

UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO

COLEGIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Testimonio de la Migración: Esther Sandoval

“ Siempre he llevado presente la tierra de una”.

MATEO PONCE CHIRIBOGA

Tesis de grado presentado como requisito para la obtención del título de Licenciatura en
Artes Liberales, con sub-especialización en Antropología

Quito, 14 de Septiembre del 2012.

UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO

COLEGIO DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

HOJA DE APROBACIÓN DE TESIS

Testimonio de la Migración: Esther Sandoval

“ Siempre he llevado presente la tierra de una”.

MATEO PONCE

Nombre, título académico

Miembro del Comité de Tesis

Nombre, título académico

Miembro del Comité de Tesis

Nombre, título académico

Miembro del Comité de Tesis

Nombre, título académico

Decano del Colegio de Artes Liberales

Quito, 14 de Septiembre 2012

© DERECHOS DE AUTOR

Por medio del presente documento certifico que he leído la Política de Propiedad Intelectual de la Universidad San Francisco de Quito y estoy de acuerdo con su contenido, por lo que los derechos de propiedad intelectual del presente trabajo de investigación quedan sujetos a lo dispuesto en la Política.

Asimismo, autorizo a la USFQ para que realice la digitalización y publicación de este trabajo de investigación en el repositorio virtual, de conformidad a lo dispuesto en el Art.144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Firma:

Nombre:

C. I.:

Fecha:

© DERECHOS DE AUTOR

Por medio del presente documento certifico que he leído la Política de Propiedad Intelectual de la Universidad San Francisco de Quito y estoy de acuerdo con su contenido, por lo que los derechos de propiedad intelectual del presente trabajo de investigación quedan sujetos a lo dispuesto en la Política.

Asimismo, autorizo a la USFQ para que realice la digitalización y publicación de este trabajo de investigación en el repositorio virtual, de conformidad a lo dispuesto en el Art.144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Firma:

Nombre:

C. I.:

Fecha:

Testimonio de la Migración: Esther Sandoval

“ Siempre he llevado presente la tierra de una”.



*El dialogo, finalmente, es la producción de diferencias
y no el juego de palabras sobre lo mismo,
hasta que uno de los dos se derrote.*

(Javier Ponce (2000): 168).

El estudio *Testimonio de migración*, colaboración y coautoría de Esther Sandoval, partió de la investigación para mi titulación de grado. Agradezco aquí a Michael Hill que como tutor de este trabajo en la clase de *Paisaje Cultural y Memoria Humana* y, amigo, supo guiar y revisar este trabajo, con su profundo sentido crítico de la cultura y con una aguda percepción por lo que significan estos estudio para el interlocutor y el entrevistado. De igual manera agradezco a Javier Ponce, Diego Guzmán, Luís Borja, Ana María Morales y Gabriela Ponce por revisar este trabajo y sus contribuciones a estas páginas frutos del diálogo y el apoyo incondicional, mientras realizaba el trabajo teórico y de campo. El resultado de la investigación queremos dedicar Esther y yo, a nuestras familias.

RESUMEN

El tema de estudio – Historia de vida- ha sido realizado conjuntamente con Esther Sandoval (coautora) y recoge su testimonio oral, el mismo que presentamos y analizamos teniendo como eje central la resistencia de una migrante rural a “desaparecer” culturalmente en la ciudad. La investigación también se desarrolla como una etnográfica sobre temáticas andinas, reflexionadas desde la contemporaneidad y enriquecidas por una nueva visión, la de la entrevistada. Estas temáticas son: la identidad, el género, la política y la cultura, todas ligadas a las estructuras de poder, cambiantes, en un mundo globalizado. En síntesis, a través del escrito queremos confrontar las dinámicas entre la persistencia de la memoria y el paisaje cultural como fuentes de construcción de la identidad personal, subjetiva.

La adaptación de Esther Sandoval, nacida en una comunidad andina y migrante en la ciudad es entonces, analizada desde la confrontación, adopción y resistencia de nuevos rasgos identitarios a lo largo de una vida y su lucha. La misma no pretende ser analizada desde su construcción literal *“hibridación”*; un término fundamental en la antropología y que fue primeramente utilizado por García Canclini (2000); citando al autor del libro *Culturas Híbridas*, *“se encontraran ocasionales menciones de los términos sincretismos, mestizaje y otros empleados para designar procesos de hibridación. Prefiero este ultimo porque abarca diversas mezclas interculturales – no solo las raciales a las que suele limitarse “mestizaje”- y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que “sincretismo”; formula referida casi siempre a fusiones religiosas ...”* (14-15). Contrariamente, se preferirá concentrarse en la historia en sí, de Esther Sandoval, como un testimonio orgánico que recoge a su vez procesos/realidades socio-culturales relativas a sus experiencias, sus constante retornos al lugar de origen y la vívida conservación de los detalles de su niñez y adolescencia, como un camino para conservar su identidad originaria.

La metodología utilizada de entrevistas grabadas y transcritas en su totalidad tiene como finalidad el mostrar el valor propio del testimonio como un camino para leer una realidad de manera más dinámica y en proceso; pues se trata de realidades en permanente cambio y, por ende, mutación por efecto de los contactos culturales. Finalmente, no hay que olvidar que Esther cuenta su historia, desde nuestro dialogo.

ABSTRACT

The topic of this study, a life history, has been conducted in collaboration with Esther Sandoval (coauthor), and it collects her oral life history, presenting and analyzing it according to the central theme of a rural migrant's resistance to disappearing completely in the city. The research is also developed as an ethnography of Andean cultural themes, interpreted within a contemporary context and enriched by a new perspective, that of the interviewee. These themes include: identity, gender, and politics and culture, all of which are linked to ever-changing structures of power in a globalized world. In sum, throughout the work I aim to account for the dynamics of the persistence of memory and the cultural landscape as sources for the construction of personal identity and subjectivity.

The cultural adaptation of Esther Sandoval, born in an Andean community and migrant to the city is therefore analyzed as a confrontation, adoption and resistance to new forms of identity through a lifetime of struggle. This adaptation cannot be analyzed through its literal construction as hybridization, a fundamental term in anthropology used most notably by García Canclini (2000); citing this author of the book "Culturas Híbridadas," *se encontraran ocasionales menciones de los términos sincretismos, mestizaje y otros empleados para designar procesos de hibridación. Prefiero este último porque abarca diversas mezclas interculturales – no solo las raciales a las que suele limitarse "mestizaje"– y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que "sincretismo"; fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas ...* (14-15). Rather, I prefer to focus on Ester Sandoval's story itself as an organic testimony that at the same time brings to light sociocultural processes and realities relative to her experiences, her constant returns to her place of origin and the living memory of the details of her childhood and adolescence as a way of conserving her original identity.

The methodology utilized, which included recorded interviews that were transcribed in their entirety, aims to demonstrate the intrinsic value of life history as a means to interpret cultural reality as dynamic and in process; thus, it is concerned with realities in permanent change and mutation due to the effects of cultural contact. Finally, we should not forget that it is Esther who tells her story within our dialogue.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN; PAISAJE CULTURAL Y MEMORIA HUMANA (1): Etnografía reflexiva (3); Metodología (7); Ortofoto de la comunidad de Zuleta (12).

CAPITULO 1: VIVENCIAS DE ESTHER EN SU COMUNIDAD (13): La escuela (21); Recuerdos de Transito Amaguaña (27).

CAPITULO 2: BUSCAR LA VIDA EN EL CAMPO (31): Buscarse la vida en el campo (33) Testimonio familiar (37).

CAPITULO 3: TRADICIONES ANDINAS(41): Entierro de la Mama Cornelia (42); Fiestas y tradiciones (48); Fiestas a los santos: el sincretismo (53).

CAPITULO 4: ADOLESCENCIA Y TRABAJO (58): El trabajo en su adolescencia (59); Sus primeras experiencias en la ciudad: Quito (63) El campo y la ciudad (65).

CAPITULO 5: NUCLEO FAMILIAR EN LA CIUDAD (71): La crianza de sus hijos entre Quito y Zuleta (73); Continuación del trabajo domestico (76); Residencia en Quito: Su propio hogar (79).

CAPITULO 6: RESIDENCIA EN QUITO Y TRABAJO (84): Etnografía reflexiva (84); Esther y su trabajo en mi hogar (86) ; Reflexiones (93).

CAPITULO 7: ESTHER, SU FAMILIA Y EL SAN JUAN (98)

CONCLUSIÓN: EL TEJER IMÁGENES HISTO-BIOGRAFICAS (109): La versión de sí misma (110); Lo que hemos avanzado (112); Palabras finales (116).

REFERENCIAS CITADAS (120)

CREDITOS DE FOTOGRAFIAS (124)

ANEXOS: MAPAS REFERENCIALES DE LA COMUNIDAD DE ZULETA (125)

Introducción: “ (...) *De extrañar el campo, o sea extrañar no, pero siempre he llevado presente la tierra de una* ”.

(Paisaje Cultural y Memoria Humana)



Imagen 1 Retrato de Esther Sandoval, cuando joven en la hacienda la Merced Baja cerca de su hogar (Anónima, fotografía del álbum familiar de la entrevista revisado en el 2012).

Este estudio lo he realizado conjuntamente con Esther Sandoval¹ y recoge su testimonio oral; el mismo que presento y analizo desde una visión reflexiva, tanto como estudiante de antropología, como desde la relación personal con Esther quien trabaja como empleada doméstica en mi casa desde hace dieciocho años, encargándose tanto de las tareas de limpieza y cocina como las de mi crianza. Su trabajo ha estado profundamente vinculado a mi crecimiento personal; identificándose ella como miembro de mi familia.

“ Llegue a trabajar acá donde la familia Ponce Chiriboga hace unos dieciocho años, Mateo y Micaela, al mes que yo llegué cumplieron seis añitos. Y como su papá y mamá trabajaban, ellos pasaban conmigo ”. Nos cuenta, la entrevistada.

¹ (co-autora)

Esther Sandoval, nació en la comunidad rural de Zuleta (Ortofoto, pagina13) en el año de 1948; en una familia con raíces culturales indígenas. Ella nació y se crió con sus abuelos, su madre y una hermana, ante la ausencia de su padre, al cual nunca conoció, y del cual solo supo que, procedente de Cayambe había llegado a la zona para trabajar en una de las haciendas. A continuación, comparto sus únicos recuerdos de él; “ *herede los ojos de mi padre, eso según me han dicho las vecinas, hoy ya fallecidas* ”:

La entrevistada, a partir de su vida, sus experiencias vitales, y sus vinculaciones al mundo occidental e indígena, refleja, entonces el amplio resultado de sus construcciones culturales, que aquí se narran apegadas a su realidad cotidiana y memoria y, que se proyectan como dos extremos cronológicamente complementarias. La una vinculada desde su infancia y en forma directa, carnal con el mundo indígena y el universo rural; por otro lado, ella por su trabajo dentro del servicio doméstico, vinculada a un ambiente urbano.

Es importante subrayar el encuentro de estas dos distintas visiones aparentemente contradictorias, como formas de asumir el mestizaje², con todas sus ambigüedades y complejidades, con sus sorpresas, con su potencial para asumir y hacer propios valores y comportamientos (lenguajes) occidentales sin por eso perder originalidad. La riqueza de ese ir/venir entre el campo y la ciudad, que constantemente fluye en el testimonio de la entrevistada es clave para entender el traslado de estos diversos caminos del mestizaje, que no pueden ya leerse como dicotomías sino fruto de nuevos patrones como las movilidad y las comunicaciones globales.

Al preguntarle a Esther sobre su identidad indígena, ella vacila, y titubea: “ *soy indígena pero también mestiza*”.

Se observa en este diálogo con la entrevistada, la figura ambigua del mestizo y sus miradas: perdido entre laberintos permeados y diversos como: el occidental y el indígena, el mundo urbano y el rural, el mito y la razón, la memoria oral y la escrita, la

² “En este sistema dominante de representación, la imagen del mestizaje emerge como una ficción maestra (Geertz, 1985) construida en un proceso dialéctico de exclusión e inclusión del Otro Indígena” (Muratorio, 1994:177).

magia y lo “real”, la lengua hispanohablante y quichua, la religión católica y los rituales locales en el trasfondo del mito católico.

Etnografía Reflexiva

Mi relación con Esther parte desde su trabajo en mi propio hogar, por esta razón esta etnografía tiene como punto de iniciación una reflexión personal que tiene como uno de sus objetivos comprender como las relaciones estructurales de poder presentes en nuestra sociedad atraviesan nuestras relaciones personales, en este caso la mía con Esther. Estoy consciente de mi lugar y el de ella dentro estas estructuras, vinculadas también a mi contexto familiar, pero a la vez sé que nuestra convivencia y relación han fracturado en algunos aspectos la rigidez de esas estructuras, cosa que se evidencia en esta etnografía reflexiva. Nuestro diálogo en estas páginas da cuenta de ello. Las dos relaciones que acá se entrecruzan son mi relación afectiva con ella; y la relación salarial de ella con mis padres. Relaciones que se repiten en el abanico amplio de familias medias/altas del país, y que no han sido abordadas desde adentro anteriormente, salvo algunas excepciones.

En síntesis la investigación se presenta como una "reflexive ethnography", un planteamiento que ha sido parte de los cambios posmodernos dentro de algunas escuelas antropológicas, desde 1980. Especialmente tras la publicación de *Writing Culture (1986)*, editores James Clifford y George E Marcus, que se enfocó en re-pensar "las estrategias retóricas que producen los antropólogos como el dialogo, el pastiche y la memoria". Desde estos planteamientos, entonces se han cuestionado las pretensiones de objetividad científica de esta disciplina y contrariamente, más cercana a las ciencias humanas; a la interpretación y negociación de las relaciones humanas. En este caso, estas reflexiones serán aplicadas, a la relación existente dentro de la misma etnografía: entre el etnógrafo y el sujeto estudiado. Sin embargo, ha habido también muchas críticas posteriores a esta escuela, pues en algunos la figura central del antropólogo y sus reflexiones emergían y opacaban el estudio cultural, algo que la critica llamo un "navel-gazing".

Dentro de esta postura, creo básicamente que este trabajo no trata de ser objetivo, ni neutral. Al contrario, reflexiona en cómo mi presencia, acciones y posicionamientos han

impactado la información que he recogido de Esther Sandoval y nuestro diálogo. Por ende, este tipo de etnografía no finge y no se involucra en ser "científica", sino admite que no hay y nunca habrá una posición totalmente objetiva, que todo conocimiento antropológico está situada en la combinación única entre las identidades de los entrevistados y el entrevistador. En este caso analizaremos cómo nuestra relación afecta el trabajo y sus resultados y, cómo nos encontramos ambos en permanente negociación dentro de nuestra relación humana, afectada directamente por las estructuras y relaciones de poder en las que vivimos inmersos.

Las principales barreras que he tenido que afrontar son precisamente los legados estructurales de discriminación étnica, de género y socio-económica, que desde un principio nos han colocado, a ella y a mí, en posiciones distintas dentro de la estructura preliminar de clases que todavía prevalecen en el país, y que son profundamente excluyentes e injustas. Respecto a estas estructuras de poder nos referiremos reiteradamente en esta investigación.

En este diálogo se muestran precisamente las complejidades de la relación entre las estructuras de poder y las relaciones humanas; por ejemplo, cómo el tema de género atraviesa la realidad de una mujer que nunca conoció a su padre y, que migra del campo a la ciudad en busca de trabajo: Esther, quien es madre soltera, se ha dedicado al cuidado de otra casa, familia e hijos que no son los de ella; y a la par, esta realidad ha tenido consecuencias tanto en su propio hogar, como en el mío. Sus hijos crecieron lejos de ella, mientras ella participaba de mi crecimiento en "ausencia" de mis padres.

A su vez la cuestión de género y trabajo doméstico hay que mirarla desde el sistema económico capitalista y de la economía global, y cómo ambos han modificado al núcleo familiar; un ejemplo de ello es el pago por el cuidado y el cariño de los niños/jóvenes/adultos y, cómo éste conlleva modificaciones dentro de la estructura familiar. En el caso del trabajo doméstico, un asunto como el cuidado y el afecto se establecen como una transacción económica; los roles de los padres se sustituyen por mujeres que por lo general provienen de un contexto étnico y cultural tradicionalmente discriminado y son remuneradas por ello.

