552	63	3.596	2.997	623	76	3.696	21.961	21.685	43.646
10-14	2.991	683	66	3.740	2.988	624	70	3.682	22.506	21.820	44.326
15-19	2.519	551	67	3.137	2.476	497	66	3.039	20.191	19.649	39.840
20-24	1.899	372	57	2.328	2.039	444	72	2.555	16.878	17.640	34.518
25-29	1.626	320	71	2.017	1.699	398	63	2.160	14.633	16.087	30.720
30-34	1.170	269	52	1.491	1.447	291	61	1.799	12.516	14.143	26.659
35-39	1.033	237	44	1.314	1.198	265	56	1.519	11.288	13.017	24.305
40-44	958	248	38	1.244	1.142	238	44	1.424	10.255	11.577	21.832
45-49	886	221	34	1.141	1.047	254	44	1.345	9.279	10.612	19.891
50-54	672	202	40	914	853	216	37	1.106	7.345	8.133	15.478
55-59	725	162	40	927	765	190	43	998	6.489	7.288	13.777
60-64	624	159	25	808	767	204	19	990	5.691	6.338	12.029
65-69	537	128	14	679	679	191	31	901	4.924	5.642	10.566
70-74	422	119	13	554	525	150	20	695	3.765	4.344	8.109
75-79	270	104	16	390	373	120	17	510	2.824	3.233	6.057
80-84	190	49	13	252	261	76	20	357	1.896	2.284	4.180
85-89	68	19	6	93	118	50	11	179	951	1.207	2.158
>90	30	7	1	38	56	13	6	75	444	713	1.157
Total	22.222	4.934	718	27.874	23.928	5.341	809	30.078	193.664	204.580	398.244

Fuente: INEC (2010). Elaboración Propia

Tabla 51

Población por rangos de edad y sexo de los pueblos kichwas en relación a la población de Imbabura, 2010

Rangos	% pueblos kichwas		% población Imbabura		
	Edad	hombres	mujeres	hombres	mujeres
0-4		5,5	5,3	5,0	4,8
5-9		6,2	6,4	5,5	5,4
10-14		6,5	6,4	5,7	5,5
15-19		5,4	5,2	5,1	4,9
20-24		4,0	4,4	4,2	4,4
25-29		3,5	3,7	3,7	4,0
30-34		2,6	3,1	3,1	3,6
35-39		2,3	2,6	2,8	3,3
40-44		2,1	2,5	2,6	2,9
45-49		2,0	2,3	2,3	2,7
50-54		1,6	1,9	1,8	2,0
55-59		1,6	1,7	1,6	1,8
60-64		1,4	1,7	1,4	1,6
65-69		1,2	1,6	1,2	1,4
70-74		1,0	1,2	0,9	1,1
75-79		0,7	0,9	0,7	0,8
80-84		0,4	0,6	0,5	0,6
85-89		0,2	0,3	0,2	0,3
>90		0,1	0,1	0,1	0,2

Fuente: INEC (2010). Elaboración Propia

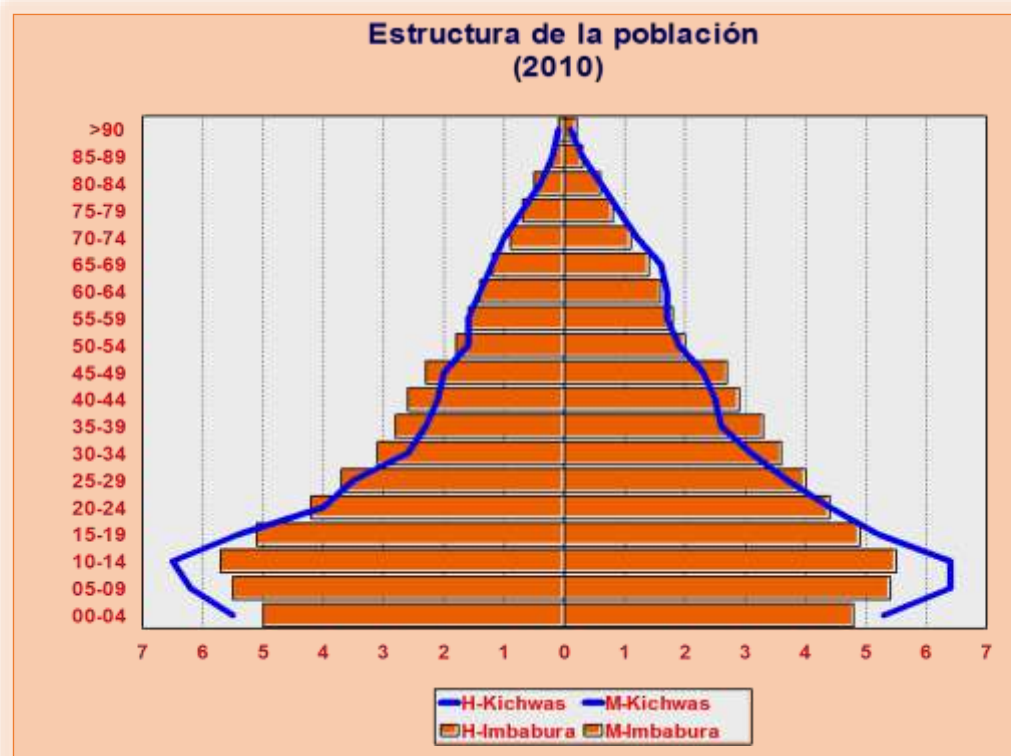


Figura 21: Estructura de la población kichwa, en relación a la población absoluta de Imbabura

Fuente: INEC (2010). Elaboración Propia

Las dos pirámides presentan un perfil bastante similar, con una forma muy triangular, característica de una estructura poblacional madura, lo que denota una tendencia hacia la estabilidad de la población, a expensas de lo que pueda ocurrir en un futuro con los movimientos migratorios.

Lo más destacable es la reducción de la natalidad que, en la provincia, con mayor proporción de población urbana, se ha producido desde comienzos de siglo, mientras que, en las áreas indígenas, más rurales, ha llegado con un retardo de cinco años. En ambos casos se debe al control de la fecundidad, que ya se apuntó anteriormente, aunque sigue siendo superior entre los indígenas, prueba de su mentalidad tradicional más pronatalista. No obstante, las tasas rebasan todavía el 20 por mil, como ya se apuntó anteriormente, lo que denota que el proceso de transición demográfica todavía está por concluir.

El grupo joven (menores de 15 años) rebasa el 30% en ambos casos, aunque se aprecia con nitidez que los núcleos indígenas rurales tienen un mayor volumen de población en estas edades, consecuencia del mantenido de una mentalidad más pronatalista durante más tiempo. De hecho, el grupo joven alcanza el 36,3% del total de la población indígena, casi un 5% más que la media provincial.

Por el contrario, las parroquias indígenas tienen una población ligeramente inferior a la provincia en el grupo de los 15 a los 65 años, consecuencia de una mayor emigración en décadas precedentes o, lo que es más probable, una más elevada mortalidad infantil y neonatal en las décadas precedentes. Imbabura en estas edades tiene un porcentaje del 58,8%, algo más del 3,0% que la media de las parroquias.

Por su parte, el grupo senil (más de 65 años) presenta un porcentaje muy bajo, en ambos casos en torno al 8,0%, lo que denota que, a pesar del importante crecimiento de la esperanza de vida en las dos últimas décadas, el envejecimiento es incipiente. El índice de envejecimiento, que mide la proporción de ancianos con relación al grupo joven, está tan sólo en torno al 25%, es decir, una persona con más de 65 años por cada cuatro jóvenes menores de 16. Esto explica que, una vez controlada en buena medida la mortalidad infantil, las tasas de mortalidad bruta sean de las más bajas del mundo.

La estructura de la población es la síntesis de todos los acontecimientos vitales de un grupo social a lo largo de las últimas décadas. En las **Tabla 50, 51 y 52**, así como en las **Figuras 21 y 22** se presenta la población indígena de Imbabura por rangos de edad y

sexo para cada pueblo, que se compararán con la media provincial. Estos datos se obtuvieron del Censo de 2010, mediante la variable de “Nacionalidades y Pueblos”.

En la **Figura 22**, se puede observar la estructura de la población entre los tres pueblos kichwas. Al igual que ocurría en su relación con la estructura provincial, lo primero a destacar es la contracción de la base de la pirámide, consecuencia de la reducción de las tasas de natalidad en las dos o tres últimas décadas. El pueblo Natabuela inicia ya la reducción de la natalidad a partir de 1995, mientras que en el pueblo Karanki se inicia en 2000 y en el Otavalo sólo se aprecia a partir de 2005.

Tabla 52

Población de los tres pueblos kichwas por edad y sexo en porcentajes.

Rango Edad	Hombre			Mujer		
	Karanki	Otavalo	Natabuela	Karanki	Otavalo	Natabuela
0-4	10,8	11,8	8,1	9,3	10,4	6,6
5-9	11,2	13,4	8,8	11,7	12,5	9,4
10-14	13,8	13,5	9,2	11,7	12,5	8,7
15-19	11,2	11,3	9,3	9,3	10,3	8,2
20-24	7,5	8,5	7,9	8,3	8,5	8,9
25-29	6,5	7,3	9,9	7,5	7,1	7,8
30-34	5,5	5,3	7,2	5,4	6,0	7,5
35-39	4,8	4,6	6,1	5,0	5,0	6,9
40-44	5,0	4,3	5,3	4,5	4,8	5,4
45-49	4,5	4,0	4,7	4,8	4,4	5,4
50-54	4,1	3,0	5,6	4,0	3,6	4,6
55-59	3,3	3,3	5,6	3,6	3,2	5,3
60-64	3,2	2,8	3,5	3,8	3,2	2,3
65-69	2,6	2,4	1,9	3,6	2,8	3,8
70-74	2,4	1,9	1,8	2,8	2,2	2,5
75-79	2,1	1,2	2,2	2,2	1,6	2,1
80-84	1,0	0,9	1,8	1,4	1,1	2,5
85-89	0,4	0,3	0,8	0,9	0,5	1,4
>90	0,1	0,1	0,1	0,2	0,2	0,7
Total	100	100	100	100	100	100

Fuente: INEC (2010). Elaboración Propia

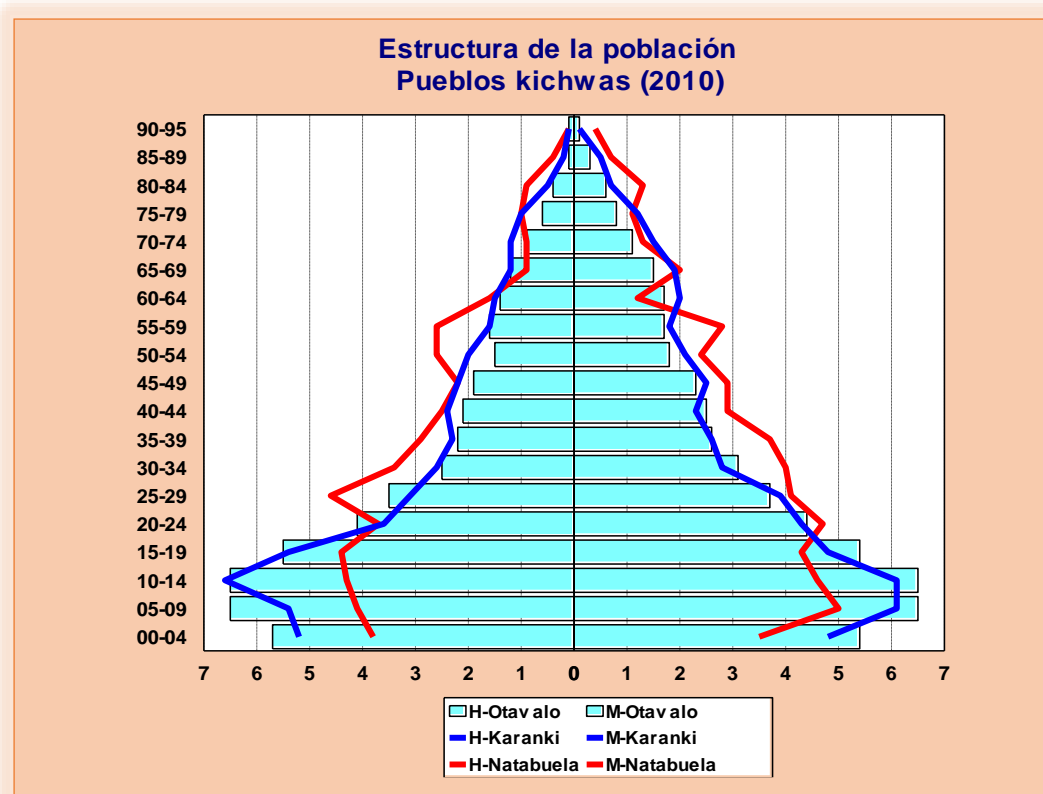


Figura 22: Estructura de la población kichwa, por pueblos, edad y sexo.

Fuente: INEC (2010). Elaboración Propia

Esta contracción de la natalidad es especialmente intensa en el pueblo Natabuela, de tal manera que el grupo joven tan sólo representa el 25,3% del total de la población, casi diez puntos porcentuales menos que el pueblo Karanki y doce que el Otavalo, que alcanza casi un 40% en el grupo de 0 a 15 años.

Por el contrario, el pueblo Natabuela presenta una estructura más madura, especialmente entre los 25 y los 65 años, con casi un 64% del total de su población, ocho puntos por encima de los otros dos pueblos y, aunque con menor diferencia, también presenta un mayor envejecimiento.

SEXTA PARTE: ORGANIZACIÓN SOCIOPOLÍTICA Y GÉNERO

Caminito del Indio (Fragmento)

*Caminito del indio,
sendero coya
sembrado de piedras.
Caminito del indio
que junta el valle
con las estrellas.*

*Caminito que anduvo
de sur a norte
mi raza vieja
antes que en la montaña
la Pachamama
se ensombreciera.*

*Cantando en el cerro
llorando en el río,
se agranda en la noche
la pena del indio.*

*El sol y la luna
y este canto mío
besaron sus piedras,
camino del indio.*

Atahualpa Yupanqui

15. ORGANIZACIÓN SOCIAL

"Nosotros somos como los granos de quinua si estamos solos, el viento lleva lejos. Pero si estamos unidos en un costal, nada hace el viento. Bamboleará, pero no nos hará caer".

***Dolores Cacuango
Líder del Pueblo Kichwa Kayambi.***

En el país perviven culturas ancestrales enmarcadas en sus cosmovisiones y que hoy son dueñas y responsables de un importante legado cultural conformado por bienes materiales, expresiones artísticas, conocimientos agropecuarios, artesanales, medicina ancestral, hitos históricos de lucha y de reivindicación, códigos y formas de organización social que han dado lugar a un Ecuador plurinacional y multicultural.

Los kichwas de Imbabura son pueblos milenarios que basan su desarrollo en instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política, ambiental, cultural e ideológica. Estas formas de organización se enmarcan en la planificación del actual Estado ecuatoriano que se afirma para dar sustento a las realidades individuales y colectivas en la consecución del buen vivir o *sumak kawsay*.

El principio de organización social de los pueblos kichwas de Imbabura es el Ayllu o familia natural. El conjunto de Ayllus forma la gran familia que, a su vez, da lugar a la comunidad. Para De la Torre y Sandoval (2004, p.22)

En los Andes el principio de organización social es el Ayllu, la familia ampliada en donde no solo son parientes los runas (los seres humanos), sino todo que en la naturaleza coexiste con ellos: los ríos, los cerros, las piedras, las estrellas, las plantas, los animales, etc. Bajo esta concepción todos los integrantes del Ayllu, animados o inanimados, son equivalentes, iguales y equitativos, se interrelacionan entre sí y se transmiten sus saberes.

Los pueblos Otavalo, Karanki y Natabuela evidencian una organización comunitaria a partir de los lazos de parentesco, de territorialidad, de lenguaje y de cultura (Naranjo, 1989). En este sentido, Harris (1990, p.215) refiriéndose a las dos ideas o principios mentales que intervienen en la organización de la vida doméstica en cualquier parte del mundo dice:

La primera es la idea de afinidad o de las relaciones a través del matrimonio; la segunda, la idea de la filiación. Las personas relacionadas entre sí a través de la filiación o de una combinación de afinidad y filiación son parientes. El campo de ideas constituido por las creencias y expectativas que los parientes comparten entre sí se llama parentesco.

Los vínculos de parentesco están basados en obligaciones por consanguinidad, afinidad y ritualidad, con mayor práctica entre los indígenas de las zonas rurales, ya que pierde importancia a nivel de los espacios urbanos no populares (Martínez, 2002). En este sentido, los gestores y expertos en cultura de la provincia consideran que el indígena imbabureño no fomenta su desarrollo en el aislamiento o en el individualismo, sino que forma parte de una entidad a la que representa y se siente representado.

En este contexto, tanto Naranjo (1989) como los informantes en esta investigación concuerdan que el primer nivel de organización se encuentra en la unidad doméstica representada por la familia nuclear y ampliada. Es claro que la convivencia requiere compartir no solamente roles y responsabilidades, sino también, ingresos y bienes de quienes habitan bajo el mismo techo.

*“Toda forma de organización indígena se origina en el contexto familiar. A veces será suficiente con ostentar una jerarquía económica, para asegurar la representatividad social y política. No cualquier indígena económicamente débil podría visibilizarse en la estructura política. También son tiempos, en los cuales las ciencias sociales y el movimiento indígena, han generado una importante dinámica que se refleja en niveles de debate político. Por tanto, se han convertido es espacios para replanteamientos, resignificaciones, reconceptualizaciones y propuestas orientadas a la reivindicación de sus pueblos”.*¹²⁰

Entre los pueblos kichwas también se distinguen otras formas de familias, como la monoparental que está representada por una jefatura femenina como responsable de la subsistencia de hijos, padres e incluso hermanos con discapacidad. Durante las últimas cuatro décadas, las mujeres han ganado representación y liderazgo debido a la creciente migración masculina. Por otra parte, la familia simultánea conformada por personas divorciadas o viudas, con lo cual, casi siempre habrá hijos de sus relaciones anteriores.

En los últimos cinco años, entre los indígenas otavaleños se vienen gestado las familias de facto o de hecho, comúnmente entre indígenas y extranjeros (as), debido a la influencia de los viajes y experiencias de vida en otros países, de acuerdo a los informantes de esta investigación. Aunque dicho comportamiento y tendencia se

¹²⁰ Fragmento de la entrevista receptada al maestro lingüista y antropólogo cotacaheño de Imbabura Raúl Cevallos (marzo, 2016).

encuentre cuestionada por los padres y abuelos indígenas que prefieren el fortalecimiento de la familia nuclear endógena.

Los habitantes de las zonas rurales manifiestan su preferencia por estas relaciones como un mecanismo de conservación de su origen, su lengua y expresiones culturales. Lo expuesto se evidencia, especialmente, entre los habitantes de las comunidades de Anrabí, La Calera, Turucu y Morochos, con localización en el cantón Cotacachi. De acuerdo a la investigación, al menos el 94,12% de sus habitantes mantienen los vínculos endógenos y el restante 5,88% relaciones exógenas. Es claro que los indígenas no solamente intercambian alimentación, mano de obra, sino también personas, a través del matrimonio, lo que permite el fortalecimiento de sus relaciones de parentesco y poder.

Hasta hace más de diez años, los pueblos indígenas evidenciaban una absoluta patrilocalidad, lo que significaba que las parejas indígenas después de su evento matrimonial estaban obligadas a vivir en la casa de los padres del esposo. Si bien, en algunos casos, el novio procuraría construir su vivienda antes de desposarse. Hace algunas décadas, no era apropiado que el hombre residiera en la casa de los padres de la novia, ya que se consideraba una persona fracasada, cobarde y mantenida.

En cualquier caso, nunca se pierde la pertenencia a una familia, sino más bien se consigue una nueva (Naranjo, 1989). En la actualidad, los recién casados tienen la libertad de elegir el lugar para vivir, normalmente será junto a la familia que posea mayores recursos económicos, aunque en los últimos cinco años también aparece la neolocalidad (nuevo espacio).

Para Pacari (2004), las estructuras de poder y parentesco se encuentran ineludiblemente vinculadas al desarrollo socioeconómico y a la visibilización de la institucionalidad que han logrado los indígenas, principalmente, los otavaleños. Por tanto, el parentesco ha generado importantes redes de intercambio y cooperación, estableciéndose, con ello, alianzas y nexos económicos, políticos, jurídicos e ideológicos.

Las diferentes familias instituyen una comuna o una comunidad en cuyos espacios sus habitantes comparten territorio, propiedad colectiva, memoria histórica, idioma, tradiciones orales, patrimonio material, vestimenta, costumbres y ritos asociados a sus formas y modos de vida, con más similitudes que diferencias. A la vez, están regidas por autoridades propias, denominadas cabildos.

Estas comunidades controlan variados recursos y un sistema ecológico micro diversificado mediante relaciones de cooperación, basadas en el parentesco de consanguinidad (Martínez y Barril, 1995).

Por su parte la Constitución (2008, p.100) en su Art. 319 en este contexto, dice “se reconocen diversas formas de organización de la producción en la economía, entre otras las comunitarias, cooperativas, empresariales públicas o privadas, asociativas, familiares, domésticas, autónomas y mixtas”.

Todas las comunas y comunidades disponen de alguna forma de organización, donde el cabildo ejerce el liderazgo en todos los ámbitos, tanto económico, político y cultural, para dinamizar el desarrollo comunitario. Por debajo de él, se constituyen otras formas organizativas con fines específicos, tales como comités, asociaciones, juntas, centrados en cuestiones culturales, deportivas, expresiones artísticas, gestión del agua, etc. También, en la última década, se han desarrollado importantes asociaciones de mujeres en el bordado, en el desarrollo del sector turístico, la producción de lácteos, mermeladas, y otros productos artesanales.

Es claro que las comunas cumplen roles en favor de la legitimación de los valores, modos y prácticas indígenas. Para Chiriboga (1984) lo dicho se cumple a través de la representación, gestión política y social de los recursos naturales fundamentales, así como de otros necesarios para la reproducción y cohesión social e ideológica, que generen un sentimiento de identidad.

En este contexto, la división del trabajo en la comunidad mantiene al menos tres principios básicos, la reciprocidad, la solidaridad y la redistribución entre los miembros de la familia nuclear, ampliada, comunidad e intercomunidad. A decir de Torres (2015, p.28), tales relaciones permiten “aportar bienes, servicios y más, ya sean de la familia o del Ayllu, nunca entra como condición el dinero, sino más bien es un medio de comunión y encuentro, donde cada familia colabora con lo que tiene”.

Por su parte, Pacari (2004), explica que la reciprocidad se desarrolla como una forma de recuperar, sistematizar y fortalecer el pensamiento y la práctica por los pueblos indígenas. Además, dicho principio se articula a través de formas, como la *maquimañachina* o prestamano, el trueque o intercambio, la aparcería y la medianería. Aunque, estas últimas formas, entre mestizos e indígenas son asimétricas.

A través de la investigación se han identificado al menos diez tipos de relaciones económicas solidarias entre los pueblos kichwas de Imbabura, sobre todo por parte de los otavaleños. De la Torre (2004) y nuestros informantes mencionan el *maqui maqui*¹²¹ o *randi randi*¹²², se basa en la entrega de un bien o servicio como mano de obra, alimentación y bebida, que se espera recuperar a corto plazo. La *maquita mañai(na)*¹²³, traducida como préstamo, se convierte en una obligación por cobrar cuando exista la necesidad, a través de hierba, agua, yunta, fertilizantes orgánicos, entre otros. La *minka*¹²⁴ o minga, es una actividad que se ha consagrado como la principal institución de la reciprocidad y la base fundamental de la organización social andina. La *maquipurarina*¹²⁵ que involucra a un grupo de personas que colaboran en obras particulares y comunitarias sin que incluya a toda la comunidad o se convierta en una minga.

La *Uniguilla*¹²⁶, de acuerdo a De la Torre y Sandoval (citados en Torres, 2015, p. 21) es una práctica que “permite diseminar e intercambiar los diferentes productos con otras zonas, lo que ayuda a tener, durante todo el año, todos los productos”. Estos mismos investigadores, hablan también de la *Chikchina o Chalana* que se desarrolla durante la cosecha o *manay* y que evita el desperdicio. Para lo cual, las mujeres y niñas que han participado en la cosecha, luego recorren el terreno cultivado para recoger los residuos (lo que sobra), sin que nadie les reclame.

La *Uyanza* “consiste en donaciones que dan a los familiares, amigos, compadres, como una especie de incentivos para el desarrollo personal, familiar y social” (Torres, 2015, p.21). La *P’aina* es común entre los pueblos kichwas Karanki y Otavalo, la misma consiste en la realización de una tarea de forma espontánea, inmediata, sin planificación, casi siempre relacionada con barrer, lavar ropa o platos. Quien lo hace (mujer) recibe alimentos como retribución. La *Wakcha o Karana*, se convierte en una especie de ritual que consiste en la repartición de alimentos por parte de una familia, durante una ceremonia.

¹²¹ *Maqui-maqui*: mano a mano

¹²² *Randi-randi*: hacer algo que beneficie a las dos partes, “dando y dando”.

¹²³ *Maquita mañai*: préstamo de mano, trabajo prestado.

¹²⁴ La *minka*, se entiende como el trabajo colectivo generado de forma voluntaria y gratuita para conseguir un beneficio comunitario. En general, consiste en la organización de cuadrillas que realizan actividades específicas orientadas a la construcción de viviendas y obras de infraestructura con fines comunitarios (mantenimiento de acequias, construcción y mejora de caminos, entre otros).

¹²⁵ *Maquitapurarina*: conjugar las manos, estrechar o darse las manos.

¹²⁶ *Uniguilla*: intercambio de productos

Por su parte, Naranjo (1989) hace referencia a la forma de pago bivalente, que considera una pequeña parte de la cosecha y el compromiso de cooperar cuando el acreedor así lo demande. En casi todos los casos, el o los beneficiarios garantizarán alimentación y bebida. Un ejemplo de trabajo cooperativo es la construcción e inauguración de una casa, mediante el ritual llamado *huasi pichay*¹²⁷.

Evidentemente, todas estas relaciones aseguran y garantizan el fortalecimiento de los lazos comunitarios, pero que también son necesarios para la subsistencia de las familias.

En relación a la redistribución de la riqueza en el territorio kichwa, es evidente que se está perdiendo esta costumbre (denomina como *ficticio*), muy generalizada hace más de tres décadas. La misma consistía en mantener el equilibrio económico mediante la designación de padrinos o compadres (*achic taita*¹²⁸- *achic mama*¹²⁹) a los indígenas que habían acumulado un patrimonio económico que les atribuía desigualdad y superioridad. Por tanto, los miembros de la misma comunidad pretendían equilibrar las economías de todos sus miembros sin generar malestar y contrariedad entre sí. Para el efecto, se encargaba el patrocinio de las fiestas o el apadrinamiento a las personas en las diferentes celebraciones asociadas a su ciclo vital (bautizo, primera comunión, confirmación, matrimonio), pero también, el apoyo a niños huérfanos en el sistema educativo regular y mediante el aprendizaje de oficios artesanales.

Tales responsabilidades (prioste o padrinos) favorecían la distinción social y el respeto ganado en su núcleo familiar y ampliado. Con esta misma búsqueda de prestigio, Buitrón y Collier (1971, p.124), refiriéndose a los kichwas otavaleños de hace más de 30 años, dicen que “el indio trabaja duro para adquirir suficiente dinero y lo roba si es necesario, con el fin de patrocinar una fiesta”. Que a decir de los informantes (mayo, 2016), en otros tiempos, no haber “pasado el cargo”, o no haber sido “capitán”¹³⁰ o al menos “paje” se consideraba una verdadera desgracia. Por tanto, estaban dispuestos a trabajar y ahorrar los años que fuesen necesarios para un buen día apadrinar una de las

¹²⁷ *Hiasipichai*: es el ritual de la limpieza de la casa, antes de habitarla.

¹²⁸ *Achic taita*: padrino o compadre.

¹²⁹ *Achic mama*: madriba o comadre.

¹³⁰ Capitán: es el prioste mayor o principal que asume al mayor parte de los gastos de la fiesta. Por tanto, toda la atención y honores giran ante dicho personaje.

varias festividades indígenas, costeando los gastos derivados de la comida, bebida, juegos pirotécnicos, misa, entre otros.

Para Naranjo (1989), al igual que para los expertos en cultura que colaboraron en la presente investigación, el compadrazgo o el padrinazgo en el territorio kichwa aún se encuentra vigente, aunque no como hace más de tres décadas. Al respecto, Sánchez (1984) considera que el compadrazgo, como una forma de institución, ha entrado en declive y descrédito en las dos últimas décadas debido al interés económico que se superpone al principio de la reciprocidad. Una realidad que en los últimos años está propiciando que los indígenas prefieran establecer vínculos con los mestizos, en donde la carga y/o responsabilidad a tal grado es menor o simplemente no existe.

En la red de relaciones ampliadas de las comunidades se reconocen a los ayudantes o ahijados (*yanapac*), los entendados e hijos adoptivos (*huinachic*) y los partidarios. Estos últimos son aquellos que asumen parte de las tierras para sembrar y cultivar por temporadas, de lo cual, dividirán sus beneficios. "...aquellas familias con más hijos, *yanapac*, *huinachic* y partidarios, logra mayor respeto y jerarquía, que de hecho le otorgan más poder y autoridad en la comunidad" (De la Torre y Sandoval, 2004, p.21).

En relación a la coexistencia y convivencia de los kichwas con otros grupos étnicos de Imbabura (afrodescendientes, mestizos, blancos), es posible mencionar que la dinámica social obedece a un proceso histórico con relaciones permanentes entre los grupos sociales desde la época colonial (mediados del siglo XVI). Aunque, la mayor parte de tales relaciones hayan sido de subordinación.

En este sentido, Herrera, Carrillo y Torres (2005), como corroboran los artesanos entrevistados (marzo, 2016) explican que la migración del campo a la ciudad generó una dinámica social con fines de trabajo artesanal desde 1950, principalmente en Otavalo. Actividad que habría alcanzado su máximo desarrollo en las décadas de los 80 y 90, permitiendo la inversión de las relaciones históricas de trabajo, pasando los indígenas otavaleños de sirvientes a empresarios textiles, mientras que los mestizos pasan a ocupar la mano de obra.

La presente investigación permite establecer que los indígenas otavaleños (artesanos y empresarios textiles) en las dos últimas décadas han ganado supremacía, poder y prestigio ante los mestizos. Efecto que ha sido generado por el constante trabajo

y acumulación de riqueza, que, a la vez, les ha permitido adquirir bienes inmuebles en el área urbana de la ciudad de Otavalo desplazando de alguna manera a la población mestiza y consagrándose con el 60% de población indígena en el área urbana. Los bienes de los indígenas han ganado una importante plusvalía, con lo cual, la población mestiza no puede acceder a ellos.

La capacidad productiva y comercial de los otavaleños se constituye en un legado de los antiguos “*mindalaes*”¹³¹, pero también sus ingresos provienen de actividades agrícolas y actualmente del turismo (hoteles, restaurantes, turismo comunitario, etc). El patrimonio económico de gran parte de los otavaleños se visibiliza mediante la propiedad de tierras, vehículos, ganado, grandes edificaciones arquitectónicas, que incluso se localizan en medio de las chacras.

Algunos de los informantes dedicados a la artesanía señalan que se ha provocado una cierta diferenciación social entre las familias otavaleñas, tanto que, los indígenas imbabureños de las zonas rurales (incluso otavaleños) aducen sentirse excluidos y vulnerables en los ámbitos sociales y económicos. Por su parte, al menos el 25% de los mestizos aseguran sentirse discriminados por parte de los indígenas otavaleños. Ellos aseguran que los indígenas se muestran desconfiados de la voluntad de los mestizos, y que han preferido mantener la distancia con ellos e interrelacionarse solo lo necesario en los procesos de producción y comercialización.

Respecto a la relación de los pueblos kichwas Karanki y Natabuela con los mestizos y los afrodescendientes se desarrolla, también, en un plano de tolerancia. Además, la igualdad económica entre karankis y natabuelas es similar, no se evidencia una concentración de riqueza. Sin embargo, en la última década, los karankis están desarrollado importantes capacidades para el fomento de la asociatividad, a través de la cual están mejorando sus condiciones de vida y marcando diferencias socioeconómicas con la población natabuela.

A pesar de existir una clara relación de tolerancia y respeto entre los grupos étnicos de la provincia, se hace evidente que la mayoría de la población mestiza mantiene aún una conciencia de discriminación, voluntaria o involuntaria, con respecto a los indígenas. Prueba de ello son los comentarios de muchos de los informantes que a pesar de ser

¹³¹ Mindalaes: indígenas mercaderes de la época prehispánica.

estudiantes mestizos de la carrera de Turismo, resaltan la existencia de cierta discriminación (enero, 2016). En las entrevistas mantenidas con ello, un absoluto 100% ha manifestado que mantienen buenas relaciones con compañeros y personas indígenas y afrodescendientes, sin embargo, el 95% no contraería matrimonio con una persona de estos pueblos, en tanto que el 25% señala que no comería del mismo plato y el 70% no conviviría con ellos por más de una semana.

La mayoría de las organizaciones públicas y privadas de Imbabura evidencian, también, una falta de inclusión de la población indígena y afrodescendiente en calidad de funcionarios, empleados y directivos. Para el efecto se presenta el caso del Gobierno Autónomo Descentralizado de Cotacachi (2015), en donde laboran 88 empleados, de los cuales, 4 son indígenas y no existe ningún afrodescendiente.

Algunos gestores y estudiosos de la cultura explican que los indígenas imbabureños, sobre todo los de zonas rurales, tampoco facilitan el acceso a la investigación de su cultura, incluyendo la toma de fotografías. Entre las razones se explican que además de la timidez, consideran que el flash de las cámaras asusta a su espíritu, aunque posiblemente se deba a la resistencia de proporcionar ayuda al mestizo, ya que no existe un precedente positivo (beneficio) de investigaciones desarrolladas en el territorio kichwa. También es evidente que algunas de las barreras son superadas con el abono de un valor económico o algún obsequio (alimentos, dulces) según opinión de la mayoría de mestizos.

Un espacio en donde se observan las diferencias sociales entre indígenas y demás grupos étnicos imbabureños es durante las festividades asociadas al ciclo vital y ciclo agrario. En las mismas, los indígenas prefieren agruparse entre miembros de su mismo grupo étnico, tal como lo hacen los mestizos, de esa manera, se encuentran más cómodos de parte y parte. Realidad que deja entrever que coexisten, comparten realidades, experiencias en el marco de la tolerancia y el respeto, pero no han logrado complementarse y desarrollar una verdadera y positiva interculturalidad que beneficie a todos.

En la actualidad, entre las poblaciones kichwas de Imbabura ya no se puede hablar de homogeneidad social y económica y, aunque, no se evidencian clases sociales de forma absoluta, la diferenciación es real. En este sentido, cabe citar a Bordieu (1997,

p.25) que explica que las clases sociales no existen, sino que es “un espacio social, un espacio de diferencias, en el que las clases existen en cierto modo en estado virtual, en punteado, no como algo dado, sino como algo que se trata de construir”. Es claro que, la organización social de los indígenas imbabureños se constituye a través del desempeño de roles y status (Maldonado (2004).

16. ESTRUCTURA POLÍTICA, JERARQUÍA Y PODER

*"Si muero, muero, pero uno siquiera quedará,
para seguir, para continuar"*

***Dolores Cacuango
Líder del Pueblo Kichwa Kayambi.***

La población indígena del Ecuador ha estado marcada a lo largo de la historia por la pobreza, la discriminación, la opresión y la lucha por la reivindicación social y económica. Carlosama (2000) afirma que los levantamientos indígenas se gestaron a partir de 1730, no obstante, desde mediados del siglo XVI ya se habrían desarrollado algunas rebeliones. Las consecuentes rebeliones, huelgas y levantamientos permitieron que, en 1936, en la ciudad de Quito se efectuara la primera Conferencia de Cabecillas Indígenas del Ecuador. El evento dejó sentadas las bases para la conformación y reconocimiento legal de la futura organización nacional indígena y campesina de 1946, cuya organización se denominó Federación Ecuatoriana de Indios (FEI)¹³², con importante protagonismo de la mujer indígena campesina (Del Álamo, 2011).

Es así que, desde finales del siglo XX, los movimientos políticos indígenas se han convertido en los movimientos sociales de mayor influencia en los sectores populares del Ecuador (Larrea, 2015), dando lugar a su reconocimiento en la Constitución de 1998 y, sobre todo, a partir de la de 2008, cuando el Estado reconoce las demandas indígenas. Los logros que se han alcanzado hasta la actualidad en educación, en sanidad más recientemente, en infraestructura vial, en inclusión social, entre otros, se deben, fundamentalmente, a los movimientos indígenas que, de manera persistente, han reclamado una situación más justa.

Actualmente, el liderazgo indígena se fundamenta en la cosmovisión andina que procura una vida en armonía, basada en procesos de desarrollo individual, colectivo y familiar. Para lo cual, se fundamenta en cuatro designios: poder, saber, hacer y querer. Sánchez (2012) explica que el poder se sustenta en las capacidades organizacionales y de administración comunitaria-territorial. El saber se respalda a través del intercambio de saberes y en escenarios que propician el debate y la comunicación. El hacer procura el desarrollo de una economía comunitaria sostenible, vinculada a prácticas ancestrales, como el trueque y la comercialización en ferias solidarias. El querer se orienta a las acciones para la protección de la madre tierra.

¹³² La Federación Ecuatoriana de Indios, con cobertura en la sierra ecuatoriana, asumió ideológicamente la lucha de clases mediante la aglutinación de sindicatos, cooperativas y comunas (Del álamo, 2011). Actualmente la FEI está integrada por 350 organizaciones de la Costa, Sierra y Amazonía.

En todas las comunidades o parcialidades indígenas de Imbabura existen cabildos¹³³ que se han constituido en el principal vínculo con el Estado. El cual, les ha otorgado el poder para recuperar y velar por el territorio que por derecho les pertenece y, que les fue usurpado en nombre de la Corona, la Ley y la Iglesia durante la época colonial y, luego, en la vida republicana (Ayala, 2008). En este sentido, la Ley de Comunas y Comunidades del Ecuador (2013, Art.37, p.15) establece que “el gobierno o cabildo comunitario es la instancia de administración y ejecución de las políticas de la comuna o comunidad”.

Cada cabildo está conformado por un presidente, un vicepresidente, un tesorero, el secretario, dos vocales principales y dos vocales suplentes. Los cabildos de los pueblos kichwas Otavalo y Karanki a partir de la Ley de Comunas de 1937 han sido de elección democrática, mediante el desarrollo de asambleas comunales. Hasta hace más de dos décadas se elegían mediante el voto comunal consensuado, actualmente, el voto es individualizado. Su elección será cada dos años con oportunidad de reelección por una sola vez. Actualmente, los cabildos comunitarios particularmente de los pueblos kichwas Karanki y Otavalo se integran respetando la paridad de género y el aspecto generacional.

Para la integración de las directivas de los cabildos, las personas deberán demostrar que son comuneros activos y que no han recibido sanción alguna por parte de la comuna.

No tienen este mismo sistema de gobierno en el pueblo kichwa Natabuela, en este caso, representado por un gobernador y el consejo de alcaldes, que son nombrados de manera vitalicia y, por tanto, serán sucedidos por un familiar a su muerte. Hasta octubre de 2015, la mujer no formaba parte de tal Gobierno, actualmente existen dos alcaldesas.

En el Art.39 de la Ley de Comunas y Comunidades del Ecuador (2013) se definen las funciones y atribuciones orientadas a garantizar la unidad e integridad de la comuna; planificar y gestionar la aprobación del presupuesto comunal; ejecutar y evaluar planes estratégicos; realizar censos y registros comunales; establecer vínculos y alianzas con otras comunidades; otorgar a los comuneros certificados de usufructo sobre lotes familiares; socializar informes sobre rendición de cuentas; suscribir convenios; formular y reformar documentos legales, entre otras, propias de los cabildos comunitarios.

¹³³ Los cabildos en las comunidades se constituyen en el segundo nivel de autoridad después de la familia.

Los cabildos de los pueblos kichwas Otavalo y Karanki asumen la gestión de todo lo relacionado con las infraestructuras, la regulación de los servicios básicos, el aprovechamiento de los recursos naturales, la organización de actividades culturales, etc. Para su cumplimiento se tienen en cuenta las relaciones de parentesco, la coordinación con asociaciones comunitarias, buscando, a su vez, la cohesión con los mestizos campesinos.

En el caso del pueblo Natabuela, su gestión está orientada exclusivamente a la planificación y desarrollo de mingas comunitarias, fiestas religiosas y tradicionales (la Semana Santa, la conmemoración de San Francisco, las fiestas de San Pedro, San Juan y el *Inti Raymi*). A la vez, el *varayuc* o alcalde, si es requerido por su población, también podrá celebrar los matrimonios indígenas de acuerdo a las costumbres ancestrales (EPKI, 2014-2016). Por tanto, el gobierno Natabuela no asume funciones político-administrativas para la solución de problemas locales, sino que las mismas son asumidas por las juntas parroquiales y el gobierno autónomo descentralizado del cantón Antonio Ante. No obstante, este sistema de gobierno pretende, en los últimos años, gestionar los aspectos relacionados con los sectores socioeconómicos de su pueblo.

Los cabildos de los pueblos Karanki y Otavalo suministran, además, la reconocida Justicia Indígena, que consiste en castigar los delitos o faltas tanto leves como graves. La mencionada Justicia se encuentra reconocida en la Constitución de 2008 (Art.171, p.63) donde se establece que “las autoridades de las comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas ejercerán funciones jurisdiccionales, con base en sus tradiciones ancestrales y su derecho propio, dentro de su ámbito territorial, con garantía de participación y decisión de las mujeres”. Por tanto, la Constitución autoriza los castigos y sanciones que permitan solucionar conflictos internos, siempre y cuando, no atenten a los derechos humanos.

Por su parte, el Estado garantizará que las decisiones de la jurisdicción indígena sean respetadas por las instituciones y autoridades públicas. Es la comunidad, bien en asamblea general, o bien en comisión constituida por miembros de reconocido prestigio social o pertinencia, y siempre liderada por el cabildo, quién reconocerá los delitos o faltas graves, como: violaciones, asesinatos (femicidios), robos de bienes y animales (Cárdenas, 2010). Los castigos consisten en cárcel en la comunidad, baño con ortiga, o bien azotes con espinas y látigos frente a los miembros de la comunidad. En algunos

casos la asamblea, comisión o cabildo puede llegar a determinar hasta la expulsión de la comunidad sin derecho a regresar. En caso contrario será entregado a la justicia ordinaria.

Los conflictos y faltas leves se vinculan con la agresión física y psicológica a la mujer, peleas entre vecinos, adulterio, injurias y calumnias, maltrato a personas de la tercera edad, irrespeto a las autoridades comunitarias, problemas de legalización de tierras, aguas y malversación de recursos económicos (Villavicencio, 2002). Para lo cual, los cabildos impondrán trabajos forzados en espacios comunitarios, multas, suspensión de servicios básicos, entre otros.

Los tres pueblos kichwas de Imbabura pertenecen a la Federación de Indígenas y Campesinos de Imbabura (FICI), que se encuentra integrada por al menos 180 comunidades con la inclusión del pueblo kichwa Kayambi de la provincia de Pichincha.

En la última década, la directiva de la FICI ha alcanzado algunas metas enfocadas al desarrollo de los pueblos indígenas de Imbabura. Para conseguirlo ha fundado algunas instituciones o centros, tales como: la “Clínica Legal” para la mediación comunitaria, el asesoramiento jurídico, así como el seguimiento de procesos legales; en temas de salud la “*Jambi Huasi*” que ofrece un servicio de medicina alternativa y el desarrollo de una propuesta de cambios en las políticas estatales de salud; con respecto a la organización política, se han fortalecido los gobiernos comunitarios e institucionales; en cultura se están propiciando acciones para el rescate de tradiciones, costumbres y rasgos culturales, dirigidas al fortalecimiento de la identidad de los pueblos kichwas; en ecología y medio ambiente se encuentran participando en proyectos de manejo integral de los recursos naturales.

Por otra parte, mantienen relaciones internacionales con organizaciones intergubernamentales (ONU; OEA; OIT; UNESCO; UE; UNFPA), organizaciones no gubernamentales (WWF; OPS; OIDEL) y organizaciones de Pueblos Indígenas de otros países (ONIC - Colombia; CONIVE - Venezuela; ANIPA - México; COIAB - Brasil; COPMAGUA - Guatemala; TAIRONA - Colombia; CDTT MAPUCHE - Chile; Consejo Inter-regional Mapuche - Chile). La FICI tiene como propósito la eliminación de todas las formas de explotación, opresión y discriminación racial que enfrentaron hace más de cinco siglos a los pueblos que habitaban estos territorios. Por tanto, su trabajo se orienta al desarrollo de una sociedad solidaria, comunitaria y humanista.

Los pueblos kichwas imbabureños, también pertenecen a la Federación de Pueblos Kichwas del Ecuador (ECUARUNARI) y a la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE). La mayoría de indígenas se identifican con el Movimiento de la Unidad Plurinacional *Pachakutik* de tendencia indigenista, progresista y anticapitalista, que se identifican como:

Tenemos un pensamiento propio, que se articula desde una valoración de nuestra propia realidad, nuestros propios valores, nuestras culturas y que se basa en el respeto al otro y en el diálogo en igualdad de condiciones y oportunidades. Hacemos nuestros los valores trascendentes que han sido creados por la humanidad. Somos una opción política que se inscribe dentro de un proceso de lucha internacional. Proponemos a la globalización de la acción social y política contra la imposición del neoliberalismo y nos solidarizamos con todos los pueblos y sectores que asumen este compromiso¹³⁴.

Las edificaciones civiles de uso público (casas comunales, áreas deportivas, plazas y parques) se constituyen en importantes espacios interculturales. Son lugares en donde se reúnen los cabildos, se celebran asambleas comunitarias, pero, también, son espacios destinados a la realización de ferias de productos agrícolas, artesanales y, se desarrollan las festividades de raigambre ancestral y religiosa.