A través de la voz de Esther escuchamos cómo estos temas estructurales se materializan en la vida de las personas, en la cotidianidad de sus historias. La historia de Esther es la de una mujer que migra del campo a la ciudad buscando oportunidades de subsistencia y en ese camino, su historia se encuentra con la mía. Su testimonio es la esencia de este documento, que tiene como objetivo reflexionar sobre la migración, con sus procesos colectivos e individuales complejos, y que lejos de ser experiencias lineales con puntos de partida y de llegada, son experiencias cíclicas, negociaciones culturales complejas. La historia de Esther ejemplifica dicha complejidad; ella abandona el campo pero no rompe con su lugar de origen. La “valoración” de su pasado, como ella lo identifica, consiste en ser el refugio al que su conciencia acude. Este punto está claramente definido a lo largo de su historia y cobra particular importancia cada año, cuando regresa a las fiestas de San Juan, momento central de las festividades y rituales en su comunidad de origen: Zuleta.



Imagen 2. Fotografía de la comunidad de Zuleta. (Mateo Ponce, 2012).

“Entonces uno va a la tierra de uno y recuerda esa infancia tan linda, hasta ahora, y donde esté. Porque ya cuando paso por Olmedo, paso por la Chimba que ya son dueños ellos en la comunidad, así parcelas, parcelas. Antes era un solo llano, ahora siempre valoro, regreso a ver y digo por ahí sabíamos estar chucchiendo³, chucchiendo. (...) Me acuerdo un plato de machica sabíamos llevar, y eso comíamos de almuerzo. Entonces me viene a la mente así, como si tuviera esa edad, y digo qué bonito que era, en ese instante que yo recuerdo ahora valoro, no digo que éramos pobres, sino digo qué lindo

³ “Chucchir : Recoger los granos y lo que sobra, posterior a la cosecha en las haciendas, por parte de los comuneros

que era comer el chapo, el tostado, así sentado en la loma y bajar una hora de camino, por el llano del Cayambe, porque ahí eran las sementeras de las haciendas(...)”; relata Esther.

Recordemos también que su lugar de nacimiento, Zuleta se encuentra en medio de un antiguo patrón de mercado pre-capitalista, donde predominaron las injusticias fruto de las relaciones estructurales, piramidales, en el caso de las haciendas. Las transformaciones lentas y recientes se deben a patrones como la migración, nuevos oficios, entre otros, que conllevan la inserción de un nuevo modelo económico capitalista-global.

“Entonces bajábamos donde mi tía que tenía una tienda y ya llegábamos a las seis de la tarde con una vecina, la Luzmila. Y decía Esther ahí está la piedra de moler para que vayas con el morocho y prepares la cena, mi tía vendiendo en la tienda no nos dejaba salir a nada. (...) Le decía me voy a traer agua de la acequia, decía no, ya he cogido para que hagan las cosas acá y se vayan temprano a chucchir. Cuando llegamos decía toma esta bolsa, llena tienes que traer, y teníamos que completar, y no estar conversando con nadie para dedicarme a chucchir porque mi mamá, de toda la semana tenía que bajar dos costales a Olmedo y cobraban pues cincuenta centavos el bus ya le digo hasta Zuleta”. Agrega la misma entrevistada.

Detrás del fenómeno de la migración subyacen problemáticas políticas, sociales y culturales que se muestran en este testimonio y que están relacionados con asuntos contemporáneos, tales como la globalización. Los efectos culturales de la migración se observan en el testimonio de Esther. El trabajo recoge memorias que Esther ha querido compartir con nosotros. En algunas, su mirada refleja la nostalgia por el lugar de origen, el permanente ir y volver de la entrevistada, que también se funde en el recuerdo de las alegrías en el campo. Es importante destacar el modo como la memoria testimonia la resistencia de la identidad cultural de la entrevistada por ejemplo en la valoración de su infancia frente a un vacío preliminar en la ciudad. No hay una asimilación integral, radical, sino la persistencia de una dicotomía rural-urbana que pesa en su espíritu hasta la posterior consolidación de su núcleo familiar en Quito, como veremos más adelante.

La migración, es entonces recogida desde dos miradas de Esther complementarias y cíclicas: su pasado rural y la irrupción en la cultura urbana. Dentro de este eje se

abordará su vida cronológicamente, desde un análisis antropológico, presentándola a través de un trabajo etnográfico realizado conjuntamente con ella. Recorreremos, por tanto, su niñez en el campo, los hábitos alimenticios, el trabajo en la ciudad y las relaciones humanas construidas en ese proceso, con énfasis tanto en su propio núcleo familiar como en lo concerniente a su trabajo "doméstico".

Metodología



Imagen 3. Fotografía de Esther Sandoval durante el trabajo de campo (Mateo Ponce, 2012).

El presente escrito pretende desde diversas perspectivas tanto teóricas, como del trabajo de campo/etnográfico, presentar la importancia que tienen las historias de vida como herramienta dentro de la antropología, para recoger con la mayor fidelidad posible la cultura⁴ cotidiana. Distintos autores han contribuido a sustentar esta opción antropológica. Algunos ejemplos los recogemos a continuación:

La historia de vida andina, donde el investigador peruano Ricardo Valderrama (1979) reconstruye la autobiografía de Gregorio Condori Mamani; un relato sostenido por una voz nueva, es el Gregorio que "no se asombra de lo nuevo como el cronista del siglo

⁴ Se entiende aquí por cultura *al conjunto de experiencias, prácticas y creencias que salen de la percepción que un grupo específico tiene como fruto de su experiencia del contexto en el que vive y de la forma con la que se relaciona con él. Este conjunto se expresa también de forma simbólica y gracias a él los seres humanos comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y su actitud hacia la vida* (Geertz, 2002)

XVI; no trata de identificarse con algo que no es suyo como el autor indigenista; tampoco analiza y descuartiza el material como el antropólogo (Prefacio: III). En esta cita vemos reflejada pertinentes y diversas dimensiones espacio-temporales, actores y lecturas que se discutirán en esta investigación: los legados coloniales y neo-coloniales de la hacienda; la ambigüedad de los diálogos de cronistas trasladada a la Antropología, especialmente es sus comienzos como disciplina; y, finalmente la recuperación de nuevas voces de narración autóctonas a las realidades culturales que se estudian desde las nuevas corrientes de las Ciencias Sociales y Humanas.

Otro caso de estudio comparativo en la zona y que puede ser un referente es el testimonio de Transito Amaguaña recogido por Raquel Rodas (2007) y que ejemplifica el liderazgo y protagonismo de la líder indígena a favor de los derechos de las mujeres. Aquí encontramos, dos aproximaciones a la lucha emprendida por las mujeres. En el caso de Transito Amaguaña es clara su vinculación con el entorno político inmediato en el que la voz de la mujer se va imponiendo sobre la de los hombres en el mismo terreno del combate social y político, en el que no hay una reivindicación clara de la problemática de género sino vinculada a la lucha social general. En el caso de Esther confrontamos un combate individual, solitario, con su condición secundaria de mujer en el mundo indígena y en el urbano, en que no encuentra otra posibilidad que el de “criada de mano”, servicio al que accederá la mujer por mucho tiempo, antes de incorporarse al ejército laboral en la industria naciente y precaria. Tránsito Amaguaña acaba triunfando entre la dirigencia campesina masculina; Esther acaba triunfando en su combate personal para construir sola, su familia y su futuro.

Según Ana María Goetschel (2010):

durante esta nueva época surgen propuestas como la construcción de una nueva subjetividad- que se configura en torno a la autonomía, la politización de lo privado, (...)- que se suma a reivindicaciones sobre la ampliación de la participación política, la erradicación de la violencia contra la mujer, la igualdad de género en los espacios sociales y en la que también se produce mayor presencia y visibilidad de las mujeres indígenas, jóvenes y afrodescendientes (45).

Nuestro estudio, a diferencia de los dos anteriores, tiene un carácter de análisis de una vida privada, que se refiere a lo político aunque no se acerca directamente al ámbito público. Es el testimonio de una mujer que comienza con su infancia en un escenario específico, el sector de Zuleta, característico por estar conformado por antiguos

latifundios; recuerda sus vivencias en el campo, finalmente en la migración y los procesos de transformación experimentados en Quito.

Otra referencia para este estudio es la historia de vida de Gina Maldonado, trabajada conjuntamente por Michael Hill (Hill, Michael y Maldonado, Gina. No publicado). La biografía de Gina reconstruye cronológicamente su vida y crianza en el campo (niñez) y la migración a Cuzco que, a su vez constituye una ruptura; de allí el juego entre la memoria y el olvido, que reaparece como un patrón reiteradamente en los testimonios de migrantes. A partir de los hechos que ella recuerda podemos comprender mejor el mundo rural, los principales factores que lo definen y de alguna manera la vida de una niña indígena a mediados del siglo XX. Por otro lado, su testimonio parte de una perspectiva positiva sobre el crecer en el campo mas allá de las dificultades que, de alguna manera, han sido leídas como dramáticas y con cierta añoranza desde los estudios del tema. Lo que sí es relevante es la lucha por “*superarse*” de la entrevistada, un tema que sobresale en la cotidianidad de los habitantes de Perú, según Hill.

Queremos insistir en las virtudes que encierra la metodología escogida de “historia de vida” como una herramienta que, por sus características recoge la cultura desde una relación más igualitaria entre el antropólogo y el testimoniante, al tiempo que ahonda en el diálogo con los productores de cultura andina; logrando así una visión holística al estudio, esto es :

La perspectiva holística de la antropología se desarrolla a través del trabajo de campo (referente empírico que da cuenta de una parte de la realidad, dentro de la cual se tejen las tramas de sentido de las acciones y representaciones sociales que son construidas por actores concretos que se encuentran social e históricamente situados y que el investigador busca conocer) – actividad de inmersión directa en otro “ mundo” cultural y sus tramas (Guerrero, 2002: 354).

El trabajo de campo ha sido primordial para aportar a un entendimiento crítico de la complejidad de procesos sociales transformativos, tanto históricos como actuales, incluyendo temas como el sistema de haciendas, movimientos indígenas, migración, trabajo doméstico y conceptos culturales de propiedad. Finalmente a través del mismo, realizaremos un estudio del conjunto cultural que ha pesado sobre el personaje y los cambios que a su alrededor han sucedido en una zona rural de los Andes en los últimos años.

El trabajo de campo fue realizado alrededor de entrevistas grabadas por sesiones de una hora aproximadamente; en total se realizaron ocho grabaciones, la ubicación de las mismas fue en la ciudad de Quito, en la casa de Esther, esto para que la investigación no interrumpa sus labores cotidianas de trabajo. Las mismas grabaciones fueron, transcritas en su totalidad, respetando su carácter testimonial; posteriormente se hizo una edición para eliminar algunas reiteraciones innecesarias, aclarando ciertos aspectos importantes, respetando el orden cronológico y temático narrado por Esther en el testimonio grabado. Todo esto para que de esta forma la historia se narre de manera orgánica, mientras la entretijamos con la voz investigativa e interpretativa. Los temas que se trataron fueron escogidos por la propia entrevistada, al igual que se realizó una revisión de este escrito con Esther Sandoval.

Por otro lado, la dimensión temporal del estudio fue la vida de la entrevistada. Finalmente, la dimensión de sentido⁵ fue su vida, perspectivas, testimonio y cultura.

Los principales problemas que salieron a la luz durante este trabajo fueron el establecer, conjuntamente con la entrevistada, un método de trabajo que enfocándose en el estudio, no interrumpiera nuestra cotidianidad, y que el testimonio manteniéndose fiel, no precipitara conflictos familiares, especialmente en temáticas de la vida de Esther y la mía, más delicadas.

Por otro lado, se realizó un diálogo preliminar a las grabaciones para dilucidar momentos y experiencias de su vida que enriquezcan su testimonio y darles mayor espacio para ser relatados y recogidos en esta investigación. Finalmente, se realizaron varias salidas de campo a su comunidad de origen Zuleta y visitas tanto a familiares como su madre Elsa María, sus tíos Ulpiano y Eliseo Sandoval, y otros allegados, como a lugares trascendentales en su niñez y juventud. Además visitamos, una última vez su comunidad, durante las festividades de San Juan, poco antes de terminar el trabajo de campo, la cual guardaba entonces una significativa importancia para ambos, como para la comunidad, pues esta fecha representa la más importante en el calendario festivo de la zona. Y para nosotros el comenzar a cerrar el ciclo de investigación/trabajo de campo

⁵ Tramas que se tejen en la acción social (Guerrero, 2002).

que acá se presenta. Finalmente, durante esta salida también pudimos visitar y observar la realidad de la hacienda de Zuleta; y la Merced Baja, al igual que hablar con sus administradores y/o dueños.

A partir de estas reflexiones y memorias múltiples que Esther ha compartido con nosotros vemos entonces sintetizado los recuerdos de una infancia, muchas veces feliz aunque duras, que lleva presente en ella siempre; al igual que un compromiso activo y una lucha no solo por hacer su vida en la ciudad, sino que a partir y fruto del trabajo poder compartir con su familia y amigos residentes en la ciudad.

Este tipo de análisis también nos permite recoger el amplio diálogo que hemos tenido con la entrevistada, donde hemos priorizado contextos, eventos y decisiones personales que ella ha compartido con nosotros sobre diversos temas muy privados para ella y que parten de un compartir profundo, en la medida en que el desarrollo y socialización de esta investigación se realizó a partir de charlas y instantes que van mas allá del trabajo etnográfico y teórico, desarrollando una relación humana muy sensible al confrontar diversas perspectivas.

Finalmente la edición ha contado con múltiples pasos, desde transcripciones totales, hasta pulir la entrevista de forma cronológica y en temáticas, aclarando aquí que esta decisión mutua parte de diversas razones que tienen que ver con la presentación de esta investigación como una fuente de análisis de diversas problemáticas que hemos querido compartir con un abanico de publico amplio no solo dentro de los estudios sociales y humanas.

Detalle del Ortofo Referencial de la Comunidad de Zuleta, San Pablo del Lago.⁶
(INSTITUTO GEOGRAFICO MILITAR, 2012.)



⁶ Ver Anexos.

Capítulo 1 : “ Una infancia feliz, quizás pobre y humilde, pero donde siempre había la alimentación”.

(Vivencias de Esther en su comunidad)

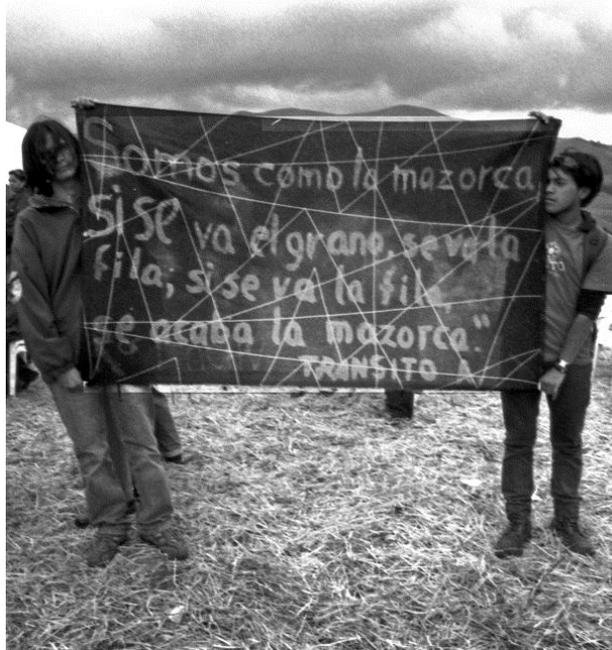


Imagen 4. Entierro de Transito Amaguaña (Mateo Ponce 2009).

Este capítulo aborda las relaciones y estructuras de poder que han puesto en desventaja el campo y su desarrollo, especialmente por legados históricos fruto del sistema hacendatario, el ejemplo que se analiza, es la propia comunidad de Zuleta donde Esther nace.

Me llamo Esther Sandoval, voy a cumplir 64 años. Soy de la provincia de Imbabura, de Zuleta.

Esther Sandoval nació y creció en la comunidad de Zuleta; una comuna compuesta de antiguos “huasipungueros” de grandes haciendas como La Merced, de los padres Jesuitas, y Zuleta, de la familia Plaza vinculada a círculos aristocráticos de Quito. La historia regional refiere las sucesivas transformaciones vividas por la tenencia de tierra, desde la expulsión de los Jesuitas en los Siglos XVIII Y XIX y, a la luz de la ley de manos muertas de 1906 donde se les quito sus propiedades; la reforma agraria de 1964, donde se redistribuyeron las tierras entre los “exhuasipungueros”, o se entregaron las

haciendas de la Asistencia Social estatal como en los casos de Pesillo y la Chimba, emblemáticos los dos de los conflictos de tierras que precedieron a la reforma agraria y en los que se consagrarían los mayores líderes agrarios como Dolores Cacuangó, Tránsito Amaguaña o Amadeo Alba. (Ferrao, Emlia: 150).