¹³⁴ Véase portal oficial del Movimiento de la Unidad Plurinacional *Pachakutik*, disponible en: <http://www.llacta.org/organiz/pachakutik/>

17. GÉNERO Y SOCIEDAD

*Soy una mujer indígena, hija de la tierra
(fragmento)*

*Soy una mujer indígena, hija de la tierra y el sol, pertenezco a una raza con una cultura
milenaria que hoy conservo como un tesoro
Convivo con lo que me rodea, con la lluvia, el viento, la montaña, el cielo
Soy feliz en estas soledades
Tengo tiempo para contar las estrellas,
Tiempo para poner mis sueños al día,
Para danzar con los pájaros sintiendo el aire fresco del amanecer
Y hablar en silencio con los animales, con las plantas, con los espíritus
Sé sembrar con la luna los frutos del alimento,
Teñir la lana para hacer el tejido, hacer medicina como me enseñó mi abuela,
Cantar al nuevo día.
Sé amasar sencillamente con fidelidad y con ternura
Soy mujer indígena, mujer como la madre tierra,
Fértil, callada, protectora y fuerte.
Yo no sé de economía, ni de bancos, ni de política, ni de subvenciones.
Pero sí sé cuándo mi mundo está en peligro y sé cuándo las cosas son buenas o no.
Tampoco entiendo a los que me desprecian,
los que me ignoran,
los que no les importo nada y me roban todo, hasta mi dignidad
Soy mujer indígena y sé lo que quiero
cambiar cosas, esas cosas
que duelen dentro y se van agrandando como la impotencia,
el desamparo, la destrucción, las palabras incumplidas, el desamor
y ese sentimiento de estar siendo violada constantemente.
Quiero gritar ¡Déjenme en paz!
Luhema (2016)*

Antes del colonialismo, las mujeres indígenas desarrollaban un papel importante en su comunidad. A decir de Rincón (1997, p.9) “formaban parte en el proceso de elección de las decisiones, eran escuchadas y respetadas. Existía un reparto más equilibrado del poder y de las responsabilidades entre hombres y mujeres”. Para Coronel (2005) la mujer era considerada divina, sagrada, capaz de dar vida, visible y se convirtió en la fuerza de lucha por la defensa y reconstrucción social de sus pueblos, por lo que era evidente el matriarcado. En este sentido, Larraín, 1980 y Espinosa, 1983 (citados en Naranjo, 1989) concuerdan con las autoras anteriores, afirmando que la mujer indígena antes de la colonia era capaz de asumir el liderazgo de un cacicazgo por línea femenina y, en consecuencia, podía ser titular de bienes y traspasar los mismos o sus apellidos por decisión propia.

La situación cambia durante la conquista y colonización española, cuando se impone una ley elaborada por hombres y para hombres. En la cual, la mujer quedó eliminada de sus derechos y, por tanto, únicamente representada por su padre, esposo o hermano, sin posibilidad de ejercer como jefe de familia, o solo lo hacía, cuando era viuda o soltera. Sin duda, la mujer, como dice Le Bret (1981) en la época de la colonia era considerada inferior, ignorante e incapaz, por lo cual, sin posibilidad de educación y liderazgo político. Sin olvidar que, en su matrimonio estaba presionada a tener su primer hijo varón, caso contrario, la mujer no servía y recibía el desprecio de su cónyuge. En el caso específico de la mujer indígena, su situación era más deprimente e indigna, tal como reseña Carosio (2010):

La posición y papel históricos de la mujer indígena en la sociedad colonial fueron resultado de la resistencia y persistencia de los valores y costumbres de las sociedades originarias, de la presión y opresión de los conquistadores, y de la utilización de la fuerza y el cuerpo femenino como instrumento al servicio del dominio colonial. Las uniones de los españoles con las mujeres indias fueron un factor crucial en la conquista de América. Durante todo el período colonial los españoles mantuvieron concubinas indígenas y afrodescendientes, usufructuando una plusvalía sexual étnica, así procrearon numerosos hijos, y el concubinato se convirtió en una arraigada práctica social (p. 2)

A pesar del gran protagonismo de las mujeres en procesos independentistas, rebeliones y levantamientos, las mismas no han sido visibilizadas y reconocidas como ha

sucedido en el caso de los hombres y, mucho menos, las mujeres indígenas o negras del Ecuador (Carosio, 2010). En general, fueron mujeres que contribuyeron al triunfo de la revolución por la independencia, aún en medio del peligro inminente y de un ambiente hostil. Ellas, no solamente llevaban las ollas, los alimentos, la ropa, los hijos, sino también fueron valientes soldadas, enfermeras, curanderas y aguateras que iban a la retaguardia de los ejércitos, pero han quedado en el anonimato y en el olvido de la historia del Ecuador. Dicho olvido correspondería al papel subordinado de las mujeres en la sociedad, ni siquiera valorado por las propias mujeres. Es evidente la carencia de testimonios, relatos y anécdotas de las vivencias de las mujeres indígenas durante las gestas.

En el mismo sentido, Ayala (2008, p.14) dice:

Aparte del sojuzgamiento, la propagación de enfermedades, el establecimiento de mecanismos de explotación y la persecución a la cultura, la conquista significó el intento de expulsión de los indígenas del escenario de nuestra historia. Desde entonces hasta los tiempos actuales, los indios, y especialmente las mujeres indígenas, doble o triplemente discriminadas, no existen en las versiones oficiales.

Las bases del feminismo en Ecuador se registran entre finales del siglo XIX y principios del XX. Para Del Álamo (2011, p.3) “debe distinguirse lo que podría etiquetarse propiamente como movimiento feminista, de lo que ha sido la acción que las mujeres indígenas desarrollaron en la sierra ecuatoriana y concretamente en el área de Cayambe”. De hecho, fueron las mujeres las que propiciaron las revueltas y movimientos contra las condiciones de sobreexplotación en el sistema de haciendas que sufrían los indígenas en general. A decir de POESCHEL-RENTZ (citada en Del Álamo, 2011) la situación de la mujer indígena en ese entonces, podría etiquetarse como la peor, pues, ellas realizaban las labores más humillantes y duras ya que eran consideradas como parte del conjunto de cosas útiles de la hacienda.

A lo largo de 1930, en Cayambe, se registra una creciente organización rural en las haciendas que desencadenaría en la declaración de huelgas y un levantamiento con la participación de los indígenas de Pesillo y Moyurco. Entre sus reclamaciones y, por primera vez, se pretendía la remuneración del trabajo femenino y la supresión de todo tipo de maltrato a las mujeres indígenas (Del Álamo, 2011).

Por su parte, Ayala (2008) argumenta que las mujeres, a partir de los levantamientos de 1930, iniciaron campañas de denuncias y protestas en contra de la discriminación social y política de los indígenas en general, y en particular de la mujer. A partir de 1997, con la reforma de la Constitución de 1978, entre algunos de los logros se mencionan el reconocimiento a la diversidad, a los derechos indígenas, de las mujeres, niños y otros sectores sociales. Pero, a pesar de ello, en la actualidad los pueblos indígenas siguen sufriendo la exclusión social, unida a una precariedad laboral, una creciente delincuencia, la migración, el alcoholismo, la infidelidad y un limitado acceso educativo. Problemas que afectan sobre manera a la mujer como consecuencia de la persistente estructura patriarcal (machista), que supone la subordinación de la mujer y su exclusión de la vida (Carosio, 2010).

El Ecuador ha rescrito su Constitución dos veces en los últimos 19 años, cada vez con un mayor reconocimiento, no solo, a su plurinacionalidad y multiculturalidad del país, sino que han incorporado los derechos indígenas que fueron aprobados en el Convenio 169 de la OIT (Radcliffe, 2010). De manera específica, la Constitución de 1998, en su Art.3. num.2. establece como deber primordial la garantía de la vigencia de los derechos humanos, así como de las libertades fundamentales de mujeres y hombres. De la misma manera, en relación con los derechos civiles, recoge en el Art.23 “el Estado adoptará las medidas necesarias para prevenir, eliminar y sancionar, en especial, la Violencia contra los niños, adolescentes, las mujeres y personas de la tercera edad” (p.2).

Por su parte, la Constitución de 2008, en su Art.57, num.10 tiene mayor alcance y protección para evitar la vulneración a las mujeres, niñas, niños y adolescentes indígenas. En el Art.65 se determina la obligatoriedad de la representación paritaria de hombres y mujeres en cargos de nominación o designación de la función pública, partidos y movimientos políticos. En el Art.70, el Estado se compromete a formular y ejecutar políticas para alcanzar la igualdad entre mujeres y hombres, mediante el enfoque de género en planes y programas. En el Art. 324, el Estado garantizará la igualdad de derechos y oportunidades de mujeres y hombres en el acceso a la propiedad y en la toma de decisiones para la administración de la sociedad conyugal” (p.101). Así como en el Art. 331, se garantizará “...el acceso al empleo, a la formación y promoción laboral y profesional, a la remuneración equitativa, y a la iniciativa de trabajo autónomo...” (104). Sin duda, a lo largo de la Constitución del 2008 se propone la inclusión de la mujer en el

desarrollo del país, aunque, la realidad no es muy alentadora y sus logros han sido mínimos en la última década.

Entonces, es a partir de la Constitución del 2008 que la mujer indígena ha ganado algo más de representatividad y protagonismo en los diferentes escenarios. Por tanto, será importante la continuidad respecto a la ejecución de políticas y acciones que garanticen la participación activa de la mujer en todos los procesos de desarrollo comunitario y territorial. Aunque, en el periodo de gobierno 2009-2013 apenas se evidencia una mujer entre los cuatro miembros asambleístas indígenas del partido político *Pachakutik* (partido del pueblo indígena), que deben formar parte de la misma sobre un total de 124 asambleístas. En tanto que, para el periodo 2013-2017, en el partido de Gobierno actual del Ecuador (Alianza País) solo se registran tres mujeres indígenas, mientras que en el *Pachakutik* apenas hay una mujer indígena (nunca de Imbabura), de un total de 137 asambleístas ecuatorianos.

“A de ser unos 15 años que nosotras además de participar en las mingas, también ya participamos más ampliamente en las reuniones, las asambleas y, por eso, también la mujer ya está dentro del directorio del Cabildo, eso es bueno, porque nuestra voz ya se escucha, claro que falta más, pero irá mejorando. Desde que el pueblo indígena se ha levantado para reclamar sus derechos, nuestras mujeres de antes, al igual que nosotras ahora, también estamos acompañando en la movilizaciones, marchas y manifestaciones, todo para que el Gobierno nos escuche y, claro que nos han escuchado, por nosotros, por nuestras luchas, los mestizos también se han beneficiado y, está bien, porque nosotros somos unidos, y unidos hemos podido ser y hacer fuerza...”¹³⁵

Es evidente que la mujer indígena desde el inicio de la vida del actual Ecuador ha desarrollado un rol preponderante en la organización a nivel comunal, regional y nacional. No obstante, según la CONAIE, las participantes en el Foro de la Mujer Indígena (1994) expresaron sus múltiples preocupaciones y necesidades entorno al liderazgo y estructura política dentro de sus pueblos y nacionalidades indígenas, tal como se recoge entre las mesas organizadas “en algunas comunidades no dan paso a que participemos en el directorio o del cabildo; hay marginación entre mujeres, con

¹³⁵ Fragmento de la entrevista facilitada por Guadalupe Tabango de 51 años, del pueblo Otavalo (mayo, 2016).

comentarios malos de la persona” (p.11). Por tanto, gran parte de la discriminación se origina en el mismo género y comunidad por diversas causas, que al final incide en la propia desvalorización de la mujer respecto a la organización.

En el mismo foro, la mayoría de las mujeres también admitieron que sus esposos y parejas no las apoyaban en sus labores de participación ciudadana, pues consideran que la misma incidiría en la despreocupación y abandono de sus hogares. Los hombres indígenas creen que su mujer debe permanecer en la casa al cuidado del esposo e hijos. Por tanto, gran parte de las mujeres lideresas imbabureñas ven disminuida su autoestima debido a la violencia familiar, comunitaria y política, pero, sobre todo, se constituye en un efecto inhibitorio de las capacidades y potencialidades de las mujeres. A pesar de lo expuesto y venciendo las barreras culturales y geopolíticas, las mujeres indígenas de Imbabura han logrado ocupar algunos espacios, aunque mínimos.

Por su parte, la mujer indígena de Imbabura es humilde, noble, fuerte, incansable, aunque sumisa. Por ello ha sido víctima de la discriminación, del maltrato físico y psicológico, por parte de sus padres, hermanos, esposos, patrones y empleadores, a lo largo de la historia. Factores que han incidido en la baja autoestima y han mermado sus oportunidades de realización personal y profesional. Además, los problemas que subsisten se van heredando a las nuevas generaciones.

“la mujer indígena imbabureña asumimos roles de madre, esposa, hermana y compañera, en la mayoría de veces, desde muy guambas (jóvenes). Cuando esposo es irresponsable también somos padre y madre de nuestros hijos y, sobre eso, muchas veces somos discriminadas y humilladas, empezando por nuestros maridos y también por la gente en general, principalmente cuando salimos a ciudad a vender nuestros productos en mercado de Ibarra. No es fácil nuestra vida, pero también tenemos que luchar por nuestros hijos, para que estudien y sean mejores que nosotros, eso queremos...”¹³⁶

El componente de la violencia de género ha resultado un tema delicado y complejo de abordar, ya que subyace un pacto de silencio que favorece su continuidad. La mayoría de mujeres indígenas, mayores de 40 años principalmente, de las Comunidades de

¹³⁶ Fragmento de la entrevista facilitada por Rosa Guamán del pueblo Karanki, artesana y agricultora de 46 años (septiembre, 2015).

investigadas, han admitido que el maltrato es reiterado y sistemático, no solamente por sus parejas, sino que, a lo largo de su vida también han sido maltratadas por padres, hermanos, tíos, abuelos, miembros de la comunidad y por personas externas, sobre todo, cuando han trabajado en calidad de empleadas domésticas. Esta violencia no solamente ha sido física, sino también psicológica, económica y política.

De acuerdo a los testimonios recogidos in situ, se deduce que en las zonas rurales de Imbabura aún prevalece un alto nivel de violencia a la mujer y que la misma mantiene una baja autoestima, considerándose propiedad del hombre. Además, es notorio la desvalorización del trabajo de la mujer indígena en los diferentes ámbitos de desarrollo.

En una reunión mantenida con mujeres indígenas de la Rinconada, éstas manifestaron que, por falta de estudios, por dependencia económica con sus parejas, por desconocimiento de la Ley de protección a la mujer, e incluso por pobreza y miedo a la soledad, han decidido continuar en una vida hostil, carente de afecto y consideración.

Entre la mayoría de las mujeres indígenas, la inequidad de género no solamente ha sido propiciada por la herencia recibida de sus antecesoras, sino también por la autopercepción negativa que genera en actitudes y sentimientos de temor, vergüenza, dependencia económica, crítica y rechazo social. Las entrevistas y encuestas realizadas en las comunas antes mencionadas han evidenciado que, al menos el 57% de las mujeres encuestadas no han concluido la instrucción primaria; apenas el 3,45% ha realizado estudios universitarios; el 91,25% admiten que, en algún momento de su vida, han sufrido violencia de género, de las mismas, el 95,12% han sido maltratadas por su esposo o pareja en unión libre y, apenas, un 3% denunció la agresión ante la Comisaría de la Mujer, las demás han preferido guardar silencio.

En este sentido, la SENPLADES (2014, p.69) determinó que “el mayor porcentaje de violencia de género se presenta entre las mujeres indígenas con un 67,8% y entre las afroecuatorianas con un 66,7%. Le siguen las montubias con 62,9%, las blancas con 59,7% y las mestizas con 59,1%”.

Así mismo, en un estudio sobre violencia de género desarrollado en tres provincias de la serranía ecuatoriana (Imbabura, Cotopaxi y Chimborazo), se reconoció que el problema se ha convertido en “un ejercicio de poder, dominación, domesticación y control de la autonomía de las mujeres” (Pequeño, 2009, p.151).

Por otra parte, la totalidad de mujeres indígenas que empiezan a recibir maltrato dicen acudir a sus padres, padrinos, vecinos y amistades para solicitar apoyo y consejos. No obstante, la mayoría les recomiendan continuar con su pareja, ya que aducen y asumen que es una situación normal en sus familias. Una frase común que reciben de parte de sus familiares cercanos es: *“aguantá nomás hijita, marido es, y algo has de ver hecho, por algo te ha de ver pegado, regresá con él, y aprendé que no tenís que provocarle”*¹³⁷.

La mujer maltratada no recibe la orientación y el apoyo que debiera, por lo que acaba acostumbrándose a este modo de vida. Entonces, las mujeres callan e incluso consideran que es normal, ya que también formaba parte de la vida de sus madres y abuelas.

En algunas comunidades, cuando el cabildo ha recibido la denuncia se encargará de aplicar la justicia indígena, que lo hacen como caso o falta leve, a menos que se haya ocasionado la muerte por dicha causa.¹³⁸ Las instancias de Comisaría se encuentran en cada cantón, no obstante, las entidades y dependencias estatales han hecho muy poco por socializar la Ley de protección a la mujer. Por tanto, los patrones culturales aún generan un alto nivel de vulnerabilidad femenina.

La subordinación de la mujer, en especial en las zonas rurales de Imbabura, también se observa en las actividades cotidianas. Es común que la mujer camine detrás del hombre, con su hijo o hija a la espalda y demás hijos de sus manos, a la vez, podría llevar almuerzos, implementos agrícolas, leña, hierba para sus cuyes, entre otros. Mientras que, el hombre hala una yunta, un caballo o arrea sus cerdos, pero no siempre carga.

“En mi casita, así como mi mamacita, yo también me encargo de buscar el diario para comprar comidita, ropita, remedios(medicina) tanto para mi marido como para mis guaguas. Yo salgo a ciudad para traer lo que haga falta, eso, cuando hay con qué, a veces no se puede, porque no hay trabajo. Mi marido si ayuda, pero yo estoy pendiente de todo, así, cuando no hay trabajito, voy con mi marido a terreno, ahí paso ayudando, también conozco bien como sembrar y cosechar, es duro, pero

¹³⁷ Fragmento de la entrevista de Doña “María” de la comunidad de la Rinconada del pueblo Karanki de 59 años (noviembre, 2015).

¹³⁸ “Uno de los grandes desafíos es considerar la violencia contra la mujer, en las asambleas generales. La justicia indígena no responde plenamente ante hechos de violencia doméstica” (Nieves, s.f.p.19).

todo eso hemos aprendido de nuestros mayores, ellos también harto sufrieron, muy duro es la vida de campo, muy duro...”¹³⁹

Según las narraciones de las propias mujeres indígenas, ellas se levantan máximo a las 5h horas de cada día, sin importar, si es fin de semana. Su primera obligación consiste en la preparación del desayuno para su familia, luego prepara la alimentación para los animales domésticos y de engorde para la venta. Enseguida acompaña a su esposo al campo, en donde apoya en la labranza de la tierra, a la vez, prepara los alimentos para su familia y peones, si los hay. Para el efecto, su ingenio le permitirá adecuar un espacio en medio de la chacra o junto al *sirishik* (choza pequeña o talanquera).

Por la tarde, continúa apoyando a su esposo hasta las 17h y para cuando llega a su casa cumple con las mismas obligaciones de las primeras horas del día. No obstante, la mayoría de los esposos, en lugar de apoyar en las labores domésticas se permiten tomar un descanso. Así, la mujer de las zonas rurales de Imbabura no cuenta con un espacio para el crecimiento personal y no vive su vida, sino la de los demás.

Esta discriminación y desigualdad de género se vislumbra incluso en los rasgos de la propia cultura, así, aún, perviven creencias machistas entorno a la mujer. Los hombres consideran que, durante la menstruación, la mujer no deberá entrar a la *chacra* o a su huerta, ya que su energía temporal causará daños permanentes a los productos en las acciones de cuidar o cosechar. De la misma manera, durante dichos días tampoco podrá cabalgar a caballo, si lo hace, el animal podría enfermar o dejar de comer. Por su parte, la mayoría de hombres aseguran que, si al iniciar el día (labores cotidianas) se encuentran con una mujer, entonces será una señal de mal augurio. En general, son creencias que afectan a la autoestima de la mujer indígena.

A pesar de que la mayor carga de trabajo la asume la mujer, también es evidente la existencia de roles desde la niñez. Los niños y niñas acarrear el agua, las niñas desde los ocho años lavan la ropa y pastan los animales, llegando se ser expertas en pastorear para su primera menstruación. Por su parte, el hombre en su adolescencia ya ha ganado algunas destrezas y habilidades en las labores agrícolas, por lo cual, razona sobre uso del piso ecológico. Cuando llegan a ser adultos, principalmente en el pueblo Otavalo, a la

¹³⁹ Fragmento entrevista facilitada por Gabriela Pupiales Lechón del pueblo Karanki, ama de casa y agricultora de 43 años (marzo, 2016).

mujer le corresponderá, educar y cuidar a los hijos, atender la cocina, colgar la carne, pastar los animales, lavar las vísceras y cargar la leña. En tanto que la ayuda del hombre en las labores domésticas consiste solo en pelar las papas (patatas) y cortar la carne.

Por su parte, las mujeres de los pueblos Karanki y Natabuela han desarrollado importantes capacidades para la medicina ancestral (parteras, hierbateras), ellas aducen que incluso tienen capacidad para intuir (premonición) la enfermedad o muerte de una persona, tan solo mirando los ojos o el aura de las personas (pacientes). De la misma manera, a lo largo de su vida, han aprendido sobre el uso medicinal de las plantas, con lo cual, en cada comunidad, el número de mujeres dedicadas a esta práctica siempre será superior al de los hombres, no así, en calidad de *yachaks*, que en su mayoría son hombres.

Las mujeres indígenas de Otavalo mantienen una práctica cotidiana, que consiste en peinar a sus hijos, mientras ella es peinada por su esposo y a la inversa. Sin duda, se constituye en un ritual de respeto y amor entre la familia.

Los habitantes de la comunidad de Colimbuela, parroquia de Imantag, en Cotacachi, explican que mantienen la tradición de “inversión de roles” como legado de sus antecesores, aunque cada vez menos. La misma consiste en hombres que se visten de mujeres durante la fiesta de San Juan Taita del 28 de junio, cuya finalidad es conocer la complejidad de ser mujer en medio de la interpretación y la comedia.

Las mujeres de los pueblos Karanki y Otavalo tienen sus propios espacios sociales, tales como los lavaderos de ropas, donde comparten experiencias, risas, tristezas y comida, cuya realidad, no solamente se convierte en un espacio de regocijo, sino también fortalece su identidad.

“Los hombres y mujeres indígenas prefieren la soledad, el contacto con un lugar extramuro, en el cual, se sienten autónomos, libres y felices. Así, las mujeres lavan la ropa en una quebrada, vertiente o riachuelo, a veces semidesnudas. Dicho lugar, se convierte en un espacio consagrado, en donde el agua limpia y purifica, además es lugar preciso para hablar con sus hijos y contarles de su vida...”¹⁴⁰

A criterio de algunos expertos en cultura Imbabureña, mediante entrevista explican que la migración ha trastocado la división sexual original del trabajo, con lo cual, las

¹⁴⁰ Fragmento de la entrevista facilitada por el maestro lingüista imbabureño Raúl Cevallos (junio, 2016).

mujeres han asumido nuevas tareas, como la ruptura de la tierra, que para las personas mayores supone un pecado, pues tal como señala Naranjo (1989, p.99) “solo el hombre debe roturar el elemento femenino, mítico y nutriente que es la *pachamama*”. En el trabajo artesanal ha ocurrido algo semejante, las mujeres han aprendido a manejar los telares, teñir la lana y cortar la totora en las lagunas.

En general, la mujer aún mantiene el lenguaje del silencio y cuando es niña está obligada a ocultarse, para no interrumpir la conversación de los adultos. De la misma manera, cuando le han brindado algún alimento, ella se cubrirá bajo su *chalina* o *fachalina* para comer y, cuando, reciba un castigo de sus padres o familiares directos, entonces asumirá que es su culpa y callará. Una vez que se convierte en *kuytsa* o adolescente (13 años) tampoco coquetea abiertamente, lo hace cubriéndose la cara con su *fachalina*.

La mujer indígena contrae matrimonio o mantiene una relación de hecho a temprana edad, aunque esta realidad está cambiando y cada vez accede al matrimonio a una edad más adulta y, normalmente, con su primer pretendiente. El hombre asume que si la mujer no muestra resistencia al quitarle su *fachalina*¹⁴¹, entonces, su cariño es correspondido. Así que, de forma inmediata propondrá matrimonio y si ella guarda silencio, se interpretará como la aceptación al mismo. En adelante,

*“...la paz y felicidad de la mujer indígena cuando vive en la casa de sus suegros dependerá del agrado hacia los mismos. Para lo cual, se encarga no solamente de atender a su esposo e hijos, sino también a su nueva familia. En el momento que ha logrado su plena aceptación, entonces se considerará hija y buena “mujercita”...”*¹⁴²

Entre los indígenas, es más fácil que el hombre vuelva a contraer matrimonio por causa de divorcio o muerte de su cónyuge. No resulta lo mismo con la mujer, quien es observada y cuestionada por las mismas mujeres de su comunidad. No obstante, cuando mantiene una nueva relación, en general, su hijo o hija vivirá con sus abuelos.

A pesar de la persistente discriminación, la mujer indígena en los últimos siete años ha logrado involucrarse en los procesos de asociatividad (artesanía, productos agrícolas

¹⁴¹ Parte del ritual del enamoramiento o *riksirina* (reconocer) principalmente en el pueblo kichwa Otavalo.

¹⁴² Fragmento de la entrevista del maestro lingüista y antropólogo Raúl Cevallos (mayo, 2016).

andinos, turismo comunitario) que, a largo plazo, podría incidir en su autonomía. Lo mucho o poco que se ha logrado, según las mismas mujeres, se debería a un mayor acceso a la educación y a su involucramiento en procesos de capacitación, aunque, por lo general, esporádicos. Ello le ha permitido desarrollar actividades de emprendimiento, así como el aprovechamiento de nuevas oportunidades laborales.

El 55% de mujeres encuestadas aseguran que sus ingresos mensuales oscilan entre 200 y 300 dólares, el 27% obtiene entre 100 y 200 y, apenas, un 18% podría obtener más de 300 dólares, tales ingresos serían exclusivos del trabajo generado por ellas y que proceden de los emprendimientos y procesos asociativos. La mayoría de mujeres aseguran que tales ingresos no serían exclusivos de una sola actividad, sino también de la venta de cuyes, gallinas, huevos, productos agrícolas, artesanías y actividades turísticas.

Respecto al acceso a la tierra, el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos del Ecuador, de acuerdo a las estadísticas agropecuarias recogidas desde el 2001 hasta el 2015, determinan que al menos el 38% de mujeres indígenas imbabureñas se encontrarían a cargo de las unidades de producción y, que, irá en crecimiento. En tanto que, los hombres prefieren la migración en búsqueda de mejores oportunidades laborales.

Las mujeres de los pueblos kichwas de Imbabura se han consagrado como las guardianas y autoridades de su cultura por su permanente aporte a la vida y a la continuidad de los mismos pueblos (Cumes, 2009; CONAIE, 2014). Aunque, lo dicho puede ser el resultado de la subordinación respecto al hombre, quien ha tenido mayor libertad para la búsqueda de oportunidades laborales (migración), en tanto que la mujer se ha quedado en la casa al cuidado de los hijos y de la producción artesanal y agraria.

La CELADE/CEPAL (2013, p.109) estableció que,

las propias mujeres indígenas han comenzado a revalorizar la cosmovisión y las leyes ancestrales fundantes de cada pueblo, que establecen justamente la armonía y la igualdad en derechos entre el hombre y la mujer mediante relaciones de dualidad y complementariedad. Este aspecto recuerda que no es posible concebir las culturas como compartimentos estancos inmutables, sino que los miembros que las comparten (y construyen) tienen la capacidad de modificar prácticas y creencias a lo largo del tiempo.

Según las informantes (2014-2016), el 92% de mujeres indígenas encuestadas conservan su indumentaria total; el 78% utiliza la lengua kichwa para comunicarse al interno de su hogar, aunque, las demás asocian su lengua con la pobreza y la discriminación, por lo que, han decidido no enseñar a sus hijos. La totalidad de mujeres aseguran que transmiten a sus hijos cuentos, mitos, leyendas, algunos cantos, coplas, y demás tradición oral. No obstante, gran parte de ellas, también argumentan que las nuevas generaciones no se sienten interesadas por escucharlas y aprender sobre el legado de sus antecesores. Entre las causas se mencionan el poco tiempo que les queda luego para los estudios, la preferencia por utilizar el tiempo libre en la televisión, internet y sobre todo debido al deficiente desarrollo del sistema de educación intercultural bilingüe en Imbabura. Por tanto, no existe el soporte necesario para conservar las traiciones indentitarias kichwas.

“...nosotras las mujeres somos las llamadas a transmitir los valores y tradiciones a nuestros hijos, desde sus primeros momentos de vida. Solo así, lograremos que ellos reconozcan para siempre su identidad, la valoren y la defiendan...”¹⁴³

Los testimonios de los indígenas de la tercera edad de las comunidades kichwas concuerdan que la historia de los pueblos se transmite oralmente por medio de tres vías: desde los hogares, principalmente por la madre; por parte de los guías espirituales o *yachaks* y, por la educación popular.

Las mujeres indígenas de Imbabura no solamente transmiten su tradición oral y demás prácticas cotidianas (gastronomía, medicina ancestral, agrobiodiversidad, artesanías) a las nuevas generaciones, a pesar de su resistencia. Ellas también proyectan su singular alegría, sus valores, su fuerza inagotable, su tristeza, su enojo y su sufrimiento.

La paridad y el género no afectan solo a las personas, sino que se deja sentir también en los elementos de la naturaleza, como las plantas (macho, hembra) y el agua (macho, hembra). En este último se reconoce como hermanos machos al agua, granizo, helada, lancha, lluvia o *pipharlay*, en tanto que, como hermanas a la vertiente, la madre lluvia o *tamya mama*, la *kucha* (laguna) y la *wayku* (quebrada). Entonces, en las creencias

¹⁴³ Fragmento de la entrevista facilitada por Isolina Pupiales Camuendo del pueblo Karanki, de 52 años (mayo, 2016).

indígenas, los hermanos se consideran seres destructores y las hermanas como armonizadoras que, mediante el diálogo, siempre compensarán y ayudarán a sus runas o indígenas.

Lo expuesto permite establecer que la realidad de la mujer indígena de hace más de 30 años en relación a la mujer de hoy sufría una mayor violencia física, psicológica y sexual, pero, a pesar de ello, aún pervive una desigualdad de género muy intensa, si bien, es cierto que los roles androcéntricos están adquiriendo menos valor. Situación que obedece principalmente al mejoramiento del nivel de educación y a las tendencias globales sobre equidad de género en la interculturalidad.

SÉPTIMA PARTE: MANIFESTACIONES CULTURALES

*“Lo que está bien plantado, no podrá ser arrancado.
Lo que está bien sujeto, no podrá perderse.
Quién deja memoria a hijos y nietos continúa.
Aquel que cultiva su persona, hará de su vida verdadera.
Aquel que cultiva su familia, hará su vida completa.
Aquel que cultiva su comunidad, hará crecer su vida.
Aquel que cultiva su país, enriquecerá su vida.
Aquel que cultiva el mundo, hará que su vida se haga amplia”.*

La-Tsé en el Tao Te Ching

18. LENGUA KICHWA

“Negar a nuestra lengua madre es como negar los mismos rayos y energía que recibimos del sol”.

Ricardo Sánchez (Perú)

18.1. Resistencia y extinción.

De las 14 nacionalidades indígenas que cohabitan en el Ecuador, trece todavía mantienen sus lenguas ancestrales, en medio de un creciente bilingüismo (kichwa-español). “La nacionalidad Kichwa es una de las más reconocidas del Ecuador y su lengua, el kichwa o *runashimi* (lengua del hombre), a pesar de su condición de vulnerabilidad, ha mantenido una relativa vitalidad, de ahí que esta sea la lengua indígena con mayor número de hablantes en el país” (Enríquez, 2015, p.6).

En el Ecuador, las generaciones adultas mantienen un evidente bilingüismo, utilizando el kichwa para sus comunidades y familias, en tanto que el español está destinado para el contacto con los mestizos en sus múltiples y complejas interacciones (Ibíd.,2015). Por otra parte, entre las nuevas generaciones está predominando el monolingüismo (español) e, incluso, el bilingüismo español-inglés, debido entre otros factores, al debilitamiento del sistema de educación intercultural bilingüe (Kowii, 2005; Pichazaca, 2016), que prima la enseñanza en la lengua materna kichwa.

Aunque en la Constitución (2008, Art. 2) se establece la salvaguarda de las lenguas ancestrales en cada uno de sus propios territorios y declara al kichwa y al shuar como idiomas de uso oficial al igual que el español, aunque estas lenguas se encuentran claramente amenazadas.

Al respecto, el INEC (2010) publica que el 32,6% de indígenas no conocen o prefieren no hablar la lengua kichwa, mientras que el 28,5% es bilingüe y un 34,5% solo habla español, sobre todo en la provincia de Imbabura. Por su parte, las encuestas aplicadas entre los habitantes de los pueblos Otavalo y Karanki (2014-2016) revelan que tres de cada diez habitantes hablan la lengua kichwa, mientras que, entre los habitantes del pueblo Natabuela, este idioma se habría perdido hace cien años, aproximadamente.

En este contexto, el 67% de mujeres indígenas manifestaron que el uso de la lengua kichwa ha quedado restringido para ser utilizada, exclusivamente, al interior de su núcleo familiar, debido a su desvalorización puesto que se asocia como una lengua de “indios”, o *yanga shimi*¹⁴⁴. Por tanto, para ellos, se constituye en uno de los detonantes de la

¹⁴⁴ *Yanga shimi*: lengua que no vale.

discriminación que les concede menos valor, pobreza y desprestigio. Incluso, en algunos hogares, su uso está prohibido por ser considerada como un legado de vergüenza.

Así también, una minoría de aquellos indígenas que han viajado y que se encuentran en una posición económica privilegiada ha abandonado este idioma y algunas de sus costumbres, por asociarlas con la ignorancia y la pobreza. No sucede lo mismo con los indígenas intelectuales que desde sus espacios desarrollan algunas actividades enfocadas a la revalorización y revitalización, tanto de su lengua, como de las demás expresiones culturales.

La totalidad de representantes y líderes indígenas imbabureños concuerdan que la lengua kichwa se encuentra en la última fase de pérdida en todo el país, particularmente en la provincia de Imbabura. Si bien, todavía las personas mayores de 40 años se comunican entre sus familiares a través de su lengua madre, no todos conocen su escritura. Por tanto, gran parte de la población indígena imbabureña sería analfabeta en escritura kichwa.

Por su parte, la organización denominada “*Kichwashun*¹⁴⁵” del Ecuador, con su lema “hagamos kichwa, hablemos kichwa, seamos kichwa”, está promoviendo algunas acciones con la finalidad de rescatar esta lengua ancestral. A decir de los kichwa hablantes, las constantes y complejas relaciones con los demás grupos étnicos de Imbabura, no solamente han incidido en su pérdida, sino también, en la transformación y consecuente uso de modismos, que han dado lugar a una tercera lengua o lengua intermedia (kichwa-español; español-kichwa).

Para Herrera (citado en Naranjo, 1989) esta realidad no solamente ha generado una mala pronunciación, sino también, una mala escritura. Al respecto, el autor menciona algunas expresiones comunes que son usadas de forma frecuente entre la población mestiza de Imbabura, debido a la influencia del kichwa, por ejemplo: *estarís* por *estarás*; *¿me querís?* por *¿me quieres?*; *achachay* por frío; *tupo* por medida; *soroche* por mal de altura; *manapinga* por sinvergüenza; *array* por me quema; *atatay* por ¡qué asco!; *llukshi*, para decir ¡fuera!; *mocho* para corto, etc. A criterio de Bolaños (2015) también son comunes algunas frases que pronuncian tanto indígenas como mestizos, por ejemplo “tener la cabeza de mococho” para referirse a cabello ondulado y oscuro; “estar como

¹⁴⁵ *Kichwashun*: en español se traduce como “continuemos hablando kichwa”.

chicha de jora” para decir de mal carácter; “estar como guacsa”, para comprender que está muy delgado.

Por su parte, el español se ha imbricado (deformado) de la misma manera, en la lengua kichwa, con términos como: *patroncitu*, *cura* (sacerdote), *cintru* (falda amplia y plisada), *mamiticu*, *carni* (*carne*), entre otras. La amplia fraseología que se encuentra en el contexto de las múltiples relaciones sociales incorpora, asimismo, proverbios, refranes, locuciones, fórmulas sociales, entre otras.

La lengua kichwa ha pervivido en la mayoría de países sudamericanos por más de 500 años, lo que ha incidido en la incorporación de, por lo menos, 75 quechuisms en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua, tales como: *carpa*, para referirse a una tienda de campaña o a un toldo; *chango*, para niño; *chirimoya* como el fruto *annona cherimola*; *guano*, como excremento de aves, entre muchas otras.

Los expertos en cultura imbabureña que participaron en la investigación (2014-2016) concuerdan que las mujeres indígenas, en calidad de madres, se han constituido en las principales custodias de la lengua ancestral y, por tanto, se han convertido en maestras de sus hijos, aunque no sea la mayoría. Por citar un caso, se menciona a mama Jesusa Lema (Otavalo) de 103 años, quien decidió no aprender el español y, en consecuencia, al menos hasta los siete años de edad de todos sus hijos, nadie hablaba más idioma que no fuera el kichwa. Con lo cual, en la actualidad, todos sus hijos hablan kichwa, aunque no todos conozcan su escritura, al igual que ella.

Una práctica que aún se encuentra vigente entre los indígenas otavaleños, es la denominación de las personas y lugares en su idioma ancestral. Cada nombre tiene un significado relacionado con las características de la naturaleza o rasgos distintivos de nacimiento. En la **Tabla 53**, se recogen algunos nombres kichwas con vigencia en el pueblo Otavalo. Entre karankis y natabuelas los nombres tradicionales han sido reemplazados por nombre mestizos y extranjeros.

Tabla 53
Nombres de hombres y mujeres indígenas en lengua kichwa, (2016)

Nombre (Kichwa)	Significado
Mujeres	
<i>Wayra</i>	Viento
<i>Yacu</i>	Agua
<i>Achikilla</i>	Luna resplandeciente
<i>Akllasisa</i>	Flor elegida
<i>Akllasumaq</i>	Elegida por su belleza
<i>Awak</i>	Tejedora
<i>Awqa/Auka</i>	Guerrera, salvaje, enemiga.
<i>Ch'aska</i>	Estrella
<i>Huch'uykillla</i>	Pequeña flor
<i>Illarisisa</i>	Flor del amanecer
<i>Killasumaq</i>	Hermosa y bella como la luna
<i>Koya</i>	Señora principal
<i>K'uychi</i>	Arco iris
<i>Kuymi</i>	Flor de amaranto
<i>Lliw</i>	Brillante
<i>Pacha</i>	Tierra
<i>Paqari</i>	Amanecer
<i>Parwa</i>	Flor
<i>Pukuy</i>	Creciente
<i>Qhawa</i>	Centinela
<i>Quriwayra</i>	Viento de oro
<i>Rimak</i>	Elocuente
<i>Sacha sisa</i>	Flor silvestre
<i>Shulla</i>	Rocío
<i>Yachay</i>	Sabiduría
<i>Yana</i>	Morena
Hombres	
<i>Achik</i>	Luminoso
<i>Akapana</i>	Remolino de viento
<i>Amaru</i>	Dios de la Sabiduría
<i>Anka</i>	Águila negra
<i>Apurimaq</i>	Señor elocuente
<i>Atauchi</i>	El que nos hace afortunados
<i>Ataw</i>	Afortunado
<i>Atawallpa</i>	Pájaro de la fortuna
<i>Atik</i>	Vencedor
<i>Atuq</i>	Astuto como el zorro.
<i>Atoqwaman</i>	El que posee el poder del halcón
<i>Awki</i>	Príncipe
<i>Awkipuma</i>	Príncipe fuerte como el puma
<i>Hakan</i>	Brillante
<i>K'aywa</i>	Fiel
<i>K'inti</i>	Colibrí
<i>Kintur</i>	Cóndor
<i>Kusi</i>	Alegre
<i>Ninawari</i>	Vicuña de fuego
<i>Ninawillka</i>	Fuego sagrado
<i>Pumasunk'ú</i>	Corazón valeroso
<i>Puriq</i>	Caminante
<i>Qulla</i>	Eminencia

<i>Sapay</i>	Único
<i>Sayri</i>	Príncipe
<i>Sumak</i>	Hermoso
<i>Suri</i>	Rápido
<i>Uturunqu</i>	Jaguar
<i>Waman</i>	Halcón
<i>Wayna</i>	Joven
<i>Yupanki</i>	Invalorable
<i>Yurak</i>	Blanco

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016).
Elaboración Propia

Los nombres de las mujeres indígenas están asociados a elementos femeninos de la naturaleza (flores, agua, estrellas, tierra), en tanto que, el de los hombres, a elementos masculinos (animales, fuego, viento). Los mismos son dados en función de las características físicas y de energía de los recién nacidos, según testimonian sus propios habitantes.

Entre los tres pueblos kichwas es común el trato a las personas precediendo las palabras *taita*, *mama o*, *tío(a)*, que no necesariamente implican lazos de consanguinidad, pues se trata de una costumbre para dirigirse a un vecino, amigo, conocido, sobre todo si tiene una edad superior.

El reconocimiento del kichwa como lengua oficial lleva a algunos investigadores a proponer su enseñanza en la educación reglada, por lo menos, en las zonas con mayor población indígena. Kowii (2013) insiste en que esta acción educativa debe ir acompañada de políticas comunitarias que contribuyan a la superación del autodesprecio, la baja autoestima identitaria y lingüística, pues solo de esta manera se podrá asegurar el éxito en la recuperación de esta lengua. A la vez, considera vital la recuperación de la institucionalización de la lengua en los niveles de la comunicación cotidiana, comunitaria, institucional y de la población en general. Por su parte, los especialistas imbabureños entrevistados se muestran igualmente de acuerdo con la opinión de Kowii y recomiendan imprescindible el impulso de la alfabetización escrita y verbal en lengua kichwa, dirigida a toda la población indígena

En la actualidad, Imbabura cuenta con dos medios de comunicación y difusión, Radio Ilumán y Taripana TV, con una programación en lengua kichwa que pretende no sólo el rescate de la lengua, sino también, de las costumbres y tradiciones culturales.

Así mismo, el gobierno, a través de las casas de la cultura, universidades y demás instituciones, tanto culturales como educativas, debe promover investigaciones culturales e interculturales, garantizando publicaciones en los idiomas kichwa y español.

19. TRADICIONES Y EXPRESIONES ORALES

Chimbalito
(poesía cantada)
Imbabura

*Chimbalito, chimbalito,
desde que te conocí,
mi corazón yo te di,
y es por eso que te ruego
que no te olvides de mí.*

*Ese chimbalito cogimos,
y entre los dos nos comimos,
y es por eso yo te ruego,
que no te olvides de mí.*

*Toma guambra esta florcita,
y en tu corazón siébrala,
y no te olvides de mí,
y es por eso que te ruego,
que no te olvides de mí.*

*Ese chimbalito cogimos,
y entre los dos lo miramos,
y es por eso que te ruego,
que no te olvides de mí.*

*Toma guambra esta florcita,
siébrala en tu corazón,
y no me olvides a mí,
y es por eso que te digo,
que no te olvides de mí...*

Antonio Chuquín.

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural de Ecuador (2011, p.54) define a las tradiciones y expresiones orales como, el conjunto de conocimientos y saberes expresados en mitos, leyendas, cuentos, plegarias, expresiones literarias, así como narraciones de la memoria local y otras que tengan un valor simbólico para la comunidad y que se transmiten oralmente de generación en generación.

19.1.Leyendas kichwas de Imbabura.

La leyenda es un relato que ha pasado de generación en generación, con lo cual, se han ido agregando nuevos elementos que se encargan de proyectar situaciones cotidianas o vivenciales de los diferentes pueblos (López y Encabo, 2001). A decir de Tejero (2016, p.5) “la leyenda no pretende explicar lo sobrenatural; es un relato que, a partir de hechos y personajes reales, hace resaltar algún atributo o característica de un pueblo, región o ciudad”. Para el mismo autor, las leyendas forman parte del folklore de los pueblos, por lo que sus relatos expresan toda su sabiduría, su propia historia y sus relaciones con la naturaleza.

El gran compendio de leyendas del territorio kichwa, recuperadas en la presente investigación, revela de alguna manera, las diferentes formas y modos de vida de los pueblos indígenas imbabureños en diferentes épocas históricas. Los relatos se han efectuado a través de personajes heroicos, imágenes religiosas, seres sobrenaturales, milagros, criaturas feéricas, elementos naturales, prácticas cotidianas y problemas sociales. Cabe resaltar que las primeras recopilaciones datan de finales del siglo XX, aunque, son muy escasas.

Las narraciones han subsistido por la vía de la tradición oral, lo que ha ocasionado la incorporación de nuevos elementos, la modificación de nombres (personajes), el cambio del lugar en donde se desarrolla la acción, e incluso, han sufrido supresiones, si bien, no cambia la esencia de cada leyenda. Además, se deja entrever que las diferentes generaciones han hecho suyas estas leyendas, incorporando sus propias realidades, miedos e ideales. Algunas comunidades indígenas se atribuyen la propiedad de algunas leyendas, por considerar que se originaron en sus lagos, lagunas, montañas y gente, pero también hacen suyos relatos de otras regiones y grupos étnicos.

Las leyendas se han narrado tantas veces y por tantas generaciones que se ha perdido su verdadero origen. En cualquier caso, lo importante es que entre los adultos mayores existe un verdadero respeto y cariño por su tradición oral. Por su parte, las generaciones más jóvenes demuestran poco interés por su conservación, la mayoría conoce muy poco o casi nada del legado oral de sus abuelos.

A decir de la población encuestada, la pérdida de la memoria y de la tradición oral se estaría ocasionando debido al poco tiempo compartido entre padres e hijos, la insuficiente importancia que se concede a los adultos mayores (*taitas y mamas*) de las diferentes comunidades, la cada vez mayor ocupación laboral, la migración, el poco peso que tiene la tradición oral en el sistema educativo y, por supuesto, la gran influencia de las tecnologías de información y comunicación que resaltan el valor de las culturas foráneas sobre la propia.

Entre las soluciones para la revitalización de la tradición oral de los pueblos kichwas de Imbabura, los informantes plantean que es necesaria la publicación de textos bilingües en kichwa y español. Por su parte, los expertos entrevistados, recomiendan la inclusión de la asignatura de tradición oral en el sistema de educación intercultural bilingüe de la provincia.

A través de este trabajo de investigación se han recopilado 186 expresiones orales, lo que representa el 22,40% en relación a la totalidad del patrimonio cultural inmaterial de las poblaciones kichwas de la provincia de Imbabura. De las cuales, se han inventariado 135 leyendas, 24 mitos, 17 historias, 10 cuentos, además de plegarias y expresiones literarias.

A continuación, en la **Figura 23** se presentan las diez leyendas más conocidas por cada pueblo kichwa (Otavalo, Karanki y Natabuela). El registro total se encuentra en el **Anexo 2 (ver digital)** denominado “Matriz resumida del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos kichwas de Imbabura, que fue identificado y estudiado entre el 2014 y 2016”.

Leyendas Pueblo Otavalo	Leyendas Pueblo Karanki	Leyendas Pueblo Natabuela
El viudo y la tortorlita de Alambuela	Carmela y el ternero de oro	El Aya Huma de Los Óvalos Altos de Natabuela
La llorona del puente de Angla	El inka huasi	La quebrada encantada
El enigma y seducción en las lagunas	El molino	Aparición de la mujer del puente
Taita Imbabura	La chorrera negra	El ovillo
Nausacocha	Aparición del diablo	La piedra colorada
La fragua	Mujer indígena y una lombriz	El huacaco
Nina paccha	Niños llorones	La piedra lluchica
Los chagras	El Curiquingue	El duende
El hombre del monte	El pajarito rojo	El esqueleto gigante
El chusalongo, versión Quitugo	El origen del tesoro	La cruz

Figura 23: Las diez narraciones más comunes por cada pueblo kichwa.

Fuente: Investigación de campo desarrollada en los pueblos kichwas de Imbabura.

Elaboración Propia

Las leyendas expuestas, denotan una extraordinaria combinación entre los sucesos reales y la suma de la imaginación popular, a lo cual se han agregado elementos y matices que convierten estas narraciones en verdaderas obras, que merecen ser contadas de generación en generación, ya que dan significado y valor a cada pueblo.

Por otra parte, estas leyendas seleccionadas, al igual que las demás, han sido categorizadas en cuatro grupos de acuerdo a la naturaleza de su contenido, de manera similar para cada pueblo kichwa. Al primer grupo, corresponden aquellas que relatan los sucesos o acontecimientos vinculados a una época histórica y a formas de vida bastante marcadas (tejedores, agricultores, mindalaes, aguateros, arrieros) entre sus antecesores y, que en cierta forma, también se han constituido en su legado. En el segundo grupo, se integran las relacionadas con el apareamiento de fantasmas y demonios, que de acuerdo a los relatos, se revelarían únicamente a las personas que mantienen vicios y un comportamiento social inadecuado, es decir, tienen fines moralistas. Al tercer grupo, se atribuyen las leyendas relacionadas con el animismo en volcanes, montañas, lagos, lagunas, aves y árboles, cuyos elementos de la naturaleza han sido y son considerados dioses tutelares, a quienes siguen rindiendo homenaje y veneración. Al cuarto grupo,

pertenecen las apariciones y elementos vinculados con la muerte, a lo que mantienen respeto y hasta temor, por considerar que las acciones cumplidas en esta vida tendrán sus reacciones en la otra (*chaisuk-pacha*). En las narraciones, sus personajes terrenales mantienen contacto con los muertos, una creencia que pervive en los diferentes rituales asociados a la muerte, principalmente en el pueblo kichwa Otavalo.

A continuación, se exponen tres leyendas, una por cada pueblo, denominadas “El viudo y la tortolita de Alambuela” del pueblo Oavalo; “Carmela y el ternero de oro” del pueblo Karanki y “El Aya Huma de Los Óvalos Altos de Natabuela” del pueblo Natabuela, con su respectiva interpretación al final de cada una.

El viudo y la tortolita de Alambuela

Narrado por Carmen Anrrango (Cotacachi).

Adaptación: Nhora Benítez

En la década de los años treinta, en la actual zona de Alambuela, vivía una joven pareja de indígenas, de nombres José Manuel Andrango y Mariana Ibadango. El hombre vestía de camisa y pantalón de lienzo de color blanco, con un poncho gris y alpargatas de cabuya. Su mujer de anaco blanco y negro, con una hermosa blusa bordada a mano, en su cabeza llevaba una huma watarina de color negro con los filos de color blanco, en sus pies unas alpargatas azules y ataviada de wallkas (collares), manillas y pendientes del color del oro y el coral.

Los días domingos solían desplazarse a la zona urbana de Cotacachi para oír misa, también intercambiaban algunos productos agrícolas y artesanales con otros productos que necesitaban, aunque adquirirían víveres, solamente cuando era posible. Lo más importante para ellos, era caminar por las calles y saludar con la familia y sus conocidos. Sin duda, era un día de descanso y de religiosidad.

Ellos habitaban en una casa de paredes de bahareque y el techo de paja de páramo, con un corredor y un solo cuarto o ambiente. En la parte posterior de la casa, se encontraba una cerca de árboles de lechero que conducía a un pequeño huerto, en el cual Mariana cultivaba cebolla, zanahoria, cilantro, col, lechuga y nabo. Mientras que al frente de su casa se observaba un gran árbol de guanto blanco, junto a una planta de madreelva y una gran variedad de geranios, por tanto, su dulce aroma envolvía las tempranas mañanas y tardes de cada día de esta feliz pareja.

A pesar de que José Manuel y Mariana no pudieron tener hijos, ellos eran muy felices, pues, a diario les acompañaba su fiel perro llamado “Fidel”. Las actividades cotidianas de este matrimonio consistían en la labranza de la tierra para la siembra y cultivo de maíz, trigo, habas, papas y mellocos en una extensión no mayor a una hectárea, la misma se encontraba con dirección hacia la parte alta, al menos a 35 minutos desde su casa. Ella cocinaba a diario, para llevar el alimento a su esposo y a quienes les brindaban ayuda, ya que también eran muy solidarios con sus vecinos.

Mariana, también contribuía con la siembra y cosecha, además de sus múltiples ocupaciones. Ella se dedicaba al oficio de la alfarería, que había aprendido como de su madre y abuela. Por tanto, aunque no siempre, los días domingos aprovechaba vendiendo ollas, pundos, vasijas y tiestos cerca del mercado de su cantón. Estos pequeños ingresos le permitían comprar pan, plátano, naranjas y algunos dulces.

Las actividades cotidianas de Mariana le demandaban mucho esfuerzo y sacrificio, pues tenía que levantarse todos los días a las 04:00 para desplazarse durante 40 minutos (solo de ida) hasta la vertiente de la Marqueza, para llevar agua a su casa. Al regreso aprovechaba cortando y llevando yerba para los cuyes y leña para la tullpa¹⁴⁶ (fogón). Cuando llegaba a casa cerca de 06:00 su esposo ya estaba levantado para desayunar, a quien le preparaba una deliciosa mazamorra ¹⁴⁷, con agua de hierba luisa y panela. También aprovechaba para prepararle el cucabi¹⁴⁸, cuando ella no podía llevarle la comida debido a otras obligaciones.

Enseguida, José Manuel se iba a la chacra llevando la yunta, el yugo, el arado, un cabestro, un machete, un azadón y, a lo mejor, un costal para traer alguna cosecha al final de la tarde, de acuerdo a la temporada. Mariana, en casa aprovechaba barriendo con una escoba de marco y chilka para exterminar alguna plaga ocasionada por su perro “Fidel” y de sus cuyes. Luego bordaba un momento y, a veces, tenía que ir a la vertiente para lavar la ropa. En otras ocasiones, ella se quedaba azotando el fréjol, desgranado el maíz, posiblemente secando la cebada o el trigo, o cualquier otra actividad, pero nunca esta inactiva.

Alrededor de las 16:00, ella ya se había desocupado de sus obligaciones, pues, tenía lista la merienda y, además, se ponía hermosa para recibir a José Manuel. Cuando su marido llegaba a casa, ella siempre le recibía con una amplia sonrisa, y se juntaba a su pecho y, de forma inmediata le ayudaba a ordenar todas las cosas que traía de su

¹⁴⁶ Tullpa: fogón para preparar los alimentos.

¹⁴⁷ Mazamorra: colada de maíz o de haba.

¹⁴⁸ Cucabi: comida preparada para consumir en la chacra.

terreno. Luego le pasaba una lavacara de agua caliente, para su rápido aseo, antes de pasar junto al fogón a servirse la comida caliente.

De esta manera vivieron 17 años de matrimonio, cuando un cierto día, Mariana no pudo levantarse como de costumbre, pues, ella no se sentía bien. Entonces José Manuel realizó las actividades cotidianas que les involucraba a los dos. Al cabo de una semana, Mariana continuaba más grave, con fiebre, que para ellos era inexplicable. Entonces, su esposo fue en busca de taita Miguel, un yachak de la comunidad, que conocía de medicina ancestral, quien miró a Mariana y movió la cabeza, como insinuando que no podía hacer mucho por ella. No obstante, le pidió que tomara unas infusiones para que se aliviara, también, le realizó una limpieza. Al cabo de veinte días, Mariana hablaba muy poco, ya no comía nada, por lo que, José Manuel, con mucha dificultad logró llevarla hasta Cotacachi, para atenderla de un médico, en donde le manifestaron que Mariana tenía cáncer al estómago y, que, ya nada se podía hacer. Así, con absoluta tristeza de su esposo lograron regresar a casa y, ese mismo día, alrededor de las 20:00 Mariana falleció.

El mundo de José Manuel se vino abajo, pues, Mariana era su única razón y motor de vida. Luego de notificar a la familia y el consecuente ritual del velorio y sepelio. José Manuel y su perro Fidel se quedaron tan solos, que se sentía hasta en el aire que respiraban. La vida ya no era la misma, la dulzura y alegría de Mariana se había escapado en sus mejores años. La vida de José Manuel se tornó triste, lúgubre, descuidada y desordenada. Algún domingo que lograba salir a Cotacachi, no solo escuchaba misa, sino que iba en busca de una cantina para embriagarse y ahogar el dolor por la pérdida de su Mariana.

De esta manera transcurrieron los primeros seis primeros meses, durante los cuales, la ropa que usaba ya no era blanca y tampoco se veía impecable, como era su costumbre. José Manuel se había convertido en una persona amargada, gruñona y sin ánimos por la vida. Hasta que un cierto día, luego de retornar de su chacra, en donde hacía poco o casi nada, desde la pérdida de su esposa. José Manuel miró que el patio y corredor de su casa estaba muy limpio, el interior de la misma muy ordenado, aseado y, sobre el fogón, una olla de barro con la comida caliente. Por un instante percibió el aroma y la presencia de su Mariana, pero movió la cabeza de un lado a otro y, creyó que, estaba enloqueciendo. Aquel primer día, no comió nada, se quedó dormido en medio de dulces recuerdos de su mujer. Al día siguiente, mucho más sereno y de pie, creyó que todo era producto de su imaginación, pero todo estaba tal como la noche anterior.

El segundo día, su estado de ánimo mejoró un poco, en un recipiente colocó algo de comida para alimentarse en la chacra y como de costumbre se fue con su perro Fidel, que también estaba muy flaco y descuidado. En la tarde retornó a casa y, otra vez, se quedó sorprendido con lo mismo que encontró el día anterior, solo que esta vez decidió mirar bien y además comer. Desde luego, no podía conciliar el sueño, José Manuel tenía tanta incertidumbre, no sabía, quien había venido a su casa para limpiar y preparar sus alimentos, pero, además, percibía la energía y presencia de su esposa Mariana. Luego de tanto pensar se quedó dormido y, por tanto, no pudo levantarse temprano, como era su costumbre.

El tercer día también se fue con los animales a la chacra. En este lugar, no hacía más que pensar en lo ocurrido, pero además tenía prisa por regresar a su casa. Cuando llegó a su vivienda, nuevamente encontró lo mismo, él estaba realmente sorprendido, impresionado y se empezaba a dibujar una sonrisa en su rostro, con una mezcla de temor y expectativa. De esta manera transcurrieron los primeros quince días, el ánimo de José Manuel fue mejorando y, en consecuencia, todo lo que dependía de él.

Un cierto día, José Manuel no pudo resistir la curiosidad y la expectativa, por lo que decidió retornar más pronto que de costumbre. Entonces, cuando ingresaba a su casa escuchaba el dulce y encantador trinar de un ave, ante lo cual, él abrió sus ojos y buscaba en su casa, pero no pudo encontrar nada. De todas maneras, aquella noche durmió un poco más tranquilo, aunque, al día siguiente decidió no ir a trabajar, pero a cambio, se ocultó en el cerco de los lecheros, que había detrás de su casa. Alrededor de las 07:00 veía que sobre el techo de su casa se posaba una bella y resplandeciente tórtola, la que enseguida, se encargaba de barrer, limpiar, ordenar, alimentar a las gallinas, cuyes y un par de cerdos que tenía. Luego, la tórtola ingresaba a la tullpa, en dicho lugar, en medio de un encantador trinar preparaba los alimentos para José Manuel. En ese mismo instante, el viudo se quedó absorto y con grandes inquietudes. No obstante, en el mismo momento decidió entrar a la cocina y, con gran expresión, le dijo ¡Marianita!! Tortolita ha sido, y ella le dijo, ¡isi, si mi José Manuel, tortolita soy! En adelante, el viudo nunca más estuvo solo, pues, su tortolita, le acompañó hasta el final de sus días, los cuales, ya no fueron tan grises como antes de la partida de Mariana.

La leyenda “El viudo y la tortolita de Alambuela” perteneciente al pueblo Otavalo, no solamente gira alrededor del amor y el dolor por su pérdida, sino también, denota un escenario sobre la vida de los indígenas en la zona rural de Cotacachi hace más de tres décadas. Una vida que estaba matizada por problemas cotidianos, pero sobre todo

por limitaciones que han estado presentes por siglos respecto a educación, salud, acceso al agua, la tierra, etc. A la vez, se identifican los roles que desarrollaban hombres y mujeres indígenas, pero, sobre todo, la carga de trabajo que tenía la mujer. La leyenda, también proyecta las alegrías, las tristezas y los anhelos comunes entre las familias indígenas.

Carmela y el ternero de oro

Narrado por Anita Valle, del pueblo kichwa Karanki.

Adaptación: Nhora Benítez

Desde mediados del siglo XIX, varias familias indígenas del pueblo Karanki que habitaban en las parroquias de Angochagua y la Esperanza del cantón Ibarra decidieron abandonar el trabajo represivo del sistema de las haciendas de Zuleta, Cochicaranqui y La Magdalena. Para lo cual, se desplazaron a nuevos espacios geográficos y llegaron hasta Puetaquí, la actual parroquia de Mariano Acosta en cantón Pimampiro, que fue reconocida y fundada en 1919, con alrededor de 600 habitantes, de los cuáles, el 85 % correspondían al pueblo Karanki.

Los inmigrantes de Mariano Acosta, aunque con libertad y autonomía, aún seguían sometidos al sistema de huasipungos en las haciendas ubicadas en Guanupamba, Puetaquí, Yanajaca y la Florida. Es así que, aproximadamente en el año de 1925, los Farinangos, fueron una de aquellas familias que llegaron a este nuevo territorio imbabureño desde las zonas altas de Ibarra, para trabajar en una las haciendas de la Florida.

En aquella hacienda, todos los indígenas eran maltratados por los terratenientes, especialmente la familia Farinango. La comida en la hacienda era miserable, esta familia humilde (madre, padre y siete hijos) era víctima del maltrato verbal. Así, en varias ocasiones, cuando se presentaban las cosechas de papas, trigo, maíz o fréjol, la madre solía recurrir a sus patronos, para solicitarles un poco del producto cosechado, que serviría para alimentar a sus hijos y esposo. Sin embargo, siempre le negaban el apoyo, por el contrario, ella recibía toda clase de insultos como “india sucia, india manavali, anda a trabajar, a cuidar las vacas, que ni siquiera para eso servís, a mí no me estés pidiendo nada, no es mi responsabilidad, ya suficiente me has de robar, lárgate de aquí”.

Esta situación ocurría a menudo, hasta que, en cierta ocasión, Carmela se encontraba desesperada, ya que no había alimentos para su familia. Entonces decidió que, en cada cosecha escondería producto debajo de las plantas o junto a la mala hierba del terreno, para retornar en la noche y llevar a su hogar. De esta manera se ayudó por largo tiempo y también evitó los maltratos verbales del patrón y patrona, aunque lo hacía con el temor de ser encontrada y castigada.

Un cierto día, cuando cosechaban papas, Carmela hizo lo de siempre. Ella retornó en la noche, y como de costumbre de rodillas recogía rápidamente el producto y colocaba

en una manta o en una chalina. En aquella noche, Carmela sintió que algo se acercaba y le respiraba detrás de su cabeza, pues sentía tanto temor de regresar a ver, que prefería creer que es un sueño y que aquella sensación no estaba ocurriendo. Sin embargo, se armó de valor y, en un instante, regresó a ver y, era un hermoso ternero de color amarillo, que seguía resoplando en su cara. Carmela creyó que era algo del otro mundo, por tanto y de forma precipitada se sacó su viejo sombrero de paño, para golpearlo y huir del ternero, ya que dicho animal no tenía intención de hacerlo.

Entonces, en cuanto le propinó el primer golpe, el ternero se convirtió en oro. Ella hacía esfuerzo para mirar hacia donde había corrido el ternero, pero no logró encontrarlo, pero a cambio pudo llevar mucho oro a su casa. La alegría de la familia Farinango no podía ser mayor, tanto que, al poco tiempo, también compraron sus propias tierras, además dieron trabajo y eran muy solidarios con todos.

La leyenda denominada “Carmela y el ternero de oro”, perteneciente al pueblo Karanki, se permite revelar una parte de la historia que ha sido común en toda la serranía ecuatoriana respecto al sistema represivo de haciendas¹⁴⁹. En donde los terratenientes, respaldados por la Iglesia católica, impusieron figuras coloniales como la encomienda y el concertaje. Con esta realidad, la población indígena fue ampliamente marginada, subordinada y discriminada y, aunque han luchado a través de la historia del Ecuador por sus justas reivindicaciones, aún en el presente siglo, prevalece un sistema semicolonial.

Por otra parte, la narración proyecta a la mujer como la principal protectora de la familia. Por tanto, aquella que hace los mayores sacrificios (trabajo) para garantizar el bienestar de los mismos, aún en medio de la humillación, la discriminación y la explotación, una realidad que ha formado parte de la vida de la mayoría de las mujeres indígenas.

Por tanto, la leyenda coloca al lector en una realidad de opresión en el sistema de haciendas, pero a la vez, hace entrever que, a pesar de las vicisitudes, los anhelos de sus personajes se hacen realidad en medio de la magia y el encanto.

¹⁴⁹ La hacienda fue la estructura dominante desde el siglo XVII, que había logrado imponerse sobre las pequeñas parcialidades que subsistían en antiguos pueblos donde se combinaba la entrega de indios mitayos y de servicio para las haciendas (Coronel, 2006).

El Aya Huma de Los Óvalos Altos de Natabuela

Narrado por Alberto Chasiguano.

Adaptación: Nhora Benítez.

Cuentan los abuelos natabuelas que no pueden olvidar la noche del 24 de junio de 1940 que por la celebración de las fiestas del Inti Raymi, se tomaba posesión simbólica de una plaza central, en lo que hoy se conoce como el sector de los Óvalos, en medio de fuertes danzas, mágicas canciones, instrumentos de música sagrados y vibrantes voces, que hacían sonar y temblar el suelo. Todos los danzantes parecían encontrarse poseídos por una fuerza divina, en aquella noche, el Aya Huma se convirtió en la figura principal de este baile, era como si bailara en el aire, su atuendo era único, en su cabeza y rostro llevaba una máscara de dos lados con grandes narices. Sobre su cabeza se observaban doce prolongaciones que asemejaban serpientes, las cuales simbolizan la sabiduría ancestral de los pueblos indígenas.

El traje del cuerpo parecía estar confeccionado con tiras de tela multicolor, con lo cual demostraba el descuartizamiento y la división que sufrieron estas comunidades en manos de los colonizadores españoles. En su mano derecha agitaba con fuerza un acial para ahuyentar los malos espíritus y, a la vez, encender el ánimo y la vitalidad en sus compañeros de baile. En la mano izquierda llevaba un gato disecado, que seguramente representaba la usurpación y el rechazo a todos quienes les arrebataron la tierra, la familia y la dignidad. En sus pies se supone llevada una especie de calzado que hacía notar que sus talones estaban en frente del cuerpo.

Los mayores de la esta Comunidad no pueden olvidar que aquel aya huma en esa noche, bailó como nunca más vieron o creen recordarlo. Ellos dicen que jamás se cansó, que no sufría caídas, tampoco era derrotado en las peleas, era quien lideraba la toma de la plaza, pero así también, el último en salir de la misma, totalmente sobrio e ileso. Este aya huma no sentía cansancio, su fuerza era indescriptible, iba y venía en torno a su grupo. También logró encantar a las kuitsas o mujeres jóvenes de la comunidad, quienes se encontraban extasiadas por la vitalidad, magia y misterio de ese personaje, por tanto, los demás hombres pasaron desapercibidos.

Al día siguiente, en medio del asombro y las conversas, todos querían saber el nombre de los hombres de la comunidad que se habían vestido con el traje del aya huma, pero todos lo negaron. De esta forma transcurrieron los días, todos conversaban de lo mismo, pero nadie supo quién se convirtió en el alma y figura de aquella fiesta

ancestral. En adelante, ningún año sucedió de la misma manera, sin duda, aquel año ha sido único en la memoria de sus habitantes.

Hasta la fecha, son varias las personas que alrededor de la media noche, en el puente que conduce a la comunidad observan a un aya huma, quien se encuentra de espalda, con su látigo agitando en la mano de forma enérgica, como en sentido de amenaza, pero no les ocurre nada. Otros manifiestan que al pasar a pie o en un vehículo y, si el aya huma ha posado su mirada sobre ellos, entonces, es una señal o advertencia que sufrirán un accidente o muerte más adelante.

El narrador de esta leyenda también afirma que, aquellos borrachos que atraviesan el puente también encuentran al aya huma, el mismo utiliza su látigo para reprender y castigar el vicio. Algunos borrachitos, al día siguiente, observan que su cuerpo ha sufrido latigazos, que se borran, en al menos quince días. De esta manera, muchos jóvenes aventureros han cambiado su estilo de vida para mejor. Es así que el aya huma de los Óvalos Altos se ha convertido en el guardián y responsable del destino de las personas de dicha comunidad.

La leyenda titulada “El aya huma de los Óvalos Altos de Natabuela”, perteneciente al pueblo Natabuela, proyecta no solamente la gran importancia de las fiestas asociadas al ciclo agrario, sino también, el gran simbolismo de sus personajes. En este caso, el “aya huma” es una especie de líder y guerrero imbatible, que posee la energía de la naturaleza y que, por tanto, se ha convertido en guardián de sus runas (indígenas). En la narración, se percibe que ningún ser humano es igual o puede ser comparado con el *aya huma*, pero, a la vez, se convierte en una especie de guía que reprende a sus habitantes.

19.2.Importancia y vigencia de los mitos.

El mito se encuentra protagonizado por personajes sobrenaturales y heroicos que narran un suceso histórico con el propósito de explicar el origen del mundo y de los fenómenos naturales y religiosos, que forman parte esencial de la vida de los pueblos (López y Encabo, 2001). Así mismo, Solano, Ochoa y Gallegos (2007, p.7) explican que “la narración mítica cuenta, por ejemplo, ¿cómo comenzó el mundo?, ¿cómo fueron creados los seres humanos y animales? y ¿cómo se originaron ciertas costumbres, ritos o formas de las actividades humanas?”. El mito también “es un relato que intenta explicar un misterio de la realidad y que está asociado generalmente a las creencias y ritos de un pueblo” (Tejero, 2016, p.5).

A través de los mitos, cada pueblo ha logrado afirmar su identidad mediante la visión y ordenamiento del mundo, el significado y el origen de sus costumbres y de las cosas (Botasso, 1992). Al igual que en las leyendas, la población kichwa imbabureña también conserva algunos mitos relacionados con las vertientes, montañas, tolas (montículos), árboles de lechero, etc.

Para el reconocimiento de los tipos de mitos, se ha recurrido a la clasificación técnica del Ministerio de Patrimonio y Cultura del Ecuador, así como a la expuesta por López y Encabo (2001) y Taipe (2004) que mantienen un criterio similar. Entonces, la mayoría de los mitos recopilados entre los kichwas, son principalmente, cosmogónicos¹⁵⁰, antropogónicos¹⁵¹, teogónicos¹⁵², escatológicos¹⁵³ y morales¹⁵⁴.

Se han estudiado 24 mitos relacionados con la clasificación anterior, algunos de estos son comunes entre los tres pueblos, tales como: el “*ñawpa rimay*” que explica el origen del mundo desde la concepción indígena; el vínculo del indígena con la “*pachamama*”, como verdad sagrada en el marco del pensamiento andino; el “*aya wakichiy*” referido a la preparación del equipaje¹⁵⁵ del difunto, que se complementa con la “despedida de las almas o *wantiay*” que tiene como propósito la apertura de los portales o dimensiones, para que otros familiares fallecidos vengan en su encuentro y le acompañen hasta el *chaishuk pacha* (otra vida, nueva vida), como parte del ritual fúnebre. Cabe resaltar que, las creencias y ritos asociados al ciclo de vida de las personas desde la concepción indígena se encuentran explicados en el capítulo 14 (Población y demografía) de este documento.

A continuación, en la **Figura 24** se presentan los cinco mitos más conocidos por cada pueblo, el registro total se encuentra en el **Anexo 2 (ver digital)** denominado “Matriz resumida del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos kichwas de Imbabura, que fue identificado y estudiado entre el 2014 y 2016”.

¹⁵⁰ Los cosmogónicos intentan explicar el origen del mundo.

¹⁵¹ Los antropogónicos son relativos a la aparición del hombre.

¹⁵² Los teogónicos relacionados con el origen de los dioses.

¹⁵³ Los escatológicos, están centrados en la vida de ultratumba y en el fin del mundo.

¹⁵⁴ Los morales, se refieren a la lucha entre los principios morales opuestos, el bien y el mal.

¹⁵⁵ El equipaje del difunto kichwa, no solo incluye elementos materiales y mensajes de despedida (verbal), sino también, se convierte en el intermediario de mensajes enviados por parte de las personas vivas, a otros familiares que se encuentran en la otra vida o *chaishuk pacha*.

Mitos Pueblo Otavalo	Mitos Pueblo Karanki	Mitos Pueblo Natabuela
Pachamama-Pachacamac	El gigante de la laguna el Cunrru	Los perros y las almas
Riwutus (alma tributante)	El hueco del misterio en Sigsipamba	El viento del bien y del mal
Creación del lechero y el lago San Pablo	Padre dios y madre agua	Sombra y sonrisa
El diluvio de Imantag	Creación de la ventana del Imbabura	Ecos del Uku Pacha (ecos del mundo de los muertos).
La cruz del destino, Jordán	Origen del dios Inti y diosa Quilla	Presagio

Figura 24: Los cinco mitos más conocidos por cada pueblo kichwa de Imbabura.

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016).
Elaboración Propia

La mayoría de mitos seleccionados buscan explicar y comprender el origen de la *pachamama*, del hombre, de los dioses tutelares y de algunos fenómenos y lugares enigmáticos de la naturaleza. Para ellos, todos estos relatos, transcurren entre la unión del cielo y de la tierra, iniciando casi siempre con situaciones antagónicas que se presentan entre los seres humanos (amor y desprecio; ingenuidad y malicia; oscuridad y luz, tristeza y felicidad; crueldad y humanidad). Pero a la vez, en todos los mitos y relatos, se denota el triunfo del bien sobre el mal, así como, la influencia del poder divino sobre el destino de los seres humanos.

En su orden, siguen los mitos asociados a la muerte (*Riwutus*, los perros y las almas, ecos del *uku pacha* y presagio). Este interés por la muerte está vinculado por la nostalgia por la pérdida de los familiares directos fallecidos, pero, además, porque consideran la muerte como una nueva oportunidad de vida mucho mejor que la terrenal. Aunque, generalmente, viven en medio del temor e incertidumbre ante lo desconocido, debido a las creencias impuestas por la religión católica que condicionan el destino después de la muerte (infierno, purgatorio, limbo), en función de las buenas o malas acciones desarrolladas en esta vida. En general, los tres pueblos kichwas denotan un fuerte

sincretismo que está presente en todas sus creencias, siendo determinante para ellos la existencia de “Dios” de acuerdo a la fe católica, pero también, de la “*Pachamama*” o diosa madre, de la filosofía andina.

En la **Figura 24**, también se observan los mitos de tipo moralista (el viento del bien y el mal; la cruz del destino y sombra y sonrisa) que, a través, de sus relatos buscan sutilmente reorientar la vida de sus receptores.

19.3. Supersticiones kichwas

En el territorio kichwa, como parte de la rica tradición oral e identitaria, también se encuentran vigentes las creencias supersticiosas y premonitorias, con mayor arraigo en las zonas rurales. Algunas de estas creencias están vinculadas con la mala energía de las personas y de entidades espirituales que habitan en ciertas horas en la naturaleza. Por otra parte, también se registran una gran cantidad de sueños que presagian dificultades en el trabajo, catástrofes naturales, robos, infidelidades, enfermedades e, incluso, la muerte. Las supersticiones se exponen en en **Anexo 2 (ver digital)** denominado “Matriz resumida del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos kichwas de Imbabura, que fue identificado y estudiado entre el 2014 y 2016”.

Al menos, nueve de cada diez personas reconocen que, a pesar de haber realizado estudios secundarios y superiores, aún mantienen vivas sus creencias o supersticiones, como resultado de la gran influencia de sus padres y abuelos.

Entonces, de acuerdo a los testimonios de los *yachaks* de San Juan de Ilumán y de Carabuela, las enfermedades son el producto de la alteración espiritual, generada a partir de la mala energía de las personas y de entidades espirituales. Por tanto, no consideran adecuado caminar o encontrarse en sitios alejados (vertientes, montañas, bosques) a ciertas horas (18h00, 24h00) por ser consideradas *huchay pacha* u horas prohibidas, ya que habitan los malos espíritus que alteran la salud humana.

Entre los efectos de esta alteración, las personas pueden presentar o sufrir mal aire (*huairashca*), espanto, insomnio, llanto continuo, cogida del cerro, del arco iris, pegado del diablo andino (*supai*), brujería o hechizo (*brujushca*), maleado (mala suerte), etc. Al respecto, Serrano (s.f) dice:

La enfermedad se produce cuando el jinchi (coraje o fuerza defensiva) de un individuo ha sido vencido por un agente causante de la patología. La enfermedad, primero se localiza en la superficie del cuerpo y puede seguir un camino de profundización hacia los órganos internos; si el jinchi no se recupera, pero si el individuo recupera su fuerza defensiva la enfermedad tomará un curso centrífugo, desde los órganos internos hacia la superficie corporal (piel, orificios, etc) para que mediante una crisis se produzca la curación (...). Cuando el jinchi está debilitado, el individuo fácilmente puede ser agredido por la condición atmosférica. Los climas extremos (frío, viento, calor, humedad, etc) o el espíritu de lugares pesados (accidentes geográficos, lugares desolados o panteones, etc), pueden volverse agresivos. Se dice entonces que la persona ha sido “mal ventada, cogida del aire o cogida del viento”, cuando un agente patógeno externo lesiona la superficie corporal; esto ocurre con mayor frecuencia en los niños, los ancianos y las mujeres. (p.229)

Por otra parte, a lo largo de la investigación, se han recopilado alrededor de 67 sueños premonitorios, de los cuales 83% anuncian problemas familiares, desastres naturales, pero sobre todo la muerte y, apenas, el 17% anunciarían situaciones favorables o positivas. Esta realidad denota que los pueblos indígenas mantienen creencias vinculadas a la desgracia, posiblemente, debido a los problemas sociales seculares y, por supuesto, al miedo a aquello que escapa a su raciocinio.

Así, para conocer sobre los sueños que presagian situaciones negativas, se han seleccionado algunos que son comunes entre los tres pueblos. Para el caso específico de la muerte, los indígenas interpretan que si un caballo negro posa la mirada sobre una persona durante un cortejo fúnebre, entonces, estará anunciando su muerte. De la misma manera, si un gato se encuentra huraño y se eriza, es una señal que está viendo a un espíritu maligno, pero, si el animal recorre con delicadeza alrededor de una persona por un tiempo prolongado, también estará anunciando su muerte. Así mismo, si un murciélago se posa en la ventana del cuarto de un enfermo estará presagiando su muerte esa misma noche. Cuando un ave corretea delante de una persona, pero, además, da fuertes silbidos, también está anunciando lo mismo.

Algunos indígenas aseguran que tienen capacidad para percibir e interpretar la muerte, en relación a ciertos indicios naturales. Entre ellos, si una lechuza¹⁵⁶ (*chusik*) ulula o canta cerca o alrededor de la vivienda estaría anunciando una enfermedad grave para uno de los miembros de aquella familia e, incluso, la muerte. De la misma manera, si el aullido de un perro es prolongado y lastimero anunciaría la muerte de algún familiar cercano.

En general, para la población indígena, los sueños que presagian la mala suerte (problemas familiares, robos, accidentes, enfermedades) están asociados con los “deslaves”¹⁵⁷, la “creciente de agua negra”¹⁵⁸; el desprendimiento de sus dientes, recibir o recostarse sobre abundantes flores, ver carne de animales, verse la casa sucia, visitar el cementerio, excavar tumbas, etc. De alguna manera, los sueños relacionados con los desastres naturales, reflejan la situación de angustia que viven las familias indígenas ante estos fenómenos, que han remarcado su desgracia y pobreza. Asimismo, los sueños con las flores y las tumbas reafirman su temor a las enfermedades o accidentes que les pueden llevar a la muerte. En cierta forma, estas creencias revelan un pasado y un presente de situaciones no resueltas por el Estado ecuatoriano, respecto a la prevención y atención oportuna a los problemas de salud en las zonas rurales, ante los cuales, las familias indígenas se han sentido vulnerables.

Finalmente, los presagios positivos consisten en sueños relacionados con corrientes de agua limpia y cristalina, agua bendecida (sacerdote), tierra fértil y llena de cultivos, danzantes, campos de trigo y cebada, la luna y el sol, un recién nacido, etc. De alguna manera, estos sueños revelan los anhelos por mejores condiciones de vida, en especial, para aquellos indígenas que dependen del sector agrario.

¹⁵⁶ Las lechuzas, en general son consideradas aves de mal augurio, que presagian la muerte. Por tanto, “son aves rapaces que han sufrido desde tiempos inmemoriales una injusta mala fama, que les ha llevado a ser perseguidas y odiadas” (Querol, 2015, párr. 1).

¹⁵⁷ Los deslaves o derrumbes, son desprendimientos de la tierra, piedras y árboles, por efectos de los largos periodos de las lluvias, pero también, ocasionados por los terremotos.

¹⁵⁸ Las crecientes de agua, son producidas por los largos periodos de lluvia, en donde, los ríos y quebradas aumentan su caudal.

20. ARTES DEL ESPECTÁCULO

La música andina

*La música andina
es una cascada
que se encuentra en un bosque tranquilo:
juguetona y poderosa al mismo tiempo.*

*La música andina
es la voz del viento
que aulla entre las peñas altas:
nacida solo del aire, pero muy fuerte.*

*La música andina
es el vuelo del cóndor
que hace un dibujo en el cielo:
parece arte, pero da el sustento.*

Pérez (2012)

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural de Ecuador (2011, p.14) define a las artes del espectáculo como “una categoría referente a las representaciones de la danza, música, teatro, juegos y otras expresiones vinculadas a espacios rituales o cotidianos, públicos y privados que tengan un valor simbólico para la comunidad y que se transmiten de generación en generación”.

20.1. Memoria musical de los pueblos kichwas de Imbabura.

La música, para los indígenas imbabureños, constituye el medio sagrado y esencial, a través del cual, solicitan permiso a los *apus* o espíritus para ingresar a un sitio de energía (cascada, vertiente, tola) o a una ceremonia. Los entrevistados indican que las canciones permiten la conexión entre las personas y la esencia de la *pachamama* o madre tierra.

Los instrumentos musicales andinos son los sonidos de la madre tierra, por ejemplo, el murmullo del agua, el silbido del viento, la fuerza de las caídas y saltos de agua, el sonido del bosque, la voz del fuego, los cuales conectan al hombre con la naturaleza (Cachiguango, 2010). De hecho, los primeros instrumentos musicales del hombre de América consistían en silbatos monotonales y bitonales que asemejaban los sonidos del medio natural, elaborados en madera, piedra y metales.

Naranjo (1989) clasifica los instrumentos musicales imbabureños en dos grandes grupos, los de viento y los de percusión. Entre los primeros, se encuentran pífanos, flautas traversas, flautas *kuchas*, quenás de hueso de humano, pijuanos, pingullos, rondadores, ocarinas, silbatos, churos, cachos y bocinas. En el segundo grupo, se encuentran los bombos, tamboriles, palos, mandibulines y, por supuesto, el tambor, instrumento musical que no falta nunca en las ceremonias, que al unísono con los cánticos atraerán a los *apus* o buenos espíritus. A partir de la colonización española, también se incorporaron otros instrumentos musicales, tales como la guitarra, el violín, arpa, bandolín, charango, acordeón, armónica, rondín, etc.

En el territorio kichwa se conservan muy pocos de los ritmos musicales que se originaron antes de la etapa colonial. Entre ellos, el ritmo incaico *yupaichiska* traducido como “lo digno de alabarse”, utilizado para saludar y festejar al sol en la fiesta del *Inti-Raymi*, mediante el uso de pífanos. Actualmente, este ritmo se ejecuta para las procesiones de Jesús del Gran poder, como evidencia del fuerte sincretismo que

proyectan los pueblos indígenas con la religión católica. Otro de los ritmos que se mantienen vigentes, a decir de Sandoval (2009), es el *Yumbo*. En la etapa precolombina era utilizado como preludeo para una guerra y, para, presentar o anunciar a una autoridad. Este ritmo se entonaba con *pallas* (similar a un rondador), aunque con solo cinco notas.

Durante el desarrollo de las fiestas asociadas al ciclo agrario y al ciclo de vida de las personas, los tres pueblos indígenas de Imbabura entonaban música y recitaban poesías dedicadas al agua, al aire, al fuego y al viento. Por tanto, durante las fiestas del *Inti Raymi*, los indígenas le cantan al sol, así también, en las fiestas del *Pawcar Raymi* o del florecimiento, ellos realizan ofrendas y cánticos dedicados a la madre tierra para agradecer su fertilidad.

En relación a la música ritual andina, Cachiguango (2010) reconoce tres géneros: el *taki sami*, que abarca temas solemnes y dulces para los velorios, así como melodías en función de cada juego mortuorio. El *sawari taki*, con melodías exclusivas para el matrimonio. El *raymi* o zapateado, con temas que se bailan con gran fuerza y energía (zapateando¹⁵⁹), principalmente durante la fiesta del *Inti Raymi* (solsticio de junio).

Por su parte, los *yachaks* de Ilumán y gestores culturales de Imbabura, mediante entrevista explicaron que los pobladores indígenas adaptan los instrumentos musicales, ritmos y canciones de acuerdo a las diferentes temporadas del año, al tipo de ceremonia (bautizo, matrimonio, muerte) e, incluso, a las peticiones y rogativas. Para Cachiguango, (2010) la flauta, cuyo sonido representa la voz del agua y se asocia con la abundancia, es requerida para la realización de las rogativas o rituales de la lluvia, aunque también es entonada durante las fiestas del *Inti Raymi* o *Hatun Puncha*, por considerarse tiempo masculino o verano, e, igualmente, ideal para bendecir los matrimonios.

El arpa andina es utilizada para marcar el ritmo del violín durante los bautizos, velorios de los niños y matrimonios indígenas. Los músicos de Cotacachi, Lenin Alvear y Rafael Ramos conocen la sabiduría de los instrumentos ancestrales y la siguen manteniendo, pues consideran que los espíritus buenos son atraídos por los sonidos de las cuerdas, además su dulce eco impregna paz y armonía en sus receptores.

¹⁵⁹ “Zapatear es sinónimo de trabajar, cuando se zapatea se dice *tullashpa tullashpa tullashpa*, que significa pisoneando a la tierra, pisoneando a la deidad” (fragmento de la entrevista del antropólogo y maestro lingüista Raúl Cevallos, julio 2016).

En esta investigación se recopilaron distintas canciones en tono de arpa, a ritmo de fandango, destinadas a la realización de los rituales agrarios y de aquellos asociados al ciclo de vida de las personas. Durante la cosecha del maíz y las fiestas de San Juan, se entona el tema *warmy razu*; para las fiestas de San Pedro, se dedican los temas *maky allichí* y *chimba puray*. Así también, para la celebración del matrimonio, se cantan los temas *gasto yaykuy*, *ñawi mayllay*, *sanja washaman*, *compadres*, etc. Para los velorios, las canciones más comunes a ritmo de fandango son *niño Jesús wawa wañuy*, *thiyu pamba*, *aya puriy*, *aya tushuy*, *chimba puray*, *wawa wañuy* y *despedida wawa wañuy*. Los juegos fúnebres tienen, igualmente, sus propios ritmos denominados: *limandero*, *aya danza*, *paya* y *macha warmi*.

Una canción que se utiliza tanto en la celebración de los matrimonios como para el ritual de la casa nueva (*huasi pichai*) es el *ula ha, ha, ha (juan-iku)*, que invoca a los espíritus para la abundancia y la felicidad en el hogar.

De entre las fiestas tradicionales de los pueblos kichwas de Imbabura, el *Hatun Puncha* o *Inti Raymi* (Fiesta al Sol) se baila zapateando. Entre las canciones más comunes se encuentran *el kulumpillu* (huracán que envuelve), que es entonada para pasar de una casa a otra invitando a familiares y vecinos. En general danzan (zapateando) con temas conocidos como *Así kotam*; *Rama*, *Atawallpa*, *Tutulu*, *Chulla kachu*, *Capilla ñan*, *Kotama flauta*, etc.

Los testimonios recogidos *in situ* confirman que la música y el baile, durante el *Hatun Puncha*, requiere de la fuerza y coraje de sus danzantes para motivar a la unión del pueblo indígena, en homenaje al sol y a la *pachamama* por todo lo dado, utilizando preferentemente palabras y frases en lengua kichwa.

Es así que los bailarines de forma constante expresan enérgicamente algunas palabras, entre ellas *churay churay* para iniciar el baile haciendo sonar el piso y con el acompañamiento de los instrumentos musicales andinos. A la vez, entonan temas como *Así Kotama*, *Así Peguche*, *Así Otavalo*, que son utilizados para expresar identidad y arraigo a un lugar. De la misma manera, pronuncian *kashnamari-kashnamari* (así somos, así somos), *kunan si*, *kunan-si-kunankarimpash*, *kunankarimpash* (ahora sí, ahora sí).

Uno de los principales rituales durante el *Hatun Pucha* es la tradicional toma de la plaza de Cotacachi, en donde suenan *las palabras kari-kari* (como varones, como varones) y *kulun-kulun*, palabras asociadas al sonido del trueno.

Evidentemente, la toma de la plaza central, por parte de los indígenas del cantón de Cotacachi (comunidades del Topo y la Calera), conecta el pasado con el presente a través de hechos que pudieron ocurrir hace más de cinco siglos y que se encuentran en la memoria de sus habitantes. Para Dávalos (2001), se trata de un evento público y visible, pero, a la vez, de un lugar del pueblo y de justicia, en el cual se confrontan y se reconocen hombres y mujeres y en donde se combinan lo sagrado, lo cotidiano y lo profano.

En el proceso de la misma fiesta gritan, además, *tsilin-kulun* (el trueno y el rayo bailando juntos); *ayakuna-ayakuna* (energizados por el espíritu del agua); *allikuna-alikuna* (no hay como nosotros); *tikray-tikray* y *hutsiya-hutsiya*, se entendería como *vuelve, vuelve* (Cachiguango, 2010).