Sin embargo, como el testimonio de Esther lo ejemplifica, estos procesos en la comuna de Zuleta fueron más complejos.

En síntesis, este paisaje dominado por grandes extensiones de tierra en "manos" privadas se ha visto transformado profundamente desde las primeras luchas por la tierra a mediados y, finales del S.XX, hasta las nuevas problemáticas rurales. Mientras las haciendas transferidas a los campesinos se han consolidado como entidades altamente productivas, pero con un creciente proceso de individualización de la tenencia y la producción, regiones como Zuleta han mantenido la frágil convivencia entre haciendas y pequeños propietarios explotando fincas de menos de dos hectáreas y con altos niveles de migración campo-ciudad. Y dentro de esa lógica se enmarca la historia de vida que presentamos.

Se trata, por tanto, de dos estrategias distintas en una misma región: un sector que mantiene un permanente conflicto con administradores-terratenedores –puesto que Pesillo o la Chimba eran propiedades del Estado expropiadas a la Iglesia a inicios del siglo y entregadas en usufructo a hacendados que las administraban como "cosa propia"- asociados en cooperativas; y campesinos que prolongan relaciones de dependencia con respecto a las haciendas que las asfixian como comunidad y que van transformándose en la medida en que los comuneros reciben tierras en calidad de exhuasipungueros, adquieren terrenos de cultivo o emigran a ciudades cercanas –Ibarra- o a la capital Quito. En esas circunstancias, los lazos de parentesco, tan importantes en el mundo andino, adquieren mayor fuerza en comunidades con menor acceso a la tierra, como el caso de Zuleta. Problemáticas como el acceso al comercio o al recurso agua o la búsqueda de alternativas como la artesanía, son las problemáticas actuales.

He tenido un niñez bien linda, que hoy valoro; recuerdo toda mi infancia. Vengo de una familia bien humilde, pobre, pero han sido bien lindos esos recuerdos, los llevo presentes.

Mi abuelita, antes tenía la casa en la loma, eran dueños, como yendo a Ancla (...) por la escuela, eran los terrenos de mis abuelitos. Ahí, digamos, era que había sido, mi mamá decía, -mamita qué pensaría papá, qué pensaría de que toda la vida va a vivir sin terreno. Pero que les habían contado que en el callejón hay terreno y como no era comprado, simplemente se instalaron en el callejón (...) ahí solo instalaron la casa, y nos quedamos hasta la fecha. Entonces no tuvimos terrenos

El testimonio de Esther, nos presenta la importancia del núcleo de parentesco indígena, la persistencia de la familia ampliada en la estructura social indígena: el compartir un hogar y las principales labores entre todos los miembros. También, puede ser vista como una lectura-recuerdo de la nostalgia al volver los ojos al campo. Este último aspecto es, quizás, el caracterizador de todo el testimonio de Esther, en la medida en que es una constante recurrencia y marca las transformaciones que ella experimenta por efectos de la migración.

Yo recuerdo, vivíamos con mi abuelito, mi abuelita, mi mamá, mi hermana, mi tío era ya joven, pero digamos tenía él ya su profesión, y teníamos un solo cuarto grande. (...) Allá no había luz, digamos las lámparas de kerosén usábamos. Era un caja cuadrada, con mecha de tela y le ponían kerosén, eso era la luz (...) Yo hablo poco quichua, digamos, pero entiendo el quichua porque yo crecí con mis abuelitos que sabían todo hablar.

En su niñez, su vida transcurrió como la de otros niños, campesinos andinos, donde, desde pequeña, el trabajo estuvo ligado a la tierra; en palabras de ella, el subsistir, el conseguir el alimento significaba " *buscarse la vida en el campo*"; como lo veremos más adelante.

La casa de mis de abuelitos era una casa grande, digamos una cocina, unos bancos, la hornilla para cocinar con leña, al contorno tenían los pundos con los granos, y digamos así teníamos al contorno los potreros de hacienda. Digamos todo era la hacienda de Zuleta, para el otro lado la hacienda de la Merced (...). Por la parte de arriba eran las cementeras de las haciendas donde sembraban trigo, cebada. Porque el establo era cerca de la casa de hacienda (...). Todo era potrero y ahí sabíamos

jugar, coger hierba para los cuyes pero sin que los patrones estén por los contornos de la hacienda; o sea, eso era porque si nos veían, nos quitaban las chalinas, el poncho y teníamos que irnos a la hacienda a hacer, se llamaba una faena, por las chalinas. Nos daban unas tareas, que saquen trigo, cebada al patio del troje de las haciendas que tenían.

Las relaciones de poder vividas en Zuleta reproducen las vigentes a lo largo de todo el callejón andino: la existencia de una gradación de poder que nace en el terrateniente ausentista y que va naturalmente descendiendo a través del mayordomo –segundo en la escala del poder- al mayoral y a los empleados que se ocupan de áreas específicas de la producción.

En esa urdiembre de poder se van a expresar algunas manifestaciones particulares, que responden a motivaciones de orden cultural e incluso étnico, donde cierto grado de mesticidad de mayordomos y mayorales apuntala el ejercicio del mando, al tiempo que permite al hacendado conjugar su arbitrio muchas veces despótico con cierto paternalismo que le permite su pertenencia a la cúspide del poder, alejado de las violentas relaciones cotidianas. Es importante recordar que en el caso de Pesillo, por ejemplo, la reforma agraria benefició con las mejores tierras a los funcionarios de la hacienda, entrando en conflicto con la masa campesina que demandaba la propiedad de toda la hacienda. Con sus características y modalidades, estamos frente a las tesis que, sobre el ejercicio del poder estableciera con claridad Michel Foucault (1999) a lo largo de sus distintas reflexiones sobre el poder, cuando habló del modo como éste se disemina a través de las distintas escalas socio-económicas e incluso de género, reproduciéndose estructuralmente en las sociedades occidentales o aquellas sometidas al lenguaje occidental (Estrategias de poder).

La historia de Esther creciendo cerca de las haciendas, me recuerda, por otro lado los cuentos del escritor peruano José María Arguedas (1983). Por ejemplo en el Sueño del Pongo donde encontramos como sujeto principal al Indio, “el pongo”, sujeto subordinado al patrón (blanco mestizo), al abuso y a la discriminación por parte de éste. Creo, entonces, que Arguedas plantea un acercamiento a la relación con el poder blanco-mestizo, una relación fundada en la negación de la “humanidad” del indio, sujeto de silencio dentro de un sistema de explotación y discriminación.

El gran señor, patrón de la hacienda, no pudo contener la risa cuando el hombre lo saludo en el corredor de la residencia. - ¿ Eres gente u otra cosa?- le pregunto delante de todos los hombres y mujeres que estaban de servicio. Humillándose, el pongo no contesto. Atemorizado, con los ojos helados, se quedo de pie (251).

Sin embargo, Arguedas, va mas allá y nos plantea la sublevación del indio pongo ante la figura del patrón, y por ende de la cultura dominante. En “ el sueño del pongo” la toma de la palabra por parte del indio (explotado) representa el acto subversivo en la medida en que trastoca la relación de subordinación; y por otro lado, plantea la figura del indígena, ya no imaginado por la cultura blanco-mestiza, sino imaginero de su propia realidad y autor de su propia voz.

Así, Arguedas plantea alrededor del Sueño del Pongo, el manejo de un mundo mítico (a la vez ficticio y real) que se expresa en la importancia del sueño en el mundo indígena y su valor para trastocar las relaciones de poder presentes en la vida de hacienda. Más profundamente, el Pongo maneja elementos de la cosmovisión blanco-mestiza y católica y los introduce en el imaginario mítico indígena en el acto subversivo y en la toma de la palabra.

Cuando tu brillabas en el cielo, nuestro Gran Padre San Francisco volvió a ordenar. – Que de todos los ángeles del cielo venga el de menos valer, el mas ordinario. Que este ángel traiga en un tarro de gasolina excremento humano (...) Entonces con sus manos nudosas, el ángel , viejo sacando el excremento de la lata, me cubrió [Habla el Pongo] (...). Y luego dijo: - todo cuanto los ángeles debían hacer con ustedes ya esta hecho. Ahora ¡Lámanse el uno al otro![El Patrón entonces procedió a lamer al Pongo] Despacio, por mucho tiempo. El viejo ángel rejuveneció a esa misma hora: sus alas recuperaron su color negro, su gran fuerza. Nuestro Padre le encomendó vigilar que su voluntad se cumpliera (255-256).

En conclusión, creemos que “ El Sueño del Pongo” sintetiza las contradicciones históricas internas de este espacio.

Regresando al relato de Esther, la alimentación cobra mayor importancia, ligada a la sobrevivencia de la familia ampliada y a las relaciones con la comunidad. En las comunidades quichuas, como nos lo revela Esther Sandoval y que ha sido ejemplificada tan bien por Gina en el ejemplo peruano antes citado, en su historia de vida (Hill, Michael y Maldonado, Gina. No publicado) como también por Mary Weismantel

(1998); la comida, como el acceso a la tierra, juegan un rol fundamental en las relaciones de parentesco y étnicas, al tiempo que marcan una cierta preocupación constante por la sobrevivencia en un ambiente precario.

Yo recuerdo, venían las señoras del Chota, ehhh con pepinos, naranjas, o sea fruta que se da en el Chota y ellas venían por los granos, o sea, a cambiar por trigo, cebada, papas, y mi mamá sabía comprar, para que tengamos, o sea para comer.

Podemos observar, el recuerdo en torno a la persistencia de formas de intercambio no monetario. Su niñez está ligada a relaciones de comercio e intercambio comunitarios y regionales, tan características del medio rural y legados pre-colombinos: fragmentos de la verticalidad andina, esto es la explotación de recursos de áreas cercanas y pisos ecológicos distintos complementados con el comercio (Salomón, Frank 1990) y actualmente conectados por circuitos económicos y vías de comunicación.

Y mi abuelita, igual ella, o sea, sabía irse a visitar a sus hermanas; alguna parte que se iba le brindaban un tostado, unas tortillas hecho en tiesto, y como le querían muchísimo a mi abuelita, ella siempre me traía un pedacito de pan, cualquier cosita. (...) [Otras veces, mi abuelita le decía a mamá] - Golosas de mierda, trayendo golosina por no moler el morocho, por no moler la cebada, por eso es que estás haciendo esta golosina, le sabía hablar a mi mamá, - así cómo vas a vivir la vida, golosa. Pero mi mamá decía, no, hay que cambiar, ya están cansadas de sólo comer morocho, chuchuca⁷, digamos, colada de habas, o sea nunca comíamos un seco.

En referencia a esta imagen que narra el compartir y la reciprocidad en torno a la comida, nos parece importante recoger la definición de reciprocidad, citada por Ferrao (2000), " ... lo cual implicaría una relación de intercambio entre 'iguales', en la medida en que ambas partes están obligadas a 'cumplir' ... " (191).

Por otro lado, vemos que un hogar humilde, acoge a la familia nuclear de Esther y a quienes los visitan. Alrededor de este paisaje y entorno cultural se centra su niñez,

⁷ El choclo cau, o sea semi maduro, eso se da un hervor de una media hora y después se le escurre y hay que secarle en el sol siquiera unos ocho días, en un buen sol, entonces como va secándose se va apachurrando, bien seco, seco, seco y luego se le muele, eso es la chuchuca. Eso es sólo para hacer de sal, Mientras el morocho se le puede hacer como dulce.

ligada siempre frente a la presencia de la hacienda; es allí donde realizará diversas actividades como jugar, recoger el agua, la leña, cuidar los animales, ayudar a su familia, etc. Al tiempo que, en esas actividades se vislumbran formas secundarias de ejercicio del poder –los niños que roban hierba o son perseguido y privados de sus prendas de vestir por el “delito” de chucchir sin autorización del mayoral.

Nosotros no sabíamos lo que era desayuno, porque para nosotros, o sea, desayuno era lo que sobraba de la merienda; si era quinua, nos daba un platito de quinua con sal y papas, digamos en la mañana, para después irnos a cuidar los animales.(...)Me pasaba cuidando los borregos, los chanchos, la burra [de mi tío]. Entrábamos por un lado del puente, ya en la bajada del Cangahual, por ahí había un camino. Llevábamos tostado en tiesto, pasábamos todo el día solo por la quebrada, allá arribota hasta arriba. Y cuando nos daba sed cogíamos el agua de la quebrada, igual cogíamos leña.,

Allí [en Collas] sabíamos irnos a coger leña, (...) [Era durante] los fines de semana, con mi mamá, íbamos, digamos, mi hermana chiquita, (...) entonces, sabíamos hacer bastantísimo, o sea tres guangos, digamos, de leña. Entonces mi mamá bajaba a dejar el primer guango, hasta eso nosotros hacíamos otro, y sabíamos igual, o sea, estar jugando con mi hermana o con los vecinos que había. Pero siempre, o sea buscando alguna fruta, los chímбалos para comer. Porque esa era la fruta que más no costaba nada, eso comíamos del almuerzo.

Yo recuerdo, mi mamá siempre sabía levantarse a las cinco de la mañana, y decía acompañenos a coger el agua. Sabíamos irnos con el balde a coger el agua en la quebrada⁸, para llenar el pondo, o sea para tener todo el día, para la comida, porque ya pasadas las seis, siete de la mañana, (...) ya viene el agua de la quebrada sucia de lo que tanto lavaban la ropa.

Y porque tampoco nos dejaba tomar el agua, irnos a la quebrada y tomar agua, porque es sucia, para que no nos enfermemos. Entonces, muchas veces a mí me sabía dar una comezón en el cuerpo, así ronchas, picadas, y mi abuelita nunca nos llevaba a Ibarra, nosotros no conocíamos que habían doctores. Mi abuelita decía que me saque la ropa y

⁸ “Tras de la casa o en el puente para no caernos, de dónde vendrá, ahora de quién será, pero es de esa parte de la quebrada del Cangahual” Agrega Esther.

cogía un costal que mi abuelito tenía para empacar la cebolla, ya viejos. Y sabía poner a la fogata para calentarle, o sea bien, el costal, y ese costal me sabía poner en todo el cuerpo, como una cobija. (...) Me hacía unas cuatro pasadas y al otro día ya sabía estar sanita. No nos daba ningún remedio, ni una pastilla, si no sólo nos curaba con eso. No sé qué sería pues, alergia, intoxicación, así pues, eso no sé, pero nos curaba.

En el escrito una parte fundamental creemos que tiene que ver con la medicina andina, donde nuestra entrevistada nos narra las costumbres rurales cotidianas, tan ajenas a nuestra medicina occidental pero que cuenta con una sabiduría transmitida de generación en generación y con una distinta relación con la naturaleza.

Por ejemplo, mi abuelita, o sea nos daba la leche de burra porque decía es buena para la tos, para los pulmones, será que por eso soy sana, o sea muy rara vez un resfrío, de ahí no me he enfermado nunca.

Mi abuelita sabía matar los gatos, pero eran limpiecitos los gatos, y nosotros le veíamos a la gata que sabía estar gorda, linda, y ya no hay la gata. Buscábamos a la gata pues, y mi abuelita decía, - anda a cuidar los chanchos. Y cuando regresábamos: - papas con fritada, qué rico. Qué rica la fritada con papas. Ya nos comíamos, ¿y la gata?, no hay la gata. Y decía mi abuelita, - por ahí ha de estar, se ha de haber perdido, se ha de haber ... y después mi mamá, de tanto que le buscábamos, nos decía, - la mamita María ya le mató, y ayyyyy. Pero era mi abuelita, le mataba a los gatos por remedio y nos daba de comer a nosotros, o sea frito, pero por remedio.

El testimonio también nos confronta con el lento proceso de pérdida de los valores medicinales en función de la penetración externa. Al igual que la vigencia de la etnomedicina en la "modernidad", está fuertemente marcada por las prácticas de resistencia de la religión andina/local frente a la entrada violenta de la religión católica, que tuvo como estrategia de dominación satanizar las prácticas andinas.

O sea, mi abuelita nos curaba, cuando estábamos con tos, nos daba agua de tilo y hasta ahora mismo se acostumbra. Para, digamos cuando teníamos un lastimado, o sea como yo que no usaba zapatos, entonces como me sabía ir corriendo a la escuela, atrasada, sabía tropezar y tenía todos los dedos lastimados, infectados y hasta ahora

hay la hierba mora. Esa hierba sabía coger y machacarle, y me ponía con un trapito en todos los dedos para curar el infectado.

La medicina tradicional, como la descrita por la entrevistada, confirma el valor intuitivo de esta práctica y su sabiduría ancestral, un conocimiento que poco a poco ha sido transferido a la ciencia. La realidad actual del sistema médico informal, como es la curación en base a plantas medicinales se ha ido tejiendo ancestralmente. Es preciso anotar que el contenido y lógica de este saber médico indígena es mucho más complejo de lo que se podría considerar. La formación directa e indirecta de su estructura actual, la cosmovisión indígena estará presente a lo largo de la primera mitad de esta historia de vida.

La Escuela



Imagen 5. Escuela abandonada donde dictó clases Dolores Cacuango. (Mateo Ponce, 2011).

Recordemos que fuera Dolores Cacuango, y posteriormente Tránsito Amaguaña, las principales voces que lideraron la reforma de la educación andina.

Cuando yo ya iba a entrar a la escuela, mi mamá ya me aconsejaba que me porte bien, y que escuche todo lo que dice la señorita, que no esté jugando, porque ella no me puede ayudar a hacer los deberes, porque mi mamá nunca entró a la escuela, o sea mi mamá es analfabeta. Entonces, siempre me decía que no esté jugando con las amigas.

Ciertamente, en la actitud de la madre se evidencia las distancias entre el universo indígena y el exterior “civilizado”. La reflexión de la madre ratifica la conciencia de las

distancias, una conciencia ingenua de la injusticia que privó a la generación anterior de la educación. Algo que mucho más tarde justificaría la exigencia de una educación bilingüe que reivindique el quechua y plantee una disyuntiva en el campo de la educación.

Más que el efecto de una ruptura histórica de la lucha narrada por dirigentes de la zona, en el caso de Esther estamos ante el evidente contagio del exterior producido por una cierta apertura de la comunidad al mundo de afuera y que se ejemplifica en la opción que tiene Esther de ir al colegio, pese a la adversidad cultural, fruto de un sistema ajeno a los indígenas, por ejemplo en el idioma, y en la cosmovisión. En segundo lugar por la presión a causa de las limitaciones económicas que ella sufrirá desde pequeña, *mi mamá era pobre*, nos dice. Más tarde veremos cómo las dificultades en la escuela mestiza serán leídas por la madre como los fracasos que ratifican una ruptura social y cultural profunda.

Ella [su mamá] me sabía decir ya te voy a tejer una saco, y mi mamá como no tenía plata para comprar los agujones, cogía unos alambres, unos pedacitos que encontraba en la calle o lo que sobraba de lo que colgaban la ropa; y sabía afilar en las piedras, sabía coger los filos del alambre para que pueda tejer, y me hacía los sacos de lana de borrego. También compraba las telitas, así de las baratitas, o si tenía alguna falda grande le cortaba y me hacía las faldas a manos.

Yo no usaba zapatos, digamos, o sea mi mamá era pobre; como no trabajaba, no tenía plata, pero yo zapatos, usaba solo tres veces al año: en la navidad, en el día de la madre, y cuando ya iba a finalizarse el año, que había que dar los exámenes y para los programas que había (...). O sea digamos desde primer grado porque decían que en el programa van a salir bailando; entonces salíamos a bailar, entonces era toda la ropa alquilada en Ibarra. Ya le digo los zapatos mi mamá alguna vez sí me ha comprado zapatos pero se terminaban. Decía que no me ponga los zapatos, y yo escondidos en la mochila para ponerme, porque me lastimaba mucho los dedos, pues (...)

A partir de este punto, el relato ejemplificará la creatividad de la cultura indígena y la lucha y trabajo por sobrellevar la adversidad.

Ya en primer grado, mi mamá me hizo una mochila de tela y me compró una pizarra y un lápiz (...). La pizarra era tan delicada que por correr sabía caerse, se rompía la pizarra, se hacía pedazos. Pero como no podía avisarle a mi mamá que se rompió, andaba a llevar la cuarta parte de la pizarra, ahí hacía los deberes. En el otro pedazo el otro deber, de lo que me regalaban mis compañeras. Entonces, no podía mi mamá comprarme cada semana una pizarra. Sino solo con pedacitos, pedacitos, igual con los lápices de pizarra, unos pedacitos pequeñitos (...).

Entonces, digamos, yo siempre era atenta a lo que dice la señorita, porque no había quién me enseñe, ósea nadie podía corregirme, entonces los deberes hacía bien bonito, y no era una mala alumna, pero tampoco excelente. Pero si, siempre estaba pendiente de lo que me decía mi mamá. Ella por ejemplo en las mañanas sabía ir a coger paico y son unas hierbitas de hojitas verdes, y sabía lavarles y me decía a ver mastica, mastica, no te comerás, mastica, ese jugo tienes que tragarte, las hojas masticadas botarás, eso te ha de hacer más viva. Entonces, yo sabía masticar, eso pues, el paico, bastante y nos daba, en todas las sopas sabía poner el paico y nos decía para que no sean tontas, que sean vivas.

Respecto a los recuerdos de Esther y su comunidad respecto a Galo Plaza, ex presidente del país y dueño de la hacienda Zuleta, relatan una estructura que funcionó en lo que se parecería a un “protectorado”, esto a pesar del clima de tensión característico de esa época; igualmente subrayamos un sesgo paternalista en esta relación.

Yo recuerdo, desde cuando entré a primer grado, el patrón Galito nos daba a las diez de la mañana un jarro de chocolate y un plátano. O sea el patrón Galito era muy bueno, sabía venir siempre a la escuela, (...) –Buenos días patrón Galito. Y aplaudíamos, y yo recuerdo que era bien bueno, nos daban el desayuno, en la navidad nos daban las muñecas de caucho, de las Mari Lu, juegos de ollas, los útiles.

Yo recuerdo, en la navidad, que había programas en la escuela, había un árbol tan inmenso en medio patio y sabían poner bombas, infladas todas las bombas (...). Llegaban el patrón Galo con la patrona Rosario, y ahí bailábamos y felices, así. Entonces, no sabíamos lo que es en la casa una tradición. Sabíamos llegar, merendar, la comidita del diario y dormíamos. Y después ya me sabía ir el día lunes a la escuela,

todas mis compañeras eran con ropa nueva, digamos, yo también, o sea un vestido nuevo, una saquicito nuevo que mi mamá me hacía.

Entonces, era en la hora del recreo, ¿qué te trajo el niño Dios?, preguntaban las compañeras. Y ellas decían me trajo los zapatos, me trajo el vestido, (...) ¿y a ti Esther que te trajo? Y yo decía este vestido me trajo. Donde te dejó me decían, y como yo no sabía les preguntaba, ¿y a ustedes dónde les dejó? Me decían: debajo de la cama los zapatos, el saco debajo de la almohada, las medias a lado del baúl de la ropa y así. Y yo emocionada esperaba que llegue la hora del almuerzo, me iba corriendo, no quería almorzar, llegaba a la casa y sacudía las cobijas de la cama, buscaba debajo de la cama, todo por todas partes, hasta en la cocina, destapaba las ollas de los granos a ver si está metido el regalo que el niño dios me había dejado. Y nunca encontraba nada, y yo llora y llora, y era con arrepentimiento de no haberle obedecido a mi abuelita, a mi mamá, de no ir a coger la hierba para los cuyes, de obedecerle, de hacerle los mandados que mi mamá decía que le haga.

Y después, o sea, cuando ya más grande me di cuenta cómo era la navidad, las tradiciones. No era que el niño Dios da las ropas, las cosas, sino digamos los papás daban estas cosas. Entonces y así pero yo lloraba, lloraba todos los días, hasta que ya me olvidaba que pasó la Navidad (...).

En este párrafo observamos también las diferencias en la adquisición de bienes materiales dentro de las comunidades indígenas, en una tradición no indígena, sujeta al capital económico y social desiguales de la cultura capitalista, algo que se acentuará más con la entrada de otros actores a este espacio y también a los réditos de las migraciones humanas nacionales e internacionales.

(...) Ya en Quito, tendría yo unos dieciocho años. Entonces, se escuchaba que bajaban afuera la campaña del Doctor Velasco Ibarra, y salimos a ver desde la puerta. Y cómo gritaban, yo ya le había visto en la televisión, era un señor delgadito. Y también le conocía yo de antes al patrón Galo, porque el también estaba de candidato para la presidencia. Y en la marcha yo no decía nada, pero hablaban del patrón Galo, que este señor les mata de hambre a los trabajadores y a los indios, yo no decía nada porque sabía que no era así.

En esta cita queda reflejada la mirada paternalista que se desarrollaba desde las hacienda hasta finales del siglo pasado, algo que Andrés Guerrero (en Muratorio Blanca, 1994: 242) define como la ventriloquia política, “ *un intermediario social que conoce la semántica que hay que poner en boca de los indígenas*”; estrategia utilizada por un amplio abanico de líderes locales, regionales del país que han pretendido históricamente hablar por los indígenas, y que se romperá tras el levantamiento indígena de 1990, donde los indígenas recuperaran su propia voz. Por otro lado sus memorias también abren nuevas preguntas respecto a cómo se ha leído desde afuera algunas realidades históricas-políticas importantes en el país, en este caso el de Galo Plaza.

Regresando al testimonio,

Para la escuela, el desayuno que nos daba mi mamá era un jarro de hierbas, lo que ahora es agua aromática. De menta, agua de toronjil, pero más la menta y el cedrón que se daba allá. Un jarro grande que nos tomemos el agua solito. Y después nos daba otro medio jarro con un plato de máchica de desayuno, para que aguantemos. (...) Muy rara vez, decía, - llevaráste unas dos tortillas, una manito de tostado para que comas a la hora del recreo. Y regresábamos al almuerzo con toda el hambre. Era unos dos platos de morocho con sal y con papas, y un jarrito de morocho con raspadura. O sea morocho de dulce y regresábamos, nuevamente a la escuela a la una. Y salíamos a las cuatro. Hasta llegar a la casa, pero corriendo, corriendo, sabíamos llegar tempranito con toda el hambre y mi mamá decía, nuevamente, todavía no cocino, porque estaba tejiendo un saco para que no tengas frío, estaba tejiendo una gorra para tu hermana y me decía ya prende la lumbre, prende la lumbre, y pon la olla y yo sabía poner la olla, el agua y prender la fogata, ya para poner la olla. Y decía qué cocinamos mamita, por qué no cocina papa con cáscara de .. Decía no, - mamita María ha de hablar, hoy toca quinua. Y hacía quinua, siempre, era solo sopa, en el almuerzo, en la noche. Y así era esa comida, a veces el fréjol, pero solo cocinado así con salsita, con cebolla y tostado. Eso siempre nos daba cuando en época de choclos, choclos con habas tiernas en el almuerzo, choclo con empanadas en la merienda y un jarro de agua de menta. Esa era nuestra comida.

Aquí otra vez la preeminencia de la comida, su acceso, además de la alimentación tradicional en base a granos y productos de la zona; algo que Esther reflexiona a partir de su buena salud/alimentación y los cambios actuales: *Entonces esa alimentación, digamos, todo lo que hemos comido en esa niñez, lo que he comido, eso me ha servido hasta ahora, digamos que tan enferma no soy. Esa alimentación es lo que nos ha dado fuerza para trabajar y para todo. Ahora todo es químico (...).*

Nuevamente el testimonio da pie a preguntarnos sobre los cambios en la alimentación fruto de la influencia externa y los nuevos mercados. Yendo más allá, y refiriéndonos a Mary Weismantel (1998), en su estudio en Zumbahua: *Alimentación, Género y Pobreza en los Andes Ecuatorianos*, el texto analiza los ámbitos de la comida y la cultura, donde los roles de la comida y sus cambios son parte de las estructuras básicas: "la cocina es el hogar". Por ende, la comida actúa como un agente de parentesco, algo que ya observamos y que retomaremos más adelante en el capítulo que aborda las tradiciones andinas a partir del testimonio de Esther. "No solo se trata de lo que se come sino de cómo se come y se consume, de las prácticas culinarias. Entendida como una construcción cultural, los alimentos en contraste los indígenas (...) y los blancos" (183-184).

Esther Sandoval cursó la escuela hasta tercer grado, pues como ella mismo nos relató, tras sufrir un accidente en los ojos, producto de los juegos pirotécnicos en las festividades de la Virgen de la Merced, tuvo que retirarse de la primaria, dejando completamente sus estudios, que no pudo retomar más adelante debido al tiempo que se retrasó y la inminente situación de trabajar para apoyar a su familia.

Como ya me atrasé, mi mamá me dijo que no, pues, que ya no me vaya a la escuela, que de gana, que no he de poder igualarme. Eso era, de unos diez años, ya terminaba cuarto y comenzaba quinto grado. Digamos no terminé la primaria, pero sabía yo bastante, por ejemplo, digamos como vivíamos juntos con el Eliseo [Primo]; entonces, yo le veía que hacía los deberes y siempre me gustaba grabarme (...), por eso en la ortografía de cien palabras que me equivoque en cinco ya es mucho.

En esta imagen vemos como Esther, otra vez defiende sus talentos innatos y habilidades respecto a la educación, cuestionándonos sobre aspectos de oportunidades y limitaciones en el campo de nuestro país.

Recuerdos de Tránsito Amaguaña



Imagen 6. Tránsito Amaguaña. (Edgar Naranjo, 1994 en *Re/construyendo historias de mujeres ecuatorianas*).

El testimonio de vida tendrá un valor importante al momento de analizar las relaciones no salariales de producción, especialmente ligadas a la estructura hacendaria. Al respecto, la historia de vida de Esther recoge a su vez, los encuentros-recuerdos de otro testimonio de vida, de Tránsito Amaguaña, una líder indígena de la Chimba.

Yo me acuerdo de la Tránsito Amaguaña que tenía yo unos ocho años, como mi tía se casó y vivía en Olmedo. Allí yo le conocí, que era gorda, de falda pero ya con saco(...).

La niñez de nuestra entrevistada se da en el contexto y creación de los sindicatos agrarios en la Sierra Norte ecuatoriana (específicamente en Pesillo, La Chimba, Moyurco y San Pablo), a la cabeza algunos dirigentes indígenas históricos como Dolores Cacuango, Jesús Gualavisi, Ambrosio Lazo y la propia Tránsito Amaguaña (Goetschel, 2010). El papel de la lucha y liderazgo de Tránsito Amaguaña puede sintetizarse en la movilización y lucha por la eliminación del trabajo gratuito, los pagos salariales, la educación bilingüe, la tierra y el fin de la represión en las haciendas.

Algunos de sus principales logros están en la creación de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI, 1944), la creación de escuelas bilingües y el derecho a pequeñas parcelas de tierras y mejoras laborales.

Ana María Goetschel (2010) , nos habla del “juego de la memoria y el olvido presente en la historia”; en otras palabras, la invisibilización de la mujer y los “estereotipos” presentes en el imaginario blanco-mestizo de la mujer sumisa en el mundo indígena y en la lucha contra la discriminación, desigualdad, pobreza y explotación⁹ .

A continuación recogemos el testimonio de la propia Tránsito, respecto a la escuela ligándolo a la memoria de Esther antes narrada, lo que ejemplifica los cambios logrados por las líderes indígenas respecto a esta temática.

{“A los nueve años me llevaron a la escuela que había para los hijos de los empleados. Cuando daba “Buenos días,” el escribiente, un tal Amador Villalba estaba ahí. – “¡Longa, india, longa, mocosa malcriada. ¿Por qué dais los buenos días? Para ustedes: bendito alabado”... ¡Eso sabía ser!... “Para indios no pertenece; para indios no es esa ley.”} Dice Tránsito (cit. Rodas 2007: 22-23)

Al respecto de Tránsito Amaguaña, Esther relata :

Ella contaba que recién estaba regresada de Rusia, que antes le habían llevado presa. Ahí fue que le conocí la primera vez a la Tránsito Amaguaña. Ella conversaba, que ella estuvo presa con un doctor Bolívar Gonzáles; eran comunistas y yo asustada, como decía soy la profesora Amaguaña y yo me preguntaba donde será Rusia. Ella así hablaba en una voz alta, y manoteaba, decía no hay que dejarse de estos hacendados tratarse mal. Pero yo solo le escuchaba y todavía no tenía un buen uso de razón para hablar de política, era pequeña.