Los tres pueblos kichwas, durante dicha celebración, cantan y recitan variadas y picarescas coplas, principalmente interpretadas por mujeres, a través de las que declaran amor, tristeza, dolor y, sobre todo, se cuestionan algunas actitudes del hombre indígena. Las recitaciones se acompañan con acordeones, quenás, bombos, bandolines y guitarras. A continuación, un par de coplas expresadas por las mujeres de la Comunidad de Zuleta:

*Cuando vengo/
nomás vengo/
ya sabrás para que vengo/
a dejar mi corazón/
es lo único que tengo.*

**

*Sobre un árbol de cerote/
Canta y llora una torcaza/
Y en ese canto nos dice/
Que bien tonto el que se casa.*

Mujeres de Zuleta
Fiesta del *Inti Raymi*, julio 2016

Los expertos entrevistados explican que el zapateo y las canciones durante el *Inti Raymi* se desarrollan sobre todo en los hogares de los comuneros. Los danzantes recorren casa a casa, animando la integración al festejo de los miembros de cada familia y

solicitando el tradicional diezmo¹⁶⁰. Para ello, se utilizan instrumentos tales como la guitarra, el acordeón (sobre todo por el pueblo Karanki), la flauta, el rondín, el churo y el cuerno. Durante este recorrido de danza y música, se gritan expresiones como [*halaku-halaku*], [*ahahay-ahahay*], [*ajajay-ajajay*], [*oxaoxaoxaoxa*], [*waw, waw*], [*mmmm*], [*uuuuu*], [*iiiiii*], que no son palabras sino sonidos guturales o jitanjáforas que, aunque carecen de un significado, son comprendidos y asimilados entre los danzantes. Por lo cual, se han constituido en las expresiones de mayor éxtasis y fuerza, en medio de silbidos, zapateos, risas, coraje, e infinita alegría. Es así que esta celebración se constituye en la máxima expresión de agradecimiento a la *pachamama* por las cosechas. Al respecto, se extrae el fragmento de una de las entrevistas, así:

“...algunas expresiones, son ejercicios lingüísticos del habla que se emiten en actos rituales comunicativos. Se velarizan y glotalizan, porque se emiten con el velo del paladar y la glotis, para articular el sonido según el punto yb, constituyéndose en el modo de articulación de los sonidos de la cadena fónica de la lengua kichwa. (...). Por ejemplo, [hustastas]; [taran kulun-taran kulun]. El primero significaría semejante al ritmo de la alegría, y el segundo, semejante al terremoto. (...) Un sonido de la cadena fónica que actúa como signo lingüístico, es un acto ritual comunicativo y, por tanto, tiene significado representativo y es categóricamente simbólico. Además, utilizados exclusivamente en las danzas privadas, solo en el patio de una casa, porque están implícitas en los actores del ritual de la danza...”¹⁶¹

La música andina forma parte esencial de la vida de los pueblos kichwas de Imbabura, en medio de un heterogéneo conjunto de ritmos, estilos, instrumentos e intérpretes, dando lugar a una cultura musical sincretizada, que les permite vivir el saber, la medicina ancestral, la tecnología, la astronomía, la espiritualidad, la paz y la cultura. Pero, también revela un pasado de opresión y de resurgimiento que promete el fortalecimiento de los pueblos hermanos y nunca más su invisibilización.

¹⁶⁰ El diezmo, es la entrega de bebida y alimentos a los danzantes que pasan de casa en casa (comunidad), por parte del anfitrión en ese momento.

¹⁶¹ Fragmento de la entrevista facilitada por el antropólogo y maestro lingüista Raúl Cevallos (julio, 2016).

20.2. Juegos tradicionales kichwas y su importancia en la convivencia.

En el Ecuador, desde la época precolombina, los diferentes pueblos ya practicaban un completo repertorio de deportes, fiestas, juegos y entretenimientos (Parra, 2010). Zuidema (1967) expresa que, durante el proceso de expansión y conquista de los Incas por Ecuador, estos llevaron consigo todas sus costumbres y tradiciones, entre ellas, los juegos característicos del incario. De esta manera, el territorio conquistado habría aprendido el juego denominado “*pichca*”, que consistía en lanzar una especie de dado o ficha con preguntas; si el dado caía de pie, la respuesta era positiva, caso contrario, se interpretaba como negativa. Igualmente, los jóvenes asimilaron un juego de fuerza y destreza denominado “*chocanaco*” en el que participaban distintas poblaciones que competían entre ellas. A la vez, convirtieron en juegos algunas de las labores agrícolas, como la “*misha*” que consistía en deshojar el maíz y encontrar la mayor cantidad de granos de diferente color.

Ordóñez (2004) considera que antes de la conquista española, en la zona andina del actual Ecuador, el juego se constituía en un ritual que permitía no solo el entretenimiento, sino también el pronóstico y la adivinación. Por su parte, los niños jugaban imitando a sus padres en las múltiples faenas cotidianas (sembrando, recogiendo maíz, cocinando). En tanto que los jóvenes competían midiendo su fuerza por medio de carreras, de al menos cuatro kilómetros de distancia, y los adultos se divertían imitando a los animales.

A partir de la conquista española, los indígenas también aprendieron los juegos de sus nuevos conquistadores sin perder los suyos, cuya realidad sincretizada está vigente en las zonas rurales de la sierra norte del Ecuador. Fruto de este sincretismo es la pervivencia de juegos como la rayuela, los trompos, los encostalados, el torneo de cintas, la pelota nacional, etc. (Aguilera, 2014).

En la actualidad, el 97,7% de la población indígena reconoce que durante su infancia casi siempre jugaban imitando a los animales domésticos y salvajes que existían en su entorno, así como participando, a manera de juego, en las actividades agrarias que realizaban sus familias. A la vez, recuerdan que una de las distracciones más comunes eran las competencias de resistencia y velocidad en trayectos de las zonas rurales, muchas de ellas organizadas desde las escuelas en donde estudiaban.

Entre los juegos más comunes que recuerdan de su niñez, mencionan el denominado “*curiquingue*”, que consiste en imitar la lucha entre esta ave mítica¹⁶² y el gallinazo, más conocido como “*ushcu*”. Por otra parte, el “*chaski*” que promueve una competencia de relevo, cuya actividad es una de las más apreciadas, sobre todo por los indígenas del pueblo kichwa Karanki.

La mayoría de los informantes mencionan que, además de los juegos anteriores, en su niñez e, incluso, en la edad adulta (muy frecuentes en celebraciones familiares y festividades locales) han participado en distintos juegos que aprendieron de sus padres. De la misma manera, aseguran que sus hijos siguen practicando los mismos juegos, aunque no con la misma frecuencia que lo hicieron ellos. En la actualidad, en el territorio kichwa perviven en torno a 60 juegos tradicionales que se han clasificado según diferentes criterios, como la forma del juego (grupal o individual); el género (hombres y mujeres); el ambiente (interior y exterior); las capacidades requeridas (habilidad física y desarrollo mental) y por la edad de los participantes (niños y adultos). En la **Tabla 54** se recoge una selección de los juegos más conocidos según la clasificación indicada, el registro total se encuentra en el **Anexo 2 (ver digital)** denominado denominado “Matriz resumida del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos kichwas de Imbabura, que fue identificado y estudiado entre el 2014 y 2016”.

Tabla 54

Juegos tradicionales practicados en las zonas rurales de Imbabura

Juegos	Forma		Género		Ambiente		Capacidades			Ejecutado	
	grupo	solo	hom bre	mu jer	interno	exter no	habili dad	inteligencia emocional	habilidad mental	niños	adul tos
Los tres pies	✓		✓	✓		✓	✓	✓		✓	✓
Resortera o catapulta		✓	✓			✓	✓	✓		✓	✓
Salto de soga	✓			✓		✓	✓	✓		✓	✓
<i>Cushpe</i> ¹⁶³	✓	✓	✓			✓	✓	✓		✓	✓
<i>Piruruwan pukllay</i> ¹⁶⁴	✓	✓	✓			✓	✓	✓		✓	✓
La vaca loca	✓		✓			✓	✓	✓		✓	✓
Guerra	✓		✓			✓	✓	✓	✓	✓	✓
Rueda o llanta		✓	✓			✓	✓	✓		✓	
Cogidas	✓		✓	✓		✓	✓	✓		✓	✓
Coco de hilos		✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓
Zancos		✓	✓	✓		✓	✓	✓		✓	
Zumbambico		✓	✓		✓		✓	✓		✓	

¹⁶² El curiquingue, ave propia de los páramos, por tanto, posee gran simbolismo en la mitología de los pueblos de serranía.

¹⁶³ *Cushpe*: es un juguete de madera, muy parecido a un pequeño trompo, para su baile requiere azotar con un fueite.

¹⁶⁴ *Piruruwan pukllay*: es una perinola o peonza pequeña, que gira con la fuerza de los dedos.

Cadenita jagua ¹⁶⁵ ,	✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓
Papa ¹⁶⁶	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓
La carretilla	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓
El gato y el ratón	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓
Gallina ciega ¹⁶⁷	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓
<i>Kimsachishpa</i> <i>pukllay</i> ¹⁶⁸	✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓
Sin que te roce	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓
Pistolita de carrizo	✓	✓			✓	✓	✓	✓	
Adivina adivinador	✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓
Alza la pata pavito	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓
Ollas encantadas	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓
Florón	✓		✓		✓	✓	✓	✓	✓
El trompo		✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓
Yoyo	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓
Topadas	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓	
Escondidas	✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓
Capiruteco ¹⁶⁹	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓
<i>Kullkikamakwasipi</i> <i>pukllay</i> ¹⁷⁰	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓
Rol		✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓
Aserrín aserrán	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓
<i>Chiringui chingue</i> ¹⁷¹		✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Canicas	✓	✓			✓	✓	✓	✓	✓
Cometas		✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓
Carreras en coches de madera	✓	✓			✓	✓	✓	✓	✓
Torneo de cintas ¹⁷²	✓	✓			✓	✓	✓	✓	✓
Rayuela	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓
Salto de la soga	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓
Culebrita	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	
<i>Chupillita</i> ¹⁷³	✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓
Guaraca ¹⁷⁴	✓	✓			✓	✓	✓	✓	
El san bendito	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Viudita	✓		✓	✓		✓	✓	✓	
Arroz con leche	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
<i>Turtas pukllay</i> ¹⁷⁵	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓
Caballos de palo	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓

¹⁶⁵ Cadenita jagua: es un juego que forma un círculo, para el desarrollo de un diálogo.

¹⁶⁶ Papa: juego que representa una planta que se aferra al suelo, y que luego será arrancado.

¹⁶⁷ La gallinita ciega, requiere que uno de sus integrantes utilice una venda, quien debe atrapar y adivinar el nombre de uno de otro de los participantes que está formando el círculo, de esta manera se invertirán los papeles.

¹⁶⁸ *Kimsachishpa pukllay*: juego conocido como triqui traca.

¹⁶⁹ Capiruteco: juego que requiere dos grupos, para imitar a un burro y, otro grupo de jinetes.

¹⁷⁰ *Kullkikamakwasipi pukllay*: juego del banquero

¹⁷¹ *Chiringui chingue*: juego que simula una cabalgata de un bebé sobre la pierna de un adulto.

¹⁷² El torneo de cintas, consiste en una cuerda extendida, de la cual, penden cintas con una argolla, que deberán ensartar los participantes, ya sea trotando, o cabalgando en caballo o en burro.

¹⁷³ *Chupillita*: consiste en hacer una pequeña torre con las manos pellizcadas, en donde se dice “*chupillita, chupillita*, quiere la *chupillita*”, a lo que responden, se comió la gallinita, y nuevamente vuelven hacer la torre, ahora dirán quiere la gallinita, y dirán puso un huevo, a lo que responderán, quiere el huevo, de esta forma, hasta que se rompa la torre.

¹⁷⁴ La guaraca, es un látigo que sorprenderá al participante que se encuentre dentro de un círculo.

¹⁷⁵ *Turtas pukllay*: juego de tortas.

El samboñán ¹⁷⁶	✓	✓		✓	✓	✓	✓	✓
El palo ensebado ¹⁷⁷	✓	✓		✓	✓	✓		✓
Pelada de papas ¹⁷⁸	✓		✓	✓		✓	✓	✓
Comprando calabazas ¹⁷⁹	✓	✓	✓	✓		✓	✓	✓
El mejor leñador ¹⁸⁰	✓	✓	✓		✓	✓	✓	✓
Pelada de gallinas	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓
Pelada de cuyes	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓
Pelea de gallos ¹⁸¹	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Hilada	✓		✓	✓		✓	✓	✓
Los encostalados ¹⁸²	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Gallo compadre o enterrado ¹⁸³	✓	✓			✓	✓	✓	✓
La cuchara y el huevo	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
Ecuavoley ¹⁸⁴	✓	✓			✓	✓	✓	✓

Fuente: Investigación de campo desarrollada en el territorio kichwa de Imbabura (2014- 2016).
Elaboración Propia

A pesar de la generalización de los medios de comunicación y de los juegos tecnológicos que dominan a las nuevas generaciones, los juegos tradicionales en el territorio kichwa de Imbabura, sobre todo en las zonas rurales, se encuentran muy vigentes. El interés de la niñez indígena por estos juegos no surge, solamente, desde sus casas, sino también, desde sus escuelas, en donde se propicia el juego grupal y con igualdad de género.

Todos los juegos tradicionales arriba mencionados son reglados, casi siempre requieren de un líder y, por tanto, la mayoría son grupales. Aunque, gran parte de los juegos expuestos involucran la participación masculina, también pueden participar las

¹⁷⁶ *Samboñán*: consiste en una competencia de no más de cinco participantes, que, sobre una pista de 200 metros, van empujando un sambo(calabaza) con su cabeza.

¹⁷⁷ Palo ensebado, también conocido como castillo, consiste en la colocación de dos árboles de eucalipto de cinco metros de alto cada uno. En la parte más alta se encuentra un recipiente de madera o un canasto repleto de obsequios (cuyes, ropa, bebidas, frutas). Los participantes deben subir a través del árbol sin corteza y además cubierto de aceite, con lo cual, alcanzar la meta se hace compleja, pero también divertida.

¹⁷⁸ La pelada de papas, integra a un grupo de mujeres que intentan pelar el mayor número de papas en un tiempo determinado por un juez.

¹⁷⁹ Comprando calabazas: consiste en atar dentro de sábanas a algunos participantes, que cumplen el rol de calabazas, los mismos son puestos a la venta por un comerciante. Ante lo cual, los compradores para adquirir el producto ideal, deben asegurarse que no se encuentre muy tierno o demasiado maduro, por lo que empiezan a pellizcar, argumentando que no es lo que buscan, hasta que lo logran.

¹⁸⁰ El mejor leñador, es una competencia exclusivamente masculina, quienes, en un tiempo determinado deberán cortar la mayor cantidad de leña.

¹⁸¹ La pelea de gallos, integra a la mayoría de participante hombres y no más de dos mujeres. Ellas hacen de gallinas y ellos pelearán por su atención.

¹⁸² Los encostalados, es una competencia, en la cual, los participantes colocan sus pies dentro de un costal, y saltan de un lado a otro (30 metros), por el número de veces convenido por ellos.

¹⁸³ El gallo compadre, consiste en enterrar a un gallo vivo con el cuello al aire libre, para que los participantes intenten cortar su cuello, con los ojos vendados.

¹⁸⁴ Ecuavoley: es un deporte ecuatoriano, una especie de variante del voleibol.

mujeres. Así mismo, los juegos tradicionales kichwas son practicados, por lo general, en espacios abiertos, ya que propician la interacción con la naturaleza y son los preferidos tanto por los niños como por los adultos. Además, aunque casi todos aparentemente demandarían de habilidad física en sus participantes, también estarían implícitas las demás capacidades humanas (inteligencia emocional, habilidad mental, sentidos).

Cabe mencionar que los 12 últimos juegos de la lista (**Tabla 54**) son practicados exclusivamente por personas adultas de las comunidades indígenas durante las festividades locales. Algunos de estos juegos se constituyen en competencias grupales que demuestran las habilidades cotidianas, tanto de hombres (mejor leñador), como de mujeres (pelada de gallinas, cuyes, papas e hilada). Todos los juegos están matizados por las bromas picarescas entre hombres y mujeres, más aún, cuando el perdedor o los perdedores tienen que pagar una penitencia. En general, son momentos de alegría, de reencuentro y, consecuentemente, de integración familiar y comunitaria.

Cabe mencionar que, en las dos últimas décadas, se ha generalizado la práctica del fútbol y el ecuavoley en los hombres, cuyos deportes, los realizan no solamente durante las fiestas, sino también de manera frecuente, mediante encuentros comunitarios e intercomunitarios.

A estos juegos de diversión o de competición, también se suman los denominados juegos mortuorios, que se realizan durante los funerales, y que han sido explicados en el Capítulo 14 (Población y demografía) de este documento, en el apartado de los ritos asociados a la muerte indígena kichwa. Estos juegos son desarrollados principalmente por los habitantes de los pueblos kichwas Otavalo y Karanki, aunque en este último su práctica es cada vez menor. Estas actividades están dirigidas a mitigar el dolor de los familiares directos y con ello evitar el sufrimiento del espíritu del fallecido, con lo cual, se facilitará su viaje a la nueva vida o *chaishuk-pacha*¹⁸⁵.

En general, los juegos tradicionales se encuentran vigentes en el territorio kichwa de Imbabura, forman parte de la vida de los pueblos indígenas, sobre todo en las zonas rurales. Estos juegos favorecen la plena interacción con la familia, la comunidad y la naturaleza.

¹⁸⁵ *Chaishuk-pacha*: Cachiguango (2001, s.p) traduce como la vida en el otro mundo, o aquella “vida espiritual, para el que nos preparamos durante toda esta vida”.

A través de los juegos tradicionales, los niños y adultos expresan sus emociones, fantasía e imaginación, sobre todo, cuando representan a otros personajes, animales e, incluso, a otros elementos de la naturaleza (río, árbol, cascada, montaña). Con lo cual, no solamente están fortaleciendo su personalidad, sino también revalorizando su entorno de vida. A criterio de los informantes expertos en cultura imbabureña, a través de los juegos tradicionales se transmiten valores, principios y formas de vida de los pueblos.

21. USOS SOCIALES, RITUALES Y ACTOS FESTIVOS

Cantón Inti Raymi

<i>Asintai</i>	<i>Asienta</i>
<i>Chaqui riman</i>	<i>Ya saben los pies;</i>
<i>Imata pina</i>	<i>¡qué te apena!</i>
<i>Jari, jari</i>	<i>Como hombres,</i>
<i>Jari, jari</i>	<i>Como hombres,</i>
<i>Uyachichi, uyachichi,</i>	<i>Que se oiga, que se oiga,</i>
<i>Culun culun</i>	<i>Culun culun</i>
<i>Juyayay, juyayay</i>	<i>Juayayay, juyayay;</i>
<i>Chaillapita</i>	<i>Ahí mismo</i>
<i>Caimi jarin</i>	<i>Este es hombre,</i>
<i>Jari jari</i>	<i>Como hombre,</i>
<i>Jari jari</i>	<i>Como hombre,</i>
<i>Churashunchic churashunchic</i>	<i>Asentemos, asentemos;</i>
<i>Chamiman ticrai,</i>	<i>Date la vuelta,</i>
<i>Chaiman ticrai,</i>	<i>Date la vuelta, asienten, asienten,</i>
<i>Tacashunmi, tacashunmi,</i>	<i>Todos juntos, ahí mismo,</i>
<i>Tucuilla, chaillapita</i>	<i>Carajo;</i>
<i>Carajulla</i>	<i>Mandaré el mote</i>
<i>Pashcarishcata cachamunqui</i>	<i>Mandaré la chicha,</i>
<i>Ñucaca mana yanca trabajaninchu</i>	<i>Yo no trabajo en vano.</i>

Jaime Idrovo Urigüen
(recopilación)

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural de Ecuador (2011, p.94) define a los usos sociales, rituales y actos festivos como el conjunto de prácticas, manifestaciones y representaciones culturales desarrolladas en un contexto espacial y temporal como celebraciones religiosas y profanas, ritualidades asociadas al ciclo vital de grupos e individuos, que se transmiten de generación en generación con la finalidad de propiciar cohesión social de los grupos.

21.1.Ritos asociados al ciclo vital de las personas

Los ritos asociados al ciclo vital de las personas, con énfasis en el nacimiento, matrimonio y muerte que mantienen los tres pueblos kichwas, han sido ampliamente estudiados y explicados en el capítulo14 (población y demografía) de este documento. Por ello, en este apartado se explican otros relacionados con la religiosidad y las celebraciones que han sido transmitidas de generación en generación.

Respecto al nacimiento, se estudió desde la etapa de la gestación de las mujeres todo lo relacionado con las costumbres alimenticias y creencias durante este período, para, finalmente, presentar los ritos que se mantienen, antes, durante y después de parto. Se han recogido las prácticas que se extinguieron hace más de treinta años, aquellas que se encuentran en proceso de pérdida como consecuencia del proceso de aculturación y, las que aún se mantienen vigentes en relación al cuidado de la mujer y de su recién nacido.

En relación con las costumbres y ritos asociados al matrimonio indígena, también se ha recogido directamente todo el proceso o la ceremonia que desarrollan los pueblos Karanki y Otavalo. Esta información se complementó con los datos recogidos a través de encuestas y entrevistas aplicadas a los novios, familiares e invitados.

Con respecto a los ritos asociados a la muerte indígena, tal como ya se expuso en el capítulo V, las entrevistas aplicadas durante el dos y tres de noviembre en algunos cementerios indígenas de la provincia de Imbabura, nos ha permitido conocer las similitudes y diferencias de estos rituales entre los tres pueblos, pero también, las diferencias en los rituales de niños y adultos. Entrevistas que evidenciaron que aunque algunas de las prácticas ya no se encuentran vigentes, aún mantienen una importante tradición asociada a la muerte que forma parte de la vida indígena kichwa.

21.2.El hecho religioso: tradición y sincretismo

“El hecho religioso es un fenómeno humano total, tan antiguo como el ser humano, que aparece inseparablemente mezclado con su cultura. Esto significa que se expresa a través de aquellos símbolos, instituciones sociales, estamentos, etc., que son propios de cada cultura” (Bautista, 2002, p. 9). De la misma manera, Fradera, Guardans y Juncá (1996) consideran que la religiosidad es una dimensión de la existencia humana por relacionarse con los puntos críticos de la existencia, la vida y la muerte.

El conocimiento y análisis del hecho religioso vinculado a las formas y modos de vida de los pueblos kichwas de la provincia de Imbabura desde tiempos prehispánicos, constituye una tarea compleja, que podría constituir un proyecto exclusivo de investigación. No obstante, en el presente apartado, se abordarán aspectos relacionados con la religiosidad popular andina que perviven mediante la sacralización de la naturaleza, a través de los rituales ancestrales, los símbolos y las prácticas impuestas por las religiones, tanto la católica como la evangélica.

Durante la conquista y colonización española se cuestionaron, satanizaron y se prohibieron la celebración y la práctica de los ritos tradicionales y los conocimientos ancestrales ligados con la naturaleza, que fueron denunciados como actividades de magia y brujería (Botasso, 1992; Cotacachi, 2001). A lo largo de este proceso, no solamente implantaron la fe y religión católica a través de la fuerza y el miedo, sino también, destruyeron templos, palacios y lugares naturales destinados a los cultos del sol y de la *pachamama*. Aunque, el objetivo primordial habría sido la codicia por la tierra y sus vastos y valiosos recursos.

Durante este proceso, los conquistadores impusieron la desnuclearización de la estructura social de los pueblos y confederaciones para asegurar su colonización. Dicho propósito, a criterio de Peñaherrera y Costales (2002), se habría logrado también mediante la deportación y trasplatación de agrupaciones tribales a otras regiones con diferentes climas y costumbres, en donde se construyeron iglesias, conventos, como parte de la campaña evangelizadora.

Este intenso proceso evangelizador ha conllevado que todos los pueblos indígenas del Ecuador asimilaran la nueva religión generando un proceso de sincretismo y aculturación (Botasso, 1992). No perdieron el legado de sus antecesores, sino que

aprendieron a convivir con la nueva realidad impuesta, de tal manera, que los indígenas, rendían culto a Jesucristo, pero continuaban adoraban a sus ídolos de la naturaleza (Rueda, s.f, citado en Naranjo, 1989).

En este sentido el investigador kichwa otavaleño Kowii (2013) afirma:

El pueblo kichwa promueve una práctica religiosa politeísta: dioses como Pachakamak, Pachayachachik, Wirakocha, Inti Yaya, Killa Mama, entre otros, cumplen misiones diferentes; sus acciones se complementan en la creación del mundo y luego de desarrollar una práctica común, mueren y deciden inmortalizarse en montañas, en lagos, en árboles, en suma, en diferentes fenómenos de la naturaleza. (p.300)

En cierta medida, la iglesia católica habría permitido la coexistencia de las prácticas ancestrales de las culturas precolombinas con el culto religioso del cristianismo. De tal manera, que el culto solar se constituye en una de las principales tradiciones que perviven desde tiempos prehispánicos y es, plenamente, practicado por los pueblos kichwas imbabureños.

Ante lo expuesto, Arrobo (2005, s.p) dice “los instrumentos occidentales no alteran la música autóctona; el terciopelo más bien realza la elegancia de los vestidos y los caballos en las fiestas, magnifican la importancia y suntuosidad de los personajes centrales”. Un ejemplo resulta el culto a las montañas, cascadas, vertientes, lagunas y, a la vez, a su santo patrono (San Francisco, San Miguel, San José, Santa Isabel, etc).

Tal como indica Naranjo (1989), ninguna expresión cultural indígena imbabureña es totalmente pura, pues es evidente su sincretismo, como parte del proceso normal de la evolución de las sociedades.

Botasso (1992) asegura que las transformaciones de los rituales y ceremonias religiosas, a partir de la colonización española, no solamente incidieron en las cuestiones ideológicas, sino también en la vestimenta. Aunque, las imposiciones sobre el atuendo habrían sido con fines de distinción y control de las diferentes comarcas indígenas.

Los actuales pueblos kichwas, en el marco de una realidad sincretizada, no solamente tienen como Dios a un único creador, sino también, a los elementos de la

naturaleza que se encuentran animados por fuerzas espirituales. Un relato, sobre la muestra de esta realidad, sería:

“Mi mamacita tiene 87 años, pero ella siempre, desde muy temprano, se ha colocado de rodillas, retirándose el sombrero y llevándolo a su pecho en dirección al Imbabura, aunque cada vez, le resulta más difícil por su edad, y le dice: Imbabura taiticu, te pido que cuides a mi familia y a mi maicito...”, enseguida hace una reverencia con la cabeza y enseguida la señal de la cruz en la frente [...] así mismo, mi mamacita antes de acostarse, ofrece una oración a Dios y a la Virgen del Quinche...”.¹⁸⁶

Una situación similar presenta la partera y curandera “Mama Jacinta” del pueblo Karanki, quien ofrece plegarias en kichwa al *taita* Imbabura, pero también reza en español (Dios, santos). Ella argumenta, que de esa forma aprendió de sus padres y abuelos, aunque sus hijos y nietos ya no tienen dicha costumbre.

Los mismos informantes expresan que ellos se encomiendan tanto a Dios como a los diferentes elementos de la naturaleza, cuando han perdido alguna cabeza de ganado, por enfermedad de un miembro de su familia, por la pérdida de las cosechas, por los largos periodos de sequías, etc.

Al respecto, Buitrón y Collier (1971) expresan que,

en tiempo de sequía pagan para que se diga la misa a los santos y también llevan una ofrenda al Imbabura. Cuando caen las tan necesitadas lluvias no les preocupa saber quién les hizo el favor, los santos o la montaña. (p.95)

Se mantienen las creencias entorno al volcán Imbabura:

“... alrededor del Imbabura se ha desarrollado una mitología importante, al cual, se le atribuye una figura y autoridad cacical, que vive dentro de la montaña y, que, es poseedor de grandes riquezas y que de vez en cuando sale a visitar a su gente, también embaraza a las jóvenes bellas, cuyo resultado será un hijo o hija con ojos azules. Los indígenas desde siempre han atribuido a los volcanes y montañas, tanto

¹⁸⁶ Fragmento tomado de la entrevista facilitada por el gestor cultural de Otavalo “René” mediante entrevista (agosto, 2016).

espíritus femeninos, como masculinos, por los que mantienen respeto y veneración..”.¹⁸⁷

De acuerdo a la mayoría de las versiones de los encuestados y entrevistados, la veneración y respeto a las elevaciones geográficas se debería, indiscutiblemente, al temor que tiene la población respecto a las grandes catástrofes (terremotos y erupciones), ante lo cual se sienten vulnerables. Por lo que, desde la primera presencia del hombre en la provincia de Imbabura ha existido la necesidad de agradar a los volcanes para que permanezcan inactivos.

Esa doble creencia religiosa se manifiesta, igualmente, durante las largas temporadas de sequía, frecuentes sobre todo en el mes de julio. Durante estos periodos, los indígenas invocan las lluvias tanto a los picos geográficos como a Dios. Dichas rogativas están lideradas por abuelos, que generalmente son agricultores o *yachaks*.

Las vertientes y lagunas son también elementos de interés religioso, al igual que las montañas, en especial para los pueblos Otavalo y Karanki. Cabe decir que, los rituales asociados al agua en el territorio kichwa, se encuentran descritos y explicados en el capítulo 6 (El agua: sistema fluvial y lacustre) de este documento.

Por otra parte, los tres pueblos kichwas mantienen una tradición en común que consiste en solicitar permiso para acceder o ingresar en los elementos de la naturaleza (terreno, río, cascada, laguna, tola, montaña, etc); no hacerlo significa una agresión a la madre tierra. Esta acción se realiza por considerar que en tales lugares habitan espíritus que merecen respeto y consideración y, que, de no hacerlo, los mismos se disgustarían provocando graves daños en su salud o en su destino. Portela (2003) explica como los pobladores indígenas, antes de cualquier acción sobre la naturaleza, casi siempre ofrecen una oración para comunicarse y reconciliarse con la *pachamama* y favorecer así la armonía.

Por su parte, la totalidad de los *yachaks* entrevistados consideran que los espíritus y diablos se encuentran en medio de la naturaleza que se hacen visibles a las personas que han ocasionado una falta grave a sus semejantes. En general, los indígenas, a través de sus relatos en relación a los espíritus, casi siempre les atribuyen formas, estatura,

¹⁸⁷ Fragmento de la entrevista facilitada por el Antropólogo y Maestro Lingüista Raúl Cevallos (marzo, 2016).

colores y otras características. Tales creencias, forman parte de la religiosidad y consecuentemente de las formas y modos de vida de los pueblos indígenas imbabureños.

Cabe destacar que, a lo largo de los tiempos, *los yachaks* han ido perdiendo importancia jerárquica e influencia en la comunidad, pero también es cierto que, aún gozan de la confianza de la población indígena para aliviar las enfermedades y reconducir el destino de las personas, tal como ya se expuso en el capítulo 11 (servicios) de este documento. Su pervivencia manifiesta la importancia que aún mantiene la medicina ancestral como complemento a la medicina occidental, sobre todo, en los cantones de Otavalo y Cotacachi. La misma se encuentra garantizada por la Constitución del 2008.

Es importante referir que los *yachaks* constituyen una prueba de la realidad cultural sincretizada de los pueblos indígenas. De esta manera, realizan sus limpieas con elementos de la naturaleza (agua, fuego, tierra, plantas y espíritus de los volcanes, montañas, lagunas, cascadas, etc.), pero utilizan, también, las imágenes católicas y algunos elementos mágicos propios del pueblo kichwa. Por tanto, en sus altares comúnmente se encuentran piedras, lanzas, esencias, flores, rosarios, la santa cruz (fe católica) y, la cruz de la *chakana* o andina.

Timer (2003, p.2), refiriéndose a la cruz de la *chakana* o cruz cuadrada, dice, “no se puede determinar con seguridad la antigüedad del símbolo. Se encuentra la imagen en muchas construcciones como decoración o forma básica y en la cerámica de las civilizaciones antiguas de los Andes, como en Paracas, Chavin, Tihuanacu y Nazca”. No obstante, actualmente, es un símbolo milenario con arraigo en los Andes centrales (Ecuador, Bolivia, Perú y Sur de Colombia).

Como se ha dicho, el agua pura de montaña es un elemento esencial de los ritos indígenas, al que se le atribuye un poder de purificación. Propósito que se alcanza mediante los baños rituales en el marco de un profundo respeto y agradecimiento a la naturaleza por todo lo recibido.

Los pueblos kichwas mantienen costumbres y ritos asociados al ciclo agrario y al ciclo vital de las personas. En cada caso, siempre estará presente una misa o, al menos la bendición de un sacerdote con agua bendita. Si bien, también se evidencian las creencias y pensamiento andino en estos ritos, sobre todo por parte del pueblo kichwa Otavalo. Las fiestas indígenas asociadas al ciclo agrario tienen como finalidad el agradecimiento al

espíritu de la *pachamama* por los alimentos brindados, por considerarlo como espíritu femenino y de fecundidad.

El sacerdote Aguirre (2005) dice que los indígenas de los pueblos kichwas Otavalo, Karanki y Natabuela son devotos y fieles a cristos, vírgenes, apóstoles, papas y santos, considerados sus intercesores ante Dios. Es evidente que veneran a varias imágenes de Jesús (Señor del Gran Poder, Señor del Divino Amor, Señor de las Angustias, Cristo de Mayo, Cristo Resucitado y Divino Niño), dependiendo de la necesidad, la tradición familiar e, incluso, de su localización geográfica. Lo mismo ocurre, con la Virgen María, que es reconocida y venerada como Virgen del Tránsito, La Dorolosa, La Merced, María Auxiliadora, del Quinche, de las Lajas, del Carmen y del Rosario.

En el territorio kichwa, es muy común encontrar que la mayoría de cantones, parroquias y comunidades conserven el nombre de un santo precediendo al nombre del lugar, tal como: San Miguel de Ibarra, San Luis de Otavalo, Santa Anta de Cotacachi, San Pedro de Pimampiro y Santa Marta de Atuntaqui. Parece ser que las generaciones anteriores colocaban el nombre de su lugar geográfico y el día de fundación de la localidad según el calendario santoral. Es esta una de las razones por lo que en la actualidad, Imbabura posee más fiestas patronales cristianas que de raigambre ancestral.

La mayoría de los indígenas expresan su agradecimiento a Dios por hechos positivos, así cuando ellos han obtenido una buena cosecha, pagarán una misa; cuando logran comprar un vehículo, también visitarán un santuario para obtener la bendición de una imagen religiosa a través del sacerdote; cuando algún familiar directo ha sufrido un accidente o enfermedad ofrecerán algún sacrificio. No obstante, cuando tienen que pedir ayuda, buscan la religión ancestral, así cuando la medicina occidental no puede curar a un familiar, entonces acudirán al *yachak*; cuando no pueden resolver un problema de decisión, también meditarán e invocarán al *taita* Imbabura. En definitiva, las poblaciones indígenas, por generaciones, han practicado simultáneamente las creencias ancestrales junto a la fe católica y evangélica.

Hay que mencionar que los tres pueblos kichwas de Imbabura no solamente se identifican y practican la evangelización católica, sino que desde 1895, practican la evangelización protestante (Túquerres, 2011). Muchos de los informantes (2014-2016) consideran que la evangelización protestante ha incidido positivamente en la población,

disminuyendo el alcoholismo y mejorando las relaciones de pareja, con lo cual, el maltrato a la mujer también ha disminuido.

Los indígenas protestantes no rinden culto a las imágenes religiosas de la Virgen María, Jesucristo, apóstoles y santos y, tampoco, realizan ofrendas mortuorias durante el sepelio y cada noviembre, como es la tradición de la mayoría de su pueblo. La fundación y construcción de iglesias evangélicas se encuentran dispersas en toda la provincia, con la existencia de líderes laicos. A pesar de la extensión de esta religión, la mayoría de indígenas son católicos.

El sincretismo de las religiones precolombina, católica, evangélica y otras, se evidencia en los cementerios, iglesias, santuarios, fiestas, sacramentos religiosos (bautismo, confirmación, eucaristía, reconciliación, orden y matrimonio, unción de los enfermos y muerte), sitios naturales y prácticas ancestrales del territorio kichwa imbabureño. En este sentido, Marzal (citado en Naranjo, 1989) en relación con esta interrelación explica que la fusión religiosa, no es una mezcla arbitraria e incoherente de diversas religiones, sino que supone una verdadera experiencia histórica que ha requerido de formas de selección y reinterpretación para ser asimiladas.

20.1. Fiestas: tradición y sincretismo.

El presente apartado no tiene por objeto describir el proceso de planificación y celebración de cada fiesta, sino, de reconocer el nivel de importancia que otorgan los tres pueblos kichwas a las distintas fiestas en vida cotidiana. Así como, reflejar el sincretismo cultural que, igualmente, muestran las celebraciones como producto del proceso histórico y evolutivo de la población indígena de Imbabura.

Todos los pueblos indígenas del Ecuador, en particular los kichwas de Imbabura, desde tiempos ancestrales, han desarrollado e institucionalizado fiestas asociadas a las actividades agrarias, religiosas y cívicas de sus pueblos. Las diferentes celebraciones reúnen elementos simbólicos y rituales, con lo cual, se han adaptado a los nuevos tiempos y han propiciado la interculturalidad.

En la presente investigación se ha documentado alrededor de 51 festividades entre fiestas agrarias, celebraciones religiosas y cívicas. El registro se encuentra en el **Anexo 2 (ver digital)** denominado “Matriz resumida del patrimonio cultural inmaterial de los

pueblos kichwas de Imbabura, que fue identificado y estudiado entre el 2014 y 2016”. En la actualidad, estas festividades ya no corresponden, en exclusiva, a un determinado grupo étnico, sino que acogen la libre participación de la población sin distinción de edades, género y etnia. Por su parte, el sacerdote Aguirre (2005, p.32) dice “las fiestas dividen el año y crean una estructura tan ordenada, como las estaciones meteorológicas de invierno y verano”.

Los pueblos kichwas, en la última década han logrado una resignificación de sus fiestas en función de los nuevos procesos socioeconómicos, políticos y culturales. Aunque, también es notorio el uso y el abuso de la tradición festiva, más aún, cuando se convierte en un escenario y plataforma política de intereses individuales y colectivos.

En este contexto, cabe decir que la población indígena inicia el año andino el 21 de marzo con un año dividido en 13 meses de 28 días. El calendario festivo indígena presenta fiestas asociadas al ciclo agrícola (*cuatro raymicunas*) y fiestas precolombinas relacionadas con el homenaje a los líderes (*curacas*) y a los enfrentamientos tribales. Muchas de estas fiestas, con el devenir de los siglos, se han sincretizado con las fiestas religiosas inculcadas por la religión católica.

El primer *raymicuna* es el *Pawkar Raymi*, o “fiesta del florecimiento”, también denominado *sisa pacha* o *tumari pukllay*, traducido como “juego ceremonial con agua y flores” que se desarrolla durante el equinoccio del 21 de marzo. Esta fiesta ancestral, a partir de la conquista y colonización española, se sincretizó la fiesta de San José y la celebración del carnaval, aunque en Ecuador se añadió el agua.

En Otavalo, la fiesta del *Pawkar Raymi* se inicia en un lugar histórico y de gran simbolismo como es la cascada de Peguche en Otavalo y sus celebraciones transcurren desde el 12 al 19 de febrero aproximadamente, antes del equinoccio de marzo. Durante la fiesta, es común el desarrollo de actividades musicales (bandas populares), deportivas (fútbol, básquet, ciclismo, ecuavoley) y culturales (elección de *pawkar ñusta* o reina, talleres culturales, encuentro de *yachaks*), con gran aceptación y participación por parte de sus habitantes. Todo ello, en plena sintonía con la realización de rituales ancestrales, tales como el *mushuk nina*, la *tumarina* y el *runakay*.

El ritual del *mushuk nina*, traducido como “fuego nuevo”, es entendido como el tiempo de volver a nacer y recrear. Por tanto, representa el inicio de un nuevo año, de un

nuevo ciclo, se constituye en la oportunidad de entrar en relación armónica con el propio individuo, con la familia, la *pachamama* y el cosmos.

Por su parte, el ritual de la *tumarina* (ritual de las flores), o también llamado *sisañawi mayllai*, se realiza siempre la víspera al día miércoles de ceniza, antes de las nueve horas. Para lo cual, las mujeres con anticipación recogen una gran variedad de flores silvestres que mezclan con agua pura de las montañas o de fuentes sagradas. A esta mezcla le atribuyen propiedades curativas y de energización mediante la imposición en la cabeza o lavado de la cara.

El ritual denominado *runa kay* o “soy indígena” consiste en la realización de una noche de gala kichwa, con la finalidad de afianzar el uso de la vestimenta tradicional en hombres y mujeres del pueblo Otavalo. Esta ceremonia se convierte en un evento de encuentro intercultural y generacional que propicia el intercambio de saberes. Debido a su gran trascendencia, muchos de los indígenas que viven en el extranjero tratarán de retornar para este encuentro. Por tanto, la fiesta se caracteriza por su gran rigurosidad durante su planificación y ejecución, pero, sobre todo, permite estrechar o fortalecer los vínculos familiares y comunitarios.

La mayoría de otavaleños destacan que para la celebración del *runakay*, los padres de familia o *yayakunas* han preparado a sus hijos desde muy pequeños en las diferentes habilidades artesanales, agrarias y gastronómicas. Es así que, cuando se aproximan a la edad de los doce años, sus padres les entregan materia prima para que ellos la transformen en productos finales. Entonces, podrán vender y obtener recursos destinados a la compra de un elegante traje indígena de acuerdo a sus ahorros y gustos.

Por lo expuesto, el *runakay* se constituye en la oportunidad para la presentación de los jóvenes ante la sociedad indígena otavaleña, particularmente de la zona urbana. A partir de este evento, el hombre será *tiyu* y la mujer *tiya*, convirtiéndose en parte importante del proceso de autoafirmación como indígena kichwa.

En el evento del *runakay* se ponen en evidencia las grandes y leves transformaciones que ha sufrido no solamente el idioma kichwa (modismos), sino también, su vestimenta y otros rasgos culturales. En relación a la vestimenta, los cambios son importantes comparada con imágenes de varios años atrás.

El segundo *raymicuna* es el *Hatun puncha* o *Inti Raymi*, traducido como “fiesta al sol”; “fiesta grande”; “fiesta mayor”, que procede de tiempos prehispánicos, principalmente incaicos. Esta fiesta coincide con el solsticio del 21 de junio y, por tanto, con la finalización del ciclo agrícola.

A partir de la colonización española, se implantan las fiestas de San Juan (24 de junio), San Pedro y San Pablo (29 de junio), dependiendo del contexto geográfico (Moreno, 1972). En la actualidad, el Corpus Christi también se celebra simultáneamente con el *Inti Raymi* (Moreno Guerra, 2013). Es así que, los indígenas aceptaron las fiestas cristianas, pero también mantuvieron sus fiestas ancestrales (Jaramillo, 2013).

Además de las fiestas mencionadas en junio, actualmente y de manera específica en la parroquia de San Rafael de la Laguna, en cantón Otavalo, se celebran las fiestas del Coraza y la de los Pendoneros, con el fin de agradecer las cosechas a la *pachamama*. Cabe decir que, que hace algunas décadas estas dos fiestas se desarrollaban a finales de octubre y principios de noviembre.

Por su parte, la fiesta del Coraza, en tiempos precolombinos, consistía en homenajear el honor y valor de los *hatun kurakas* o grandes líderes y, a la vez, rendir culto a la tierra por todo lo recibido. En tanto que la fiesta de los Pendoneros recordaba las largas y sangrientas confrontaciones entre pueblos. Los entrevistados mencionan que los habitantes de la comunidad de San Miguel Alto de la Parroquia de San Rafael colgaban los cuerpos de sus enemigos, razón por la cual, los actuales danzantes de esta fiesta portan una bandera roja, elemento que posee una connotación sangrienta.

En el cantón Otavalo, también se desarrolla la fiesta a San Luis Obispo de Tolosa, de influencia española, que se celebra el 19 de agosto con motivo de agradecer las cosechas.

Cabe decir que la fiesta del *Inti Raymi* era exclusiva de la población indígena. No obstante, en la actualidad, participan los mestizos, así como turistas nacionales y extranjeros. En los diferentes escenarios, es común ver la integración de familias, comunidades invitadas, personajes políticos territoriales, nacionales y músicos.

Esta fiesta reúne más actividades, elementos y simbolismos que las demás fiestas agrarias de la provincia. El primer ritual efectuado por los indígenas danzantes es el baño

de purificación o de energía en sitios sagrados (cascadas, vertientes o *pogyos*). Este baño es esencial para atraer a los buenos espíritus y tener la suficiente energía para los siguientes siete días de celebración.

Un segundo ritual durante el *Inti Raymi*, consiste en la “toma simbólica de la plaza”, especialmente en el cantón Cotacachi, con el protagonismo de los habitantes de las comunidades del Topo y la Calera. A decir de Dávalos (2001), esta práctica conecta el pasado con el presente a través de hechos que pudieron ocurrir hace más de cinco siglos y que se recrean año tras año de manera tradicional.

*“La toma de la plaza simboliza vaciar todo lo negativo y los desaciertos del poder político que controla, discrimina y reprime a su clase, con la finalidad de construir y apropiarse de un espacio propio, al menos por unos instantes. En donde intentan comunicar, no con palabras sino con acciones y actitudes sus múltiples razones a la sociedad expectante de este evento. Por otra parte, la toma de la plaza se inscribe dentro de la dinámica de los levantamientos indígenas en donde subyace la lucha por la libertad...”*¹⁸⁸

Actualmente, la toma de la plaza es un evento público y visible, se ha constituido en un lugar del pueblo y de justicia, en el cual, se confrontan y se reconocen hombres y mujeres, en donde se combinan lo sagrado, lo cotidiano y lo profano.

Algunas comunidades del pueblo Karanki, localizadas principalmente en los cantones Ibarra y Pimampiro, durante la celebración del *Inti Raymi*, aún conservan ritos crueles y sangrientos que se habrían iniciado en la colonia. Es así que se acostumbra colgar algunos gallos y gallinas vivos en una cuerda extendida de un lado a otro, luego, al ritmo de la música y la danza, las mujeres participantes saltan repetidas veces, hasta sostener y destrozarse una parte del cuerpo de las aves. La ganadora será quien haya obtenido la mayor porción de dicha ave.

Una de las características más relevantes de esta fiesta mayor (*Inti Raymi*) es la total participación de la comunidad en una u otra actividad. Las comunidades aún

¹⁸⁸ Fragmento de la entrevista receptada al maestro lingüista y antropólogo imbabureño Raúl Cevallos (julio, 2016).

entregan un “castillo”¹⁸⁹, “rama”¹⁹⁰ y un “mediano”¹⁹¹ a los dueños de las haciendas existentes, a las autoridades locales y cantonales, con la finalidad de comprometer el apoyo económico inmediato para la fiesta, o para recibir apoyo en beneficio de la comunidad. La proporcionalidad de la entrega de las ofrendas es en su mayoría asimétrica, pues, generalmente dan más de lo que reciben. Los informantes dicen, que al menos, esperan el mismo nivel de retribución.

El tercer *raymikuna* es el “*Yapuy Raymi*” *Koya*”, “*Kolla*” o “*Killa Raymi*”, referido como el culto a la luna, que se celebra durante el equinoccio del 21 de septiembre. Esta fiesta simboliza el inicio del nuevo ciclo agrícola y, por tanto, el momento en el cual ha concluido la preparación de las tierras y las mujeres tienen listas las mejores semillas para la tierra fértil.