Después ya más grande, de unos 12 o 13 años, ya le veía continuamente. Ahí ya sabía de que ella era una líder indígena, porque en Pesillo había las líderes indígenas; en Zuleta en cambio no. Ellos le apoyaban, Pesillo, La chimba, estaban con ella. Ya

⁹ Legados históricos y Coloniales, que se refuerzan a partir de la emancipación de las repúblicas nacientes de España, como Ecuador en 1824.

sabían lo que es la Reforma Agraria, en Zuleta nunca hubo Reforma Agraria, porque el dueño de Zuleta era el patrón Galo; y de la hacienda de la Mercedes, la Sra. Laura Freile. Nunca la gente fue contra los patrones, nunca. Estando tan cerca solo se escuchaba Cayambe, otros sectores de la Reforma Agraria, escuchaba yo pero no sabía qué tan bien que era. Entonces en Zuleta no hubo dirigentes como para irse contra los patrones.

O sea yo solo le escuchaba que conversaba pero no podía opinar porque no sabía de qué se trataba. Frente a este tema, digamos ya a partir de los 13 años yo ya no estaba en Zuleta con la gente de ahí. Solo pienso que todos admiraban a Tránsito, eran los comentarios, qué bueno que la Tránsito sea así, que haya hecho eso por las haciendas de Pesillo y la Chimba pero en Zuleta no; por ejemplo, la relación en Zuleta de los empleados de la hacienda, se llevaba muy bien con los patrones, con el patrón Galo Plaza.

La politización de las comunidades vecinas es percibida desde la infancia con una mezcla de incompreensión y de admiración. Esther recuerda con claridad los nombres que protagonizan las luchas indígenas y el respeto que se merecían entre los suyos, a pesar de que no se sumaron a dichas luchas. Habría que preguntarse por qué ocurrió aquello. Un estudio podría profundizar en las diferencias entre las estructuras autoritarias y violentas persistentes en las antiguas haciendas de la beneficencia estatal explotadas por particulares que buscaban obtener de ellas el mayor beneficio a costa del trabajo indígena y las relaciones paternalistas vividas en otros sectores como Zuleta. En este estudio queremos simplemente dejar planteado este tema que merecería ser profundizado. Por lo demás, en haciendas como Pesillo y La Chimba, con presencia indígena compacta al interior de la hacienda, consciente del carácter “ajeno” de quien las administraba, alimentó con mayor claridad en derecho sobre la tierra.

Según Raquel Rodas (2007), Tránsito y otros dirigentes, trataron de entrar a Zuleta, “ (...) con los sindicatos y sin bronca ninguna renunciaron a ese empeño porque los indios de esa hacienda estaban conformes con la justicia

del patrón. El trato afable y paternal de Plaza vencía las resistencias indígenas y de acuerdo a las directrices dadas por el Partido, percibían que le habían llevado al poder con su voto. [Habla Transito:]¿Por qué vamos a dejar poner un presidente que no sea nuestro? Los indios hemos de poner presidentes, los ricos no nos van a bajar y por eso las organizaciones tienen que apoyar candidatura. Partido también apoya. Con poncho de indio llegó a Palacio. A él también acompañamos con banda. A él pusimos en presidencia con poncho de Zuleta” (56).

A través del testimonio de Esther hemos pretendido que la historia de vida sea la semilla para entender el amplio abanico de realidades indígenas locales en la zona, a través de una interpretación cultural e historiográfica, que conlleve la re-construcción de la identidad de una mujer indígena; desde el ámbito, la cotidianidad y los ideales de su vida privada. Creo, además, que su vida ha jugado un papel político, como el de Tránsito; sin embargo no desde un ámbito público, sino desde su vida privada y su lucha por el trabajo y la familia; algo que quedará ejemplificado más adelante.

Finalmente, cabe agregar que premeditadamente hemos seleccionado una historia de vida que conjuga una doble mirada: la del testigo –como persona- y la del actor –como comunidad- de las transformaciones en la cosmovisión andina, y los procesos agrarios/rurales, ambos ocurridos a partir de la década del sesenta del siglo pasado, como las luchas indígenas frente al sistema hacendatario y la búsqueda de mejores oportunidades en las relaciones de poder y el acceso a infraestructura material y humana mas digna, y que se desarrollaran mas profundamente en el siguiente capítulo. En conclusión, Esther frente a estas transformaciones tiene la ventaja de una doble mirada, actuando como una visión emocional y analítica de la realidad local, recuperando la cotidianidad en el marco del “acontecimiento” histórico.

Capítulo 2: “... Salir a buscar la vida”.

(Buscar la vida en el campo).



Imagen 7. Entierro de Tránsito Amaguaña (Mateo Ponce, 2009).

“La tierra ha sido de nuestros antepasados, en ella vivimos y en ella hemos de morir”

(Grito de Protesta durante el levantamiento Indígena de 1990)

Las haciendas y grandes latifundios de la Sierra Norte del Ecuador, fueron, a lo largo de los últimos siglos, el centro articulador de la producción agraria, teniendo un crecimiento importante. Sin embargo, esta expansión se produjo a costa de las comunidades indígenas y terminó por absorber no solo la tierra, sino retener la mano de obra indígena. Así mismo, estas haciendas fueron durante décadas, el núcleo en torno al cual giró la vida de miles de campesinos e indígenas sometidos a una explotación brutal que sustentaría a la oligarquía tradicional Quiteña (Carvaglia y Marchena, 2005:100-102); la misma que continúa, como un legado histórico en el presente, pese a la reforma agraria de 1964 y las continuas protestas indígenas a lo largo de la época republicana; por ejemplo, las de Daquilema hasta el levantamiento de 1990, además de aquellas que precedieron a la reforma agraria y que tuvieron particular relevancia en los contornos del escenario al que nos referimos; concretamente, las luchas emprendidas por la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en las décadas cincuenta y sesenta, con figuras destacadas ya mencionadas como Dolores Cacuango o Tránsito Amaguaña.

En referencia a esto es interesante notar las actitudes, búsquedas –alegrías también- y luchas de Esther Sandoval y su familia por subsistir dentro de este contexto hacendatario; especialmente al no contar su familia con espacios de reproducción de su vida y economía, con acceso a medios propios de producción y tierras, tal como vimos en el anterior capítulo.

Eso era, ya le digo, como le digo como valoro esa niñez, es algo hermoso, imagínese, mi mamá no sabía estar en la casa, sabía irse a buscar la vida.

El concepto de “buscarse la vida en el campo”, es quizás, uno de los que más influye en la historia de vida; pues el mismo ejemplifica, de manera clara, el arduo trabajo de las familias campesinas e indígenas que sin tierras buscan la forma de subsistir en el campo a diario. Por otro parte, la falta de tierras y fuentes de trabajo es una de las principales razones para la migración fuera de la comunidad; algo que Esther vivirá en carne propia.

Después, como ya no terminé sexto grado, me decían que puedo terminar y venirme acá [Quito] al normal Uyumbicho; pero yo si era buena estudiante. El patrón Galo, me decía que si me puede mandar, pero mi mamá no quería. Decía, -que cómo te vas a ir, que no teníamos plata. Yo me daba cuenta que a mí me gustaba hacer las ropas de las muñecas, de los pedacitos de tela (...). Entonces mi mamá quería comprarme una maquina (de coser), en esa época habrá costado mil doscientos sucres, pero me daba cuenta que mi mamá cuándo va a sacar, de dónde, si ella cogía los bordados de la hacienda y un juego de individuales pagaban 4.80 sucres y mi mamá bordaba en un mes, mes y medio, porque yo le ayudaba a hacer los bordados.

Aquí, la memoria de Esther ejemplifica el conflicto en torno a la migración interna y los estudios, en este caso rural-urbano, en busca de trabajo y mejores esperanzas en la vida de los campesinos y/o indígenas; algo que desde mediados de siglo pasado ha venido ocurriendo en el Ecuador con mayor profundidad, pasando a ser un tema de urgente importancia para el país desde distintos ámbitos, tanto culturales, socio-económicos y políticos. Un tema donde el estado ecuatoriano y los actores involucrados todavía se encuentran en deuda por resolverlo. En este punto se acumula, no solo la persistencia de

las limitaciones en el encuentro de dos culturas, sino las urgencias económicas y la injusta relación entre el trabajo indígena y la remuneración por ese trabajo sobre-explotado, no solo en la labor de campo sino en todas las que se asuma, por ejemplo la artesanía.

La migración, como otros campos, la escuela, trabajo, salud, etc. hacen parte de las llamadas nuevas problemáticas rurales; por ejemplo, allí donde la población se ve inserta a través de la migración y la incorporación de nuevos valores occidentales dentro y alrededor de las problemáticas antes expuestas; lo que poco a poco resultan en que la gente de las comunidades dejen la tierra, en un segundo momento o plano, especialmente en las nuevas generaciones: esto ligado también a la ruptura en esas áreas en la transmisión transgeneracional de conocimientos.

El horizonte de esta problemática entra en la vida de Esther en contradicción con el deseo de la familia por retenerla. La oportunidad de trabajar en Quito se convierte en una inquietante alternativa para Esther, dudas que le afectarán hasta la decisión final.

Buscarse la vida en el campo



Imagen 8 y 9. La hacienda de Zuleta (izq.) y el campo/ tierras comunitarias aledañas (der.)

(Mateo Ponce, 2011)

Constatamos cómo las vivencias de Esther cristalizan diversos procesos socio-culturales e históricos, en torno a su familia y la comunidad de Zuleta. El siguiente testimonio de ella se refiere en general a procesos y transformaciones ligados a la tenencia de tierra, en este caso a la falta de ellas y la subsistencia de la familia. Además vislumbraremos aspectos alrededor del trabajo, la cotidianidad dentro de su unidad doméstica, y los

vínculos con la comida, algo que vuelve a vislumbrarse como un eje importante en su memoria; finalmente, todo esto alrededor de un paisaje humano, como ya dijimos, dominado por la hacienda.

(...) Pero mi mamá, como tenía que salir a buscar la vida, me decía, mañana para ir bien madrugadito a buscar leche, la cebada, a donde la quinta, donde el compadre Avaricio, (...), entonces hay que madrugar. Nos íbamos cargando los bancos de dulce en un costal, de esos viejos, ponía tres adobes de dulce [las panelas] y con eso llegábamos), y decíamos, - se puede comadrta o vecina. Entonces, le dábamos y nos daban. (...) Íbamos a buscar la vida, como era tiempo de cosecha todo el mundo tenía trigo, cebada, maíz (seco), entonces nos íbamos a buscar la vida. Mi mamá siempre la mitad para comer, la mitad para vender porque no tenía ella nada, ni mensual.

El relato ejemplifica puntualmente la continuación de tradiciones de intercambio y reciprocidad dentro del mundo andino, el dar, esa ancestral práctica de la solidaridad, del “presta-manos”, de la complementariedad que se expresa particularmente en la familia ampliada. Aquí es necesario subrayar el carácter familiar de la complementariedad que, para la actualidad dará como resultado la vigencia de la unidad familiar campesina, que marca la estructura de la relación con los medios de producción, la tierra. Una complementariedad que pasaba por la vinculación de toda la familia al sistema hacendatario y que se observa en la historia de Esther Sandoval, como modelos económicos diversos, tanto de intercambio como semi-proletarios y de subsistencia.

Mi abuelita se quedaba cuidando la casa, no salía mucho, porque ya estaba viejita, tampoco podía irse a Cocha;, ahora ya es con camioneta, antes puro chaquiñán no mas, cargado el grano. Así era nuestra niñez, cuando íbamos a chucchir (...).

El concepto de chucchir, unido a la prestación de tierras entre familiares para la cosecha-siembra, especialmente en los casos donde las personas no cuentan con tierras para cultivar, nos lleva a las reflexiones de Lourdes Rodríguez (1994) que realizó su estudio en la comunidad afro de Caldera; allí la autora recoge la problemática que también históricamente contó con actores como los Jesuitas, grandes haciendas de criollos, hasta llegar a mano de las familias campesinas locales : *las siembras a medias*

[que] permitían intuir multiplicidad de acuerdos para el acceso a la tierra a los que no tenían” (8). El chucchir es también un acuerdo económico; sin embargo, es uno donde prevalecen las jerarquías propias del sistema hacendatario; aunque posteriormente y alrededor de este trabajo también vemos otro tipo de acuerdos familiares, especialmente en las fiestas, en el intercambio y prestación de tierras dentro del núcleo familiar. Rodríguez analiza la siembra *a medias* como una estrategia *de economía campesina* o subsistencia familiar (Chayanov, cit en Rodríguez 11).

Retomando el testimonio:

Chucchir es cuando, por ejemplo, se está cosechando y va cortando la máquina y lo que quedaba en el rastrojo eso íbamos en unas bolsitas amarradas agachadas recogiendo y pone, pone. Cuando ya estaba lleno poníamos en el costalito, recogíamos de los cinco días todos esos granos. Los sábados sabíamos coger en el patio un espacio a que se seque en el sol, y con el palito sabíamos golpear, a que se desmorone, el trigo o la cebada y luego esperábamos.

Entonces mi mamá me decía, bueno Esther una arroba te has hecho en una semana, la otra semana para comer, ahora vamos a vender, y nos daban cinco sucres. Con eso me compraba un saco, costaba 3.50, unos sacos talla única, que usted le estiraba el saco y se hacía peor que acordeón, le soltaba y se hacía chiquito [risas]. Entonces era lindo, sabíamos irnos, imagínese, a Ancla, bien lejos, dos horas sabíamos hacer. Bueno en tiempo de lluvia no nos íbamos, mejor hacíamos otra cosa en la casa, por ejemplo, desgranar el maíz, pelar las habas y jugar en la casa.(...) Entonces, por ejemplo, en las tardes sabíamos jugar con las muñecas de Navidad, ya viejas, ya sin brazos, sin pierna, pero le conservábamos.

A Zuleta no íbamos mucho. Pero arriba a la hacienda Merced sí, porque era la única. En las cosechas, por ejemplo, en las partes que no entraba la máquina a cosechar; con la hoz hacían los peones en todas las lomas, entonces iban cortando y hacían montoncitos, montoncitos, toda la sementera; se llamaba Markay, y después, terminado de coger todo iban las gavillas, digamos el trigo en montón era una gavilla. Nuevamente cogían todas y hacía de poner en la sogá para cargar y hacer una parba. Como no cogían continuo, se regaba del costado, por un ladito en todas las sementeras,

eso cogíamos nosotros, o sea a chucchir. Entonces ya era hora del almuerzo y luego venía el mayoral a que les den un huevo. Siempre había que llevar un huevo para que le dejen chucchir.

Muchas veces no teníamos. Ahí, [el Mayoral] decía, - prenda, prenda. -Perdone, ahora, la guagua no ha chuchido, decía mi mamá. Y de todas las prendas o chalinas, de las chucchidoras, que nos quitaban había que ir el sábado a la hacienda, por la mañana, y sabían tener en los trojes, toda la cebada cosechada y trillada por la máquina, eso teníamos que sacar al patio. Sabíamos quedarnos unas tres, cuatro horas, y sacábamos en los costales que nos daban un poquito. Mientras mi mamá se quedaba en la casa, haciendo, me decía, - vendrás breve al almuerzo.

Nosotros guambras, éramos bastantes, de todas las comunidades de alrededor, toda la gente que no tenía terreno sabía salir a chucchir. Sabíamos coger en los costales el trigo, la cebada, jugando quién coge más. Entonces una vez que se seque los granos, nos entregaban las chalinas y regresábamos a la casa, eso era por la prenda. Y los huevos era para los patrones, sabían coger canastos, todos los días. También había un escribiente, el señor Granja (ya era mayorcito), yo me acuerdo sabía tener a lado de la bodega un escritorio, y un banquito , además unos libros inmensos; ahí anotaba todo, ha de ver sido de los granos y todas las cosas. Esta ultima imagen evoca la importancia de los documentos y el record como instrumentos de dominación, una herencia netamente colonial.

Por ejemplo en Zuleta había las cosechas igual que en la Merced, pero todo el mundo iba a la Merced. Zuleta tenía las sementeras en donde hoy es Pan de Azúcar, por la Magdalena y ese sector estaba demasiado lejos. Además Zuleta tenía las máquinas más modernas, la administración era mejor. En la Merced trabajaba él ... [Hemos preferido dejar anónimo el nombre] y siempre ha sido mayoral y siempre ha sido malo, él toda la vida ha sido una persona digamos de decir que nos encontraba robando la hierba, no decía, - ya no robar; él ,puchicas, nos fue teaba, el era más para la hacienda. Entonces, nosotros ya viene el ... [Mayoral] corre, corre, la chalina ahí quedaba, pero corre, y nunca nos devolvía la chalina, qué sabría hacer.

Esta última imagen refleja diversas relaciones en juegos de poder, lúdicas pero también de explotación extra económica dentro del chucchir, el dar el huevo, la chalina y el trabajo por un poco de la cosecha, representa la imagen emblemática de las relaciones estructurales de dominación entre las haciendas-la comunidad.

Testimonios familiar

A continuación presentamos un extracto del testimonio del tío de Esther, Ulpiano Sandoval una de las personas más allegadas a ella y con una sabiduría profunda sobre la comunidad de Zuleta, su historia y cultura. Esta entrevista la realizamos en una de las salidas de visita a su familia, junto a Esther. La importancia de esta memoria reside en cómo su voz sintetiza algunas de las principales transformaciones del espacio geográfico de Zuleta, a lo largo del Siglo XX; específicamente los diversos oficios de subsistencia de la gente local, antes/después de la hacienda, que forman parte de este estudio y que han tenido influencias directas e indirectas sobre la vida de Esther, como por ejemplo, en la migración, que se muestra desde distintos matices/contextos por generaciones.

Finalmente sirve como un testimonio vivo, recuerdo de un pasado que fue y ya no está.



Imagen 10. Esther Sandoval(izq.) y su tío Ulpiano Sandoval(der.) en Zuleta (Mateo Ponce, 2012).

[¿Como se crió y sus recuerdos ?]

- *Yo 82 años voy a cumplir, por eso es que me acuerdo de los padres Mercedarios dueños de las haciendas. Mi finada mamá hacía los quesos en unos aros*

grandes. Hasta ahora ha de ver unas piedras bonitas labradas. A de haber enterradas por ahí. (...) Antes había bastante leche, queso, carne (...), otros de mi edad, mayores ya están cayéndose.

En ese tiempo no había carros; íbamos a dejar en caballo a Quito, los quesos con mi hermano y mi padre Blas. De aquí íbamos a las cinco de la mañana ha dormir en Carapungo, todito el día, no avanzábamos más. Eso, casa de pobres, de paja no más eran y las puertas hechas de cuero de chivo, decían puerta de cara. Por eso se quedó de Carapungo hasta hoy.

En ese tiempo se tomaba la chicha y al otro día se iba, y llegaba a las diez de la mañana a Quito, donde el finado patrón Enrique Freire. Puro potreros era la hacienda del patrón, en el Ejido. Quito era poco, como Ibarra ahora, menos de Ibarra. En ese tiempo vivía solo gente caballera, hechos los blancos. Puro quiteños, nada de campesinos. En ese tiempo toditos utilizaban sus abrigos, como acá ponemos ponchos. A veces venían por aquí, así que ahí durmiendo y entregando, al otro día venía por acá, puro caballo.

La hacienda de Pucara-Lourdes era un solo potrero y nosotros vivíamos allá arriba en la loma, con mis finados padres vivía yo. (...) En esos años, era naturaleza, propio indígena, puesto así chaleco y los brazos chullos. En ese tiempo bien fuerte los hombres comiendo puro grano. Es que decía mi finada mamá: no me enseñó acá, vamos, vamos; estando así mismo ya nos fuimos al callejón, allí nos fuimos a vivir, la madera para casa había allí en los potreros, igual paja, todo.

(...) Después, mi papá Blas se pasó al negocio de las cebollas. En ese tiempo yo también andaba con el, ya a los 18 años me dio vergüenza y seguí el negocio de algunos cosas, la mitad para el dueño de la tierra, la mitad era para mí, por el trabajo. De ahí vuelta ya nos cansamos y seguí la sombrerería, también el negocio de las faldas, y yo iba a Quito a vender a las muchachas que trabajaban con los patrones. (...) Con esa platita compramos en Zuleta dos lotecitos, dos hectáreas para vivir, allí frente al estadio en la comunidad. (...)

La desaparición de la hacienda-iglesia, según Ferrao (2000), centro organizador de la vida andina, dio paso a nuevos modelos de organización socio-económica local-comunitaria de los huasipungueros. Lo que a su vez generó un proceso de intensificación de las relaciones familiares que dependían de la ayuda mutua y la entrada de nuevas fuentes de subsistencia como la migración y el trabajo asalariado (158). Sin embargo, no todos esos grandes latifundios desaparecieron con la Reforma Agraria, como nos ejemplifica la vida de Esther Sandoval que, hasta su vida adulta ha estado relacionada de una u otra manera con las haciendas de Zuleta, y posteriormente, con la Merced Baja de la familia Chiriboga.

El relato nos presenta la memoria de formas de relacionamiento con la hacienda pre-capitalista, una visión clara del trato a los campesinos, donde hasta mediados del siglo pasado eran explotados por los dueños y patrones; un poder reproducido a diversas escalas por los mayores o caporales que se adherían al poder de la hacienda y facilitaban el ejercicio del control sobre la población. Un legado colonial que ha llegado hasta nuestros días, y que poco a poco se ha ido transformando, aunque sin muchas diferencias, de las relaciones sociales piramidales de las castas y criollos que sobrevive en el imaginario de la sociedad ecuatoriana y, concretamente, en las relaciones laborales entre haciendas-comunidades indígenas en esta zona.

Ambos relatos, hasta ahora, han sintetizado algunas de las realidades alrededor de la tierra en la comunidad de Zuleta, resultado en la suma de problemáticas y contradicciones que permanecen aun en el presente; por ejemplo, desde lo local a lo regional; que se aprecia en ámbitos de carácter étnicos y socio-económico, los mismos que se expresan en la realidad de los indígenas del mundo andino que siguen luchando por su forma de vida tradicional, el acceso a la tierra y la atención a los problemas críticos de pobreza, exclusión y discriminación que viven, para que sean tomados en cuenta.

Según Luis Macas (1992), “ *La reivindicación del derecho a la tierra y territorialidad es histórica (...)* La existencia de más de un centenar de conflictos de tierras a nivel de la Sierra fue lo que prendió el levantamiento[1990]” (Indios, 23). Además de reivindicar la exclusión de la diversidad cultural e histórica de los pueblos andinos, la división de clases e invisibilización de la sociedad ecuatoriana como “minorías” y su

poca representación en la vida política. Entonces los levantamientos populares e indígenas vistos han buscado también derechos y participación política por un cambio.

Acá incorporamos una cita importantísima de Eduardo Galeano (1976) , sin tampoco dejar constancia de que la misma también recoge solo un parte de la historia de Ecuador y América Latina:

“Nuestra derrota estuvo siempre implícita en la victoria ajena: nuestra riqueza ha generado siempre nuestra pobreza para alimentar, la prosperidad de otros: los imperios y sus caporales nativos. En la alquimia colonia y neocolonial, el oro se transfigura en chatarra, y los alimentos se convierte en veneno”(5).

Entonces la pregunta detrás de esta investigación es cómo se ha investigado, explorado, estudiado y trasmitido la historia, específicamente de este espacio geográfico y temporal y repensarla. En este repensar recae la importancia de la Historia de Esther Sandoval y la Historia local de su núcleo familiar y comunitario narrado por ella, que aborda también la complejidad de la identidad, impuesta por la modernidad: una construcción social , política, económica, cultural, religiosa cambiante y diversa que no coincide siempre con la realidad. Desde este primer análisis la identidad resulta ser más compleja de lo que se percibe por sus múltiples fuentes.

Capítulo 3: “ Acordándome...hasta ahora es la tradición ”.

(Tradiciones Andinas)



Imagen 11. Sra. recogiendo el Chwarmishky en Pesillo, Cayambe. (Mateo Ponce ,2011)

La tradición es parte de la vida cultural y religiosa de las sociedades, y se presenta desde una diversidad de manifestaciones. Dentro de las comunidades indígenas andinas hay ciertos valores que sobresalen, tales como la redistribución y la reciprocidad; algunos ejemplos de éstos se abarcarán en este capítulo, desde la memoria de la entrevistada.

Para los indígenas existe un ciclo vital que debe ser cumplido. El individuo debe vivir a plenitud teniendo en cuenta que, a medida que crece va envejeciendo; se debe aceptar cada etapa que nos presenta la vida. En todas estas etapas que atraviesa el ser humano, la salud, la comida, etc., son aspectos sumamente importantes, sobre todo dentro de la cosmovisión indígena.

Cuando nos referimos a “buena salud”, no solamente se trata de bienestar físico; en este caso, el bienestar también está ligado al estado mental de una persona; y en el mundo indígena las relaciones sociales que se establecen también determinan el hecho de tener una buena salud. Por ejemplo, la reciprocidad y la solidaridad son factores indispensables y necesarios para que un individuo goce de buena salud. (Ruiz, 2006: 52).

La noción de buena salud estará presente a lo largo de este capítulo dentro de los relatos de las tradiciones narradas por Esther; También será analizada desde las relaciones estructurales de dominación de la hacienda, en el espacio donde ocurren estos "rituales". Y en cómo la cultura se fusiona en la vida e identidad de Esther y en su compartir con la familia, la comunidad. Todo esto, desde una lectura de ella sincrética, fruto de vivencias y cambios desde su migración, en las relaciones de parentesco, a la ciudad y su marcha en un mundo cambiante afectado por patrones económicos globales. En síntesis, una lectura donde convergen estructura y cultura en la voz de la entrevistada, a partir de estas narraciones.

Entierro de la Mama Cornelia.

Ahora hay otras haciendas, como la Quinta. Antes si no era todo potrero. Arriba en el monte vivía el don Teodoro Cañalejo, digamos eran de Pesillo, ellos, pero tenían un lindero con la Merced. Ellos eran riquísimos, la mujer se llamaba la mamá Cornelia y cuando hacía fiestas eran famosísimas, especialmente la de la Virgen de la Merced. Todo el mundo se iba allá, yo era chiquita todavía, exagerado unos ocho años.

Para ir allá no había camino, pero todo el mundo agarrado la olla iba a la fiesta, igual a chucchir (...) Sabían cocinar unos ollones de arroz de cebada, para el chawarmishky y eso daban a toda la gente, de San Pablo, de Ancla, ... que se hospedaban ahí. (...) [En] unos corredores inmensos, y como en los terrenos tenían unos tambos inmensos de hierba, eso cogíamos, para hacer como colchón. Así cobijadas duraban una semana, pero yo me sabía quedar unos días a chucchir no más.

La Mama Cornelia en el campo tenía lleno de borregos: 200 o 300 tenían y de esos vivían, cada uno costaba mas o menos unos 30 a 40 sucres; entonces ellos se mantenían del ganado, y era una millonada para ellos y la gente que no tenía. Por ejemplo mi mamá nunca habrá tenido unos 20 sucres, en la vida, unos tres sucres, se acababa rápido; entonces mi mamá nunca tenía, como decir una mensualidad, como ahora el bono de la pobreza.

Yo era chiquita. Entonces, ahora ya no existen esas casas, han desaparecido; esos terrenos heredarían, pero ahora ya es potrero de haciendas, ya no hay nada de sementeras.

Yo me acuerdo de la finada Coronelía, que había estado enferma, se murió, la novedad fue que se murió la mamá Cornelia y yo me acuerdo de la mirada fija de ella. Le pusieron en una sábana vieja hasta que llegue el ataúd y, entonces le vistieron muerta.(...) Unos collares desde el cuello todo el pecho. Y una candonga, con la que se había casado, era de pura plata y con mullos de corales, y una paloma de plata. En las orejas tenía unos aretes, que brillaban como espejo, eran de oro. Ella todo como que iba a ir a la fiesta. (...) Le pusieron unos rebozos, con los anillos de plata, las manillas de corales, la camisa y fajas de seda. Y yo me acuerdo clarito. Y le llevaron, le pusieron en el ataúd.

La riqueza de esta descripción nos habla de la reminiscencia de cultos a los difuntos en los Andes. Otros ejemplos se presentan a continuación y tiene que ver con las relaciones entre vivos y muertos, las tradiciones indígenas locales y el influjo de nuevas prácticas e ideologías, especialmente católicas, que sin embargo, y como lo dice Esther Sandoval han perdido trascendencia en la realidad de las nuevas generaciones. Es importante tener en cuenta el valor de la “evocación” en todos sus recuerdos. La memoria es “revivida” en detalle, y cada detalle nos habla del valor que guarda, en alguien que emigró a una ciudad donde vivió una ausencia de símbolos poderosos. El recuerdo tiene ese valor oculto: atarse a la memoria ante la falta de símbolos en su vida de emigrante. La descripción de ella no ahorra detalles, los que adquieren un valor particular en términos de sustento de una identidad a punto de perderse.

En los velorios, cuando se muere un niño tierno en el campo, sin bautizar, sabían ir a enterrar fuera del cementerio, decían es un niño “auca”, se enterraba en el tapial o afuera y para dentro es todo los difuntos católicos. Entonces a la madrina le lloran y le ortigan, (...) por no haberle cuidado al niño y ella tiene que dar la mortaja, la vestimenta para el niño, el ataúd, todo. También a la mamá [le ortigan] y le dicen carishina, pero más a la madrina, al padrino, a los acompañantes, así mientras es el baile y así amanecen velando al niño.

Entonces bailan en la noche por la muerte del niño, no es costumbre rezar, hasta ahora (...). Al bebe tiernito, le vestían bien bonito, le cruzaban las manitos, como estar pidiendo la bendición y le sentaban en una silla amarrado con el rosario y una flor blanca y él todo vestido de blanco. Así sentadito había que velarle, al otro día, por la mañana le ponían en el ataúd chiquito.

A la gente mayor, por ejemplo, digamos, hasta ahora cuando se sabe que ha muerto uno va a la iglesia y cuenta la muerte. Entonces, se redoblan las campanas, tin, tin, tin, tres veces, y el que escuchó ya sabe que alguien se ha muerto; entonces dicen, el fulano o la fulana de tal estaba enfermo, entonces se preparan y van a preguntar donde los vecinos. Ya todos saben que en la noche es velorio, y así mismo hay que llevar ollas, ahora saben dar agua de canela con galletas, pero antes daban solo comida de dulce, por pundos; cocinaban, por ejemplo, morocho con raspadura, eso en ollas e iban a dejar a la casa del duelo, otras hacían trago pelado, quinua, así pero de dulce.

Entonces llegaban los vecinos y parientes y se mezclaba la comida en pundos. Eso comenzaban a dar más noche por lavacaras a repartir. Antes era eso, por eso es que los que van al velorio tenían que llevar las ollas porque no tenían en qué coger, y mezclaban toda la comida ahí para llevar a la casa. Por la noche, comenzaban los juegos, a los caballos, a las escondidas, pero los mayores. Y cuando se quedaban dormidos hombres y mujeres, digamos algunos que tomaban el trago y la chicha para el frío, entonces medio chumaditos se quedaban dormidos a lado donde estaban velando; y entonces la gente cogía carbón para pintarles, y como uno dormido no sentía que le habían pintado con carbón o achiote, y a veces les cambiaban las alpargatas, y cambiaban de ropa, así el sombrero, el poncho. Entonces cuando se despertaban se preguntaban por su ropa y se reían y, de uno se reían también, pero uno no sabía porque pero nadie se decía ve lo que estás hecho o pintado, pero así riéndose, jajajaja compadrito, como no había espejo en una casa de duelos, entonces solo se veían las caras y se reían.

Por ejemplo, en una casa de duelo no importa que esté hecho un asco la casa porque si usted barre, entonces va a haber otra muerte. Decían que no esté cogiendo la escoba o barriendo porque están pidiendo otra muerte. Entonces era sagrado, y al otro día se iba a enterrar y se regresaba a la casa para el almuerzo y se quedaban a seguir

sentados con los deudos la familia, acompañando hasta tarde y luego habrían el altar y se amanecían así tomando, acompañando luego del entierro y, a la mañana siguiente siempre se hacía algún caldo de borrego y sabían recoger toda la ropa del difunto y se llevaba a la quebrada a lavar; eso se llama el ayatakshay, y harta gente a lavar con la ropa y regresaban, aunque sea algo cojían, alguien una chalina, poncho, cobijas, hasta ahí se acababa el duelo. Así eran las tradiciones.