La palabra *koya* proviene de la lengua aymara (idioma anterior al quechua), como referencia a la esposa del *Inka*, mientras que, el término *kolla*, se refiere a los pueblos que se localizaban en el Alto Perú, que hoy es Bolivia (Cachiguango, 2008). A decir del mismo autor, el término adecuado al equinoccio sería *yapuy-raymi*, por estar asociado con la siembra. Aunque, en el mundo andino el término *koya* se encuentra plenamente arraigado por ser indicativo de fertilidad.

La fiesta del *Koya Raymi*, a decir de los indígenas de las zonas rurales, se vendría desarrollando en territorio imbabureño desde tiempos preincásicos. Aunque, no existen estudios que demuestren tal afirmación, para ellos la chicha o bebida sagrada (realizada a base de maíz), que constituye uno de los elementos esenciales de esta fiesta, precedería la llegada de los incas.

En Otavalo, en el sector de Monserrat, los mestizos habrían recuperado esta tradición desde hace seis décadas con el nombre de Fiestas del Yamor para venerar a la Virgen de Monserrat. Aunque, para los indígenas el propósito de la fiesta es pedir a la

¹⁸⁹ Castillo: estructura construida con carrizo que contiene frutas, dinero, pan, ropa, aguardiente, confites. El mismo es llevado sobre los hombros de un aruchico, que a su vez entregará a alguna autoridad, para comprometer su colaboración y apoyo a la comunidad más adelante.

¹⁹⁰ Rama: estructura de madera, que porta 12 gallos o gallinas y 12 cuyes.

¹⁹¹ Mediano: recipiente de 50 x 50cm que, normalmente, contiene dos cuyes, dos gallinas, una costilla de carnero, una pieza de hornado, 10 huevos cocidos y, se acompaña con papas y granos.

pachamama su bendición para las nuevas semillas. En las actuales fiestas del Yamor participan indígenas, mestizos, afrodescendientes y turistas.

En Cotacachi tiene lugar una situación similar con la fiesta de la siembra, que se materializa a través de la Fiesta de la Jora, también conocida como “*Tarpuy Raymi*”.

Las fiestas del Yamor y de la Jora integran variadas actividades deportivas, comerciales y culturales, que se distancian del verdadero objetivo y valor identitario de estas celebraciones. Se han convertido en eventos temporales que motivan el desarrollo de los negocios informales, la entrega de ofrendas a las autoridades, ferias artesanales, toros de pueblo, travesías natatorias, festivales musicales, bailes populares, competencias automovilísticas 4x4, encuentros de fútbol, ecuavóley, juegos pirotécnicos, elección y coronación de reina, etc. Estas fiestas se han convertido en una vitrina de intereses políticos y en un imán para el desarrollo del turismo local y regional.

El cuarto *raymicuna* es el “*Kapak Raymi*” con motivo del solsticio del 21 de diciembre, en agradecimiento a la *pachamama* por la germinación de todo lo sembrado, así, como el anuncio del nuevo año, al menos para los mestizos.

Hace más seis décadas, la fiesta del *Kapak Raymi* en el territorio kichwa, consistía en la continuidad de la vida, en el paso de la niñez a la juventud. Para lo cual, los padres solían reconocer las habilidades y capacidades en sus hijos adolescentes. Por tanto, les hacían obsequios de alguna herramienta de trabajo (azadón, telar), que consideraban necesario para afrontar con honor los siguientes años. En la población mestiza, en el mes de diciembre se recuerda el nacimiento de Jesús, con gran arraigo también entre la población indígena.

Durante el tiempo del *Kapak Raymi*, en el sector agrario, las plantas ya han alcanzado los diez centímetros de altura, por lo cual, es tiempo del deshierbe y cuidado permanente de las mismas. Aunque, no se desarrolle un ritual específico como en las fiestas anteriores.

Los pueblos kichwas de Imbabura tienen fechas dispuestas para celebrar o recordar los hechos o acontecimientos históricos que merecen ser recordadas y homenajeadas, entre las cuales se mencionan las fiestas de parroquialización y cantonización, entre otras de interés nacional.

Para las poblaciones kichwas, las festividades resumen el orden social de su vida, por tanto, tienen una rica expresión antropológica de su profunda dimensión social con la naturaleza y con el Dios creador. Además, las fiestas católicas, no constituyen un hecho aislado, sino que, se imbrican en las tradiciones y costumbres de cada población.

22. GASTRONOMÍA KICHWA

*El ser humano no ha tejido la red de la vida
Somos un hilo dentro de ella
Cualquier cosa que hagamos a la red
Nos lo hacemos a nosotros mismos
Todo está enlazado
Todo está conectado*

Jefe Seattle, 1854

22.1. Gastronomía kichwa: aprovechamiento actual

La diversidad agroecológica y su uso en la gastronomía han sido ya presentados y tratados en el capítulo VI de este documento centrado en el estudio y análisis de las actividades agrarias. En el presente apartado se reconocen específicamente las formas de aprovechamiento actual que están desarrollando los pueblos kichwas, para la puesta en valor de la gastronomía tradicional.

La gastronomía tradicional de los pueblos kichwas de Imbabura hace referencia a un conjunto de platos que han sido transmitidas de generación en generación y que seguramente, serán transmitidas a las siguientes. El registro gastronómico se encuentra en el **Anexo 2 (ver digital)** denominado “Matriz resumida del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos kichwas de Imbabura, que fue identificado y estudiado entre el 2014 y 2016”.

Haciendo una retrospectiva histórica, se cita a Almeida (2011) quien manifiesta que los primeros españoles que llegaron al actual Ecuador, casi a mitad del siglo XVI, tuvieron algunas dificultades para su adaptación, debido principalmente al tipo de alimentación indígena que predominaba en los diferentes asentamientos de aquellos tiempos. Se trataba de una cocina basada, fundamentalmente, en el consumo de maíz, fréjol, tubérculos y raíces, por lo que su alimentación inicial consistía en maíz tostado, choclo, mote, *chuchuca* y chicha, hasta que se empezaron a cultivar los productos introducidos, y, en adelante, aportaron significativamente a la gastronomía andina.

Es así que, con el tiempo, fueron incluyéndose nuevos productos y formas de preparación en la cocina indígena imbabureña, lo que permitió diversificar las coladas realizadas con nuevos productos cultivados (haba, arveja, cebada), pero también, se incluyeron algunos aliños y productos como la sal, cebolla, pimienta y ajo, al igual que la col y la manteca de cerdo. Para endulzar las coladas de maíz y de máchica (cebada tostada), se incorporó la panela (caña de azúcar), así como las harinas de maíz y trigo, se convirtieron en pan.

Para conocer la dieta alimenticia indígena y sus actuales formas de aprovechamiento, las mujeres son las informantes claves, son ellas quienes conocen las recetas tradicionales que aprendieron de sus madres y abuelas. No obstante, también

admiten que han realizado algunas modificaciones por decisión propia, por asesoría técnica (capacitación) y, sobre todo, atendiendo a las sugerencias de los turistas que reciben (emprendimientos turísticos).

La alimentación actual de la población indígena de Imbabura está basada en el consumo de una gran variedad de cereales andinos e introducidos, frutales nativos, leguminosas, raíces y tubérculos propios de la zona andina, aunque, no es suficientemente rica en proteína animal. La misma está destinada, exclusivamente, a los platos que se preparan durante las celebraciones familiares y festividades comunitarias, destacando el uso de cerdo, oveja, conejo y gallina, que fueron introducidos por los españoles.

Ante lo expuesto, se puede deducir que la gastronomía de los actuales pueblos indígenas no ha variado mucho de aquella que mantenían durante la época colonial. En general, el desayuno de las familias indígenas consiste en el consumo de coladas a base de maíz, aunque también, beben infusiones (manzanilla, hierba luisa, orégano) endulzadas con panela y acompañadas con pan o tortillas caseras (maíz o trigo), a veces, incluyen queso tierno elaborado por ellos mismos, también huevos criollos. El almuerzo, en general, incluye solo sopa o colada que comen abundantemente (2 platos por persona).

Entre los platos más comunes se mencionan: el arroz de cebada; la *chuchuca*¹⁹²; *mazamorras* o coladas de maíz, haba, arveja, quinua, fréjol o cebada; sopas de *yahuarlocro*¹⁹³, sambo (planta cucurbitácea tipo calabaza), zapallo (calabaza) y *timbushca*¹⁹⁴, cualquiera de estos platos, siempre estarán acompañados de ají y tostado. En algunos días, también almuerzan papas con berro; arroz de seco con papas y fréjol, al igual que, arroz, con papas y arveja. La cena consiste en tomar lo que ha sobrado del almuerzo, si bien, también consumen infusiones con pan o tostado (maíz tostado) o bien comen algunas preparaciones de dulce, tales como mazamorras o coladas de máchica, morocho, maíz reventado, arroz de cebada, quinua, etc. Durante la media mañana y media tarde, los niños y adultos suelen comer tostado con chochos, maíz tostado con queso o

¹⁹² La *chuchuca*, es el maíz a medio madurar conocido como cau (entre tierno y maduro), el cual, es cocinado y luego secado al sol, para obtener un grano duro. Antes de preparar la sopa, se debe moler y cernir.

¹⁹³ El *yahuarlocro*: sopa preparada con vísceras y sangre de borrego con un refrito de cebolla, ajo, sal, orégano y pimienta.

¹⁹⁴ La *timbushca*: es una sopa preparada con trozos de pecho de res con un refrito de manteca vegetal con cebolla, ajos y sal, a lo que se agrega leche, col y papas.

con pan, a veces panela con queso, habas tostadas, papas con ají, mellocos con queso y ají, etc.

Para los días festivos y las celebraciones, las familias indígenas preparan una gran variedad de platos, algunos de estos son: papas con sangre de borrego, fritada (carne de cerdo frita) con mote, carne seca con papas y ají de pepa, carne de cordero con habas tiernas, papas y ají, morcilla de cerdo, pasteles de yuca con queso, habas tiernas y salsa con pepa de sambo, papas con pollo asado, mote con papas y cuy frito o asado, carnes coloradas (carne de res frita) con mote, *mazamorra* de harina de haba con carne de res, cuyos platos, siempre estarán acompañados de ají. Uno de los principales ingredientes que dan un sabor característico a los platos gastronómicos indígenas de Imbabura es la pepa de sambo (calabaza).

Como bebidas tradicionales consumen la chicha elaborada a base de maíz y también aguardiente (extraído de la caña de azúcar). Aunque, en los últimos años se han incorporado una gran variedad de gaseosas y otras bebidas alcohólicas.

Cabe decir que algunas familias indígenas de las zonas rurales aún siguen preparando sus alimentos en el fogón (cocina de leña). Además, suelen ahumar algunos productos perecederos, como la carne de res (cecina seca¹⁹⁵) y la del cuy.

Los tres pueblos kichwas mantienen una costumbre solidaria respecto a la alimentación durante el desarrollo de las tareas comunitarias y ritos colectivos, que se conoce como pambamesa. Esta práctica consiste en la disposición de una mesa común, o una mesa para todos, para compartir lo que cada uno tiene. Por tanto, cada asistente a la fiesta, ritual o minga llevará consigo algo de alimento (mote, choclo, papa, habas, fréjol, mellocos, e incluso chicha, cuy, carne y queso) que coloca sobre la mesa común, que está organizada en el suelo de forma horizontal o de una cruz. Antes de comer los alimentos, los organizadores o algún líder procede al agradecimiento a la *pachamama*.

Desde luego los gustos y preferencias gastronómicas, también están cambiando, al menos en las dos últimas décadas. Así, los indígenas de las zonas rurales que salen los

¹⁹⁵ Carne seca de res: es la cecina colgada en una cuerda sobre la *tullpa* o cocina, misma que ha sido previamente colocada sal en grano, y puede ser consumida (cocinada) a lo largo de algunos meses.

fines de semana a las ciudades más cercanas gustan consumir comida rápida, a decir de ellos, por su buen sabor y bajo precio.

En los últimos años se empieza a revalorizar la gastronomía andina gracias al desarrollo del sector turístico. Para ello las mujeres emprendedoras están recibiendo cursos sobre técnicas culinarias para la manipulación de alimentos, preparación, cocción, emplatado y decoración. Esta asistencia es financiada por parte de sus respectivas municipalidades y por el Ministerio de Turismo con el propósito de promover la oferta gastronómica a través del turismo comunitario, lo que a su vez está favoreciendo una recuperación de la gastronomía tradicional. De manera específica, el pueblo Karanki, que se asienta en la comunidad de la Rinconada de la parroquia de Angochagua (Ibarra), está desarrollando una importante variedad gastronómica vinculada con la oferta del turismo comunitario.

Una realidad semejante presenta la comunidad de Zuleta (pueblo Karanki), con el propósito de rescatar su gastronomía identitaria y, a la vez, mejorar el nivel de ingresos económicos de las familias involucradas. En esta comunidad, entre las situaciones novedosas, se aprecia la decoración de los platos con pétalos de flores y hojas silvestres, así como infusiones aromáticas con algunas innovaciones que agradan a los visitantes.

Algunos de los platos gastronómicos que se ofrecen a los turistas son: la sopa de quinua, colada de maíz, colada de haba, sopa de gallina de campo, ensalada de berro, cuy asado, trucha al horno, trucha frita, cebiche de trucha, llapingachos, chaulafán de quinua, fideos rellenos, cerdo con salsa de uvilla, pasteles de algunas frutas cultivables y otras silvestres.

Cabe decir que entre los platos expuestos no todos son comunes en la gastronomía indígena, no solo por sus ingredientes, ya que muchos pertenecen a la zona, sino por sus variadas formas de preparación. Se generaliza el uso de gran variedad de carnes, hortalizas, pastas, aliños y frutas. Tales innovaciones, aunque alteran los platos tradicionales, están contribuyendo a la diversificación de la dieta alimenticia y, con ello, posiblemente a la mejora nutricional.

Las comunidades que están impulsando la gastronomía con fines turísticos han desarrollado una importante investigación en torno a su gastronomía, que se ha plasmado en recetarios, nuevas técnicas culinarias, etc.

“...la actividad culinaria permite el rescate y difusión de la identidad de un pueblo, pero también, trasciende hacia el fortalecimiento de los vínculos familiares, a través de las responsabilidades y roles que asumen los miembros de la familia y de la comunidad...”¹⁹⁶

Por otra parte, en las áreas urbanas de toda la provincia, aunque mayoritariamente en el cantón Otavalo, se promocionan emprendimientos gastronómicos dirigidos por población indígena. La denominación común que han dado los ciudadanos a los centros de comida tradicional son huecas¹⁹⁷ (restaurantes, picanterías, salones), debido al sabor, rapidez en el servicio, a los precios asequibles y a su variedad.

Con el fin de promover la gastronomía indígena se celebran ferias solidarias que se desarrollan al menos una vez por semana en diferentes lugares de la provincia de Imbabura. Además, estos productos gastronómicos empiezan a ser comercializados durante algunas fiestas agrarias, religiosas y patronales, también se impulsan ferias gastronómicas. Los mercados populares de cada cabecera cantonal han propiciado la comercialización y revalorización de la gastronomía tradicional de forma permanente.

Durante la última década, el Gobierno Provincial de Imbabura y los diferentes gobiernos locales han impulsado importantes programas y proyectos de desarrollo turístico con el fin de revalorizar el patrimonio cultural material e inmaterial de las poblaciones indígenas de la provincia. Entre ellos, mencionamos el proyecto Fronteras Productivas que, entre los años 2008-2010, ejecutó dos sub-proyectos: “Fortalecimiento de la cadena productiva de las operaciones turísticas comunitarias (OTC’s)”, localizado en los cantones de Ibarra, Cotacachi, Pimampiro, Otavalo y Urququí; y “Apoyo a la cadena productiva del etno-ecoturismo comunitario”, centrado en la subcuenca del Río Mira en los cantones de Ibarra y Urququí. Según la Unidad de Turismo del Gobierno Provincial de Imbabura, la provincia cuenta con alrededor de 42 operaciones turísticas con beneficio para 187 familias.

Las prácticas gastronómicas forman parte de la sabiduría acumulada de los pueblos kichwas de Imbabura, siendo las mujeres las principales maestras y herederas de los

¹⁹⁶ Fragmento de la entrevista facilitada por el Antropólogo y Maestro Lingüista Raúl Cevallos (junio, 2016).

¹⁹⁷ Huecas: pequeños establecimientos de comida, algunos informales que, expenden comida tradicional, a precios bajos.

conocimientos y prácticas gastronómicas. A través de la pedagogía del amor, madres a hijas aprenden por medio de la imitación y del ejemplo recibido.

23. VESTIMENTA INDÍGENA

Harawj-Aylli

*Las cien flores de la quinua que sembré en las cumbres hierven al
sol en colores; en flor se han convertido la negra ala del cóndor y
de las aves pequeñas.*

*Es el mediodía, estoy junto a las montañas sagradas; la gran
nieve con lampos amarillos, con manchas rojizas, lanza su luz
a los cielos.*

*La vida de mil plantas que cultivé en siglos, desde el pie de las
nieves hasta los bosques donde tienen sus guaridas los osos salvajes*

Ivers (2012).

23.1. Antecedentes

Las poblaciones indígenas de Imbabura presentan una colorida y variada vestimenta caracterizada por su simbolismo y formas de confección, claramente diferenciables incluso entre los diferentes grupos.

Es importante destacar la falta de estudios sobre la vestimenta actual indígena de la provincia, al igual que sobre el vestido utilizado en tiempos precolombinos (Naranjo, 1989). No obstante, Bottaso (1992) considera que la indumentaria, al igual que las fiestas andinas, no son totalmente puras o auténticas, pues la mayoría han asimilado la influencia de la moda española, sobre todo, en el sombrero, la falda y los bordados procedentes, posiblemente, de la región de Extremadura. Tampoco el poncho, a pesar de ser una prenda característica de los pueblos andinos, sería propia de Ecuador, sino que podría tener su origen en un pueblo amerindio (Mapuche-araucano) del sur de Chile y Argentina (Millán, citado en Valdivieso, 2013). A decir de la autora, “*pontro*” significa frazada y “*makuñ*” traducido como poncho. Ella aduce que en los registros de 1.714 y 1.737, se utilizaría *pontro* y *makuñ*, para hacer mención a la misma prenda (poncho).

Por su parte, Barrera (2001) considera que las prendas antes mencionadas forman parte de la identidad del indígena andino,

La vestimenta usual del sombrero y el poncho, el uso del kichwa, las formas de interacción social en la vida cotidiana, o la apropiación de los espacios públicos, adquieren súbitamente visibilidad y revalorización frente al nosotros y frente al otro. (p.150)

Es así que, la vestimenta ha tejido las relaciones entre las personas y el contexto natural, y tal como lo menciona Amoroso (2013)

El vestido es el factor determinante en la construcción de una identidad individual (grupal. Integra o desintegra grupos humanos a través de procesos simultáneos de distinción con grupos externos y emulación con grupos internos, generando una de las paradojas estructurales de la vestimenta/moda. Esta función social del vestido lo desmitifica como hecho andino, liberando del estigma ingenuo de lo superfluo; permite que el individuo se conozca en el otro y se reconozca en sí mismo. (p.7)

En este apartado referente al estudio de la vestimenta indígena, se revela tanto las diferencias como las similitudes existentes entre los tres pueblos kichwas, señalando, a su vez, los cambios que ha sufrido el vestido a través del tiempo, variaciones en la materia prima, los colores, así como en las técnicas utilizadas. Para establecer las diferencias se contrastó la vestimenta actual con la expuesta en los museos de la Universidad de Otavalo, el museo de Otavalango, el de las Culturas de Cotacachi y el de Angochagua, y, sobre todo, con aquellas que algunos indígenas aún conservan en sus viviendas.

En concreto, de entre esta gran variedad se seleccionaron 65 piezas entre ponchos, sombreros, anacos, blusas, faldas, alpargatas, *wallkas*, etc., con una antigüedad de entre 30 y 130 años. Estos elementos pertenecen en su mayoría a los pueblos Otavalo y Karanki.

Para el estudio del vestido se priorizó la ayuda de informantes mayores de 45 años, quienes han permitido reconocer y comprender la evolución de la vestimenta indígena en la provincia de Imbabura. Los informantes, por un lado, tenían que caracterizar su vestimenta y, por el otro, describir y explicar la vestimenta de sus padres, abuelos y bisabuelos. De la misma manera, el amplio registro fotográfico de hombres y mujeres indígenas de todas las edades, efectuado como parte del proceso investigador, también ha permitido el análisis correspondiente. Con todo ello ha sido posible la identificación de las prendas y objetos que se han perdido a lo largo de los años, así como aquellos que se encuentran amenazados con su desaparición y los elementos que se han modificado para adaptarse a la actualidad y subsistir ante la influencia y las tendencias de las modas llegadas de fuera.

23.2. Características y simbolismos de la vestimenta del pueblo Otavalo

El presente apartado está organizado en tres partes, en la primera se reconocen las prendas extintas, en la segunda parte, aquellas que se encuentran en riesgo de extinción y, en la tercera, las prendas que se mantienen vigentes entre hombres y mujeres indígenas, tanto de las zonas urbana, como rurales.

Esta investigación ha revelado la desaparición de algunas prendas; entre estas, la manta o bata de algodón muy común durante la época prehispánica en hombres y mujeres, prenda que era sostenida sobre el pecho u hombro con un *tupu* (prendedor de plata). Actualmente es visible en el Museo Otavalango.

Por su parte, las mujeres también han dejado de utilizar algunas joyas que les permitía demostrar su poder económico y distinción social. Algunas de estas consistían en largos pendientes que circundaban sus orejas e, incluso, llegaban hasta los hombros. Tampoco utilizan ya los grandes anillos de oro y plata con piedras preciosas en todos sus dedos, ni los abundantes *wallkas* o collares de mullos gruesos realizados, normalmente, en coral. Este abandono puede ser debido a sus altos costos, o bien, a la tendencia de *wallkas* con mullos finos.

El pantalón de lienzo blanco y amplio se ha convertido también, en una prenda prácticamente desaparecida. Muy pocos abuelos la utilizan ya, ellos explican que este pantalón corto (media pantorrilla) tipo calzoncillo, con una tira en la cintura, les permitía caminar por caminos polvorientos y sobre el fango, sin necesidad de doblar las bastas hasta las rodillas. Además, recuerdan que esta tela (lienzo) era muy resistente. En general, el lienzo blanco ha sido reemplazado por una gran variedad de telas, colores, calidades y precios.

Igualmente, los trajes de boda (matrimonio indígena), tanto de hombre como de mujer, han cambiado considerablemente, desapareciendo algunas de las prendas que eran comunes hace más de veinte años. En el caso del hombre, no está vigente el poncho tejido en lana de oveja matizado entre azul y blanco. Por su parte, la mujer ya no utiliza ni el chal (pañolón esquinado) de color blanco con bordados a mano y unido al pecho por un *tupu* (prendedor), ni tampoco la falda (follera, centro) elaborada en lana de oveja, así como algunos tipos de alpargatas y accesorios femeninos. No obstante, estos trajes se pueden conocer en el museo Otavalingo.

Con respecto a las prendas otavaleñas, que han sido catalogado en proceso de extinción, se registran los anacos negro y blanco tejidos en lana de oveja, que tan solo utilizan algunas mujeres de la tercera edad de zonas rurales del cantón Otavalo (San Juan de Ilumán, San José de Quichinche, San Rafael, San Pablo) y Cotacachi (Imantag, Quiroga). Las mujeres aducen que las telas actuales son mucho más livianas y cómodas que aquellas tejidas en lana de oveja.

Para De La Torre (2012) refiriéndose al simbolismo del anaco otavaleño, dice:

Por supuesto que llevar nuestro anaco, nuestro huipil (la falda de las mujeres indígenas de todo este continente latinoamericano, andino), a pesar de constituir un

sencillo dispositivo cultural ha sido el elemento que ha dado solidez y seguridad a nuestra identidad a través del tiempo, de ahí que se ha convertido en el símbolo de vanguardia de la cultura. Es por esto que, especialmente para toda mujer indígena y en el caso particular de una mujer otavaleña, el anaco, más que formar parte de un atuendo, se ha constituido en un acto político de denuncia y demanda a aquellas burdas formas de comportamiento y actitudes frente a lo diferente. (p.1)

En esta misma situación, se encuentra la *huma watarina* o pañoleta negra con franjas blancas que llevan sobre la cabeza, su uso es cada vez más escaso en las zonas urbanas. Esta prenda representa el equilibrio y la dualidad (hombre y mujer; día y noche) en el marco del pensamiento andino.

El sombrero es otra prenda que, aunque no ha desaparecido, si ha cambiado en cuanto a colores, materias primas y diseños. Por tanto, el sombrero de colores ocre y blanco de alas anchas dobladas hacia arriba apenas lo usan algunos hombres y mujeres de las zonas rurales, principalmente de la tercera edad. Lo mismo sucede con el poncho de dos caras de colores tradicionales, azul de un lado y gris a cuadros del otro que usaban los hombres en las zonas rurales. A criterio de algunos abuelos otavaleños, dicho poncho se relaciona con la dualidad, lo bueno y lo malo, pero también simboliza un proceso histórico que ha dado lugar a su identidad. Lo que se corrobora, con lo que expresa Guamán, 2008 (citada por Valdivieso, 2013).

... los ponchos representan el tiempo y espacio, ya que la parte delantera de esta prenda se llama ñawpa”, que significa “adelante”, “futuro”; la parte posterior se llama “washa”, que significa “espalda”, “pasado” y la parte tejida se llama “aycha”, o sea “carne”, “cuerpo”. Para los indígenas el poncho significaba mucho más que una prenda era su presente, su pasado y su futuro se ven representados en todo el proceso que este conlleva. (p.34)

Los bordados manuales en las blusas se han reemplazado por bordados realizados a máquina, mucho más baratos, pero sin la belleza, diversidad y valor de los diseñados a mano. A decir de los artesanos otavaleños, los clientes no reconocen el verdadero valor y costo del trabajo manual, razón por la que prefieren producir más en menor tiempo y a más bajo costo. No obstante, la causa de esta sustitución debe ser, con toda seguridad,

económica, pues los precios de estas prendas bordadas a mano son muy superiores a las realizadas a máquina.

Así también, la manta de color blanco utilizada por las mujeres para cargar a sus bebés cada vez se utiliza menos en las zonas urbanas, no así en las rurales, en donde todavía se encuentra vigente.

Por su parte, aquellos informantes que han migrado al extranjero (comercio artesanal, música, estudios, etc), explican que las razones que les ha obligado a prescindir de su vestimenta tradicional principalmente en Norteamérica y Europa, obedece a la situación climática. Pues, en temporada invernal reemplazaban las alpargatas por los zapatos, así como en verano, los ponchos por las camisetas. Pero también, en algunos casos han tenido que cambiar su vestimenta para evitar sentirse discriminados.

De la misma manera que se han perdido algunas prendas y otras se encuentran en riesgo de extinción, los indígenas otavaleños manifiestan que a través del tiempo han incorporado otras prendas de vestir que no eran comunes entre ellos. Por mencionar dos casos concretos, desde hace 55 años, hombres y mujeres habrían incorporado las alpargatas (calzado) que hasta ese entonces eran exclusivas de los mestizos más pobres. Además, en el caso de las mujeres han asimilado el uso de interiores muy recientemente. Las abuelas relatan que durante la menstruación utilizaban exclusivamente los anacos negros y que no les resultaba fácil el desarrollo de las actividades cotidianas, no obstante, tenían que hacerlo.

Otro elemento de identidad, sobre todo entre los hombres del pueblo Otavalo, es el uso de la trenza para recoger sus cabellos, trenza que constituye un elemento simbólico, distintivo no sólo cultural sino también de virilidad. El uso de esta trenza se está perdiendo cada día más, sobre todo entre las generaciones jóvenes de las áreas urbanas.

En adelante, se explican las características y simbolismos de la actual vestimenta otavaleña de hombres y mujeres, tanto la cotidiana como la utilizada en tiempos festivos y ceremonias.

Empezando con la mujer, ella utiliza una larga blusa (bata) de color blanco, con bordados de flores multicolores a la altura del pecho, la espalda. Esta blusa está decorada, en su escote y en las mangas, con encajes de diferente tamaño, según la comunidad o la

preferencia. Cabe decir que mientras las finas blusas realzan la femineidad, los bordados comunican la identidad kichwa asociada a los elementos de la naturaleza (flores, animales), pero también bordan a los dioses tutelares (sol, luna), la cruz de la *chakana* y una infinidad de figuras precolombinas que han sido rescatadas a partir de lo observado en la alfarería y orfebrería de la zona.

Sobre la blusa se colocan dos anacos (telas rectangulares) que pueden ser de paño, algodón o casimir, decorados con finos diseños florales en el filo inferior. Las formas más comunes de combinar los dos anacos son: azul con blanco, café con beige, verde con blanco, negro con gris. Estas dos prendas se sujetan con dos fajas, la de abajo, se llama *mama chumbi* (faja de la mujer) de color rojo, de 12 cm de ancho por 1,60 metros de largo y, la de encima es la *wawa chumbi* (faja pequeña), de vistosos diseños y colores de acuerdo a la cosmovisión indígena (animales, flores, montañas, sol, luna, etc) con dimensión de 5 cm de ancho por 3 metros de largo.

La mayoría de mujeres indígenas concuerdan que la forma rectangular de los anacos les permite apretar en la cintura y dejar más amplio u holgado a la altura de los tobillos. Con ello consiguen mayor comodidad y flexibilidad al momento de colocarse en cuclillas o sentarse en el suelo, para realizar las actividades domésticas, pero también para desarrollar el trabajo del campo. Las dos fajas que utilizan (*mama chumbi* y *wawa chumbi*) tienen al menos tres funciones esenciales, sostener los anacos, mantener el vientre caliente para proteger la fertilidad y resaltar la figura femenina.

El traje de la mujer se complementa con llamativas y costosas *wallkas*, pendientes y manillas de coral, plata, piedras preciosas y también materiales sintéticos. Sobre los hombros llevan una *fachallina*, *pachallina*, o *tupullina* o manta de forma rectangular con la que las mujeres cubren sus espaldas (beige, azul o negra). Según la mayoría de los informantes, el nudo sobre uno de los hombros simboliza su soltería, en tanto que si lo lleva sobre el pecho demostraría su estado civil de casada. La mujer también lleva un rebozo de cualquier color (cada vez más llamativos) más grande la *fachallina* sobre el resto de vestimenta o sobre sus manos que lo utilizan para cubrirse del frío o para cargar

Actualmente, los indígenas no solo utilizan alpargatas, sino también otro tipo de calzado realizado en cuero o sintético, dependiendo de sus gustos, actividades y posibilidades económicas.

La imagen de la mujer indígena se complementa con el uso del cabello largo, peinado a manera de un *guango* y envuelto con una *akcha chumbi* o faja tejida de entre 2 y 3 cm, como símbolo de fuerza, poder y belleza.

El precio de la indumentaria indígena femenina depende de la calidad de las telas y de los diseños. En el mercado, los trajes de mujer cotidianos (completos) oscilan entre 400 y 980 dólares, mientras que, para un evento festivo, cuestan entre 965 y 2.200 dólares.

Por su parte, el hombre otavaleño utiliza su atuendo tradicional exclusivamente para los fines de semana o tiempos festivos. Ellos argumentan que, debido al color blanco y a las múltiples tareas cotidianas (agricultura, artesanía), han preferido utilizar una vestimenta más confortable y resistente.

Es el atuendo tradicional del hombre, a pesar de mantener algunas características de sus antecesores, el que más ha se ha modificado, aunque no respecto al color, sino en relación a los tipos de tela y diseños. Actualmente, lleva una camisa de mangas largas con cuello tipo militar o camisero, complementándose con un pantalón hasta los tobillos. Además, en el área rural, el hombre utiliza un sombrero de paño (negro, café, beige) y un poncho de cualquier color. En el mercado, el traje del hombre otavaleño cuesta entre 250 y 400 dólares. Por tanto, la vestimenta otavaleña es considerada una de las más costosas de entre las poblaciones indígenas del Ecuador.

Cabe decir que, aunque el hombre otavaleño no utiliza su vestimenta de manera permanente, la mayoría de ellos (adultos) todavía mantienen el cabello largo y trenzado, como símbolo de insurgencia y reafirmación. Además, la acción del peinado, de madres a hijos, de esposos a esposas y viceversa, fomenta la comunicación y los afectos entre los miembros de la familia, según confirma la población informante.

La vestimenta indígena otavaleña es utilizada por el 90% de las mujeres de todas las edades, en la mayoría de los casos con algunas modificaciones y asimilaciones. Mientras que el hombre ha abandonado su vestimenta tradicional, el 80% de los hombres, de todas las edades, utilizan la vestimenta mestiza de influencia occidental. Estos recuperan su vestimenta tradicional los días sábados y domingos para ir a misa, a ferias o a celebraciones familiares, también en las fechas destinadas a las fiestas ancestrales y religiosas. Con respecto a la población joven, sobre todo la masculina, está adoptando la

vestimenta de influencia norteamericana. En los últimos años, algunas empresas textiles de Otavalo están impulsando el rescate de la vestimenta tradicional entre la juventud, adaptándose a los gustos de esta población.

23.3. Características y simbolismos de la vestimenta del pueblo Karanki

Las mujeres del pueblo Karanki explican que algunas prendas que eran utilizadas por sus abuelas y bisabuelas ya no están vigentes, debido a la existencia de nuevas telas, colores e, incluso, diseños. Así, se refieren al centro o falda tejida en lana de oveja, al igual que la blusa larga que llevaban hasta la media pantorrilla con bordados manuales y gran escote vertical para facilitar la lactancia. Otra prenda es el maquilan, cuya tela rectangular tejida en lana de oveja de dos metros por ochenta centímetros, era utilizada en la cabeza a manera de un turbante, tal como la utiliza la mujer otavaleña de las zonas rurales con la prenda denominada *huma watarina*.

Por su parte, la indumentaria masculina se habría perdido casi de forma total hace casi cuarenta años. En la parroquia rural de la Esperanza (Ibarra), apenas tres hombres de la tercera edad conservan su vestimenta tradicional, aunque con algunas modificaciones, ya que no existen artesanos que elaboren el atuendo autóctono del pueblo Karanki (poncho, sombrero). Entre las prendas que dejaron de utilizar se encuentran la camisa blanca de lienzo, el pantalón blanco del mismo material muy similar al pantalón otavaleño, el sombrero blanco de ala corta doblada hacia arriba y el poncho rojo y púrpura con líneas de colores en sus extremos. Estas prendas en la actualidad, se encuentran en exhibición en dos establecimientos turísticos.

Los indígenas del pueblo Karanki, al igual que los otavaleños, también habrían incorporado el uso de alpargatas hace 50 años, aproximadamente. Estas alpargatas eran de caucho (*usutas*), aquellas utilizadas por los mestizos pobres. No obstante, luego de un tiempo, han incorporado alpargatas de cabuya y tela y, sobre todo, zapatos y botas de caucho.

La comparación de varios trajes femeninos de diferentes épocas permite determinar que las modificaciones se han dado en el tipo de tela, en el grosor del plisado, en los diseños simbólicos de las blusas y filos de las faldas, en los diseños de las fajas, los estilos de los sombreros y las alpargatas.

Actualmente, la mujer Karanki utiliza la falda amplia con plisado fino, en telas sintéticas (indulana) de vistosos colores, también con dobladillo al filo y encaje. Las faldas no siempre se confeccionan en función de tallas, pues es adaptable y se regula mediante una cinta o tira de tela con suficiente extensión para atarse en el costado o detrás de la cintura. La mujer Karanki que habita en la parroquia de Angochagua presenta una particularidad en su vestimenta, pues, su anaco o *maito* de color negro tiene gran similitud con los anacos de las mujeres de los pueblos Natabuela y Otavalo. No obstante, la blusa de la mujer de Angochagua es igual a la utilizada por las demás mujeres del pueblo Karanki. Esta blusa es de color blanco, con una extensión 1,60 cm de largo y 70 cm de ancho, en la misma se ha impregnado su creatividad y habilidades, a través de los bordados a mano en una tela superpuesta. Los diseños realizados se basan en motivos florales, diseños precolombinos (basados en las decoraciones de la alfarería y orfebrería), símbolos patrios (banderas, escudos), etc. La vestimenta femenina se complementa con el uso de un sombrero de paño negro, café y verde. Alrededor de esta prenda los indígenas utilizan una cinta del mismo color del sombrero, con una pluma de ave como adorno.

Las mujeres del pueblo Karanki, al igual que las demás mujeres indígenas de la provincia de Imbabura, también utilizan *wallkas* o collares dorados, las *huashkas* o pulseras plásticas o de vidrio sintético y pendientes de varios colores. Además, desde hace algunos años, las mujeres indígenas no siempre llevan el cabello recogido, y también utilizan maquillaje. Algunos de estos cambios se han producido como resultado de la migración del campo a la ciudad, en donde se desempeñan como empleadas domésticas.

El 65% de las mujeres del pueblo kichwa Karanki de todas las edades continúan utilizando su traje autóctono multicolor y de gran simbolismo. Mientras que el hombre ha perdido completamente el uso del traje tradicional, evidenciando su preferencia por la ropa mestiza. Las razones de pérdida son similares a las expuestas por los hombres otavaleños, pues prefieren la ropa mestiza por la diversidad de telas, colores, diseños, comodidad (trabajo), precio (económico) y, sobre todo, porque han podido evitar en cierto modo la discriminación las veces que han emigrado por trabajo.

Actualmente, a través del desarrollo del turismo comunitario, algunas comunidades, sobre todo de las parroquias rurales de la Esperanza y Agochagua del cantón Ibarra, están recuperando la vestimenta tradicional de hombres y mujeres para la

conformación de grupos de música y danza. Sus propios habitantes están convencidos de la necesidad de rescatar sus rasgos culturales y saberes ancestrales, aunque difícilmente se recuperará la vestimenta del hombre, a no ser, solamente con fines turísticos.

23.4. Características y simbolismos de la vestimenta del pueblo Natabuela

El pueblo kichwa Natabuela, presenta una realidad mucho más alarmante en relación, no solamente a la vestimenta, sino también, a las demás expresiones culturales. En este sentido, el 65% de mujeres indígenas mayores de 35 años aún conservan la vestimenta tradicional. En tanto que el 90% de hombres, aunque se autentifiquen como indígenas, se presentan con ropa mestiza.

La vestimenta tradicional del pueblo Natabuela es considerada una de las más coloridas y atractivas del Ecuador. No obstante, su pérdida es inevitable, ya que las actuales generaciones utilizan ropa mestiza en su totalidad.

Por su parte, la mujer Natabuela ha limitado el uso de los rebosos y fachalinas de color fucsia y azul para las fiestas comunitarias, familiares y fines dancísticos. Respecto a los accesorios, la mujer está perdiendo el uso de las *wallkas* (collares de mullos grandes dorados) y de los largos pendientes. Así también, algunos diseños en las fajas han desaparecido, así como el uso general de las alpargatas.

Actualmente, la mujer utiliza un anaco negro de lana, debajo del cual lleva una blusa blanca larga y bordada en el corpiño, similar a los pueblos anteriores. Para las fiestas, reuniones comunitarias y familiares, ella lleva un mantón blanco de fuerte lienzo, en su cabeza un sombrero similar al del hombre, de color beige, de ala amplia y un cordón fucsia con borlas vistosas, además *huallcas* y manillas que marcan su femineidad y belleza.

El hombre utiliza la vestimenta tradicional exclusivamente para el desarrollo de asambleas y desfiles. En estos casos, utiliza un pantalón blanco amplio hasta los tobillos, con una camisa de mangas anchas hasta los codos, del mismo color. Aquellos hombres que forman parte del gobierno del pueblo kichwa Natabuela poseen tres ponchos de diferente color y para diferente objetivo. Así, el *wamintsi* (fucsia, rosa fuerte) para los desfiles en los pregones, pero también para las danzas, ya que su color proyecta energía y alegría, además, ha sido inspirado en la flor de la planta arbustiva “arete de luna”. Un

segundo poncho es el turquesa o aurora para sus habitantes, el significado está asociado con la luz, el agua y el cielo, ideal para el desarrollo de las celebraciones familiares y reuniones comunitarias. El tercer poncho es el rojo que, a decir de sus habitantes, les otorga distinción social, por lo que, tanto el cacique, como sus alcaldes lo utilizan en asambleas, desfiles y representaciones oficiales. Los tres ponchos exhiben delgadas franjas tejidas o bordadas de colores en los extremos, en representación del arcoíris.

En este pueblo, al igual que en los anteriores, también se están desarrollando acciones para rescatar y resignificar las expresiones culturales por parte de sus habitantes. En relación a la vestimenta Natabuela, existe un emprendimiento familiar que confecciona prendas para las nuevas generaciones sin perder la identidad cultural del pueblo indígena. Asimismo, se está tratando de recuperar el sombrero natabuela, aunque confeccionado con materiales diferentes.

En general, la población participante en la investigación concuerda que la vestimenta de los tres pueblos kichwas de Imbabura mantienen características necesarias adaptadas a la geografía andina. Así, el sombrero, el poncho, el anaco, la follera, la fachalina, la chalina y el rebozo ayudan a soportar el frío sobre los 2.500 msnm, pero también, les proporciona comodidad y funcionalidad. A pesar de ello, esta vestimenta se utiliza cada vez menos por la población. Los informantes de los tres pueblos coinciden en señalar que son los jóvenes los que están dejando de utilizar el traje tradicional, ya sea de forma total y/o parcial, seguido de los hombres, mientras que las mujeres son más reacias a perder esta vestimenta. Aunque no es generalizado, algunos informantes consideran que esta pérdida presenta las mismas causas que señalan para el uso de la lengua kichwa, pues se asimila con un pasado de opresión y discriminación y, por tanto, también es percibido como un legado de sufrimiento y pobreza.

CONCLUSIONES Y PROPUESTAS

“Nosotros no somos mitos del pasado, ni del presente, sino que somos pueblos activos. Mientras que haya un indio vivo en cualquier rincón de América y del mundo, hay un brillo de esperanza y un pensamiento original”.

Rigoberta Menchú
Guatemala

Las formas y modos de vida de los pueblos kichwas de Imbabura se han presentado y explicado en función de su territorio, organización, patrimonio e interculturalidad. Estos contenidos se han obtenido básicamente de los cuestionarios llevados a cabo entre la población, que han puesto de manifiesto tanto las tradiciones que ya se encuentran extintas, como las que todavía se encuentran vigentes en su vida cotidiana, en medio de evidentes procesos de aculturación y transculturación. Para ello, la investigación de campo ha consistido en el levantamiento de información a partir de tres cuestionarios mixtos (de encuesta y de entrevista) que se han realizado a una muestra de 381 informantes, distribuidos entre los pueblos kichwas de Otavalo (237), Karanki (99) y Natabuela (45), en función del volumen de población de cada uno de ellos.

El primer cuestionario se aplicó a una muestra de personas mayores de 45 años, con énfasis en los *taitas* y *mamas* (adultos mayores), así como a los presidentes de los cabildos. El segundo cuestionario se orientó a expertos en historia, antropología, lingüística y sociología de la provincia de Imbabura. Y el tercero se aplicó a informantes calificados (parteras, *yachaks*, artesanos, emprendedores comunitarios, agricultores, artistas y gestores culturales). A través de todos ellos ha sido posible alcanzar los objetivos específicos de esta investigación.

De la misma manera, siempre que ha sido posible y necesario, se ha realizado el levantamiento y representación cartográfica con el Sistema de Información Geográfica (SIG) Arc View.

También se procedió durante dos años a la realización precisa de fichas de inventario del patrimonio cultural (material e inmaterial), de acuerdo con la metodología del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador, que se complementó con una amplia recopilación de material fotográfico y audiovisual, según figura en los anexos de esta tesis.

Siempre que ha sido posible, se ha contrastado la información obtenida de las fuentes primarias con otras fuentes secundarias disponibles.

Se han utilizado, de la misma manera, todas las bases de datos del INEC desde el censo de 1950, pero sobre todo las referidas a las últimas décadas de 1990 a 2010. Sin embargo, hay que señalar que el desarrollo estadístico es muy reciente en Ecuador, puesto

que únicamente en el último censo de 2010 y a partir de él comienzan a introducirse algunas variables relacionadas con los pueblos y nacionalidades indígenas y otras al nivel de parroquias rurales.

Al comienzo de la investigación se planteó la hipótesis de que *los pueblos kichwas de Imbabura viven de acuerdo a la filosofía y a los principios de la Cosmovisión Andina, aunque debido a la coexistencia histórica con otros grupos étnicos y a los consecuentes procesos de aculturación y transculturación, la pérdida de su legado ancestral e identidad parecen irremediables*". Después del análisis de las diferentes formas y modos de vida de los tres pueblos indígenas, se establece la confirmación de esta hipótesis, aunque de manera parcial, puesto que los resultados demuestran que no todos los habitantes de estos tres pueblos basan su desarrollo cotidiano en la filosofía y principios de la Cosmovisión Andina. El hecho es que, a lo largo de la historia, se han visto afectados por unos procesos económicos, políticos, tecnológicos y culturales que, entre sincretismos y aculturaciones, han modificado y anulado buena parte de su patrimonio ancestral.

De manera permanente, el Estado "blanco", criollo y mestizo, con características coloniales, ha fomentado la deslegitimación, la discriminación y hasta la ridiculización de los saberes ancestrales. Para ello, se ha valido de dos formas, una por medio de la represión y coacción al colectivo cultural cuando intenta ejercer sus derechos y la otra, remunerativa, mediante la compra de la voluntad de aquellos que se excluyen del grupo en perjuicio de su propio pueblo.

Los tres pueblos kichwas aprendieron y asimilaron las nuevas formas y modos de vida impuestas en cada momento, pero pudieron seguir practicando sus costumbres y tradiciones enmarcadas en la cosmovisión andina, dando como resultado múltiples y complejas expresiones culturales sincretizadas y un rico legado que han conseguido transmitir hasta la actualidad.

No se pretende en esta tesis la realización de un mero inventario de este rico patrimonio cultural (material e inmaterial) que, a pesar todos los avatares históricos, se ha conseguido transmitir hasta la actualidad, aunque dentro de un proceso de acelerada aculturación y pérdidas irreparables. El comercio, la emigración, el turismo desorganizado, la globalización, la expansión de las mentalidades urbanas y las

tecnologías de la información y la comunicación, pero sobre todo su pobreza y exclusión social, están actuando de manera negativa ante la indiferencia de la ciencia y la ineficacia política.