Me acuerdo cuando falleció mi abuelito, ahí tenía unos doce años. Le velaron ahí en el cuarto, todo el entierro. Entonces mi mamá decía, Esthersita vaya a traer cebolla del cuarto, pero yo no me quería ir a traer, porque yo le tenía presente que le velaron a mi abuelito y que me va a coger de los pies. Decía Esthersita anda a traer la cebolla. No mamita, porque me ha de coger papá Blas, no ayyyyy, gritaba. Y mi mamá dice, guambras miedolentas, vamos vamos no pasa nada. Esthersita, adelanta, anda, no pasa nada y me lleva al cuarto. Que no hace nada, coge la cebolla yo me quedo parada aquí en el cuarto. Y en lo que nos vamos hasta medio cuarto, mi mamá nos cierra la puerta a mí y mi hermana. Y ay, ayyyyyyy dábamos alaridos, y nos metimos debajo de la cama. Y mi ñaña chillaba, y yo también, las dos debajo de la cama donde dormía mi abuelito. Cómo gritábamos: Papá Blas no nos cojas de los pies, ayyyyy...y mi ñaña igual se inventaba y decía ayyyyy Papá Blas... Ya mi mamá nos abrió y dijo Papá Blas está muerto, ha de estar en el cielo, nos ha de estar cuidando, que para qué estás gritando. Que la almita ya no está aquí. Creo que desde ahí ya comencé a tener más uso de razón sobre los muertos, y no me daba miedo. Me sabía ir y decía cierto papá no está, digamos ya no existe, pero nos ha de estar cuidando, porque mi abuelita todos los días se levantaba y hablaba quechua pues, entonces le decía que cuide a los guaguas, a la casa, a los puercos, para que no se roben. Y yo siempre le escuchaba a mi abuelita que sabía hablar, digamos según ella con mi abuelito, y ya me siguió quitando ese miedo.

En este relato, vemos como la memoria de Esther sobrepasa y transita diversos planos. Un primero general, narrado en tercera persona que recrea su infancia, lo que vio y le contaron. En un segundo momento, pasa del ritual a la experiencia, narrando en primera persona experiencias, por ejemplo del entierro de su abuelito y retomando el mito del fantasma en el seno de su propio hogar.

Cuando falleció mi tío en Romerillos, mi abuelita lloraba y todavía no le ponían en el ataúd, y le cortó de atrás de la oreja un tanto de pelo, y yo le digo para qué. Me decía para comerme con el huevo tibio, y entonces al pelo mi mamá le quemaba y la ceniza le ponía al huevo como si estuviera poniendo la sal. Entonces decía que es para olvidarse y nos daba la abuelita, o sea a mí también me sabía dar. Y no sé si sería que me hacía efecto haberme comido el huevo tibio con las cenizas del pelo o ya seguía teniendo más uso de razón, de la muerte de mi abuelito y de mi tío, ya le digo. Pero siquiera durante un mes nos dio mi abuelita.

En cambio, cuando falleció mi abuelita yo ya era una persona adulta. Yo me fui a Ibarra trayéndola y me recuerdo que el doctor dijo que ya ella estaba con vida artificial y que le llevemos no más, y el Eliseo de la cabeza, yo de los pies, le veníamos trayendo en la camioneta. Ya por la Esperanza digamos ya el último suspiro, y ya más arriba fue el último. Y qué peso, qué peso pues del cadáver de mi abuelita. Y bueno de esa noche ya le velaron y todo. Y a mí se me vino, ya con más uso de razón, que ya no tiene alma, ya no está ahí, es solo un cadáver. Y ya después se le entierra, no como acá con formol, sino directamente, entonces esa vez ya perdí más el miedo de las personas muertas. Porque yo antes tenía bastante miedo. Porque yo me acuerdo de mi bisabuelita, una señora vieja, y se murió y siempre tenía el presentimiento que yo caminaba en el día, en el sol y uno ve una sombra. Y ahora uno sabe que es la sombra de uno cuando hace sol. Pero antes, yo sabía solo rezar, rezando, rezando y les nombraba a todas las personas mayores que yo conocía y le decía a la sombra, no me sigas, no me sigas quédate por ahí no más, no me sigas. Y no me cojas, no me cojas y corría más, y la sombra me seguía y corría más y ayyyyy, llegaba así cansada, bien agitada a la casa. Me decían qué te pasa, yo decía me está siguiendo Papá Blas, don Raymundo y todas las personas muertas me están siguiendo. Cómo que te están siguiendo, me decían, si están muertas. Pero yo le decía que si yo me corría, peor me seguía a coger; y hasta ahora soy así un poco nerviosa.

La relación de las vivencias y creencias en torno a la muerte es de los momentos más intensos del relato de Esther. Allí se refleja una concepción del más allá “cercano” al más acá, a diferencia del catolicismo que marca una ruptura profunda entre el mundo terrenal y el mundo espiritual después de la muerte. Es como si la persistencia de

elementos culturales ancestrales continuaran presentes: esa “compañía” de los muertos convertida en temor infantil y adulto, compañía y ritualidad de despedida.

En el testimonio se percibe la lucha inconsciente entre la tradición mítica y la racionalidad occidental. La “experiencia” de las diversas muertes va modificando en Esther su relación con los ancestros. Sin embargo, el rito funeral sigue acudiendo a “gestos” enraizados profundamente –véase la purificación o el acceso al olvido a través del consumo de pelo del difunto- persistencia ritual que contrasta con las expresiones de la mamá que intenta arrancar el miedo a los difuntos en Esther. El olvido por la vía del ritual; el olvido por la vía de la racionalidad occidental.

“...el encuentro con los muertos es (en el indio) tan fácil como ver a los vecinos”

escribe José María Arguedas (1976) ; y añade:

(...) Cada indio ha vuelto a ver a casi todas las personas que vio morir; algunos han conversado con ellos y cuentan con muchos detalles la historia de estas entrevistas: su cara estaba cubierta de algodón –dicen-, su voz era gangosa y cuando al despedirse me dio la mano, sus dedos eran unos huesos helados”(147).

Es interesante notar que el relato que hace Arguedas de los ritos en Ayacucho, se repite en el relato de Esther:

“El pichccay es el último rito del funeral (...) A los cinco días del entierro, los deudos van a lavar a algún río la ropa del muerto. Los ríos o arroyos donde la gente lava la ropa tienen siempre un lugar destinado para el pichccay (...) El pichccay, según los indios, purifica y lava las culpas.”(150).

Finalmente, “lavadas las culpas”, cuenta Esther que la ropa del difunto se reparten entre parientes y vecinos y cada uno se va a vivir “su parte” con el difunto.

Los ecos de la reciprocidad en todo el ritual velatorio, desde que se escucha el llamado de las campanas anunciando muerte, hasta el reparto de la ropa del difunto.

Fiestas y tradiciones

La fiesta y la religión, según Emilie Durkheim (2002) se entienden dentro de la "cohesión social". Algunas características, que pueden igual ser observadas en el testimonio de Esther son fundamentales para este sentido de comunidad a las que se refería este autor. Por ejemplo, en expresiones religiosas, como las que nos narra ella, el espíritu de emoción.

(...) Acordándome, por ejemplo de los matrimonios y tradiciones así yo sabía irme de chiquita a ver.

Las tradiciones andinas y su riqueza se transmite de generación en generación, un ejemplo claro de éstas es la dote, donde : *La familia del novio tenía que ir llevando un cuango de leña, un borrego, unas tazas de pan, otra de plátano, naranjas, frutas, unas dos botellas de trago (...), porque era la tradición* [nos cuenta Esther]. El ritual de matrimonio en las comunidades andinas es complejo; una de las características del pedido de mano de la novia es sintetizado por Conrad-Kottak (1996), como la compensación por la novia, " *un regalo por tradición que hace el marido y sus parientes a la esposa y los suegros*" (303).

Ya llegaban todos lo que acompañaban al matrimonio y brindaban en la casa una colada de haba con cuy y un huevo duro: eso era la merienda para todos. Entonces ahí en el cuarto sabían hacer un altar con flores, una chalina de colores y así como para la virgencita. Ahí sabía estar sentada la novia, esperándole al novio, pero no era la novia, porque la novia estaba escondida (...)

Entonces la ropera era la que cantaba y bailaba con todos. Y le canta azucena, margarita , ... ¿ dónde estás, te vengo a ver ? Y le pregunta al que está alado, le dice que si no le vería a la azucena margarita que le está buscando (...) Así, sigue buscando la ropera, bailando, bailando y sigue preguntando a todos (...) Entonces dicen que ya le han visto por la Esperanza, entonces así ya sigue la noche. Siguen bailando, pero la novia ya está cerca, por ahicito no más. Le dicen entonces que ya ha estado viniendo por Angochagua, que ya está por el callejón, así dependiendo del lugar del matrimonio. (...) Y la novia aparece por la puerta y es una felicidad de todo el mundo; le botan las

flores porque ya apareció y de ahí ya le dan la ropa para que se cambie, baja la ropera la maleta, hasta eso ya es las cinco de la mañana.

Ahí desayunan todo el caldo de borrego que es el masha cordero, porque borrego es para el caldo de todos los acompañantes. Después, a las seis de la mañana salíamos pues camino a Angochagua, porque el matrimonio era ahí en la iglesia de la parroquia. Ya se casaban y todos felices por los novios, todo el camino con flores, y de ahí al encuentro de la casa del novio para pedir la bendición de los padrinos.

Después, el baile en la quebrada. Ahí hacen una guagua de pan, como niñita, entonces ahí se disfraza un hombre de cura y le bautizan, pero no es un guagua de verdad, sino uno hecho de pan. Ahí todos los compadres acompañan y ahí hacen un menudo de carne en una olla de barro y todos brindan una cucharita de comida. Después, digamos hacen de poner una tela grandota con pan, chochos, plátano, así todito y todos hincado y el cura da la bendición y todos comienzan a coger la comida. Los novios se van con la novia cargada en el caballo con toda la familia para terminar la fiesta.

El matrimonio acá puede ser analizado como un rito de pasaje, *transición de un estado a otro* (separación, transición e incorporación); acá reaparecen las nociones de comunidad y roles sociales. Al igual que los peregrinajes, que puede ser visto como una forma de *regeneración moral*, según Durkheim (2002) y Victor Turner (2002) al crear y reforzar lazos de comunidad. Según Fiona Bowie (2006) la religión esta compuesta por dinámicas de *Cultura y Ambiente*, traducidas a acciones que siguen valores y creencias que se adaptan, a la vez que ordenan nuestras ideas en el mundo. Este análisis entonces comprende una visión holística, el hombre como parte del todo. Pero nuevamente queremos subrayar el detalle con el que Esther rememora su pasado. Podemos asumir la hipótesis de que su relato olvidaría un conjunto enorme de detalles si se tratara de alguien que sigue inmerso en la comunidad, que no la ha abandonado.

Según Emilia Ferrao (2000) , y concerniente al matrimonio dentro de la cultura local de nuestro estudio, el matrimonio se encuentra dentro del ciclo biológico y la continuidad colectiva socio económica, por ejemplo: alianzas entre unidades domésticas, el ritual religioso y la fiesta, *es la producción y reproducción del orden social como la celebración de San Juan es parecida en el orden cosmológico* (180-81).

Por lo demás, no podemos dejar pasar la observación con respecto a la presencia de la simulación y el juego que hace del matrimonio un episodio lúdico: la novia oculta, la guagua de pan.

Volvamos a la importancia de la comida, un eje de reflexión fundamental en este estudio, presente tanto en la cotidianidad de la entrevistada como en su papel fundamental dentro de las festividades y las relaciones de intercomunitarias. El papel de la comida se inicia desde su preparación, para continuar con el momento de compartir con los allegados del núcleo familiar ampliado y de los vecinos de la comunidad. La importancia de la comida en la tradición andina abarca todas las relaciones familiares y étnicas “*aquellos que comen juntos*” (Weismantel, 1998). Recordemos que en la tradición indígena hasta nuestros días, la memoria de los difuntos cada dos de noviembre tiene como punto culminante la entrega al difunto de los alimentos para el más allá.

Cuando yo era chiquita, desde que tenía unos siete u ocho años, hacía mi abuela una fanesca en una paila de bronce, pero bastantísimo. Y a nosotros, no nos dejaban comer absolutamente nada, porque había que ayunar, recién a las doce en punto (del Viernes Santo) nos daban de comer. Entonces, en ese tiempo escondían la comida, y nosotros con hambre pedíamos, pero nos decía mi abuelita que teníamos que esperar hasta que esté la fanesca. Había que esperar desde el Jueves después de la merienda hasta el otro día (...).

La comida es muy importante, todas las casas hacían y tenían en las familias, especialmente por obligación de ir a dejar la fanesca, entonces nos íbamos con las ollas llenas y regresábamos con las ollas llenas. (Insistentemente las prácticas de la reciprocidad andina) Entonces de la paila había que hacer para toda la vecindad y la misma se volvía a completar con lo recibido. Entonces mi mamá era media especial, ella sabía coger con la cuchara y le daba botes, botes y le probaba si estaba rica. Yo recuerdo, mi mamá sí sabía poner pescado, pero lo más siempre un caldito de granos, aunque en la sazón había comino, leche, etc. Mi mamá sabía decir, - ¿de quién es esto?, y probaba. Entonces, nosotros decíamos, - es de tal fulana. - Pero pongan a la fila, decía mi mamá, y digan quién ha mandado. Entonces, decíamos, - ésta es de tal

señora y así. Mi mamá probando, moviendo, decía, - ésta no está tan rica, Tayta Diosito, perdóname pero pondrán a los puercos esta fanesca.

Todo ese tiempo nos decían que estemos calladitos. Todos los guaguas tenían que estar sentaditos viendo cómo cocinan los mayores, si gritábamos, decían, - no grites, porque estás gritando a Tayta Diosito. Yo decía que iba a bordar la costura porque estaba atrasada para la escuela, entonces, decía mi abuelita, que no coja, que - le estoy picando con la aguja a Tayta Diosito. Digamos si estoy barriendo, - que no barra , porque le estoy sacando de la casa a Tayta Diosito. No nos dejaban hacer nada nada. Solo que estemos calladitos, sin peleas , ni gritos, o sea era sagrada esa tradición de semana santa.

Ya hemos señalado la manera en que el indígena se relaciona con el más allá. Y aquí, en medio de la “forma” católica de recordar la semana santa, vuelve la presencia terrenal y la estrecha vinculación con la naturaleza que le circunda, de lo que habita el más allá: tayta diosito. Sigamos con nuevos síntomas de lo mismo:

Por ejemplo el Miércoles en la tarde, nos decía (mi Abuelita), - lavarán los pundos, las ollas y nos hacían coger el agua , bastantísima, (...), porque el jueves el agua ya estaba sucia por la muerte de nuestro señor Jesucristo. No podíamos coger agua en la quebrada hasta el Sábado que era de Gloria. El Sábado de noche, mi mamá sabía ya coger un balde, una lavacara, un mantel o chalina grande y el peine porque el Domingo de Pascua había que festejar. Entonces, a las cinco de la mañana ya nos levantaba mi mamá, para ir a la quebrada con toda la gente de Zuleta, especialmente los guaguas, desde los seis años (porque los menores no podían ir). O sea, desde que tenían uso de razón podían ir, había que irse a bañarse aunque sea mojarnos un poco, entonces nosotros llorábamos. Me acuerdo toda la quebrada, desde el puente, era lleno de gritos de guaguas, mamita achachay! , no me bañes, achachay y así se oía que decían todos los guaguas. (...) Entonces, cuando salíamos de la quebrada llorando, tiritando de frío a las seis de la mañana ya llegábamos a la casa ,y como siempre había la cocina de leña, nos calentábamos agua de canela, pero tiritando del frío.

(...) Ya era de mañana para eso; entonces, ahora si anda a pedir la bendición a las personas mayores, de casa en casa había que irse. Íbamos, Buenos días y nos daban la

Bendición. Y nos aconsejaban, las personas mayores, y nos daban un platito de caldo o agua de canela o cualquier comida de sal. Por ejemplo, los que eran ahijados teníamos que pedir la bendición hincados no más, y nos decían que seas una buena niña, tienes que ser obediente, buena con tu mamá y cuanto te mande a hacer algo, haz de ir rápido rápido, no has de estar quedada parada en la calle (...).