Entendemos que este legado no se podría explicar sin su integración en los modos y formas de vida de estos pueblos a lo largo de su historia. Este es nuestro compromiso social y científico.

Con estos planteamientos previos, se exponen a continuación los resultados por cada objetivo específico señalados en la tesis en relación con las formas y modos de vida de los pueblos kichwas de Imbabura.

El primer objetivo se plantea el origen, la historia y el territorio de los pueblos kichwas desde la época preincaica.

En este sentido, habría que comentar que los actuales pueblos kichwas (Otavalo, Karanki y Natabuela) procedían de pueblos centroamericanos (*angos*), caribeños y chibchas barbacoas (*imbas*). Más tarde llegaron los incas y los hispanos, pero también portugueses, británicos, franceses, etc.

Su territorio era bastante más extenso que en la actualidad, puesto que limitaba al norte con el Valle Chota-Mira, haciendo frontera étnica entre Caranquis (Karankis) y Pastos, mientras que al sur limitaría con el valle de Guayllabamba-Pisque. En la actualidad, los kichwas se concentran mayoritariamente en las zonas rurales de la provincia de Imbabura.

Los pueblos indígenas de Ecuador y, más en concreto, los kichwas de Imbabura son el resultado de una larga historia de más de quinientos años de olvido, aislamiento, explotación y esclavitud, que les ha obligado a adaptarse a un medio y a unos acontecimientos históricos hostiles. Incas, españoles, criollos y mestizos consecutivamente, gobiernos republicanos liberales o conservadores y dictaduras los han sometido como fuerza de trabajo servil a un sistema económico vinculado a la explotación de la tierra en las grandes haciendas, bajo el control absoluto de los terratenientes, en la explotación de las minas, en la industria textil en el caso de las mujeres o en las mitas hasta las dos últimas décadas.

Probablemente por esta opresión y aislamiento, han procurado mantener sus señas de identidad, que han conseguido por el olvido permanente de esas oligarquías.

Sólo muy recientemente, a partir de las Constituciones de 1998 y de 2008, se ha realizado un reconocimiento tácito de los pueblos indígenas después de tantos siglos de luchas, levantamientos y reivindicaciones de unos derechos básicos que les corresponden. Ambas constituciones intentan, además, su empoderamiento y la generalizada implantación de la cosmovisión andina y del desarrollo sostenible en los sucesivos Planes Nacionales del Buen Vivir. En todo caso, no se han erradicado los problemas más acuciantes de pobreza, aunque se han mitigado en alguna medida, y el empoderamiento parece estar focalizado y acaparado por una reducida oligarquía de dirigentes de sus asociaciones.

El **segundo objetivo** se planteaba el análisis del **medio natural y su** relación con la cosmovisión andina y con el **legado cultural** correspondiente.

Los pueblos kichwas se vieron obligados durante la colonia a refugiarse en las zonas de alta montaña debido al asedio y a la opresión encomendial y de las reducciones misioneras, debiendo adaptarse a distintos pisos bioclimáticos en altitud.

En relación con su cosmología, consideran la naturaleza, el hombre y la “*pachamama*” como un todo, ya que se encuentran interrelacionados y de forma perpetua. En función de ello, desde la época prehispánica, han atribuido espíritus (*apus*) masculinos y femeninos a volcanes, montañas, lagos, lagunas, ríos, cascadas y vertientes y los han venerado durante siglos a través de fiestas y ritos. Ahora, las poblaciones kichwas siguen aprovechando y dependiendo de las actividades agrarias de subsistencia, así como priorizando el uso de las plantas medicinales de su entorno. Por otra parte, algunas comunidades y familias indígenas han desarrollado emprendimientos turísticos en los últimos años, poniendo en valor todo el legado cultural vinculado a su medio natural.

El **tercer objetivo** permitió **establecer la organización y características de las actividades económicas y el patrimonio cultural** vinculado a las mismas.

Desde la época colonial ha prevalecido el problema de acceso a la tierra por parte de la población indígena imbabureña. Esta tierra, como pertenencia individual o

colectiva, se ha convertido en el principal y, posiblemente, en el único activo del patrimonio familiar y comunal, a través del que desarrollan una agricultura de subsistencia (maíz, fréjol, trigo, cebada, quinua, cocho, papa, etc.) bajo sistemas de secano y con un minifundismo generalizado, que no permiten salir de la pobreza y generan una profunda brecha en relación con los mestizos.

No obstante, debido a su gran riqueza en agrobiodiversidad y saberes, en los últimos años han intensificado una agricultura orgánica, han rescatado semillas ancestrales y se han organizado en asociaciones de producción y comercialización, lo que ha permitido a las familias involucradas mejorar su nivel de ingresos y calidad de vida. Por otra parte, el turismo comunitario se ha convertido en una estrategia que permite rescatar una gran variedad de alimentos andinos que forman parte de la oferta gastronómica.

Es importante señalar que las actividades agrarias aún evidencian los principios de la solidaridad, la reciprocidad y hasta el trueque entre familiares y vecinos de la comunidad. La tierra, aunque reducida, se constituye en un espacio en el que se cohesiona la lengua, la cultura, la familia y la comunidad. En este sentido, la mayoría de familias vinculan y desarrollan los ritos agrarios en torno a los solsticios y equinoccios. De acuerdo con su cosmovisión, los ciclos agrícolas y su fenología conllevan el desarrollo de fiestas y ritos que han perdurado durante siglos, aunque con un evidente sincretismo natural-religioso.

Los pueblos kichwas, es especial el Otavalo, desde tiempos precolombinos siguen complementando las actividades agrarias con las actividades artesanales y textiles. De la misma manera, estos tres pueblos están desarrollando importantes capacidades para la asociatividad, que no solamente permite el mejoramiento de sus ingresos familiares, sino también propicia el intercambio de mejores prácticas, realidades comunitarias, desarrollo de nuevas habilidades, conocimientos, costos compartidos, alianzas estratégicas, etc.

Al igual que en los otros sectores económicos, el turismo comunitario se convierte en una de las mejores estrategias para el desarrollo de la agricultura y de la artesanía con características identitarias de cada pueblo.

En relación con los servicios, además del turismo, únicamente se ha centrado el análisis en los servicios básicos, la Educación y la Sanidad, que desde la última

Constitución se han convertido en servicios públicos y, por ello, con acceso para la población rural kichwa. El comercio y los mercados se han tratado por separado con el sector agrario y con la artesanía.

El analfabetismo persiste sobre todo en las parroquias rurales más pobres de Imbabura (10 y 14%), con mayor incidencia en las mujeres. A pesar de los esfuerzos por mejorar el sistema de educación intercultural bilingüe, los resultados en la recuperación de la lengua kichwa y las demás expresiones culturales, aun no son evidentes, debido a distintos problemas y limitaciones, pero también a la resistencia de la población.

Por otra parte, siguen persistiendo los problemas de sanidad, que se evidencian en las todavía altas tasas de mortalidad infantil y materna, aunque muestran una clara tendencia decreciente. Además, la mayoría de habitantes siguen eligiendo como primera opción la medicina tradicional (autotratamiento, parteras, *yachaks*, fregadores, etc.).

En definitiva, se podría afirmar que los pueblos indígenas han avanzado considerablemente, sobre todo en lo que va de siglo, muy tarde por lo tanto y, además, se trata de problemas estructurales seculares que sólo se pueden afrontar a medio y largo plazo, pero las medidas para detener el abandono y la aculturación de sus poblaciones deben ser urgentes.

A través del **cuarto objetivo se estudió el poblamiento, la población y su dinámica demográfica**, con sus correspondientes ritos asociados al ciclo vital.

Los pueblos indígenas, han logrado una adaptación a las diversas zonas agroecológicas y su aprovechamiento se ha efectuado a partir de patrones verticales con fines de subsistencia, movimientos poblacionales y asentamientos humanos.

Los asentamientos actuales mantienen su organización según los criterios de la planificación heredada por la conquista y la colonización española. Estos patrones de asentamiento son concentrados, dispersos e intercalados (mixtos).

Los sistemas productivos, los procesos constructivos y las formas de vida, han configurado paisajes multicolores, de imágenes y texturas diversas. Entre los fenómenos evidentes en el territorio kichwa se destaca la creciente conurbación y la ocupación de viviendas en zonas agrícolas.

La evolución de la población imbabureña es positiva en términos de crecimiento, aunque proporcionalmente la población kichwa presenta un índice superior, consecuencia de la mayor natalidad y crecimiento natural. No obstante, también es evidente que la caída de las tasas de fecundidad viene motivada principalmente por la incorporación de la mujer al mercado laboral, por la mejora de los sistemas sanitarios (planificación y control) y por la educación. La natalidad todavía presenta tasas características de la transición demográfica, por lo que en buena lógica deberá continuar con su acelerado descenso, hasta reducirse al menos hasta la mitad de los valores actuales, de la misma manera que la mortalidad, en tasas muy bajas, deberá mostrar una tendencia creciente, a medida que la población vaya envejeciendo. En consecuencia, el crecimiento natural, todavía bastante elevado, deberá tender a tasas positivas más moderadas.

La estructura de la población presenta una forma muy triangular, como característica de una población madura, lo que denota una tendencia hacia su estabilidad, a expensas de lo que pueda ocurrir en un futuro con los movimientos migratorios.

Algunas parroquias rurales de Imbabura han experimentado en años anteriores un importante descenso de su población, debido a la emigración mayoritariamente del campo a la ciudad, a excepción de Otavalo que entre 1992 y 2007 emigraron principalmente a nivel internacional con fines comerciales. Los saldos migratorios han sido negativos en lo que va de siglo, con un predominio de la emigración, aunque se observa una menor salida de los indígenas de las zonas rurales con relación a los saldos provinciales, a pesar de que la pobreza está mucho más extendida en estos ámbitos rurales, posiblemente como consecuencia de la menor formación y cualificación, su mayor apego y vinculación a su tierra, su conformismo tradicional, su menor capacidad de ahorro para emprender largos viajes y su iniciativa más limitada.

Los tres pueblos kichwas, especialmente Otavalo y Karanki, aún mantienen importantes ritos asociados a su ciclo vital (matrimonio, fecundidad-nacimiento y muerte). Todos ellos denotan una gran sacralidad y sincretismo entre la naturaleza y la religión. Todos los ritos revelan al menos tres principios de la cosmovisión andina, la relacionalidad, la reciprocidad y la generosidad entre semejantes. El proceso ritual en el nacimiento, matrimonio y muerte incluye el desarrollo de variadas actividades secuenciales, en medio de un fuerte sincretismo y aculturación más reciente.

A través del **quinto objetivo** se determinó la organización social, la estructura política y la situación de género.

El primer nivel de organización entre los pueblos Otavalo, Karanki y Natabuela se encuentra en la unidad doméstica representada por la familia nuclear y ampliada, que se desarrolla a partir de los lazos de parentesco, de territorialidad, de lenguaje y de cultura. Entre estos pueblos no se puede hablar de homogeneidad social y económica y, aunque no se evidencian clases sociales de forma absoluta, la diferenciación es real.

Las comunidades que integran los pueblos kichwas Otavalo y Karanki están representadas por cabildos que asumen la gestión de todo lo relacionado con la infraestructura, la regulación de los servicios básicos, el aprovechamiento de los recursos naturales, la organización de actividades culturales, justicia indígena, etc. No así el pueblo Natabuela, que está regido por un gobierno vitalicio, dedicado exclusivamente a la planificación y desarrollo de mingas comunitarias, fiestas religiosas y tradicionales, pero no se ocupa de la gestión local. Estos pueblos, aunque coexisten en un mismo territorio, aún no han generado verdaderas relaciones de desarrollo entre sí y apenas empiezan a organizarse.

La mujer indígena, a pesar de sus roles y protagonismo a lo largo de la historia de sus pueblos, ha sido subordinada, olvidada e invisibilizada de forma secular. Y, aunque persiste la violencia contra la mujer por las relaciones inequitativas y asimétricas de poder, también los roles androcéntricos están perdiendo valor por la mejora del nivel educativo. Por otra parte, las mujeres se han consagrado como guardianas y autoridades de su cultura (lengua, ritos, gastronomía) en función de su permanente aporte a la vida y a la continuidad de sus pueblos.

A través del **sexto objetivo** se definieron y explicaron las **manifestaciones culturales extinguidas y vigentes** entre los pueblos kichwas: **lengua, tradiciones orales, espectáculos, usos sociales, rituales y festivos, vestimenta**, etc.

La lengua kichwa se encuentra posiblemente en su última fase de extinción. Si bien las personas mayores de 40 años todavía se comunican con sus familiares a través de su lengua madre, no todos conocen su escritura y se podría decir que son analfabetos kichwas. Las madres son las principales custodias de la lengua, aunque no todas enseñan a sus hijos, por asociarla con la discriminación que han sufrido durante siglos o, en el

mejor de los casos, queda restringida al núcleo familiar. El uso simultáneo del kichwa y del español ha dado lugar a una especie de tercera lengua o lengua intermedia. Además, la revitalización lingüística en el país, a pesar de los últimos esfuerzos gubernamentales, se observa compleja y a largo plazo.

A través de la investigación se han recopilado 186 expresiones orales kichwas, que han subsistido por vía de la tradición oral, aunque las actuales generaciones demuestren poco interés por continuar con esta tradición. Todas ellas, de alguna manera, revelan las diferentes formas y modos de vida de los pueblos indígenas a través del tiempo, puesto que estas narraciones demuestran no sólo los anhelos, temores y tristezas de estos pueblos, sino que todas dejan un mensaje orientado al respeto a la naturaleza y a los valores morales que han perdurado en estos pueblos, siempre apegados a los principios de la cosmovisión andina y acentuados por la religión católica.

Las artes del espectáculo (música, danza, juegos) forman parte esencial de la vida de los pueblos kichwas de Imbabura. La música presenta un heterogéneo conjunto de ritmos, estilos, instrumentos e intérpretes, dando lugar a una cultura musical sincretizada, que les permite vivir el saber, la medicina ancestral, la tecnología, la astronomía, la espiritualidad, la paz y la cultura. Pero también revela un pasado de opresión y de resurgimiento que promete el fortalecimiento de los pueblos hermanos y nunca más su invisibilidad. Por su parte, los 60 juegos tradicionales que se han recogido también demuestran la plena interacción entre la familia, la comunidad y la naturaleza y transmiten valores, principios y formas de vida.

Los usos sociales, rituales y actos festivos evidencian elementos religiosos de diverso origen y fuertemente sincretizados. Las 51 festividades agrarias, religiosas y cívicas, no se constituyen en hechos aislados, sino que se imbrican en las tradiciones y costumbres de cada población, sus formas y modos de vida. En la última década, se ha logrado la resignificación de las fiestas en función de los nuevos procesos socioeconómicos, políticos y culturales. No obstante, se evidencia un claro folklorismo y la usurpación de la identidad por haberse convertido en un escenario y plataforma política de intereses individuales y colectivos.

Los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo revelan el gran legado y riqueza que poseen estos pueblos kichwas en relación a la gastronomía,

medicina y artesanía. Cabe decir que, a través del tiempo, estos conocimientos y habilidades han sido afectados positiva y negativamente por los distintos procesos de desarrollo económico, político, religioso, ambiental y cultural. Sin embargo, los pueblos siguen priorizando estas prácticas, que han sido fomentadas principalmente por la mujer indígena y que siempre están apegadas a los principios de la cosmovisión andina. Además, en los últimos años, algunas familias y comunidades han visto en el turismo comunitario una oportunidad para el rescate de estos saberes.

Los tres pueblos kichwas de Imbabura mantienen una vestimenta con características adaptadas a la geografía andina y que les brinda comodidad y funcionalidad. Las prendas de vestir, además de su cromatismo, presentan un gran simbolismo, tanto la destinada a uso cotidiano, como a usos festivos. No obstante, entre los tres pueblos, solamente la mujer utiliza la vestimenta tradicional de manera permanente, en tanto que el hombre lo hace ocasionalmente o nunca.

En la búsqueda de la construcción de la interculturalidad, los tres pueblos kichwas han dado pasos importantes, entre los que se puede destacar el ejemplo de los karankis de la Rinconada, que están desarrollando el turismo comunitario, con una oferta integrada por la apicultura, rutas turísticas, música, bordados, gastronomía, elaboración de quesos, y artesanías con identidad cultural, etc. Además, cuentan con una gran estructura organizacional, que podría replicarse en los demás pueblos de la provincia. Los indígenas que habitan en Cotacachi han salvaguardado su patrimonio musical, mientras que ya se ha perdido entre los karankis. Por su parte, los natabuelas han perdido su lengua ancestral, aunque han desarrollado grandes capacidades en torno al aprovechamiento de la naturaleza y, específicamente, de las prácticas agrícolas.

Ante esta situación, difícil por la pobreza estructural y por la inevitable aculturación y pérdida de su patrimonio cultural, posiblemente de manera irreversible, se ha considerado oportuno incluir en esta sección las propuestas que los propios indígenas plantean.

Consideramos que son de gran valor e interés por provenir de la propia población kichwa, en respuesta a nuestros cuestionarios, con la finalidad de rescatar, revalorizar y preservar el legado transmitido hasta la actualidad por estos pueblos. A través de las mismas, se pueden detectar las preocupaciones que afectan a estas poblaciones, su plena

conciencia y sensibilidad ante la creciente y rápida pérdida de valores, costumbres y tradiciones y, lo más importante, las medidas que consideran necesarias a corto plazo.

Entre estas propuestas, una de las prioritarias sería la toma de conciencia, el valor y la importancia de todo el legado kichwa frente al sentimiento de inferioridad, complejidad e infravaloración de estas poblaciones, que les ha llevado a adoptar una postura de renuncia y negación de su origen y pasado, adoptando un creciente “blanqueamiento”, especialmente entre los jóvenes.

Para ello, las comunidades, pueblo y nacionalidad deben recuperar y mantener una visión holística de su territorio, al mismo tiempo que promover el desarrollo sostenible, característico de su cosmovisión andina, y una planificación territorial integral para alcanzar su bienestar.

Se debería garantizar la protección especial de las tierras de cooperativas, comunales, colectivas y particulares.

Reconocer el derecho de las comunidades indígenas a mantener el sistema de administración de las tierras que tengan y que históricamente les pertenecen.

Fortalecer y ampliar la economía a través de la producción agropecuaria, gastronómica y artesanal, en el marco del sistema de economía social y solidaria que establece la Constitución.

Reconocer, revalorizar, recuperar y fortalecer los saberes, tecnologías y prácticas productivas, que se han preservado a través de los siglos, aún en condiciones adversas.

Estimular la agricultura comunitaria, a través de créditos accesibles a las comunidades. También subsidiar la producción agroecológica, para asegurar su continuidad frente a los grandes productores y empresarios.

Recuperar y valorar las semillas nativas, con mayor resistencia a las plagas, capacidad de adaptación a las condiciones y al clima, que no ofrecen las semillas mejoradas.

Desarrollar la tecnociencia para promover la conservación *in situ* de las plantas nativas y de la agrobiodiversidad.

Desarrollar la industria textil y de modas, con emprendimientos indígenas, para el diseño de vestimenta indígena identitaria, con leves modificaciones, que aseguren el uso por parte de la población juvenil.

Aprovechar todo el legado cultural, las formas y modos de vida de estas poblaciones para el impulso de un turismo sostenible.

Desarrollar la ciencia, para la investigación de propiedades medicinales en base a las plantas nativas, con beneficio sobre las poblaciones indígenas de su jurisdicción.

Fomentar y establecer programas y espacios en los medios de comunicación de radio y televisiva local y regional, para la defensa y la transmisión de conocimientos, valores y prácticas culturales, con la participación activa de los pueblos indígenas.

Crear páginas web de los pueblos kichwas de Imbabura, como estrategia para difundir la oferta de los emprendimientos turísticos, agroindustriales y artesanales.

Fortalecer el Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, como un mecanismo para el rescate de la lengua y la conservación de conocimientos, saberes y prácticas cotidianas de los pueblos indígenas imbabureños.

Planificar los currículos considerando los intereses, expectativas y visiones de su contexto inmediato.

Garantizar un proyecto político coordinado entre los tres pueblos poseedores de identidades culturales, que permita la comunicación e interacción para reforzar un diálogo con acciones concertadas entre las personas y las bases organizativas y dar lugar al surgimiento de nuevas expresiones y modelos.

Desarrollar eventos que coadyuven a la autocrítica de los pueblos indígenas en cuestiones de relaciones de poder, igualdad y derechos de las mujeres, formas de exclusión y discriminación intracultural e intercultural.

Crear la Defensoría de la Mujer Indígena, que incluya servicios de asesoría jurídica y servicio social, al menos, en cada cantón.

Cumplir con las políticas que permitan el libre acceso de los indígenas a las diversas áreas de la función pública.

Recuperar y proteger la lengua kichwa, a través de procesos educativos formales e informales (alfabetización en escritura kichwa).

Promover el uso exclusivo de la lengua kichwa dentro del aula en el sistema de Educación Intercultural Bilingüe.

Promover la prestación de los servicios públicos en las poblaciones indígenas en lengua kichwa (información, trámites).

Campañas informativas en temas de salud en lengua kichwa y español.

Reafirmar el pleno derecho para el registro de nombres, apellidos y toponimias indígenas.

Generar políticas de planificación lingüística para vigorizar la lengua kichwa.

Propiciar y legitimar el desarrollo de fiestas y rituales con raigambre ancestral.

Reconocer y declarar patrimonio cultural material a los templos, lugares simbólicos y tolas que fueron utilizadas con fines ceremoniales y funerarios en tiempos precolombinos.

Reconocer, documentar y declarar patrimonio cultural inmaterial, las tradiciones y rituales vinculados al ciclo agrario.

Reconocer, documentar y declarar patrimonio cultural inmaterial, las tradiciones y rituales vinculados al ciclo vital de los individuos.

Motivar el uso de la vestimenta en niños, jóvenes y adultos a través de campañas de concienciación, para revitalizar su orgullo y beneficiar las prácticas de turismo comunitario.

Promover el uso de la vestimenta tradicional, a través de los diferentes grupos de música y danza de cada pueblo.

Crear museos etnográficos para conocer la evolución, características y gran simbolismo de la vestimenta de hombres y mujeres, tanto la cotidiana como la festiva.

Desarrollar ferias para la exhibición y comercialización de atuendos indígenas en varias calidades y precios.

Escribir y publicar la memoria oral, en relación a cuentos, mitos y leyendas.

Desarrollar la animación turística mediante la interpretación de mitos, cuentos y leyendas indígenas en los principales destinos turísticos.

Desarrollar eventos vinculados al diálogo de saberes, que posibiliten la recuperación de la información y el saber de la memoria oral de los *taitas* y las *mamas* indígenas.

Recuperar la vivienda ancestral con fines de alojamiento turísticos comunitarios.

Reconocer y declarar patrimonio cultural material a las pocas chozas y casas de tapial localizadas en las zonas rurales de Imbabura.

Regular la construcción de viviendas con características identitarias en cada pueblo.

Restaurar las viviendas del sector urbano, sin afectar a las características arquitectónicas originales.

Reconocer y declarar patrimonio cultural inmaterial la gastronomía distintiva de cada pueblo.

Desarrollar emprendimientos gastronómicos para integrar la oferta turística comunitaria.

Capacitar en temas relacionados con las bases culinarias, que permitan desarrollar productos seguros y de calidad a los turistas.

Reconocer y declarar patrimonio cultural inmaterial los juegos con raigambre ancestral y de aquellos otros aprendidos a partir de la Colonia.

Reconocer y declarar patrimonio cultural inmaterial los juegos considerados rituales mortuorios de los pueblos kichwas de Imbabura.

Desarrollar programas y proyectos que revitalicen el juego tradicional en los tiempos recreativos de escuelas y colegios en zonas urbanas y rurales.

Desarrollar encuentros y concursos de juegos tradicionales en zonas rurales.

Reconocer y declarar patrimonio cultural inmaterial las fiestas agrarias y religiosas que conservan los pueblos kichwas de Imbabura.

Promover la organización intercultural de las fiestas tradicionales de los pueblos kichwas.

Eliminar el protagonismo político mestizo durante las festividades tradicionales que son impulsadas por los pueblos indígenas.

Reconocer y declarar patrimonio cultural inmaterial las técnicas artesanales de cada pueblo kichwa de Imbabura.

Apoyar la investigación para el rescate de técnicas artesanales con un enfoque empresarial turístico.

Desarrollar eventos entre los tres pueblos kichwas para impulsar la producción y comercialización artesanal, pero sobre todo para intercambiar conocimientos.

En definitiva y, a la vista de las propuestas precedentes, creemos que sería de gran interés la creación de una marca “kichwa” de calidad para el rescate y la revalorización de todo el legado cultural.

Y, finalmente, proponer a las autoridades provinciales y nacionales el impulso ante la UNESCO de la Declaración de Patrimonio Mundial de las formas y modos de vida de los pueblos kichwas con todo su legado cultural.

Para concluir esta tesis, debemos indicar que se ha pretendido generar un estudio marco, global, sobre el patrimonio cultural legado por los pueblos kichwas de Imbabura, integrándolo en sus formas y modos de vida, como única manera de darle una explicación coherente, evitando un mero inventario de bienes materiales e inmateriales.

Los aspectos y variables abordadas en la investigación han permitido conocer las formas y modos de vida que se han extinguido en el devenir histórico, así como aquellas

que se encuentran vigentes, aunque sincretizadas, a pesar de los intensos procesos de aculturación y transculturación. En todo caso, existe un alto riesgo de desaparición de un patrimonio cultural invaluable, que exige medidas urgentes.

No se agota, por lo tanto, este tema. No era nuestro objetivo, pues hubiera sido imposible desarrollar en detalle cada uno de estos capítulos, por lo que somos conscientes de que queda mucho trabajo por hacer y es nuestra intención seguir trabajando en estos temas con el detalle que es necesario para alcanzar un conocimiento en profundidad de este legado, aunque también hay que ser conscientes de que en algunos capítulos existen importantes lagunas y limitaciones de recursos bibliográficos y estadísticos.

Pero, más que limitaciones, se visualizan nuevas posibilidades de investigación en los campos que han sido abordados en el presente estudio. Entre estas líneas de investigación, tenemos previsto profundizar en las siguientes:

- a) En el tercer capítulo se han analizado las diferentes teorías acerca del origen y la evolución que los diferentes asentamientos que poblaron Imbabura en tiempos preincaicos. Para este trabajo, ya se ha realizado un acercamiento a sus lenguas ancestrales a través de la publicación de un libro de 143 páginas titulado “Origen, territorio, toponimia y antroponimia de los pueblos kichwas de Imbabura, para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial”. No obstante, es necesario profundizar más en el estudio de sus lenguas como aporte a la riqueza lingüística que siempre ha poseído el Ecuador y particularmente Imbabura.
- b) En la presente investigación se ha concretado una importante biodiversidad, principalmente de flora, con sus respectivos usos, tanto en la medicina ancestral como en la gastronomía, así como en los ritos asociados al ciclo agrario y al ciclo de vida de las personas. Es evidente que se necesita un estudio más profundo a nivel de la zona alto andina y, especialmente, de los ritos agrarios y vitales, que podrían constituir nuevas tesis doctorales cada uno de ellos.
- c) Respecto a las actividades económicas, en la presente tesis se ha estudiado la situación actual del sector agrario, artesanal, textil y de servicios (educación, sanidad y turismo), con énfasis en los conocimientos y prácticas legadas por

sus antecesores. No obstante, no se ha profundizado ni en las técnicas agropecuarias ni en las artesanales ni en sus respectivos ritos.

- d) En relación al poblamiento y a la demografía, los datos estadísticos por parte del INEC son todavía muy limitados y tampoco han permitido una mayor profundización. Será interesante seguir los próximos Censos de Población y Viviendas para analizar una evolución que nos aporte indicadores de pasado y de futuro, imprescindibles para la realización de una planificación territorial a corto y medio plazo.
- e) Se han recogido 186 tradiciones y expresiones orales entre los tres pueblos kichwas (mitos, supersticiones, leyendas y cuentos), pero se debe ampliar la investigación en todos estos aspectos, con especial atención en la riqueza literaria.
- f) Respecto a las artes del espectáculo (música y juegos), en la investigación se ha realizado un estudio pormenorizado, aunque incompleto debido a la diversidad y riqueza de este patrimonio. El objetivo es resaltar la importancia y el tipo de música (instrumentos y temas), asociándola a las distintas formas de celebraciones y ritos existentes entre los tres pueblos. Pero sería importante una recopilación más exhaustiva de la memoria musical de estos pueblos, con especial atención a los mensajes que proyectan
- g) También se han estudiado las características, ritos, implicaciones, simbolismos y sincretismos en las fiestas tradicionales y su adaptación a los nuevos procesos socioculturales, políticos y económicos, pero también se puede tratar con un mayor detalle y profundidad.

De hecho, ya en los anexos existe una información documental de un gran valor, que todavía está por investigar en detalle.

Es nuestra intención introducir e impulsar estas líneas de investigación en la Universidad Técnica del Norte, como compromiso social y científico con el entorno y con la sociedad, especialmente en un tema tan sensible y preocupante como es la

progresiva y cada vez más acelerada desaparición de un patrimonio cultural labrado durante siglos y síntesis de nuestra historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

*Nosotros escribiremos nuestra historia, no la escribirán los invasores ni menos los saqueadores, menos el estado vendido, ni menos los acomodados llunk'us, menos los traidores watakos; así ha de ser y así será; hoy lloramos, quizá nos toque seguir llorando, pero por nuestra real y verdadera libertad.
¡Hermanos, lucharemos hasta el final!
¡Hermanos los ríos de sangre de nuestros hermanos caídos han de fortalecernos y purificarnos!
¡Hermanos encontraremos nuestra paz y libertad, en lo que realmente creemos!
¡Nuestra identidad hará que triunfemos!*

Ruwaq

- Acebo, M. (2016). *Estudios industriales. Orientación estratégica para la toma de decisiones. Industria Turística*. Escuela Superior Politécnica del Litoral. Recuperado de: http://www.espae.espol.edu.ec/images/documentos/publicaciones/estudios_industriales/industriaturistica.pdf. [Consulta: 21/3/2017], p.1
- Aguilar, Z., Ulloa, C & Hidalgo, P. (2001). *Guía de plantas útiles de los páramos de Zuleta*. PRODERENA. Programa de Apoyo a la Gestión Descentralizada de los Recursos Naturales en las Tres Provincias del Norte del Ecuador, p.6, 7,12,25.
- Aguilera, C. (2014). *Aplicación de estrategias de diseño gráfico e industrial a una propuesta de material didáctico, comunicacional con su respectivo packaging, como parte del proyecto de los juegos tradicionales y autóctonos, impulsado por el Ministerio del Deporte para la Región Sierra*. (Trabajo de Grado, Licenciatura en Diseño Gráfico e Industrial, de la Universidad de las Américas). [Recuperado de http://dspace.udla.edu.ec/bitstream/33000/2445/1/UDLA-EC-TDGI-2014-10\(S\).pdf](http://dspace.udla.edu.ec/bitstream/33000/2445/1/UDLA-EC-TDGI-2014-10(S).pdf). [Consulta: 3/4/2015]
- Aguirre, B. (1984). El rito en las sublevaciones indígenas. *Antropología*. Cuadernos de investigación 2: 82-95. Departamento de Antropología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- Aguirre, M. (2005). *Religiosidad popular en Otavalo: los indígenas y su fe*. Ibarra, Ecuador: colección Taguando (39). Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo de Imbabura, p.12, 32
- Albuja, A. (1970). *Imbabura, en Páginas de Historia y Letras*. Quito: Casa de la Cultura, Núcleo Imbabura.
- Albuja, B. (2011). *Implementación de un programa de prácticas de alimentación y estilos de vida saludables para niños menores de doce años de la zona rural del cantón Cotacachi, 2010 – 2011*. (Trabajo de Grado, Maestría en Gerencia de Salud, para el Desarrollo Local, de la Universidad Particular de Loja). Recuperado de <http://dspace.utpl.edu.ec/bitstream/123456789/3634/1/Albuja%20Echeverria%20Byron%20Orlando.pdf>. [Consulta: 8/4/2016]
- Alchón, S. (1996). *Sociedad indígena y enfermedad en el Ecuador Colonial*. Quito. Abya-Yala.
- Amoroso, S. (2013). La identidad a través del signo vestimentario. *Revista de Patrimonio Cultural Inmaterial del Ecuador, PCI (11)*. Cuenca, Ecuador: Instituto Nacional de Patrimonio Cultural.
- Almeida, L.A. (2014): *Una revisión de la evaluación de la calidad del agua de los ríos de la provincia de Imbabura*. Tesis. Universidad Técnica Particular de Loja. Sede Quito. http://dspace.utpl.edu.ec/bitstream/123456789/8370/1/Almeida_Betancourt_Lucio_Antonio.pdf. [Consulta: 9/10/2015], p.13,14.
- Almeida, I., Almeida, J; Bustamante, S; Espinosa, S; Frank, E; Ibarra, H; León, J & otros. (1991). *Indios: una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Almeida Maldonado, P. (2011). *Estudio de la gastronomía de la provincia de Imbabura, análisis e influencia de la misma en el desarrollo de la zona*. (Tesis en Administración Gastronómica, la Universidad Tecnológica Equinoccial). Recuperado de: http://repositorio.ute.edu.ec/bitstream/123456789/11612/1/45434_1.pdf. [Consulta: 26/3/2017]
- Amaguaña, R. (14 diciembre de 2012). La cascada de Peguche. *Diario El Norte*.
- Andrade, L. (1982). *La conquista española de Quito*. Quito: Consejo Provincial de Pichincha.

- Andrade, E. (2012). San Bernardo, Santa Muerte, o San la Muerte: brujos, brujeados y santos en la provincia de Imbabura. *Antropología, cuadernos de investigación*, (12). Recuperado de: <https://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/es/cuadernos-de-investigacion/cuadernos-de-investigacion-11/267-san-bernardo-santa-muerte-o-san-la-muerte-brujos-brujeados-y-santos-en-la-provincia-de-imbabura>. [Consulta: 6/6/2016]
- Antón, J. (s.f). *Diagnóstico de la problemática afroecuatoriana y propuestas de acciones prioritarias. apuntes sobre la historia de los afrodescendientes en el Ecuador*. Cooperación Técnica BID ATN/SF-7759-EC.
- _____. (2012). El liberalismo, la Revolución Liberal y los afroecuatorianos. Recuperado de <http://www.cea2.unc.edu.ar/africa-orientemedio/contrapdfs/09/01SANCHEZ.pdf>. [Consulta: 11/03/2017]
- Apaza, R., & Moreno, S. (2008). *Reciprocidad, asociatividad y cooperación*. Módulo 4. Programa modular. Lima, Perú. Recuperado de https://www.oitcenterfor.org/sites/default/files/file_articulo/articulo-PM_indigenas_modulo4.pdf. [Consulta: 6/4/2015]
- Arrobo, N. (2005). Sistematización de los resultados de los estudios nacionales de la investigación Latautonomy. *LLacta* (2). Recuperado de <http://www.llacta.org/notic/2005/not0116b.htm>
- Asamblea Nacional de la República del Ecuador (5 de mayo de 2009). Ley Orgánica del Régimen de la Soberanía Alimentaria del Ecuador. Arts. 1, 7. Recuperada de <http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ec/ec046es.pdf>. [Consulta: 7/9/2015]
- _____. (7 de marzo de 2016). Ley Orgánica de Tierras Rurales y Territorios Ancestrales. Artículo 7. Recuperada de <http://www.eltelegrafo.com.ec/images/cms/EdicionImpresa/2016/Marzo/14-03-16/14-03-16-pol-Ley-de-Tierras.pdf>, [Consulta: 6/4/2015], p.4.
- _____. (2013, noviembre). Ley de Organización y Régimen de Comunas del Ecuador. Art. 3,5, 15 y 64.
- Atienza, D. (2011). Identidades indígenas transnacionales: Kichwa-otavaleños en la diáspora. Universidad de Guam. Recuperado de https://www.academia.edu/29144107/Identidades_Indigenas_Transnacionales. [Consulta: 12/12/2015], p. 19.
- Ayala, E. (2008). *Resumen de la Historia del Ecuador*. 3ª ed. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional, p.58
- _____. (2002). *Ecuador: Patria de Todos. La nación ecuatoriana, unidad en la diversidad*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar. Recuperado de <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/File/ecuador%20patria%20enrique%20ayala.pdf>, [Consulta: 10/12/2015], p.12, 84.
- Baquero, F; Sierra, R; Ordóñez, L; Tipán, M; Espinosa, L; Rivera, M & Soria, P. (2004). *La vegetación de los andes del ecuador: memoria explicativa de los mapas de vegetación potencial y remanente de los andes del ecuador a escala J:250.000 y del modelamiento predictivo con especies indicadoras*. Quito, Ecuador: EcoCiencia-MAG SISAGRO, CDC-JATUN SACHA.
- Barabas, A. (2014). Multiculturalismo, pluralismo cultural e interculturalidad en el contexto de América Latina: la presencia de los pueblos originarios. *Revista de Sociología Configuraciones*. Recuperado de <https://configuracoes.revues.org/2219>

- Barbero y Magazín. (2001). Sobre culturas híbridas. estrategias para entrar y salir de la modernidad. *El Espectador*. Recuperado de <http://nestorgarciacanclini.net/index.php/hibridacion-e-interculturalidad/73-resena-sobre-culturas-hibridas-estrategias-para-entrar-y-salir-de-la-modernidad>
- Barrera, V.H., Tapia, C.G & Monteros, A.R. (2004). Raíces y tubérculos andinos: Alternativas para la conservación y uso sostenible en el Ecuador. Instituto Nacional Autónomo de Investigaciones Agropecuarias (INIAP) y Centro Internacional de la Papa (CIP). Recuperado de <http://www.iniap.gob.ec/nsite/images/documentos/Ra%C3%ADces%20y%20Tub%C3%A9rculos%20Alternativas%20para%20el%20uso%20sostenible%20en%20Ecuador.pdf>. [Consulta: 12/10/2016]
- Barsky, O. (1984). *La Reforma agraria ecuatoriana*, v. (3). Quito, Ecuador: FLACSO y Corporación Editora Nacional.
- Barrera, A. (2001). *Acción colectiva y crisis política*. Quito: Abya-Yala, p. 150
- Bascopé, V. (2001). El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: el caso de los valles andinos de Cochabamba. *Revista Scielo*, v.33(2). Recuperado de: <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562001000200012>. [Consulta: 11/11/2015]
- Bautista, E. (2002). Aproximación al estudio del hecho religioso. Editorial Verbo Divino, España. Recuperado de <http://owa.verbodivino.es/hojear/443/aproximacion-al-estudio-del-hecho-religioso.pdf>. [Consulta: 7/12/2015]
- Bray, T., & Echeverría, J. (2010). *La arquitectura de poder: investigaciones en el sitio imperial inca-caranqui, cantón ibarra, provincia de imbabura, fase III*. Informe Anual. No. 043. Consultores Departamento de Antropología Universidad de Wayne State Detroit, Michigan 48202 y Consultor independiente Calle Miguel de Jijón y León 232 y Francisco de Andrade Otavalo, Ecuador.
- Brassel, F., Ruiz, P & Zapatta, A. (2008). *La estructura agraria en el Ecuador: una aproximación a su problemática y tendencias*. Quito, Ecuador: Sistema de Investigación sobre la Problemática Agraria en el Ecuador (SIPAE), Universidad Central del Ecuador.
- Brassel, F., Herrera, S & Laforge, M. (2008). *¿Reforma agraria en el Ecuador? viejos temas, nuevos argumentos*. Quito, Ecuador: Sistema de Investigación sobre la Problemática Agraria en el Ecuador (SIPAE), Universidad Central del Ecuador.
- Bray, T & Echeverría, J. (2014). *Al final del imperio: el sitio arqueológico inca-caranqui en la sierra septentrional del Ecuador*. Antropología Cuadernos de Investigación (13). Recuperado de <http://clas.wayne.edu/Multimedia/IncaCaranqui/Files/Bray%20%20Echever%C3%ADa%20Inca%20Caranaqui,%202014.pdf>. [Consulta: 12/11/2016]
- Becker, M. (2011, agosto). Cosmovisión andina. *Boletín ICCI-ARY Rimay*. Año 13, (149). <http://www.icci.org.ec/?p=841>. [Consulta: 4/12/2016]
- Benítez, N. M., Gurría, J. L. & Hernández, A.M. (2015). *Origen, territorio, toponimia y antroponimia de los pueblos kichwas de Imbabura, para la salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial*. (ISBN-13:978-84-16399-60-4, N° Registro: 2016003109). Recuperado de https://www.academia.edu/31028953/Texto_Kichwas_y_Toponimia_actualizado_nov2016.pdf. Eumed. Universidad de Málaga, Fundación Andaluz [Consulta: 4/12/2016], p.43.

- Benítez, L., Garcés, A. (2014). *Culturas ecuatorianas de ayer y hoy*. 2ª ed. Quito, Ecuador: Editorial Abya-Yala, p.113, 115, 117
- Benítez, S. (s.f). *La artesanía latinoamericana como factor de desarrollo económico, social y cultural: a la luz de los nuevos conceptos de cultura y desarrollo*. Revista Cultura y Desarrollo. UNESCO. Recuperado de: <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002212/221298s.pdf>, [Consulta: 6/12/2016], p.94
- Bolaños, P. (2015). Expresiones populares y el contacto de lenguas: *Ecuador.College of St. Benedict / St. John's University (ESTADOS UNIDOS)*. Recuperado de http://cvc.cervantes.es/lengua/paremia/pdf/024/012_bolanos.pdf. [Consulta: 8/12/2016]
- Bordieu, P. (1997). *Razones prácticas: sobre la teoría de la acción*. 2ª ed. Barcelona, España: Editorial Anagrama, p.25
- Borregán, A. (1565). *Crónica de una conquista del Perú*, Tomo II. Lima: Editores Técnicos Asociados.
- Bossano, L. (1974). *Cronología de la fundación española de Quito*. Quito: Segunda edición, Editorial Universitaria.
- Bottasso, J. (1992). *El Mito en los pueblos indios de América. Actualidad y pervivencia*. 1ª ed. Quito, Ecuador: ediciones Abya Yala.
- Buitrón, A., & Collier, J. (1971). *El Valle del amanecer*. Otavalo, Ecuador: Instituto Otavaleño de Antropología, p. 95,124
- Cachiguango, L.E. (2008). El runa shimi o kichwa a través de la historia. *Cuadernos de formación y capacitación de los(as) voluntarios(as) de Cielo Azul (2)*. Recuperado de http://www.cieloazul.ch/uploads/media/EL_RUNA_SHIMI_O_KICHWA_A_TRAVES_DE_LA_HISTORIA.pdf. [Consulta: 9/10/2016] p,4, 5, 6, 8.
- _____. (2001). *¡Wantiay...! El ritual funerario andino de adultos en Otavalo, Ecuador*. *Scielo Chile*, Arica, 33 (2). Recuperado de <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562001000200003>. [Consulta: 2/12/2016]
- _____. (s.f). *Yaku-Mama, La Crianza del agua: la música ritual del hatun puncha-inti raymi en Kotama*, Otavalo, p.124
- Cachimuel, R., & Murillo, R. (2013, 18 julio). *Ferias solidarias: una alternativa para pequeños productores locales en el norte de Ecuador*. LEISA Revista de Agroecología. Volumen 29 N°2. Recuperado de <http://www.agriculturesnetwork.org/magazines/latin-america/mercados/ferias-solidarias>. [Consulta: 3/12/2015]
- Caillavet, C. (2000). *Etnias del norte. Etnohistoria e historia de Ecuador*. Tomo 106 de la serie Travaux de l'Institut Français d'Etudes Andines (ISSN 0768-424X). Quito, Ecuador: Saint-Geours, IFEA /Casa de Velázquez / Abya-Yala. p. 1, 5, 16, 21.
- Carazas, W., & Rivero, A. (2002). *Bahareque, guía de construcción parasísmica*. Olmos MISEREOR. Ed. CRATerre.
- Cárdenas, C. (2010). *La Justicia Indígena según la Constitución del Ecuador del año 2.008 y su repercusión en el juzgamiento de conductas indebidas en la comunidad de Gallorrumi, del cantón Cañar*. (Tesis de grado, Universidad de Cuenca). Recuperado de: <http://dspace.ucuenca.edu.ec/bitstream/123456789/2956/1/td4392.pdf>. [Consulta: 4/10/2016]
- Carrasco, S., E. (2013). *Análisis de la artesanía de exportación en el Ecuador: sector textil y joyería para proponer colecciones de alta moda con proyección al mercado internacional*. (Trabajo de Grado, Licenciatura de Modas, Universidad Tecnológica Equinoccial).

- Carosio, A. (2010). Las mujeres en el proceso independentista. Centro de Estudios de la Mujer [Entrada de blog]. Recuperado de <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=109320>. [Consulta: 4/1/2017]
- Cartuche, I.R. (23 enero de 2011). Cosmovisión e idioma kichwa en la actualidad. *Diario el Comercio*. Recuperado de <http://www.elcomercio.com/tendencias/cultura/cosmovision-e-idioma-kichwa-actualidad.html>. [Consulta: 4/12/2015]
- _____(junio de 2013). Idioma de los Saraguros. Recuperado http://culturaidiomasaraguro.blogspot.com/2013_06_01_archive.html. (Consulta: 22/6/2015).
- Caso, E. (2013, julio 22). *La quinua el grano de oro de los andes*. Bitácora de la biblioteca que une orillas: La Reina de los Mares. [Entrada de blog]. Recuperado de: <https://biblioacidmadrid.wordpress.com/2013/07/22/la-quinua-el-grano-de-oro-de-los-andes/>. [Consulta: 4/6/2016]
- Castillo, E., Martínez, F. & Vázquez, E. (2015). El turismo en Ecuador. Nuevas tendencias en el turismo sostenible y contribución al crecimiento económico. *Revista Galega de Economía*. Vol 24(2). Recuperado de: <http://www.usc.es/econo/RGE/Vol24/rge2426.pdf>. [Consulta: 21/3/2017]
- Celemín, J. P. (2016). Mudanças no uso do solo na província de Imbabura, Ecuador, no período de 1990-2020. *Revista de estudos ambientais, REA (Online)*, v.18 (1). Recuperado de: <http://proxy.furb.br/ojs/index.php/rea/article/viewFile/5700/3459>. [Consulta: 06/3/2017], p. 46, 49
- Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE), División de Población y División de Asuntos de Género de la CEPAL (2013). Mujeres indígenas en América Latina: dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos. Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe. Recuperado de http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4100/S2013792_es.pdf;jsessionid=0DB2AFFACA96F137262B8E6A8C1AC8A2?sequence=1 [Consulta: 14/10/2016]
- Comisión Económica para América Latina- CEPAL. (2013). *Diagnóstico de la estadística del agua en Ecuador*. Informe final. Recuperado de <http://aplicaciones.senagua.gob.ec/servicios/descargas/archivos/download/Diagnostico%20de%20las%20Estadisticas%20del%20Agua%20Producto%20IIIc%202012-2.pdf>. [Consulta: 4/12/2016] p.5
- Comisión Europea, Agricultura y Desarrollo Rural. (2007). Documento de estrategia país (2007 - 2013). Recuperado de: https://ec.europa.eu/europeaid/sites/devco/files/csp-ecuador-2007-2013_es.pdf. [Consulta: 22/10/2016]
- Comité Especial de la CEPAL sobre Población y Desarrollo Ecuador (2012). Población, territorio y desarrollo sostenible. Recuperado de <http://www.cepal.org/celade/noticias/paginas/0/46070/2012-96-poblacion-web.pdf>. [Consulta: 12 /4/2016].
- Cóndor, J. (2005). Sistema de Indicadores de las nacionalidades y pueblos. SIDENPE, Versión 2.0. CEPAL.
- Constitución de la República del Ecuador [Const.] (1998). Decreto Legislativo No. 000. RO/ 1 de 11 de agosto. Art.69,
- _____(2008). Decreto Legislativo 0. Registro Oficial 449 de 20-oct-2008. Última modificación de 13 de julio de 2011. Art. 2, 16, 56, 84.6; 57.8; 32, 21, 56,57, 69, 70, 83, 84, 95, 97, 12, 171, 189, 217, 244, 242, 249, 257, 275, 324, 331, 340, 358, 369, 362, 363, 364, 375, 423), p. 8, 26, 14,15, 19, 43, 63, 76, 83,85 y 115.

- Conejo, A. (2008). *Educación intercultural bilingüe en el Ecuador: la propuesta educativa y su proceso*. Comunicación y Sociedad. Recuperado de: <http://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/8090/1/Educaci%C3%B3n%20intercultural%20biling%C3%BCe%20en%20el%20Ecuador.pdf>. [Consulta: 2/2/2016].
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador. (1994). Memorias de las jornadas del foro de la mujer indígena del Ecuador. UNFPA. Recuperada de <https://www.yachana.org/earchivo/conaie/mujers1994.pdf>, [Consulta: 2/2/2016], p.11
- Congreso Nacional (16 de abril de 2004). Ley de Organización y Régimen de Comunas. [Codificación 4]. Registro Oficial Suplemento 315. Recuperada de <http://diccionario.administracionpublica.gob.ec/adjuntos/2ley-de-organizacion-y-regimen-de-las-comunas.pdf>. [Consulta: 7/2/2016].
- Cordero, M. (2010). *Las penas y los castigos para la idolatría aplicados en las visitas de idolatría en Lima durante el siglo XVII*. Revista de Estudios Histórico-Jurídicos, N°32. <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552010000100013>. [Consulta: 2/7/2016].
- Correa, V. (2011). *Significación de lo indígena y lo mestizo, en el contexto ecuatoriano, para la construcción de una nueva conciencia latinoamericana: una visión desde la pedagogía liberadora de Paulo Freire*. (Trabajo de Grado, Licenciatura en Filosofía y Pedagogía). Universidad Politécnica Salesiana.
- Coronel, R. (2005). Cacicas indígenas en la audiencia de Quito, siglo XVIII: redes ocultas del poder. *Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*. Universidad Andina Simón Bolívar. Recuperado de <http://revistaprocesos.ec/ojs/index.php/ojs/article/view/567>. [Consulta: 6/7/2016].
- _____. (1991). *El Valle Sangriento: de los indígenas de la coca y el algodón, a la hacienda jesuita de 1580 a 1700*. Colección Tesis n°4, 1a edición, co-edición FLACSO. Quito, Ecuador: ABYA-YALA.
- _____. (2011). Los indios y la revolución de Quito (1757-1814). *Americanía, Revista de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla*, 1:26-41. Recuperado de https://www.upo.es/export/portal/com/bin/portal/departamentos/ghyf/contenidos/Areas/areas/HisAme/carpetarevistaamericania/numero1/1299673445853_los_indios_y_la_revolucion_de_quitox_1757-1814_rosario_coronel_feijxo.pdf. [Consulta: 11/04/2017]
- Cotacachi, C. (2001). *Historia, arqueología, mitos, leyendas, costumbres y tradiciones de la cuenca del Imbakucha*. Otavalo, Ecuador: CEPCU, PNUD, COMMUNITY FUND.
- Couture, E. (2011). Repensar las relaciones interculturales a partir de Bruno Latour, Boaventura de Sousa Santos y Donna Haraway. *Tinkuy (16)*. Recuperado de: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-RepensarLasRelacionesInterculturalesAPartirDeBruno-3728584.pdf>
- Cruz, E. (2012). *Redefiniendo la nación: luchas indígenas y estado plurinacional en Ecuador (1990-2008)*. *Nómadas. Revista de Crítica Sociales y Jurídicas*. Recuperado de http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2012.41786. [Consulta: 2/9/2016].
- Cuarta Conferencia de los Estados de América, Miembros de la organización internacional del trabajo (1949, abril). *Informe de las condiciones de vida y trabajo de las poblaciones indígenas de América Latina*. Montevideo. Recuperado de: http://staging.ilo.org/public/libdoc/ilo/1949/49B09_27_span.pdf. [Consulta: 16/12/2016]
- Cumes, A. (2009). Mujeres indígenas, poder y justicia: de guardianas a autoridades en la construcción de culturas y cosmovisiones. En Lang, M y Kucia, A, *Mujeres Indígenas y*

- Justicia Ancestral* de (2009). Fondo de Desarrollo de las Naciones Unidas para la Mujer. Recuperado de: <http://www.bdigital.unal.edu.co/48867/1/mujeresindigenas.pdf>
- Cuvi, N. (2011). Auge y decadencia de la fábrica de hilados y tejidos de algodón la industrial 1935-1999. *Procesos, revista ecuatoriana de historia*. Recuperado de: <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/3046/1/04-ES-Cuvi-s.pdf>. [Consulta: 13/3/2016]
- Chiriboga, M. (1984). *Formas tradicionales de organización social y económica en el medio indígena*. Quito, Ecuador: Oficina de Asuntos Indígenas, MBS.
- Chisaguano, S. (2006). *La población indígena del Ecuador, análisis de estadísticas socio-demográficas*. edición, comunicación social y relaciones públicas, del Instituto Nacional de Estadística y Censos INEC. <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/Publicaciones/2009/7015.pdf?view=1>. [Consulta: 2/5/2016].
- Chuji, M. (2007). *Los medios de comunicación indígenas al servicio de los DD.HH. y colectivos*. Agencia Latinoamericana de Información. América Latina en Movimiento. Recuperado de <http://www.alainet.org/es/active/16282>. [Consulta: 8/6/2016].
- Chonillo, J., Chiquito, D & Dueñas, L. (2015). *Alimentos inonosos*. Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí.
- Dávalos, P. (2001). Fiesta y Poder: el ritual de la “toma” en el movimiento indígena. *Recursos en la Red: Información, Ciencias, Bibliotecas virtuales , Noticias* (s.n). Recuperado de <http://rcci.net/globalizacion/2001/fg161.htm>. [Consulta: 2/7/2015], p.2
- Daza, E. (s.f). Estado, agroindustria y campesinos en el Ecuador. Movimiento Regional por la Tierra. *Ecuador Movimiento Regional por la Tierra*. Recuperado de <http://porlatierra.org/docs/f3fae0c274f29b4e6ae20f4b0968f1e5.pdf>. [Consulta: 7/7/2016].
- _____ (2015). De la tierra en el Ecuador. *La línea de fuego: pensamiento crítico* [Entrada de blog]. Recuperado de: <https://lalineadefuego.info/2015/06/23/problematicas-de-la-tierra-en-el-ecuador-por-esteban-daza-cevallos/>. [Consulta: 15/3/2017]
- De Janvry, A., & Gilkman, P. (1991). Encadenamientos de producción en la economía campesina del Ecuador. *Publicado por CIIDIA e IICA* (Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola, Instituto Interamericano de Cooperación para la Agricultura).
- De la Torre, L.M., & Sandoval, C. (2004). *La reciprocidad en el mundo andino*. El Caso del Pueblo Otavalo. Quito, Ecuador: Primera Edición, Ediciones Abya-Yala, p.21
- _____ (2012). ¿Qué significa ser mujer en la contemporaneidad? *Chakana, University of California*. Recuperado de: <http://psicologiaporlavida.blogspot.com.es/2012/11/que-significa-ser-mujer-indigena-en-la.html>. [Consulta: 27/3/2017], p.1
- Del Álamo, O. (2011). Tierra, educación y lucha política: las mujeres y los procesos organizativos indígenas y campesinos de la sierra ecuatoriana, durante la primera mitad del siglo XX. *Anuario de Hojas de Warmi (16)*. Recuperado de <http://www.ub.edu/SIMS/hojasWarmi/hojas16/articulos/oscarAlamo.pdf>. [Consulta: 6/6/2016].
- Díaz, O., & Pastillo, J. (2014). *Estudio de la sabiduría ancestral de la comunidad kichwa de San Juan Alto, Cantón Otavalo, Provincia De Imbabura* (Trabajo de Grado, Ingeniería en Turismo, Universidad Técnica del Norte).
- Echarri, L. (2007). *Asignatura: Población, ecología y ambiente*. pág. 2.

- Echeverría, J. (2014). Territorios Caranquis, Cayambis y Quitus. En J.C. Morales. (Ed.), *Caranquis*. 1ª ed. Quito, Ecuador: Universidad Técnica del Norte, p.45.
- Efrén, O. (1949). *Breve historia general del Ecuador*. 3ª ed. Quito, Ecuador.
- _____ (1970). *Brevísima historia del Ecuador*. Quito, Ecuador: Talleres Gráficos Nacionales.
- Empresa Municipal de Agua Potable y Alcantarillado de Ibarra -Emapa-I. (2009). Informe de rendición de cuentas 2009.
- Encalada, E; García, F e Ivarsdotter, K. (1999). *La participación de los pueblos indígenas y negros en el desarrollo en el desarrollo del Ecuador*. Wasghington D.C. Recuperado de <http://services.iadb.org/wmsfiles/products/Publications/363805.pdf>. [Consulta: 2/7/2017].
- Enríquez, P.D. (2015, enero). *El rol de la lengua kichwa en la construcción de la identidad en la población indígena del Cañar*. (Tesis de grado en Lingüística Aplicada, de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador). Recuperado de: <http://repositorio.puce.edu.ec/bitstream/handle/22000/11917/EL%20ROL%20DE%20LA%20LENGUA%20KICHWA%20EN%20LA%20CONSTRUCCION%20DE%20LA%20IDENTIDAD%20EN%20LA%20POBLACION%20INDIGENA%20DE%20CA%20C3%91AR%20-.pdf?sequence=4&isAllowed=y>. [Consulta: 03/3/2017], p. 6
- Esch-Jakob, J. (1994). *Sincretismo religioso de los indígenas de Bolivia*. La Paz, Bolivia: Distribuidora HISBOL, Vol 6. Serie religión y sociedad, p.8
- Espinoza, W. (1988). *Los Cayambes Y Carangues: Siglos XV-XVI, El Testimonio de la etnohistoria*. Quito, Ecuador: Volumen I. Instituto Otavaleño de Antropología.
- Estrada, Y.E. (2010). *Estudio de factibilidad para la ampliación de la microempresa de producción y comercialización de materiales pétreos surtipétreos, ubicada en la parroquia de Quiroga, cantón Cotacachi*. (Trabajo de Grado, Ingeniería Comercial en la Universidad Técnica del Norte). Recuperado de <http://repositorio.utn.edu.ec/bitstream/123456789/848/2/02%20ICO%20172%20TESIS.pdf>. [Consulta: 2/9/2016].
- Fernández, A.A. (2011). Los primeros humanos de América. *Estrat Crític 5: 379-387, Vol.1*. Recuperado de www.raco.cat/index.php/EstratCritic/article/download/255245/342172. [Consulta: 22/6/2015]
- Fernández, A. (2013). *Suministro de agua segura a comunidades indígenas de Cotacachi – Ecuador*. (Tesis de Maestría en Cooperación y Desarrollo, Universidad de Castilla La Mancha). Recuperado de <https://previa.uclm.es/fundacion/masterCooperacion/II/pdf/proyectos/pfm/%C3%81NGEL%20FERN%20C3%81NDEZ.pdf>. [Consulta: 6/8/2016]. p.9, 15, 19
- Flores, R. (2009). *La educación en la época colonial*. Seminario de historia de la educación. Maestría en Educación, [Entrada de blog], UCI.
- Flores, B. (2012). *La Época colonial en la real audiencia de Quito y su incidencia en los levantamientos indígenas*. (Trabajo de Grado, Licenciatura en Ciencias de la Educación, mención Ciencias Sociales). Universidad Central del Ecuador. Recuperado de <http://www.dspace.uce.edu.ec/bitstream/25000/565/1/T-UCE-0010-140.pdf>. [Consulta: 27/8/2016].
- Firestone, H. (1988). *Pachamama en la cultura andina*. Ed. Verbo Divino. La Paz, p.18
- Fradera, M., Guardans, T & Juncá, S. (1996). El hecho religioso. *Cuadernos de educación ética*. Recuperado de <http://cetr.net/files/cuaderno%20hecho%20religioso.pdf>. [Consulta: 12/3/2016].

- Fundación Ecociencia (2012). *Urku yaku wachariy: páramo, nacimiento del agua*. Quito, Ecuador: Abya Yala/UPS. Recuperado de <http://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/6118>. [Consulta: 28/8/2016].
- Galarza, S. (1981, febrero). *Varietades de maíz para la sierra ecuatoriana*, (n° 119). Estación Experimental Sarita Catalina. Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias Ecuador.
- Garcés, L. (2014). *El proceso de Secularización de la educación en el Ecuador. El caso del Colegio Nacional de San Felipe Neri de la Compañía de Jesús (1895 - 1925)*. (Tesis de maestría en Historia, de la Universidad Andina Simón Bolívar. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10644/4161>. [Consulta: 12/11/2016]
- Garzón, O. (2014). Aproximación a un estado del arte sobre prácticas de medicina tradicional y popular en Hispanoamérica. *SciELO-Folios*, (41). Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/folios/n41/n41a11.pdf>. [Consulta: 1/2/2016]
- Gibson, R. (13 de abril de 2010). Camellones: al borde del exterminio. *Diario El Norte*. Noticias Imbabura.
- Gobierno Autónomo Descentralizado de Imbabura. (2013, julio). Plan estratégico institucional 2014-2019. Recuperado de <http://www.imbabura.gob.ec/transparenciagpi/K/Plan-Estrategico-Institucional-2014-2019.pdf>. [Consulta: 11/11/2015]
- _____. (2015). Plan de desarrollo y ordenamiento territorial 2015-2035. Recuperado de http://app.sni.gob.ec/sni-link/sni/PORTAL_SNI/data_sigad_plus/sigadplusdocumentofinal/1060000180001_PDO_T%20IMBABURA%202015-2035_SIGAD_15-08-2015_22-50-42.pdf. [Consulta: 2/4/2017]. p.7, 10, 58, 98
- _____. Imbabura (2011). *Modelo territorial de la provincia de Imbabura 2011-2021*, p.9
- Gobierno Autónomo Descentralizado de la Parroquia La Esperanza (2015). Plan de desarrollo y ordenamiento territorial de La Esperanza 2015-2021. p.51, 57
- Gobierno Autónomo Descentralizado de la Parroquia de Angochagua (2015). Plan de desarrollo y ordenamiento territorial de Angochagua 2015-2021. p.51, 57
- Gobierno Autónomo Descentralizado de la Parroquia Natabuela (2015). Plan de desarrollo y ordenamiento territorial de Natabuela 2015-2021. p.51, 57
- Gobierno Autónomo Descentralizado de Otavalo. (2015, marzo). Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del cantón Otavalo 2015. Recuperado de http://app.sni.gob.ec/sni-link/sni/PORTAL_SNI/data_sigad_plus/sigadplusdocumentofinal/1060000500001_DOCUMENTO%20FINAL%20PDOT%20OTAVALO_15-03-2015_19-55-15.pdf. [Consulta: 28/6/2016].
- Gobierno Provincial de Imbabura, Unidad de Desarrollo del Norte, UNDP, AECI Y Junta de Galicia. (2005). Agenda 21: Plan de desarrollo local sostenible para la provincia de Imbabura. Recuperado de <http://www.bvsde.paho.org/bvsacd/cd61/agenda21.pdf>. [Consulta: 23/4/2016].
- Gondard, P., y Mazurek, H. (2001). *30 años de reforma agraria y colonización en el Ecuador (1964-1994: dinámicas espaciales. En Dinámicas Territoriales: Ecuador, Perú, Bolivia y Venezuela. Estudios de Geografía*, volumen 30: 15-40. Recuperado de : http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/carton01/010026095.pdf. [Consulta: 23/10/2016], p.16

- González, F. (1960). *Estudio y selecciones de Carlos Manuel Larrea*. Quito, Ecuador: Biblioteca Ecuatoriana Mínima, p.5.
- _____. (1969). *Historia general de la república del Ecuador*. Quito: Volumen I, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- _____. (1982). *Historia general del Ecuador*. Quito, Ecuador: Colección Ariel.
- Grijalva, C.E. (1988). *Cuestiones previas al estudio filológico-etnográfico de las provincias de Imbabura y Carchi*. Quito, Ecuador: Banco Central del Ecuador, Centro de Investigación y Cultura.
- Grijalva, A. (2009, 16 julio). *Principales innovaciones en la constitución de Ecuador del 2008*. Instituto de investigación y debate sobre gobernanza, irg. Recuperado de <http://www.institut-gouvernance.org/es/analyse/fiche-analyse-454.html>. [Consulta: 11/8/2016].
- Gutiérrez, A. (1998). *Interrelación hombre-fauna en el Ecuador Prehispánico*. (Trabajo de Grado, Doctor, Universidad Complutense de Madrid). Departamento de Historia de América II (Antropología De América). Recuperado de <http://biblioteca.ucm.es/tesis/19972000/H/0/H0044501.pdf>. [Consulta: 2/7/2015].
- Hansen, F. (s.f). *Cartografía básica*. INEGI, Dirección General de Geografía. <http://www.inegi.org.mx/inegi/SPC/doc/INTERNET/MANUAL%20CartograFIA.pdf>. [Consulta: 8/5/2016].
- Haro, L. (1980). *Mitos y cultos del reino de Quito*. Quito, Ecuador: Editora Nacional.
- Harris, M. (1990). *Antropología Cultural*: 1ª ed. Salamanca, España: Alianza Editorial, p.215
- Hernández, R. (2012). *Estudio de factibilidad para la creación de una empresa productora y comercializadora de curtiembre de cuero de ganado vacuno en el cantón Cotacachi provincia de Imbabura*. (Trabajo de grado, Ingeniería en Comercial, Universidad Técnica del Norte). Recuperado de <http://repositorio.utn.edu.ec/bitstream/123456789/2739/1/02%20ICO%20225%20TESIS.pdf>. [Consulta: 3/4/2016].
- Herrera, G. (2006). *La persistencia de la desigualdad. Género, trabajo y pobreza en América Latina*. Quito: FLACSO, CONAMU y Secretaría Técnica del Frente Social.
- _____. (2001). *Antología Género*. Quito, Ecuador: FLACSO. Recuperado de: <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/44914.pdf>. [Consulta: 2/3/2016].
- Herrera, G & Yépez, I. (2007). *Nuevas migraciones en latinoamericanas a Europa y desafíos*. Quito, Ecuador: RisperGraf C.A
- Herrera, G., Carrillo, M & Torres, A. (2005). *La migración ecuatoriana: transnacionalismo, redes e identidades*. 1ª ed. Quito, Ecuador: FLACSO.
- Herrera, S. (2012). *Celebración del día de los difuntos en las comunidades indígenas Salasaca y Otavalo. Kalpana (7)*. Recuperado de <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-CelebracionDelDiaDeLosDifuntosEnLasComunidadesIndi-3930128.pdf>. [Consulta: 23/10/2016].
- Hidalgo, J. (2006, diciembre). *Cosmovisión y participación política de los indígenas en el Ecuador*. En publicación: América Latina: ciudades, campo e turismo. Amalia Inés Geraiges de Lemos, Mónica Arroyo, María Laura Silveira. San Pablo. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, San Pablo, p269

- Hidalgo, L.A., Guillén, A & Deleg, N. (2014). Sumak Kawsay Yuyay: Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano. Centro de Investigación de migraciones. FIUCUHU. Recuperado de <http://dspace.ucuenca.edu.ec/bitstream/123456789/21745/1/Libro%20Sumak%20Kawsay%20Yuyay.pdf>. [Consulta: 2/4/2016].
- Huanacuni, F. (2010). *Vivir Bien/Buen Vivir: filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*. Bolivia: Instituto Internacional de Integración (III CAB). Recuperado de <http://caminantesdelosandes.org/libros/vivirbien.pdf>. [Consulta: 8/10/2015]
- Idrovo, J. (1996). Pueblos indígenas y educación, canciones indígenas en los andes ecuatorianos. El ayllu y el ciclo agrícola. Quito, Ecuador: ediciones Abya-Yala.
- Instituto Geográfico Militar (2010). Cartografía Imbabura.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos del Ecuador. (2016). *Reportes anuales, semestrales desde el 2012 al 2016*.
- _____. (2016). *Reportes matrimonios hasta 2016*. Recuperado de <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/matrimonios-divorcios/>. [Consulta: 5/2/2017].
- _____. (2016). *Proyección de la Población Provincial 2010-2020*. Recuperado de http://www.INEC/CPV.gob.ec/proyecciones_poblacionales/presentacion.pdf. [Consulta: 2/4/2017].
- _____. (2016). *Proyección esperanza de vida Nacional, por sexo, 1990-2050*. Recuperado de http://www.INEC.gob.ec/proyecciones_poblacionales/presentacion.pdf. [Consulta: 2/3/2017].
- _____. (2015). Encuesta de superficie y producción agropecuaria continua. Recuperado de http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-INEC/Estadisticas_agropecuarias/espac/espac_2014-2015/2015/Presentacion%20de%20resultados%20ESPAC_2015.pdf. [Consulta: 10/11/2016].
- _____. (2015). *Encuesta condiciones de vida*. Sexta Ronda, noviembre 2013 – octubre 2014.
- _____. (2013). *Encuesta de superficie y producción agropecuaria continua. Informe ESPAC 2013*. http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-INEC/Estadisticas_agropecuarias/espac/espac%202013/InformeEjecutivoESPAC2013.pdf. [Consulta: 8/11/2016].
- _____. (2012). Encuesta de superficie y producción Agropecuaria Continua. Recuperado de http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Estadisticas_agropecuarias/espac/espac_2012/InformeEjecutivo.pdf. [Consulta: 4/6/2016].
- _____. (2012). El Analfabetismo. 4ª ed. *Revista Coyuntural*. Recuperado de: <http://www.inec.gob.ec/inec/revistas/e-analisis5.pdf>. [Consulta: 4/8/2016]. p.7
- _____. (2010). Sistema Redatam+SP 2010. Recuperado de <http://redatam.inec.gob.ec/cgi-bin/RpWebEngine.exe/PortalAction?&BASE=CPV2010>. [Consulta: 2/5/2016].
- _____. (2010). *Anuario de nacimientos y defunciones del Ecuador desde el 2010, al 2014*. Recuperado de <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/anuario-de-nacimientos-y-defunciones/>. [Consulta: 2/7/2016].

- _____. (2010). *Cartografía Imbabura 1974, 1990 y 2010*. <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/cartografia-historica/>. [Consulta: 10/11/ 2015]. [Consulta: 5/8/2016].
- _____. (2001). *Encuesta de condiciones de vida. Procesamiento de Datos: MCDS.SIISE*. Elaboración: CSE (FCT)
- _____. (1990). *Encuesta de condiciones de vida 1990*. Recuperado de <http://redatam.INEC/CPV.gob.ec/cgi-bin/RpWebEngine.exe/PortalAction>. [Consulta: 2/9/2016].
- _____. (1982). *Población urbana, suburbana, rural de la República, por provincia, cantones y sexo*. Tabla 5, p.5.
- _____. (1974). *Población urbana, suburbana, rural de la República, por provincia, cantones y sexo*. Tabla 2, pp 3-5.
- _____. (1962). *Población urbana, suburbana, rural de la República, por provincia, cantones y sexo*. Tabla 9, p.15.
- _____. (1950). *Población urbana, suburbana, rural de la República, por provincia, cantones y sexo*. Tabla 24, p.13.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, y Ministerio de Relaciones Laborales. (2016). *Encuesta nacional de empleo, desempleo y subempleo ENEMDU, 2016*. Recuperado de http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-INEC/EMPLEO/2016/Marzo-2016/Presentacion%20Empleo_0316.pdf. [Consulta: 17/7/2016].
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, y Ministerio de Relaciones Laborales. (2013). *Encuesta nacional de empleo desempleo y subempleo ENEMDU, 2013*. Recuperado de <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/empleo-encuesta-nacional-de-empleo-desempleo-y-subempleo-enemdu/>. [Consulta: 19/9/2016].
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, Ministerio de Agricultura y Ganadería. (2000). III Censo nacional agropecuario: resúmenes provinciales. Recuperado de http://www.fao.org/fileadmin/templates/ess/ess_test_folder/World_Census_Agriculture/Country_info_2000/Reports_2/ECU_SPA_REP_2000.pdf. [Consulta: 4/4/2015].
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, y Ministerio de Relaciones Laborales. (2004). *Encuesta nacional de empleo, subempleo y desempleo ENEMDU-INEC/CPV*. Recuperado de http://www.siise.gob.ec/siiseweb/PageWebs/Fuentes/ficfue_eued.htm. [Consulta: 9/9/2016].
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, y Ministerio de Relaciones Laborales. (2001). *Encuesta de empleo, subempleo, y desempleo ENEMDU 2001*. Recuperado de: anda.INEC.gob.ec/anda/index.php/catalog/109/download/2363. [Consulta: 12/5/2016].
- Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias – INIAP. (2012). *Informe Ejecutivo 2012*. Recuperado de: <http://www.iniap.gob.ec/nsite/images/stories/descargas/Informe%20Ejecutivo%202012.pdf>. [Consulta:9/9/2016].
- Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (2011). Instructivo para fichas de registro e inventario de patrimonio cultural inmaterial. Recuperado de: <http://www.ilamdocs.org/docs/sobi/Instructivo%20INTANGIBLE.pdf>. [Consulta: 3/8/2016], p.54, 74, 94, 114
- Instituto de Promoción de Exportaciones e Inversiones, PROECUADOR. (2013). Análisis del sector artesanías 2013. Recuperado de http://www.proecuador.gob.ec/wp-content/uploads/2013/11/PROEC_AS2013_ARTESANIAS.pdf. [Consulta: 9/9/2016], p.4

- Instituto de Promoción de Exportaciones e Inversiones, PROECUADOR. (2015). *Análisis sectorial, Quinua 2015*. Recuperado de http://www.proecuador.gob.ec/wp-content/uploads/2015/10/PROEC_AS2015_QUINUA.pdf. [Consulta: 12/7/2016].
- Instituto Nacional de Meteorología e Hidrología del Ecuador (2005 al 2012). Anuarios 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51 y 52.
- Inuca V., Icaza L, Recalde R, Cevallos J & Romero N. (2014). Percepción de la participación de parteras y sanadores tradicionales andinos ecuatorianos en un programa de formación en salud. *Revista Internacional de las Ciencias de la Salud, Duazary*, Vol.11 (2). Recuperado de: <http://revistas.unimagdalena.edu.co/index.php/duazary/article/view/820>. [Consulta: 29/03/2017]. [Consulta: 7/8/2016].
- Ivers, M. (2012). *Poemas a colores. Memoria e identidad indígena en la pintura de Tigua*. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional.
- Jaramillo, H. (2006). *Por las calles de abajo: de arriba abajo*. Otavalo, Ecuador: Revista Sarance, serie N°1. Primera Edición. Universidad de Otavalo.
- _____ (2013). Apuntes sobre la fiesta de San Juan. En Morales, J.(Edit.), *Fiesta del solsticio de verano, Imbabura*.
- Jijón y Caamaño, J. (1952). *Antropología prehispánica del Ecuador*. Quito: La prensa católica.
- Jiménez de la Espada, M. (1881). *Relaciones geográficas de indias*. Perú, tomo 2.
- Jordán, F. (2003). Reforma Agraria en el Ecuador. En F. Jordán. *Proceso agrario en Bolivia y América Latina* (pp. 285-317). CIDES-UMSA. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Bolivia/cides-umsa/20120904031218/13reforma.pdf>, [Consulta: 19/6/2017], p.290
- Kaulicke, P., e Isbell, W. (2001). *Huari y Tiwanaku: Modelos versus evidencias*. Boletín de Arqueología PUCP 4.
- Knapp, G. (1991). *Geografía quichua de la sierra del Ecuador: núcleos, dominios y esfera*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Kingman, E. (1989). *Las ciudades en la historia*. 1ª ed. Quito, Ecuador: Universidad Centra, Facultad de Arquitectura y Urbanismo.
- Kowii, A. (2013). *(In) visibilización del kichwa: políticas lingüísticas en el Ecuador*. (Trabajo de Grado, Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, de la Universidad Andina Simón Bolívar). Recuperado de <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/3827/1/TD037-DECLA-Kowii-invisibilizacion.pdf>. [Consulta: 23/1/2016], p.32, 300
- _____ (2009). *Tsaisik, poemas para construir el futuro*. Quito, Ecuador: ediciones Abya Yala.
- _____ (2005). *Identidad lingüística de los pueblos kichwas de la región andina*. Quito, Ecuador: Abya Yala. Recuperado de: http://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1387&context=abya_yala. [Consulta: 23/22/106]
- Kyle, D. (2003). *La diáspora comercial de Otavalo: capital social y empresa transnacional*, en *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de EEUU y América Latina*. México: FLACSO México/Porrúa.
- Lanas, E. (2013). Evolución del concepto de trabajo en las comunidades de la Sierra Norte de Ecuador. *Boletín Informativo Spondylus de la Universidad Andina Simón Bolívar*.

- Recuperado de <http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/3358/1/CON-PAP-Lanas%20E-Trabajo.pdf>. [Consulta: 6/10/2015]
- _____. (2010). El trueque una forma de economía solidaria presente en la historia de Pimampiro. *Revista Sarance*, 26:13-28, Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo, Ecuador. En: Sarance. Otavalo, Ecuador.
- Larrain, H. (1980). *Demografías y asentamientos indígenas en la Sierra Norte del Ecuador, siglo XVI*, Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo: Ecuador: Colección Pendoneros (11Larrea, C., Montenegro, F; Greene, N & Cevallos, M. (2007). *Pueblos Indígenas, Desarrollo Humano y Discriminación en el Ecuador, 1ª ed.* Quito: Ediciones Abya-Yala, p.14
- Larrea, C. (2005). *Hacia una Historia Ecológica del Ecuador. Propuestas para el Debate*. Quito: Corporación Editora Nacional, Ecociencia. Recuperado de http://www.estudiosecologistas.org/documentos/ecopolitica/ecohistoria/eco_historia.pdf. [Consulta: 24/4/2016]. p.13
- _____. (2008). Tenencia de la tierra, cambios agrarios y etnicidad indígena en el Ecuador, 1954-2000. En L. North y J. Cameron (Ed.), *Desarrollo rural y neoliberalismo: Ecuador desde una perspectiva comparativa*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Corporación Editora Nacional.
- Larrea, M. (2015). *Inti Raymi: fiesta ancestral andina*. Quito, Ecuador: primera edición, Studio 21.
- Larrea, D. (2013). *Tecnificación de un sistema de riego para 160 pequeños productores localizados en la comunidad San Juan, Provincia Imbabura, Ecuador y evaluación de los impactos socio-económicos de la propuesta*. (Trabajo de Maestría en Manejo de Suelos y Aguas, Universidad de Chile). Recuperado de <http://repositorio.educacionsuperior.gob.ec/bitstream/28000/754/1/T-SENESCYT-0339.pdf>. [Consulta: 2/9/2016].
- Lasso, J., Peñafiel, G; Velasco, E & Kraljevic, N. (2015). *Manejo sustentable del desarrollo turístico y creación de la marca turística del cantón Otavalo*. Gobierno Autónomo Descentralizado Municipal del cantón Otavalo. Recuperado de <http://www.otavalo.travel/images/pdf-archivos/plan-turismo-2015-otavalo.pdf>. [Consulta: 11/3/2017].
- Lebret, I. (1981). *La vida en Otavalo, en el siglo XVIII*. Pendoneros (22). Instituto Otavaleño de Antropología.
- Lema, G. (2005). *Los Otavalos cultura y tradiciones milenarias*. 1ª ed. Quito, Ecuador: ediciones Abya Yala.
- León, E. (20 de enero de 2013). Texturas y memorias del pueblo afro. *Diario el Telégrafo*. Recuperado de: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/carton-piedra/34/texturas-y-memorias-del-pueblo-afro>. [Consulta: 2/18/2016]
- Limerick, N. (2014, julio 28). No es lo mismo quichua que kichwa. *Mirador Político*. Edición (162). Recuperado de <http://gkillcity.com/articulos/el-mirador-politico/no-es-lo-mismo-quichua-que-kichwa>. [Consulta: 25/8/2016].
- Lizarzaburu, G. (2014, noviembre 09). Zuleta: una pequeña localidad del Ecuador que preserva la tradición del bordado a mano. *Andes, Agencia pública de noticias del Ecuador y Suramérica*. Recuperado de: <http://www.andes.info.ec/es/noticias/zuleta-pequena-localidad-ecuador-preserva-tradicion-bordado-mano.html>. [Consulta: 4/3/2016]

- López, A., & Encabo, E. (2001). De mitos, Leyendas y cuentos: necesidad didáctica del Género Narrativo. *Contextos Educativos* (4), Universidad de Murcia. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/209698.pdf>. [Consulta: 7/7/2016].
- López, M. (2011). Tenencia, seguridad y regularización de tierras rurales en el Ecuador: entre el problema agrario y los incentivos para la conservación. *Revista de la escuela de ciencias geográficas, GEOPUCE* (3). Quito, Ecuador: Imprenta Don Bosco.
- Lumbreras, L. (1999). Historia de América Andina. Las sociedades aborígenes. 1ª ed (1). Quito, Ecuador: Editorial Ecuador F.B.T. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Machado, D. (s.f). Historia de despojo y rapiña sobre las tierras comunales en la provincia de Santa Elena. *Revista virtual de investigación económica: Análisis Económico* (s.n). Recuperado de: <http://www.analisiseconomico.info/index.php/opinion2/129-historia-de-despojo-y-rapina-sobre-las-tierras-comunales-en-la-provincia-de-santa-elena-ecuador>. [Consulta: 12/10/2016].
- Mancheno, M. (2010). Ecuador: Efectos de la emigración en los resultados educativos. *HAOL*, (22). Recuperado de <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Dialnet-EcuadorEfectosDeLaEmigracionEnLosResultadosEducati-3671287.pdf>. [Consulta: 11/11/2016].
- McGuffin Naranjo, L. (2012). *Rituales de reciprocidad en los carnavales indígenas andinos*. (Submitted to the Graduated Faculty of the Louisiana State University and Agricultural and Mechanical College in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts). Recuperado de: <http://etd.lsu.edu/docs/available/etd-07102014-134202/unrestricted/mcguffinnaranjothesis.pdf>. [Consulta: 8/3/2017]
- Maldonado, G. (2004). *Comerciantes y viajeros: de la imagen etnoarqueológica de "lo indígena" al imaginario del kichwa Otavalo*. 1ª ed. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, FLACSO.
- _____. (s.f). *Pasado y presente de los mindalaes y emigrantes otavalos*. ICONOS. Dossier recuperado de: http://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/13625.6649.Pasado_y_presente_de_los_mindales_y_emigrantes_otavalos.pdf. [Consulta: 6/11/2016].
- Maldonado Ruiz, T. (s.f). Redes de comercio artesanal de los kichwas otavalos. *Revista artesanías de América*, (74). Recuperado de: <http://documentacion.cidap.gob.ec:8080/bitstream/cidap/1090/1/Redes%20de%20comercio%20artesanal%20de%20los%20Kichwas%20Otavalos-Toa%20Maldonado.pdf>. [Consulta: 23/12/2016], p.71
- Maldonado, S. (29 de agosto de 2003). Historia y realidad comercial de las artesanías de Otavalo. *Diario la Hora*. Recuperado de: http://lahora.com.ec/index.php/noticias/show/1000187605/-1/Historia_y_realidad_comercial_de_las_artesan%C3%ADas_de_Otavalo.html#.WM59cGe1vIU. [Consulta: 2/2/2016]
- Marchioni, M. (2007). Organización y desarrollo de la comunidad; la intervención comunitaria en las nuevas condiciones sociales. María Luisa Sarrate (Coordinadora). Programas de Animación Sociocultural. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Uned (ISBN 84-362-4770-1), 455-482. Recuperado de http://extension.uned.es/archivos_publicos/webex_actividades/4698/-acomunitariaponencia13b.pdf. [Consulta: 26/5/2016], p.11
- Marrero, E. (2013, septiembre). *Transculturación y estudios culturales*. Breve aproximación al pensamiento de Fernando Ortíz. *Revista Tabula Rasa* (19), Bogotá, p.107

- Martínez, L. (2002). *Economía política de las comunidades Indígenas*. 2ª ed. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala. Colección Propuestas.
- _____. (1998). Comunidades y tierra en el Ecuador. *Ecuador Debate* (45). Recuperado de http://www.flacso.org.ec/docs/lm_comunidades.pdf. [Consulta: 22/6/2016]. p.173
- Martínez, L & Barril, A. (1995). *Desafíos del desarrollo rural frente a la modernización económica*. Quito, Ecuador: IICA.
- Mejeant, L. (2001, 01 marzo). *Culturas y lenguas indígenas del Ecuador*. *Revista Yachaikuna*. Recuperado de <http://icci.nativeweb.org/yachaikuna/1/mejeant.pdf>. [Consulta: 11/11/2016]. p.1
- Mena, P., Morales, M; Rivadeneira, S; Ortiz, P; Ramón G; Suárez, E & otros (2008). *Gente y ambiente de páramo: realidades y perspectivas en el Ecuador*. Quito, Ecuador: EcoCiencia-Abya Yala.
- Mena, C. (1997). *El Quito rebelde: 1809-1812*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Mendoza, A. (2010, noviembre 4). *Interculturalidad, educación indígena y educación superior*. HAL, archives ouvertes. Recuperado de: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00532559>. [Consulta: 8/4/2017]
- Meisch, L. (2002). *Andean Entrepreneurs: Otavalo Merchants and Musicians in the Global Arena*. Austin: University of Texas Press.
- Meyers, A. (1976). Los Incas en el Ecuador. Análisis de los restos materiales. Die Inka in Ekuador. Untersuchungen anhand ihrer materiellen Hinterlassenschaft. *Estudios Americanistas de Bonn* (6), Bonn.
- _____. (1998). *Los Incas en el Ecuador. Análisis de los Restos Materiales (Primera Parte)*. Quito: Ediciones del Banco Central, Abya Yala, p.19.
- Ministerio de Turismo del Ecuador. (2015). Principales indicadores de turismo. Enero 2015. MINTUR. Ecuador. MINTUR. (7 de abril de 2015) <Http://Servicios.Turismo.Gob.Ec/Index.Php/Ingresos-De-Extranjeros/Enero-2015/155>. [Consulta: 6/7/2016].
- Ministerio de Coordinación de Desarrollo Social – MCDS. (2010). Mapa de la desnutrición crónica en el Ecuador. Recuperado de http://www.siise.gob.ec/siiseweb/PageWebs/pubsii/pubsii_0057.pdf. [Consulta: 6/6/2016].
- _____. (2010). *Mapa de la desnutrición crónica en el Ecuador*. Recuperado de http://www.siise.gob.ec/siiseweb/PageWebs/pubsii/pubsii_0057.pdf. [Consulta: 4/6/2016].
- _____. (2012). *Encuesta demográfica y de salud materna e infantil – CEPAR*. Informe 2012.
- Ministerio de Educación. (2015). *Informe de Rendición de cuentas 2015*. Recuperado de <https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2016/04/2015-RENDICION-DE-CUENTASs.pdf>. [Consulta: 8/9/2016].
- _____. (2015). Ley de Educación Intercultural (LOEI). Art. 347. Recuperada de <https://educacion.gob.ec/ley-organica-de-educacion-intercultural-loei/>. [Consulta: 19/8/2016].
- _____. (2015). *Plan decenal de educación (2006-2015)*. Recuperado de file:///C:/Users/Usuario/Downloads/Plan_Decenal.pdf. [Consulta: 2/2/2017].

- _____ (2013). *Informe de Rendición de cuentas 2013*. Recuperado de <https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/06/Rendicion-de-cuentas-2013.pdf>. [Consulta: 6/3/2017].
- _____ (2009). *La Alfabetización en el Ecuador. Evolución histórica, información actualizada y mapa nacional de analfabetismo*. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001851/185161s.pdf>. [Consulta: 9/9/2016].
- Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca del Ecuador-MAGAP. (2016). Bases de datos proporcionados por la Dirección de Planificación, Zona uno.
- _____ (2015). *Encuesta de superficie y producción agropecuaria continua 2015*. Recuperado de http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-INEC/Estadisticas_agropecuarias/espac/espac_2014-2015/2015/2015/Presentacion%20de%20resultados%20ESPAC_2015.pdf. [Consulta: 2/8/2016].
- _____ (2015) Sistemas de Riego Imbabura. Departamento de Planificación (información documental).
- _____ (2014). Informe de rendición de cuentas 2014. Recuperado de <http://balcon.magap.gob.ec/mag01/magapaldia/RDC%202014/rendicion%20ultimos/INFORME%20DE%20GESTI%C3%93N%20MAGAP%202014.pdf>. [Consulta: 9/9/2016].
- _____ (2013). El huerto orgánico familiar. Recuperado de <http://balcon.magap.gob.ec/mag01/magapaldia/HOMBRO%20A%20HOMBRO/manuales/Manual%20El%20huerto%20org%C3%A1nico.pdf>. [Consulta: 2/7/2016].
- _____ (2013). *Informe de rendición de cuentas 2013*. Recuperado de <http://www.agricultura.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/10/M.-Mecanismos-de-rendici%C3%B3n-de-cuentas.pdf>. [Consulta: 2/8/2015].
- _____ (2010). Uso del sistema de información del agro (2001, 2010).
- _____ (2001) Sistema de Información del Agro. <http://sinagap.agricultura.gob.ec/>. [Consulta: 11/7/2016].
- Ministerio del Ambiente del Ecuador-MAE. (2013) *Manual para la gestión operativa de las áreas protegidas del Ecuador*.
- _____ (2012). Línea de base de deforestación del Ecuador continental. Quito, Ecuador. Recuperado de <http://sociobosque.ambiente.gob.ec/files/Folleto%20mapa-parte1.pdf>. [Consulta: 15/8/2016].
- _____ (2012). *Sistema de clasificación de los ecosistemas del Ecuador Continental*. Quito, Ecuador.
- _____ (2011). Documento del programa nacional – Ecuador. Sexta reunión de la junta normativa del programa ONU-REDD, Da Lat, Vietnam.
- _____ (2010). *Plan Estratégico 2010-2014*. Recuperado de <http://www.ambiente.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Plan+Estrat%C3%A9gico+MAE.pdf>. [Consulta: 19/7/2015].
- Ministerio del Ambiente, Gef & PNUD. (2016). *Somos SNAP*. Boletín informativo de las áreas protegidas, enero-marzo del 2016. Recuperado de: <http://areasprotegidas.ambiente.gob.ec/sites/default/files/media/BOLETIN%202013%20FINANCIAL.pdf>. [Consulta: 12/12/2016], p.1

- Ministerio Coordinador de Producción, Empleo y Competitividad. (2015). *Informe de rendición de cuentas 2015*. Recuperado de <http://www.produccion.gob.ec/wp-content/uploads/2016/03/Informe-Rendici%C3%B3n-de-Cuentas-MCPEC-2015-VF.pdf>. [Consulta: 4/2/2017].
- _____. (2011). *Agenda para la transformación productiva territorial: Provincia de Imbabura*. Recuperado de <http://www.produccion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/02/AGENDA-TERRITORIAL-IMBABURA.pdf>. [Consulta: 14/10/2016].
- Ministerio de Salud Pública e Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (2014). *Encuesta nacional de salud y nutrición 2012*. Quito, Ecuador: Apoyo de la UNICEF, Organización Panamericana de la Salud, Organización Mundial de la Salud y UNFPA. Recuperado de http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-INEC/Estadisticas_Sociales/ENSANUT/MSP_ENSANUT-ECU_06-10-2014.pdf. [Consulta: 14/10/2016].
- Ministerio de Salud Pública. (2012). *Encuesta nacional de salud y nutrición, ENSANUT-ECU-2012. Informe de Encuesta*. Recuperado de http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-INEC/Estadisticas_Sociales/ENSANUT/MSP_ENSANUT-ECU_06-10-2014.pdf. [Consulta: 15/10/2016].
- _____. (2012). *Manual del modelo de atención integral del sistema nacional de salud familiar comunitario e intercultural (MAIS-FCI)*.
- Ministerio Coordinador de Patrimonio y UNICEF. (2004). *Nacionalidades y pueblos indígenas, y políticas interculturales en Ecuador: Una mirada desde la educación*. 1ra Ed. Quito, Ecuador: Manthra Editores.
- Moates, S. (2003). *Reduced biodiversity in highland*. Athens, Georgia. SANREM-Andes.
- Morales, J. C. (2016, mayo 14). *Hernán Jaramillo, un artesano tejedor de textiles geométricos. Entrevista en Diario el Telégrafo*. Recuperado de: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/regional-norte/1/hernan-jaramillo-un-artesano-tejedor-de-textiles-geometricos>. [Consulta: 11/11/2016]
- Moreano, M. (2003). *Otavalo, ayer, hoy y siempre, yesterday, today, and always*. 1ª ed. Quito, Ecuador: Editorial Ecuador F.B.T. Cía Ltda.
- Moreno Yáñez, S.E (1981). *Monografía histórica de la región nuclear ecuatoriana*. Quito: Consejo Provincial de Pichicha.
- Moreno, S.L. (1972). *Historia de la música en el Ecuador*. Tomo 1. Quito, Ecuador: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- _____. (1957). *Música de los Incas*. Quito, Ecuador: primera edición. Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Moreno Guerra, J.L. (2013). *Cotacachi y sus encantos*. Ibarra, Ecuador: Colección Pichaví, VolúmenN°3. Primera edición. Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Moya, R., & Jara, F. (2009). *TARUKA. La venada, literatura oral kichwa*. Ministerio de Educación. Recuperado de https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/03/Taruka-La_Venada.pdf. [Consulta: 9/9/2016].
- Moya, A. (2006). *Literatura oral y popular del Ecuador*. Quito: IPANC.
- Myers, T. (1976). *Formative period occupations in the highlands of northern Ecuador*. *American Antiquity*, vol.41, N°3.

- Naranjo, M. (1989). *Imbabura, en la cultura popular en el Ecuador*. Tomo V, Segunda Edición. Quito, Ecuador: Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares-CIDAP, p. 43, 245
- Nieto, C., y Vicuña, A. (2015, julio 08). Las tierras y territorios rurales como escenarios funcionales para la práctica de la Economía Popular y Solidaria en Ecuador: algunos elementos sobre su uso y aprovechamiento. *Siembra* (2). Recuperado de: <http://www.dspace.uce.edu.ec/handle/25000/5139>. [Consulta: 15/3/2017], p.5
- Nieves, G. M. (s.f). El carácter reconstructivo de la justicia indígena, en Chimborazo-Ecuador. Recuperado de <http://iusfilosofiamundolatino.ua.es/download/EL%20CAR%20C3%81CTER%20RECONSTRUCTIVO%20DE%20LA%20JUSTICIA%20IND%20C3%8DGENAx.pdf>. [Consulta: 8/8/2016].
- Novillo, M.A., & Sinchi, E. (2013). El cinco: la práctica de un ritual funerario. *Revista de Patrimonio Cultural Inmaterial, PCI (11)*. Cuenca, Ecuador: Instituto de Patrimonio Cultural Inmaterial.
- Núñez, J. (2010). El proceso de concentración de tierras en Ecuador: el despojo agrario. Asociación de Historiadores Latinoamericanos y del Caribe, ADHILAC. [Entrada de blog] Recuperado de: <http://adhilac.com.ar/?p=2579>. [Consulta: 9/2/2016]
- Obando S. (1988). *Tradiciones de Imbabura*. 3ª ed. Quito, Ecuador: ediciones AbyaYala.
- Oberem, U. (1981). El acceso a recursos naturales de diferentes ecologías en la sierra ecuatoriana siglo XVI, en: S. Moreno y U. Oberem (Edit.), *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana*. Colección Pendoneros 20. Serie Etno-historia. Instituto Otavaleño de Antropología
- Ontaneda, S. (1988). Arqueología de la sierra norte del Ecuador: secuencia cronológica y perspectivas regionales. En Cárdenas y F. Bray, T (Edit.), *Intercambio y comercio entre la Costa, Andes y Selva: arqueología y etnohistoria de Sudamérica*. Bogotá, Colombia: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.
- Ordóñez, A. (2011). *Migración transnacional de los kichwa otavalo y la fiesta del Pawkar Raymi*. Extracto Tesis Doctoral. Recuperado de http://kichwa.net/wp-content/uploads/2011/08/Migracion_transnacional-kichwa-otaval.pdf. [Consulta: 5/9/2016].
- Ordóñez Carpio, S. (2004). *El juego del huayru o pishca: una aproximación a la reestructuración del cambio y la muerte en los andes*. (Tesis para optar el Título de Magíster en Ciencias Sociales con mención en Antropología e Historia, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales). Recuperado de: <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/1712/4/TFLACSO-2004SOC.pdf>. [Consulta: 14/10/2016]
- Organización de las naciones unidas para la agricultura y la alimentación, FAO. (2011). *La quinua: cultivo milenario para contribuir a la seguridad alimentaria mundial*. Recuperado de <http://www.fao.org/docrep/017/aq287s/aq287s.pdf>. [Consulta: 7/11/2015]
- _____. (2001). *Perfiles nutricionales por países Ecuador*. Recuperado de <http://docplayer.es/9877997-Fao-perfiles-nutricionales-por-paises.html>. [Consulta: 27/9/2016]
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, UNESCO. (2009). *Lenguas en Peligro: Pensamiento Amenazado*. N°2. Recuperado de: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001865/186521s.pdf>. [Consulta: 2/10/2016]

- Organización Mundial de la Salud. (s.f). Medicina tradicional: definiciones. Recuperado de http://www.who.int/topics/traditional_medicine/definitions/es/. [Consulta: 11/12/2016]
- Orr, C y Longacre, R. (1968). *Proto-quechuamaran lenguaje*.
- Ortiz Recaniere, A. (2006). *Mitologías amerindias*. Madrid, España: Colección: Enciclopedia Iberoamericana de Religiones 5, Editorial Trotta.
- Ortiz de la Tabla, J. (1982). *Obrajes y Obrajeros del Quito Colonial*. Anuario de estudios americanos, n° 39. Recuperado de http://digital.csic.es/bitstream/10261/32934/1/Obrajes_Quito-Ortiz%20de%20la%20Tabla.pdf . [Consulta: 7/7/2016]
- Pacari, N. (2004). *Prólogo del texto la reciprocidad en el mundo andino: el caso del pueblo Otavalo de Luz María de la Torre y Carlos Sandoval*. 1ª ed. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Padilla Pastrana, L. (2014). *Desarrollo local y afrodescendencia: El caso de la parroquia de Salinas, en el valle del Chota, Ecuador*. (Tesis de Maestría en Desarrollo Local y Territorial de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador). Recuperado de: <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/6665/2/TFLACSO-2014LGPP.pdf>. [Consulta: 13/10/2016].
- Paladines, A. (2011). Aguas termales, minerales y naturales de manantial en el Ecuador. [Entrada de blog]. Recuperado de <http://geologiaecuador.blogspot.com.es/2011/04/aguas-termales-minerales-y-naturales-de.html>. [Consulta: 12/07/2015]
- Parra Buestán, J. (2010). *El rescate de los juegos tradicionales ecuatorianos y su aplicación en la animación turística*. (Tesis de Grado, Ingeniería en Turismo de la Universidad de Cuenca). Recuperado de <http://dspace.ucuenca.edu.ec/bitstream/123456789/1726/1/tur10.pdf>. [Consulta: 2/16/2016]
- Paz y Miño. L. (1938). *La distribución geográfica de la población del Ecuador*. Realidades Ecuatorianas. Quito, Ecuador. Ed. Quito.
- Plaza, F. (1976). *Consideraciones para una política de investigación arqueológica en el norte andino ecuatoriano*. Otavalo, Ecuador: Sarance (3). Revista del Instituto Otavaleño de Antropología.
- Pazos, J. (2008, mayo). Las flores de la penca negra. *Terra Incógnita*, (n°53). Recuperado de http://www.terraecuador.net/allimicuna/53_allimicuna_pencanegra.html. [Consulta: 7/5/2016]
- Pequeño, A. (2009). Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina. FLACSO, Ecuador, Ministerio de Cultura. 1ª ed. Quito, Ecuador: Rispergraf
- Pérez, M.E. (2012). Música y poemas del quechua. [Entada de blog]. Recuperado de <http://maryelyna.blogspot.com.es/2012/12/musica-y-poema-del-quechua.html>. [Consulta: 13/04/2017]
- Peñaherrera, P., y Costales, A. (1982). *“el quishihuar o el árbol de dioses”*. Tomo 3 (letras fqh). Quito, Ecuador: Ediciones Instituto Andino de Artes Populares.
- _____. (2002). *Etonografía, lingüística e historia antigua, de los Caras o Yumbos Colorados (1534-1978)*. 1ª ed. Quito, Ecuador: ediciones Abya Yala, Instituto de Antropología y Geografía del Ecuador.
- _____. (1995). *Lo indígena y lo negro*. Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello IADAP.

- _____. (1993). *Los señoríos del norte andino del reyno di Quito: Los Puentos, Angos, Tulcanasa, Taques, Paspuel, Tusa y Guachagmira*. Quito, Ecuador: Colección Ecuador Mestizo, Volumen I.
- Peralta, E. (2012). El amaranto en Ecuador. Quito. PRONALEG-GA, INIAP. Recuperado de <http://www.iniap.gob.ec/nsite/images/-documentos/ESTADO%20DEL%20ARTE%20DEL%20AMARANTO%20EN%20ECUADOR.pdf>. Primera versión. [Consulta: 8/6/2016]
- Peralta, E., Murillo, A; Mazón, N; Monar, C; Pinzón, J & Rivera, M. (2010). *Manual agrícola de fréjol y otras leguminosas. cultivos, variedades y costos de producción*. 2ª ed. Quito, Ecuador: Publicación Miscelánea (135). Programa Nacional de Leguminosas y Granos Andinos. Estación Experimental Santa Catalina. INIAP.
- Peralta, E., Murillo, Á & Mazón, N. (2009). *Catálogo de variedades mejoradas de fréjol arbustivo para los valles del Chota, Mira e Intag, Imbabura y Carchi*. Publicación Miscelánea (146). Quito, Ecuador: INIAP/USAID.
- Peralta, E., & Caicedo, C. (2000). *Zonificación potencial, sistemas de producción y procesamiento artesanal del chocho (lupinus mutabilis sweet) en el Ecuador*. Quito, Ecuador. INIAP, FUNDACYT. Recuperado de: http://www.iniap.gob.ec/nsite/images/documentos/Zonificacion_potencial_sistemas_produccion_procesamiento_artesanal_chocho_Ecuador.pdf. [Consulta, 20/10/2016], p.10
- _____. (s.f). *Manual agrícola de leguminosas: Cultivos y costos de producción*. Quito, Ecuador. INIAP, FUNDACYT. Recuperado de: http://www.iniap.gob.ec/nsite/images/documentos/Manual_agricola%20leguminosas.pdf
- Pereira, J. (s.f). *La fiesta tradicional popular del Ecuador*. Quito, Ecuador: Fondo Editorial del Ministerio de Cultura. Instituto Iberoamericano de Patrimonio y Cultura y Ministerio de Cultura del Ecuador. Flasco.
- Pérez, A. (1960). *Quitús y Caras*. Quito, Ecuador: Talleres Gráficos Nacionales.
- Pérez, J., & Merino, M. (2009). *Definición de criollo*. Recuperado de <http://definicion.de/criollo/#ixzz4OfFOhmxN>. [Consulta: 14/6/2016]
- Pichazaca, M. (2016). *Pérdida de la lengua y literatura materna (kichwa) en los niños y niñas de 3-5 años de educación inicial de la unidad educativa intercultural bilingüe Quilloac de la provincia del Cañar* (Tesis de grado para la obtención del título de Licenciatura en Ciencias de la Educación, en la Universidad Politécnica Salesiana). Cuenca, Ecuador. Recuperado de: <http://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/13066/1/UPS-CT006787.pdf>. [Consulta: 15/3/2016]
- Portela, H. (2003). El pensamiento de las aguas de las montañas. Etnográfica, vol I(2). Recuperado de http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_07/N1/Vol_vii_N1_063-086.pdf. [Consulta: 26/3/2017]
- Presidencia de la República (2015, enero). Código Orgánico de Organización Territorial-COOTAD Del Ecuador. Ley 0 Registro Oficial Suplemento 303 de 19/10/2010. Última modificación: 16-ene.-2015. Recuperado de: http://www.defensa.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2016/01/dic15_CODIGO-ORGANICO-DE-ORGANIZACION-TERRITORIAL-COOTAD.pdf. [Consulta: 5/5/2016], p. 6, 7, 9, 13, 65, 67
- Proaño, V., y Lacroix, P. (2013). *Dinámicas de comercialización para la agricultura familiar campesina: desafíos y alternativas en el escenario ecuatoriano*. 1ª ed. Quito, Ecuador: Sistema de Investigación sobre la Problemática Agraria en el Ecuador, SIPAE.

- Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. (2016). *Ecuador en breve*. Recuperado de <http://www.ec.undp.org/content/ecuador/es/home/countryinfo.html>. [Consulta: 7/8/2016]
- _____. (2010). *Nueva realidad demográfica del Ecuador*. Recuperado de: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:szvUMtFELJQJ:s961f6b563f9c11b3.jimcontent.com/download/version/1431090250/module/7031710765/name/TAREA%2520ECUADOR%2520A%25C3%2591OS%2520RECIENTES.docx+&cd=7&hl=es&ct=clnk&gl=es>. [Consulta: 11/9/2016]
- Pucha, F. (2008). *Diversidad étnica cultural del Ecuador*. Recuperado de <https://franzpc.files.wordpress.com/2011/09/diversidad-etnica-cultural-del-ecuador.pdf>. [Consulta: 14/10/2016]
- Qhapaq, J. (2012). *Cosmovisión andina inka pachaqaway*. Lima, Perú: Investigación y Estudios Inkásicos, Primera Edición.: Recuperado de: <http://www.reduii.org/cii/sites/default/files/field/doc/Apu-Qun-Illa-Tiqsi-Wiraqucha-Pachayachachiq-El-Ordenador-Del-Cosmos.pdf>. [Consulta: 9/3/2016]
- Querol, M. (2015). Rapaces nocturnas: la lechuza, sus leyendas y mitos. [Entrada de blog]. Recuperado de <https://allyouneedisbiology.wordpress.com/2015/04/06/rapaces-nocturnas-lechuza/>. [Consulta: 6/4/2016]
- Quilisimba, L. (2013, julio 16). *Pueblos y nacionalidades del Ecuador*. Recuperado de <http://www.slideshare.net/leninsuco/nacionalidades-y-pueblos-indgenas-del-ecuador>. [Consulta: 14/11/2016]
- Quishpe, C. (2001). Educación intercultural bilingüe. *Instituto Científico de Culturas Indígenas*. Año 3 (31). Recuperado de: <http://icci.nativeweb.org/boletin/31/quishpe.html>. [Consulta: 4/6/2016]
- Ramos, M., y Faroux, E. (1979). *Formación de las Estructuras Agrarias en el Ecuador*. Quito, Ecuador: Programas de regionalización agraria. Recuperado de: http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers11-02/010050884.pdf. [Consulta: 18/3/2017]
- Realpe, F., y Benítez, N. (2015). *Otavaló turístico, en Cifras*, (ISBN-13: 978-84-16399-59-8). Recuperado de <http://www.eumed.net/libros-gratis/2016/1500/1500.pdf>. [Consulta: 14/4/2017]
- Reinoso, R. (2015). Manual de historia del Ecuador: periodo aborigen, conquista, colonia, independencia, Gran Colombia, república. 1ª ed. Recuperado de: http://www.runayupay.org/publicaciones/manual_historia.pdf. [Consulta: 18/3/2017]
- Rhoades, R. (2006). *Desarrollo con identidad: comunidad, cultura, y sustentabilidad en los andes*. 1ª ed. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, p. 60.
- Rhoades, R & Thompson, S. (1975). *Adaptive strategies in alpine environments: beyond ecological particularism*. *American ethnologist* 2 (3): 535-551.
- Ribadeneira, C. (2001). *El Racismo en el Ecuador contemporáneo, entre la modernidad y el fundamentalismo étnico. El discurso del otro*. (ISBN 9978-04-755-7). Quito, Ecuador: Fundación de investigaciones andino amazónicas. Abya Yala, p.8
- Rincón, F. (1997). *La mujer indígena en el Ecuador: un acercamiento a la realidad femenina del pueblo Puruhá*. Recuperado de https://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/100080/1/TFM_EstudiosInterdisciplinariosGenero_RinconSanchez_F.pdf [Consulta: 6/11/2016]
- Rival, L. (1994). *Locating power in the market: anthropological contributions to the study of food trading*. Forthcoming (eds), Conitos, H. Bernstein & Mac.

- Rodríguez, L. (2008). *Factores sociales y culturales determinantes en salud: La cultura como una fuerza para incidir en cambios en políticas de salud sexual y reproductiva*. III Congreso da Asociación Latino Americana de Población, ALAP, realizado en Córdoba - Argentina, de 24 a 26 de septiembre de 2008. Recuperado de: <http://www.ossyr.org.ar/pdf/bibliografia/2.6.pdf>. [Consulta: 23/11/2016], p.1
- Román, J. (s.f). *La Paleontología en el Ecuador; historia y perspectivas*. Quito: Museo de Historia Natural Gustavo Garcés, Escuela Politécnica Nacional.
- Rosales, J. (2005, junio). Los campesinos de tres cantones de Imbabura implementan unidades productivas integrales. *Diario el Comercio*. Recuperado de <http://edicionimpresa.elcomercio.com/es/102300000eada452-771e-443e-bded-e2bd9cc4b7ed>. [Consulta: 7/2/2016]
- Rosero P. (2011). *Riesgos por erosión en la provincia de Imbabura*. (Tesis de grado, Pontificia Universidad Católica del Ecuador). Recuperada de <http://www.puce.edu.ec/documentos/Investigacion/2011/PUCE-Investigacion-2011-GEO-Erosion-Imbabura.pdf>. [Consulta: 3/10/2016], p.18
- Rosero, R., & Pérez, A. (2009). *Ecuador: el impacto de la crisis económica desde la perspectiva de género*. Quito, Ecuador: FRIEDRICH EBERT STIFTUNG, ILDIS. Recuperado de: <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/07393.pdf>. [Consulta: 12/1/2016]
- Rostworowski, M. (1995). *Historia del Tahuantinsuyo*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rowe, J. (1944). *An Introduction to the archaeology of Cuzco*. Peabody Museum. Report a. 2. Cambridge.
- Rycroft, S. (1946). *Indians of the High Andes*. Nueva York: Committee on Cooperation in Latin America. Recuperado de: http://staging.ilo.org/public/libdoc/ilo/1949/49B09_27_span.pdf. [Consulta: 15/03/2017], p.61
- Salomón, F. (1978). Pochteca and Mindala: a comparison of long-distance traders in Ecuador and Mesoamérica. *Journal of the Steward Anthropological Society. Special Volume. Pre-historic contacts between Mesoamérica and South América*, vol. 9 (1); Illinois.
- _____. (1980). *Los Señoríos étnicos de Quito en la época de los incas*. Colección Pendoneros 10. Instituto Otavaleño de Antropología, p.95.
- Sánchez Ramos, J. (2012). La cosmovisión quichua en Ecuador: una perspectiva para la economía solidaria del Buen Vivir. *Cuadernos Americanos*, 142:39-51. Recuperado de <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca142-39.pdf>. [Consulta: 3/8/2016], p.44, 50
- Sánchez Parga, J. (2006). *Población y pobreza indígena*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Ecuador/caap/20121001025633/sanchez2.pdf>. [Consulta: 21/10/2016]
- _____. (1984). *Estrategias de sobrevivencia en la comunidad andina, Salamalag Chico*. En el libro *Estrategias de Supervivencia en la Comunidad Andina*, de Sánchez, J; Chiriboga, M; Ramón, G. Quito, Ecuador. Centro Andino de Acción Popular-CAAP.
- Sandoval, J. (2009). *Música Patrimonial del Ecuador. Cartografía de la memoria*. 1ª ed. Quito, Ecuador: Fondo Editorial Ministerio de Cultura.
- San Félix, A. (1988). *Monografía de Otavalo*. Otavalo: volumen primero, Instituto Otavaleño de Antropología.

- Santillán, J. (2013). *Análisis del sector artesanal y su incidencia en el desarrollo socio económico del cantón Otavalo, en el período 2008–2012*. (Trabajo de Grado, Ingeniería en Economía, mención Finanzas de la Universidad Técnica del Norte). Disponible: <http://repositorio.utn.edu.ec/handle/123456789/2582>. [Consulta: 10/3/2016]
- Secretaría del Agua de Ecuador-SENAGUA. (2015). *Informe de Rendición de Cuentas 2015*.
- _____ (2014). Informe de Rendición de Cuentas 2014.
- _____ (2011). Demarcaciones hidrográficas del Ecuador. Quito, Ecuador.
- _____ (2010). Informe Técnico 2010.
- Secretaría de Economía Popular y Solidaria (2015). *Informe de rendición de cuentas 2015*.
- Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo. (2015). Informe de rendición de cuentas 2015. Recuperado de <http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2016/03/Informe-Final-Rendicion-de-Cuentas-2015-Zona-2.pdf>. [Consulta: 14/11/2016]
- _____ (2014). Informe de rendición de cuentas 2014. Recuperado de <http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/01/Informe-rendici%C3%B3n-de-cuentas-Zona-6-1.pdf>. [Consulta: 27/8/2016]
- _____ (2013). Plan nacional del buen vivir, 2013/2017. Recuperado de <http://documentos.SENPLADES.gob.ec/Plan%20Nacional%20Buen%20Vivir%202013-2017.pdf>. [Consulta: 9/2/2016]
- _____ (2012). *Transformación de la matriz productiva: revolución productiva a través del conocimiento y el talento humano*. Folleto Informativo I. Recuperado de: http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/01/matriz_productiva_WEBtodo.pdf. [Consulta: 21/3/2017]
- _____ (2012). ¿Qué son las zonas, circuitos y distritos? Recuperado de http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/10/Folleto_Popular_DyC_24-10-2012.pdf. [Consulta: 14/2/2016]
- _____ (2010). Proyecciones poblacionales, a nivel parroquias, y grupos de edad 1990-2010. Recuperado de <http://sni.gob.ec/proyecciones-y-estudios-demograficos>. [Consulta: 14/10/2016]
- _____ (2009). Plan nacional del buen vivir 2009/2013. Recuperado de <http://documentos.SENPLADES.gob.ec/Plan%20Nacional%20Buen%20Vivir%202013-2017.pdf>. [Consulta: 18/3/2017]
- _____ (2014). *Estrategia para la igualdad y erradicación de la pobreza*. Quito, Ecuador.
- _____ (2012). *Proceso de desconcentración del ejecutivo en los niveles administrativos de planificación*. Quito: folleto I, primera edición. Recuperado de http://www.planificacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/10/Folleto_informativo-Desconcentracion2012.pdf. [Consulta: 19/4/2016]
- _____ (2007). Plan nacional de desarrollo (2007-2010).
- _____ (2007). *Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) y el Centro de Investigaciones Sociales del Milenio (CISMIL) y otras. (2007). II Informe nacional de los objetivos de desarrollo del milenio – Ecuador*. Recuperado de

- http://www.undp.org/content/dam/ecuador/pnud_ec_II_INFORME_NACIONAL.pdf. [Consulta: 27/12/2016]
- Serrano, V. (s.f). *Ciencia andina*. 2ª ed. Quito, Ecuador: ediciones Abya Yala. Recuperado de <https://books.google.es/books?id=SalXHM6vR1wC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>. [Consulta: 3/4/2016], p.229
- Schechter, J. (1992). *The indispensable harp: historical development, modern roles, configurations and practice in Ecuador and Latin America*. Kent, OH: Kent State University Press.
- Sistema de Capacitación en el Manejo de los Recursos Naturales Renovables, CAMAREN (2003). *Visión andina del agua*. <http://www.condesan.org/memoria/agua/VisionAndinaAgua.pdf>.
- Sistema de Información de Tendencias Educativas en América Latina- SITEAL. (2011). *La Educación de los pueblos indígenas y afrodescendientes*. Perfil Ecuador.
- Sistema Integrado de Indicadores Sociales, Ministerio Coordinador de Desarrollo Social (2010). *Evolución del analfabetismo*. Recuperado de <http://www.siise.gob.ec/agenda/index.html?serial=13>. [Consulta: 14/8/2016]
- Solano, P., Ochoa, B & Gallegos, R. (2007). *Horizonte pedagógico, antropología cultural*. 1ª ed. Cuenca, Ecuador: DINEIB, UNICEF, Universidad de Cuenca, p.7.
- Spurrier, W. (10 de junio de 2013). ¿Qué es el cambio de la matriz productiva? *Diario el Telégrafo*. Recuperado de: <http://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/masqmenos-2/1/que-es-el-cambio-de-la-matriz-productiva>. [Consulta: 21/3/2017]
- Suquilanda, M.B. (2008). *El deterioro de los suelos en el Ecuador y la producción agrícola*. Ponencia presentada en el XI Congreso ecuatoriano de la ciencia del suelo del 29 al 31 de octubre de 2008, en Quito, Ecuador. Recuperado de <http://www.secsuelo.org/wp-content/uploads/2015/06/3.-Ing.-Manuel-Suquilanda.pdf>. [Consulta: 26/2/2016]
- Taipe, N.G. (2004, junio). Los mitos: consensos, aproximaciones y distanciamientos teóricos. *Gaceta de Antropología*. N° 16. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10481/7267>. [Consulta: 28/8/2016]
- Taylor, A. (1994). El Oriente Ecuatoriano en el siglo XIX: el otro litoral, en Maignushca, J. (edit.): *Historia y región en el Ecuador: 1830-1930*, Proyecto FLACSO-CERLAC IV, Quito, Editora Nacional, Recuperado de en: <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/46760.pdf> [Consulta: 15/12/2016].
- Tejero, A. (2016). Turismo de mitos y mitos milenarios de la provincia de Huelva: posibilidades tecnológicas. *International Journal of Information Systems and Tourism (IJIST)*. Recuperado de <http://www.uajournals.com/ijist-tourism/journal/1/1/4.pdf>. [Consulta: 08/7/2017]
- Torres, A. (2012). *Influencia de la luna en la agricultura*. (Tesis de Ingeniería Agronómica, Facultad de Ciencias Agropecuarias de la Universidad de Cuenca). Recuperado de: <http://dspace.ucuenca.edu.ec/bitstream/123456789/3078/1/mag136.pdf>. [Consulta en 9/3/2016]
- Torres, R. (2013). *Propuestas de la mesa de educación*. Participación de la CONAIE, PUCE, CENAISE, UASB.
- Torres, S.E. (2015). *El rol de la mujer indígena en la comunidad Intiwaykupunku del cantón Otavalo-provincia de Imbabura*. (Tesis de grado en Sociología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador). Recuperada de

- <http://repositorio.puce.edu.ec/bitstream/handle/22000/9122/EL%20ROL%20DE%20LA%20MUJER%20IND%20C3%8DGENA%20EN%20LA%20COMUNIDAD%20INTI%20WAYKUPUNKU%20DEL%20CANT%20C3%93N%20OTAVALO%20-%20IMBABURA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. [Consulta: 17/8/2016]
- Timmer, H. (2003). La *chakana*. http://chakana.nl/files/pub/La_Chakana.pdf. [Consulta: 26/3/2017]
- Túquerres, E. (2001). La influencia animista en la iglesia indígena del Ecuador. MINTS, CRETE. Ensayo recuperado de <https://elvistuquerresichau.files.wordpress.com/2016/04/ensayo-el-animismo-en-la-iglesia-indigena-del-ecuador.pdf>. [Consulta: 9/5/2016]
- Unidad Coordinadora Pueblos Indígenas en América Latina y el Caribe-CEPAL. (2011). *Los pueblos los indígenas en América Latina Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Recuperado de: repositorio.cepal.org/bitstream/11362/37050/4/S1420783_es.pdf. p.5. [Consulta: 11/10/2016]
- Unión Internacional para la conservación de la Naturaleza, UICN. (2010). *Diversidad biocultural conservada por pueblos indígenas y comunidades locales, ejemplos y artesanías*. Recuperado de <http://www.iccaconsortium.org/wp-content/uploads/EA-ICCA-SPANISH.pdf>
- United Nations Educational Scientific and Cultural Organization, UNESCO. (2011). *World Data on Education Données mondiales de l'éducation Datos Mundiales de Educación*. Versión Ecuador. Séptima Edición. http://www.ibe.unesco.org/fileadmin/user_upload/Publications/WDE/2010/pdf-versions/Ecuador.pdf. [Consulta: 17/8/2016]
- _____. (2007). *El agua y los pueblos indígenas*. Conocimientos de la naturaleza N° 2. Recuperado de: <http://portal.unesco.org/science/es/files/5809/11883043131W/W>. [Consulta: 3/9/2016]
- Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Cotacachi, UNORCAC. (2015). Principales proyectos en ejecución (Agrobiodiversidad). [Entrada de blog]. Recuperado de <http://unorcac.nativeweb.org/objetivas.html>. [Consulta: 19/5/2016]
- Uribe, M.V. (2016). *Etnohistoria de las comunidades andinas prehispánicas del sur de Colombia*. Universidad Nacional. Recuperado de <http://docplayer.es/20953103-Etnohistoria-de-las-comunidades-andinas-prehispanicas-del-sur-de-colombia-maria-victoria-uribe-profesora-universidad-nacional-1.html>. [Consulta: 14/4/2016]
- Valdez, F. (2006). *Agricultura ancestral, camellones y albarradas: Contexto social, usos y retos del pasado y del presente*. Organizado por: Jean Vacher, Alexandra Yépez, CJean-François Bouchard, Pierre UsseImann y Francisco Valdez. P. Recuperado de: http://condesan.org/mtnforum/sites/default/files/publication/files/010039069_agricultura_ancestral_fco_valdez.pdf. [Consulta: 5/2/2016]
- Valdivieso, G. (2013). *El poncho en las zonas de Cañar, Colta, Saraguro y Otavalo: análisis y registro*. (Tesis de grado, Diseñador Textil y Modas, de la Universidad del Azuay). Recuperado de: <http://dspace.uazuay.edu.ec/bitstream/datos/2588/1/09776.pdf>. [Consulta: 27/3/2017], p.34
- Vargas, E. (2014). ¿Cómo se educaba en la época colonias?: preguntas y respuestas clave. *Pontificia Universidad Católica del Perú. Historia para maestros*. Recuperado de: <http://blog.pucp.edu.pe/blog/historiamaestros/2014/03/18/c-mo-se-educaba-en-la-poca-colonial-preguntas-y-respuestas-clave/>. [Consulta 14/3/2017]

- Veksler, B. (s.f). Una visión crítica de la conquista a América. Recuperado de: http://www.fts.uner.edu.ar/catedras03/economia/archivos_cp/doc_veskler.pdf. [13/2/2016]
- Velasco, J. (1969). *Historia del reyno de Quito meridional*. Quito, Ecuador: 2 vols. Biblioteca Ecuatoriana Mínima.
- Villavicencio, G. (1973). *Relaciones interétnicas en Otavalo Ecuador. ¿Una nacionalidad india en formación?* México: Instituto Indigenista Interamericano.
- _____ (2002, 10 abril). Derechos colectivos y justicia indígena pluriculturalidad e interculturalidad en el Ecuador: el reconocimiento constitucional de la justicia indígena. Recuperado de <http://www.uasb.edu.ec/padh/centro/pdf2/VILLAVICENCIO%20GAITAN.pdf>. [Consulta: 14/10/2016], p.1
- Viteri Díaz, G. (2007). *La reforma agraria en el Ecuador*. (ISBN-13: 978-84-690-7811-2). Recuperado de <http://www.eumed.net/libros-gratis/2007b/298/>. [Consulta: 22/10/2016]
- Viteri, B., Villaba, O & Montesdeoca, C. (1989). *Monografía de San Antonio de Ibarra*. Quito: Ediciones- IADAP - junio 1989. (p.19, 22, 23, 29, 30, 31, 33).
- Yaguana, G.N. (2015). *Saberes y prácticas agrícolas tradicionales en sistemas productivos campesinos de la parroquia Mariano Acosta, Cantón Pimampiro-Imbabura: su contribución a la soberanía alimentaria*. (Trabajo de Postgrado, Maestría en Estudios Socioambientales, en la FLACSO). Recuperado de: http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/7_695/2/TFLACSO-015GNYJ.pdf. [Consulta: 3/6/2016]
- Yépez, D. (2012). *Análisis de la arquitectura vernácula del Ecuador: propuestas de una arquitectura contemporánea sustentable*. (Tesis de Máster en Arquitectura y Sostenibilidad: Herramientas de diseño y técnicas de control medioambiental de la Universidad Politécnica de Catalunya). Recuperado de: <http://repositorio.educacionsuperior.gob.ec/bitstream/28000/829/1/T-SENESCYT-0372.pdf>. [Consulta: 28/3/2017]
- Zamosc, L. (1995). *Estadística de las Áreas de Predominio Étnico de la Sierra Ecuatoriana Población rural, Indicadores Cantonales y Organizaciones de Base*. 1ª ed. Quito, Ecuador: Ediciones ABYA-YALA, Arpi.
- Zaruma, V. (2006). *Wakanmay (aliento sagrado): Perspectivas de teología india, una propuesta desde la cultra cañari*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala, p.90
- Zenteno, H. (2009, septiembre). Acercamiento a la visión cósmica del mundo Andino. *Punto Cero* Año 14, 18:83-89. Recuperado de: <http://www.scielo.org-bo/pdf/rpc/v14n18/v14n18a10.pdf>. [Consulta: 8/6/2016]
- Zuidema, T. (1967). *El juego de los ayllus y el amaru*. *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 56 (1). Recuperado de <http://centroderecursos.cultura.pe/sites/default/files/rb/pdf/EI%20juego%20de%20los%20ayllus%20y%20el%20amaru.pdf>. [Consulta: 12/12/2016]

GLOSARIO DE ACRÓNIMOS

AAAR	Autoridad Ambiental de Aplicación Responsable
ACNUR	Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados
AECID	Agencia Española de Cooperación
ANIPA	Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía
ARCOM	Agencia de Regulación y Control Minero
AGADPRI	Asociación de Gobiernos Autónomos Descentralizados Parroquiales Rurales de Imbabura
BM	Banco Mundial
CAGPIN	Consejo de Alcaldes y Gobernador del pueblo indígena Natabuela
CDFE	Comunidad de Fe
CDTT	Consejo de Todas la Tierras Mapuches
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
CEPAR	Encuesta Demográfica y de Salud Materna e Infantil.
CESA	Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas
CECIB	Centros Educativos Comunitarios Interculturales Bilingües
CIALCO	Circuitos Alternativos Cortos
CODENPE	Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador
CONAICE	Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONIVE	Consejo Nacional Indio de Venezuela
CONFENIAE	Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana.
COIAB	Consejo de Organizaciones Indígenas de la Amazonía Brasileira.
COOTAD	Código Orgánico de Organización Territorial
COPMAGUA	Coordinadora de Organizaciones del Pueblo Maya de Guatemala
CPV	Censo de Población y Vivienda
ECUARUNARI	Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador.
ENEMDU	Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo
ENSANUT	Encuesta Nacional de Salud y Nutrición

ESPAAC	Encuesta de Superficie y Producción Agropecuaria Continua.
FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación.
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
FEPTCE	Federación Ecuatoriana Plurinacional de Turismo Comunitario del Ecuador.
FEPP	Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio
FICI	Federación de Indígenas y Campesinos de Imbabura
FODERUMA	Fondo de Desarrollo Rural
GAD	Gobierno Autónomo Descentralizado.
GADP-I	Gobierno Autónomo Descentralizado Provincial de Imbabura
GPI	Gobierno Provincial de Imbabura
IATA	International Air Transport Association
ICCROM	Centro Internacional de Estudios de Conservación y Restauración de Bienes Culturales
ICOMOS	Consejo Internacional de Monumentos y Sitios Históricos
ICOM	Consejo Internacional de Museos
IDH	Índice de Desarrollo Humano
IESS	Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social
INEC/CPV	Instituto Nacional de Estadísticas y Censos.
IGM	Instituto Geográfico Militar
INIAP	Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias
INPC	Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador
IOA	Instituto Otavaleño de Antropología
IPH	Índice de Pobreza Humana
IVS	Índice de Vulnerabilidad Social
MAE	Ministerio del Ambiente del Ecuador
MAGAP	Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuicultura y Pesca
MEC	Ministerio de Educación y Cultura
MIDUVI	Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda

MSP	Ministerio de Salud Pública
ODM	Objetivos de Desarrollo del Milenio
OEA	Organización de Estados Americanos
ONIC	Organización Nacional de Indígenas de Colombia
OIT	Organización internacional del Trabajo
ONG	Organismos no Gubernamentales
ONU	Organización de las Naciones Unidas
OPS	La Organización Panamericana de la Salud
OTC	Operaciones Turísticas Comunitarias
PANE	Patrimonio de Áreas Protegidas del Estado
PDE	Plan Nacional de Educación
PDOT	Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial
PNBV	Plan Nacional del Buen Vivir
PNUD	Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo.
PROECUADOR	Instituto de Promoción de Exportaciones e Inversiones
RECC	Reserva Ecológica Cotacachi Cayapas
REDATAM	Recuperación de Datos para Áreas pequeñas por Microcomputador. Es un software para procesar y mapear datos de censos y encuestas para análisis local y regional.
SAN	Seguridad Alimentaria y Nutricional
SENAGUA	Secretaría del Agua
SENPLADES	Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo
SIDENPE	Sistema de indicadores de las nacionalidades y pueblos del Ecuador
SINAB	Sistema Nacional de Bibliotecas
SIISE	Sistema de Indicadores Sociales del Ecuador
SITEAL	Sistema de Información de Tendencias Educativas en América Latina
SNAP	Sistema Nacional de Áreas Protegidas
TAIRONA	Confederación Indígena Tairona de Colombia
TGF	Tasa Global de Fecundidad

TLC	Tratado del Libre Comercio
UASB	Universidad Andina Simón Bolívar
UE	Unión Europea
UICN	Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza
UNAIMCO	Unión de Artesanos Indígenas del Mercado Centenario de Otavalo
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
UNICEF	Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia
UNHCR	United Nations High Commissioner for Refugees. Es español, es ACNUR.
UNP/LAE	Unión Nacional de Periodistas (UNP) y la Liga Alfabetizadora del Ecuador (LAE).
UPC	Unidades de Policía Comunitaria
USDA	United States Department of Agriculture
UNFPA	Fondo de Población de las Naciones Unidas
UNORCAC	Unión de Organizaciones Indígenas y Campesinas de Cotacachi
WWF	Fondo Mundial para la Naturaleza

ANEXOS

El tiempo

*El tiempo
el tiempo está convulsionado,
el tiempo tiene contracciones,
el tiempo puja, aprieta sus puños,
está bañado de sudor,
el tiempo extiende sus brazos,
sus manos se crispan en las orillas del
horizonte,
!suda, se queja, grita!
sus dolores son más intensos,
el tiempo
está extremadamente dilatado
el tiempo
comienza a romperse,
empieza a sangrar,
el tiempo
deja escapar su último suspiro,
un nuevo sol,
una nueva luna
ha empezado
a nacer*

*Ariruma Kowii
Poeta del pueblo kichwa Otavalo
Otavalo, enero 1994
(Wakamama)*

Los anexos correspondientes a la investigación se incluyen en el *DVD* adjunto. El mismo presenta los anexos, en el siguiente orden:

1. Matriz resumida del patrimonio cultural material de los pueblos kichwas de Imbabura, que fue identificado y estudiado entre el 2014 y 2016.

En la matriz del anexo 1 (ver digital) se observan un total de 643 bienes culturales materiales, que se categorizaron de la siguiente manera:

Tabla 55

Patrimonio cultural material identificado y estudiado entre el 2014 y 2016

Ámbito	Número
Bienes arqueológicos	
Sitios	35
Muestras	47
Total	82
Bienes documentales	
Textos	6
Documentos históricos	8
Archivos históricos(más relevantes)	4
Registros creación parroquial	5
Biblioteca (más relevantes)	3
Fotografía.	6
Total	32
Bienes muebles	
Pintura	2
Escultura	45
Muestras etnográficas	39
Elementos religiosos	2
Murales	14
Numismática	2
Caminos	4
Objetos utilitarios	13
Equipos música antiguos	2
Maquinaria y herramientas de trabajo tradicional	4
Armamento	2
Total	129
Bienes inmuebles	
Arquitectura vernácula (vivienda, fábricas, talleres).	117
Arquitectura civil (plazas, parques)	39
Arquitectura civil (viviendas, casas comunales, hospederías comunitarias, museos locales, teatros y bibliotecas comunitarias etc).	76
Arquitectura religiosa (Iglesias, santuarios, capillas).	82
Arquitectura funeraria.	20
Arquitectura deportiva-recreativa.	19
Arquitectura civil-educativa	47
Total	400
Total Patrimonio cultural material (primera etapa)	643

2. Matriz resumida del patrimonio cultural inmaterial de los pueblos kichwas de Imbabura, que fue identificado y estudiado entre el 2014 y 2016.

En la matriz del **Anexo 2 (ver digital)** el patrimonio cultural inmaterial de los pueblos kichwas se ha sido organizado en las siguientes categorías:

Tabla 56

Patrimonio cultural inmaterial identificado y estudiado entre el 2014 y 2016

Patrimonio cultural inmaterial	Número
Tradiciones y Expresiones Orales	
Leyenda	139
Mitos	24
Supersticiones	12
Cuentos	10
Plegarias	2
Historias	17
Expresiones literarias	3
Tradición peregrinación	1
Total	208
Artes del espectáculo	
Juegos tradicionales	65
Coplas	1
Música (grupos música tradicional)	9
Música y danza tradicional (géneros)	10
Danza (grupos danza tradicional)	9
Música (artistas solistas)	36
Total	130
Usos sociales rituales y actos festivos	
Ritual asociado al ciclo vital y rituales.	76
Celebraciones familiares religiosas	9
Rasgo de identidad indígena (peinado)	1
Fiestas ancestrales (en la mayoría de los casos las mismas fiestas, con variaciones según la población Kichwa).	60
Fiestas religiosas	48
Fiestas cívicas (mismas fiestas con variaciones en sus prácticas).	32
Total	226
Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo.	
Gastronomía tradicional.	126
Técnicas agroproductivas	22
Espacios simbólicos	16
Explotación Industrial	1
Sabiduría indígenas asociada a las prácticas agropecuarias.	3
Prácticas medicina tradicional	41
Maquinaria y utilitario	2
Total	211
Técnicas artesanales tradicionales	
Artesanía: tejido	17
Artesanía: bordado	15
Artesanía: cristal	1
Artesanía: alfarería	8
Artesanía: fibras vegetales	11

Artesanía: confección de ropa indígena	2
Artesanía: madera	7
Artesanía: cuero	2
Artesanía: demostración talleres	2
Artesanía: instrumentos musicales	3
Artesanía: piedra	1
Artesanía: batanería	1
Artesanía: cerería	1
Artesanía: orfebrería	1
Artesanía: latonería	1
Artesanía: jarciería	1
Artesanía: pirotecnia	1
Artesanía: herrería de forja	1
Total	77
Total patrimonio cultural inmaterial	852

3. Muestra de las fichas de inventario, una por cada categoría del patrimonio cultural material e inmaterial.

En relación a los recursos culturales de los tres pueblos kichwas expuestos en las matrices anteriores, se ha inventariado aproximadamente el 70% del patrimonio cultural de los pueblos kichwas. Para el efecto se utilizó la metodología del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador, desde octubre del 2014, hasta marzo de 2016, con el apoyo de un equipo de estudiantes de la carrera de Turismo de la Universidad Técnica del Norte del Ecuador.

Estas fichas serán evaluadas a partir de octubre de 2017 por un equipo de profesionales que estará integrado por tres docentes de la carrera de turismo de la Universidad Técnica del Norte y dos profesionales del Instituto de Patrimonio Cultural del Ecuador, con la finalidad de mejorar el inventario, que será utilizado como base para la investigación y el desarrollo de importantes proyectos de revitalización cultural.

En el **Anexo 4** se observa una ficha (muestra) por cada categoría del patrimonio cultural material e inmaterial.

Patrimonio cultural material

Bienes arqueológicos

Bienes documentales

Bienes muebles

Bienes inmuebles

Patrimonio cultural inmaterial

Tradiciones y expresiones orales

Artes del espectáculo

Usos sociales, rituales y actos festivos

Conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo

Técnicas artesanales

4. Registro fotográfico de los pueblos kichwas.

Desde el 2014, también se ha recogido un importante registro fotográfico de los tres pueblos kichwas de Imbabura, tanto de imágenes antiguas (familias, coleccionistas) como actuales. Todas evidencian las formas y modos de vida de estos pueblos, en diferentes épocas, en una realidad sincretizada.

Para el presente anexo se han seleccionado algunas imágenes que se presentan en el mismo orden que se encuentran organizados los distintos capítulos de esta Tesis y por cada pueblo kichwa, en formato power point.

a) Medio natural

Ritos en lagos, lagunas, cascadas y montañas.
Uso de la biodiversidad con fines medicinales.

b) Organización y actividades económicas

Actividades agrarias.
Técnicas agrarias
Ritos agrarios.
Herramientas agrícolas.
Productos agrícolas (agrobiodiversidad)
Artesanías y textiles
Educación
Sanidad (medicina tradicional)
Turismo comunitario (emprendimientos e involucramiento de la mujer)

c) Poblamiento y demografía

Vivienda
Ritos matrimonio
Ritos nacimiento
Ritos muerte

d) Organización sociopolítica y género

Familia
Comunidad (trabajos comunitarios)
Vida política
Mujer en el desarrollo

e) Manifestaciones culturales

Religiosidad
Música, danza y fiestas
Juegos tradicionales
Gastronomía
Vestimenta

5. Video de las formas y modos de vida de los pueblos kichwas.

En este anexo se observa dos vídeos que recogen las formas y modos de vida de los pueblos kichwas de Imbabura.

*Yo vengo de la tierra del maíz,
y de la esperanza de este pueblo de un solo corazón!!!
Tierra de alpargatas, pies descalzos y orgullo profundo.*