Ahora ya no existe igual esas costumbres, ese catolicismo que era de antes ya no hay. (¿Acaso Esther está evocando la pérdida de esa suplantación o sincronía entre la religión católica y la tradiciones locales?) En Zuleta mismo, ahora hacen la fanesca por la tradición, porque va la familia, los hijos desde Quito. Pero ya no es con la fe, ni la tradición como era antes, es todo materialismo. Si se visita a la familia pero no con devoción, simplemente porque van llevando algo, o porque se anuncia entre hermanos lo que cada uno de ingredientes tiene que poner, pero se come y se toma; antes no se vendía ni trago ni cerveza, ahora al terminar juegan vóley, mandan a traer una java de cerveza, conversan, toman y así se van.

Por ejemplo el Sábado de Gloria, en la noche se celebraban todas las glorias. El domingo de Pascua se celebraba a las mujeres; o sea se reunían todas las mujeres de la familia, las vecinas y (...), sabían conversar, bailar decían venga vecinita hoy es nuestro día, las pascuas y sabían tomar, los maridos tenían que ver nada más. Porque eso no era para los hombres, eso sí, [las mujeres] cantaban que viva las pascuas y con guitarra bailaban; por ejemplo, tocaban "marujita marujita, yo te canto a tu ventana", esas canciones y "tayta Imbabura de mi vida", en eso sabían bailar. Por ejemplo las guambras vecinas ya a la hora del ordeño se iban despidiendo ya, pero en cambio otras mientras no estén arrastradas en el piso seguían bailando y no paraban.

También, en la mañana del Domingo, el señor Leónidas Escola, me acuerdo, sabía ir con el Cristo y unas campanas haciendo sonar chilin chilin... Entonces, había que ir a la calle, besarle al crucifijo y dar una limosna. Y había que poner en la puerta de la casa aunque sea una estampita de la virgencita, aunque no tenga la plata para el crucifijo, era la virgencita del Quinche; eso sabíamos ponerle, algunos hacían también el altar, pero mi mamá sabía decir - espíaran que ya ha de venir el señor Leónidas Escola. Sabíamos entonces gritar ya viene, en ese momento, mi mamá sabía poner en el corredor a la virgencita, ahí en el piso, sobre una chalina, porque no teníamos una

mesa para el altar, pero le ponía así en el murito. Entonces le dábamos la limosna y ya se iba don Leónidas, ya entonces poníamos de vuelta la virgencita en el puesto.

En Semana Santa también se va a visitar a los difuntos, vamos a comer allá, lo mismo que en finados, que es la tradición de las guaguas de pan. En cambio, en Semana Santa hay que ir a visitar a los difuntos, pero ya tranquilamente, toda la familia se reúne ahí en la tumba. Hay que recordar qué se compartió con ellos(...), y que ya no están, pero comer en la presencia de ellos. Yo me sabía ir a Angochagua con mi abuelita a verle a mi abuelito, porque él era enterrado ahí.

Ya el cementerio estaba repleto, en la tumba de mi abuelito sabían sentarse cinco o seis personas; cuando llegábamos, mi abuelita decía perdoncito, perdoncito acá es de mi marido. Pero los otros decían, no aquí esta mi hijito o marido, entonces a la empujada y la pelea, pero al final nos sentábamos todos al contorno. Ahora yo digo, por ejemplo, en Zuleta es enterrada mi abuelita y podemos saber que esos restos son de ella. En cambio de mi abuelito no, porque ahí esta el primerito y luego están cuantos más difuntos sobre la tumba de él; entonces uno cómo va a saber cuál es la osamenta de mi abuelito.

Reiteramos el valor de los recuerdos entrañables y detallados de Esther alimentados por el vacío cultural de la emigración. Es interesante anotar que en la construcción del relato, Esther narra las tradiciones de su infancia en primera persona; mientras tanto las costumbres actuales, modificadas o mantenidas, las relata en tercera persona, marcando la distancia actual con la realidad de su comunidad.

Fiestas a los Santos: el sincretismo.

El culto a las vírgenes y santos, y sus funciones sociales actuales y pasadas siguen las reflexiones de autores como Bronislaw Malinowsky (2002), reflejando el sincretismo religioso, esto es la mezcla de diversos elementos, tanto de la institución católica como las tradiciones indígenas locales. Por ejemplo, con respecto a las funciones y creencias respecto a los cultivos, como anota Ferrao (2000) entre una de las características del San Juan, como un ejemplo.(2000: 170,174-175, 160-161/). El sincretismo está marcado por

la presencia recurrente de una realidad física natural, del ambiente y la relaciones de quienes habitan allí, que se fusionan con símbolos católicos: los santos y las vírgenes.

[En] *las fiestas pasaba la virgencita de la Merced con banda, ocas, castillos, .. Mi mamá decía ya va a ser la fiesta de la Merced y guardaba un poco de trigo, ya molido; con la harina hacíamos las empanadas y sabíamos ir a vender, cinco empanadas un sucre, mi mamá sabía hacer de queso, otras señoras de plátano(...). Hoy, pues dándome cuenta y el trabajo no había nada de trabajo. No se vendió el grano, entonces vendimos en empanadas que daba igual, lo que salía era para comer. Cuando entonces mi mamá andaba por allá, que decía voy a ir a buscar algo, venderás bonito, yo ya me había comido unas seis o siete, pero así peor que pollo, de una (...).*

Como vemos, la comida se ha insertado en otros ámbitos como el económico; así la comida para la venta en las fiestas ha crecido como un sustento económico en el campo, articulando al ritual a una lógica económica coherente.

Digamos allá en Zuleta no había tanto baile como ahora, que hacen programas en la casa comunal, antes el baile solo había en Navidad, las fiestas de San Juan, en la fiesta de la virgencita de la Merced; entonces todo el mundo iba, yo con mi abuelita sabíamos irnos a la boda, que era la fiesta en la Merced.

Mi mamá sabía llevar una botella de Trópico, que ha habido toda la vida; entonces decía mi mamá vamos y llevaba un mantel, un balde y una olla; entonces dábamos la botella en la casa del prioste y daban una copa de trago y un pilche de chicha para tomar ahí sentados al contorno de la casa. Había un mayoral, me acuerdo, que es el que recibía la botella y decía, - priosta, priosta, o patrona y entregaba la botella y hacía las cuentas en sures, y decía el valor y sabía venir la patrona con una libra de chochos, mote cocinado, unos tres panes o plátanos y una lavacara de shampus¹⁰ eso le

¹⁰ *Shampus es una colada de maíz pero se le pone en agua tibia al maíz molido y se deja fermentar durante unos cuatro o cinco días. Después se le cocina aumentando agua y se cocina por lo menos unas tres o cuatro horas, como todo es crudo se cocina y cuando esta como gelatina ya esta entonces se aumenta hojas de naranja, el chamburo (como un babaco que se da en Ibarra) y se deja cocinar una hora mas. Ahí, entonces se pone en pondo de barro a que se enfrié y ya esta listo, a parte se hace miel de raspadura espesa, para el momento de servir poder endulzar, eso sabe aguantar una semana cuando esta bien cocinado.*

entregaba a mi mamá. Eso cogíamos y daban también colada de habas con algo de carne que era para comer ahí. Entonces, llegaba otra gente y así mismo el mayoral recibía, entonces venía la patrona a entregar algo, y era como ir a comprar, (Interesante paralelo entre la compra y el intercambio de productos como una práctica económica) Lo que usted daba tenía un costo y así le daban la comida, igual también se daba a la banda arroz, papa, cuy, ahora es que dan hornado. Antes era el caldo y la sopa con cuy, eso era el plato de la banda y tomaban champus y todas las personas que han dado más, por ejemplo las ñiñuchis, que son las que en la fiesta adornan en un plato con flores y otro con carbón encendido y sahumerio a la virgen para acompañar al contorno del altar, ellas se llaman ñiñuchi. Eso sí acostumbran hasta ahora que llevan 6 gallinas, tres cuyes y entregan al prioste cada una. Entonces eso es para el otro día, para el almuerzo de toda la gente que acompaña para el niño en Zuleta o la virgencita; hasta ahora es la tradición.



Imagen 12. Figura de la virgen de la Merced con la vestimenta tradicional (Mateo Ponce 2011).

[Al día siguiente] baja la virgencita de la Merced en Septiembre ; o el niño en Diciembre, a la hacienda para la salve, las vísperas que es. Entonces, cuando ya se llega a la hacienda, siempre tienen también una casa de posada en el callejón, donde tienen su altar la virgencita o el niño, así todo. Entonces, hasta que sea las seis de la tarde, la banda, los priostes, los acompañantes, las minucias bailan; entonces una vez que se va a la hacienda, ya es el rosario, pero allá se llama la salve. Ya da todo el sermón el padre, se termina todo ahí y ya se sale, y comienza la fiesta.

El niño o la virgencita, se queda en la iglesia, (...) , dependiendo las posibilidades de los priostes y de la familia; porque la una familia, le da los lechones, la otra familia le da los castillos (juegos pirotécnicos), hay dos o tres castillos, entonces cada uno se demora una hora mas o menos. Siempre, alternando con las chamiza, la vaca loca, y bailan, bailan, bailan. Entonces, cuando ya se termina todo eso, va la banda con toda la gente bailando y la minucias a la iglesia, a sacarle al niño, de ahí sale al callejón, a la posada, donde se hospeda, entonces ahí también toca la banda hasta la medianoche. De ahí, ya se van a descansar, el prioste les lleva a la casa y ahí les da un cuartito con esteras, para que la banda descanse y duerma ahí. También se sabe contratar ahora un disco móvil, o una orquesta de guitarras, generalmente por las minucias, cada una tiene sus instrumentos que les acompañan, entonces ahí bailan. Ellas bailan toda la noche, así alternando, con la orquesta de guitarras o de acordeón. Hasta ahora es esa tradición de la minucias.

Una experiencia que me pasó, es que por ser novelera, una vez nos quedamos con la minucias ahí en el baile, y luego nos hemos quedado dormidas. Ahí sentadas, porque nos ha vencido el sueño. Y al otro día, cómo llegamos a la casa. Me sabía ir a coger hierba, robar hierba, y con un montón, así un maray de hierba en la chalina. Así, llegaba a la casa y mi mamá, la abuelita bravísimas. Que de dónde vienes carísima, que dónde amaneciste, yo decía si vine a dormir, pero me fui a coger la hierba tempranito. (...) Entonces, no era eso si no que me quedé de novelera. Como era bien lejos,irme solita me daba miedo, entonces me quedaba. Y así mismo, en otra ocasión, nos fuimos a Pesillo, que había otras fiestas y nos quedamos las vísperas, y mi hermana no quería quedarse donde mi tía, yo tampoco, porque mi tía nos iba a hablar de cómo así andábamos a esas horas. Entonces, le digo, - mañita ahora qué hacemos, y mi ñaña chiquita decía - yo me voy a la casa, yo me voy a la casa, si no quieres, yo me voy aunque sea solita me voy. Yo le decía - cómo te vas a ir solita, entonces le digo vamos. Y bajábamos conversa, conversa, pero temblando del miedo, era tipo nueve de la noche ya, desde Pesillo, trote, trote. Y después, ya llegando al Cañahua me dice mi hermana, mañita yo no quiero pasar, pero temblaba y yo vuelta también , pero yo echa la fuerte y ella me abrazaba, - dame la mano mañita me decía, que acá nos coge la señora muerta. Y yo le decía - cuál señora muerta. Entonces yo me acordaba y le decía no pasa nada, nosotros no le hemos conocido a ella, pero yo era muerta del miedo, solo regresaba a ver de una lado al otro lado. Alguien nos seguía y yo rezando, rezando, rezando así

pasamos el puente, pero mi hermana así tiritaba como si estuviera en el frío pero era del miedo. Ella lloraba y lo le digo - no llores si hay que ser machas, pero así. Entonces después ya pasamos y yo le digo - ves no nos ha pasado nada, ya estamos donde el Miguel Escolla. Le digo ves que no has pasado, nada y mejor cantemos. Entonces iba cantando yo Maronita, maronita y llegamos a la casa.

Me coge de pronto la nostalgia de algo, y de la emoción lloro, de la tristeza lloro, entonces no me puedo contener mucho. O sea yo soy fuerte para sacar adelante a la gente que me rodea, me pongo fuerte, pero de pronto se me viene a mi una nostalgia que no me puedo contener. Esas son las experiencias ya le digo (...).

Si intentamos una síntesis del capítulo, vamos a encontrar algunos aspectos relevantes: la energía que encierra el acto ritual; el sincretismo contenido a su interior; el carácter familiar con el que se viven los juegos, las comidas, las complementariedades económicas, las relaciones generacionales; en síntesis la enorme fuerza del núcleo familiar en todas las actividades, procurando establecer “fronteras” simbólicas con el dominio hacendatario con el que las relaciones se imbrican estructuralmente, lo que respondería muy bien a las lecturas que se han hecho sobre el modo como la comunidad indígena desarrolló a lo largo de la historia una sabiduría natural para defender su integridad, lo que a su vez se convertía en un elemento de sustentación del poder hacendatario. El ritual cotidiano y el festivo actúan en función de perennizar unas relaciones de poder, al mismo tiempo que Esther recuerda momentos y personajes de la rebelión indígena.

Al mismo tiempo, el relato de Esther se convierte en la narrativa de su desarraigo, en la medida en que los recuerdos recuperados en detalle le permiten sostener su identidad en medio de un ambiente urbano hostil: *de pronto se me viene a mi una nostalgia que no me puedo contener*. En momentos el relato transcurre en medio de un juego inconsciente de tiempos, a momentos está narrado en pasado, a momentos en presente, en el marco de una confusión de tiempos estrechamente relacionada con la necesidad profunda de valorizar la memoria, de anclarse en ella.

Capítulo 4. “ (...) *Yo de la ventana veía que comían todos y decía no han sabido dar de comer pues*”.

(Adolescencia y trabajo).



Imagen 13. Fotografía de Esther (de azul), en la hacienda la Merced Baja, de la familia Chiriboga. (Anónima, fotografía del álbum familiar de la entrevista revisado en el 2012).

Retomando el testimonio,

Antes era todo sagrado, por ejemplo cuando yo vine a Quito el primer año de Semana Santa, me acuerdo que me fui al teatro Alambra, que daban Los diez mandamientos. Me fui con una amiga del trabajo, y cuando yo llegué al teatro entonces, yo regresaba a ver de curiosa y les veía a los enamorados besándose, y yo era asustada, que como van a hacer eso! O en la calle de abrazos, de besos, por todas partes. En cambio para mi eso era de no aceptar en Semana Santa porque con mi abuelita teníamos otra costumbre y ella decía que en ese tiempo no hay que verse con los enamorados, toda la semana eso era prohibido, no solo en mi casa pero en toda la comunidad. Yo sabía eso, entonces yo decía allá en Zuleta es otra cosa y aquí ha de ser otra la costumbre en ciudad (...).

La anterior imagen sintetiza la relación y extrañeza de la entrevistada ante el choque urbano, un lucha que Esther tendrá que enfrentar a lo largo de su vida, el reinventarse constantemente en la ciudad; sin embargo esto no significa una ruptura con su pasado, pues serán estos valores los que la guíen, y finalmente, se implanten como pasos a seguir, a repensar y fortalecer desde la ciudad.

Según Michael Hill (2013), la migración es una búsqueda de mejores oportunidades de vida: de educación y de avance social. Sin embargo, y citando al mismo autor, también está implícita la noción de que para superar la pobreza uno tiene que adaptarse a algunas

cualidades sociales de la cultura occidental-urbana (Hill, 2013: 1) dejando la de uno, que en el contexto andino, hasta ahora en las grandes ciudades, se tiene acceso a mejor educación y trabajo. Esther Sandoval ha encarnado esto a lo largo de su vida, sabiendo canalizar las ambigüedades y contradicciones propias del acercarse a otra cultura, fruto de la lucha de ella por el trabajo y la continuación en las relaciones con su familia. Sin embargo, es importante destacar la ruptura que se produce en el contacto con la otra cultura, el desconcierto más que la novedad... *Antes todo era sagrado*, dirá..

Del mismo modo en el estudio de vida andina de Gina Maldonado, que Hill realizó en Cuzco (no publicado), encontramos paralelismos con nuestro estudio de la vida de Esther y la migración. Para Gina, por ejemplo, la misma envuelve la invisibilización, el silencio, etc., aún cuando la migración signifique mejores oportunidades, “*el superarse*” para siguientes generaciones (Hill, 2013: 2). A través del presente capítulo y a lo largo de la historia de vida lograremos un entendimiento más a fondo de lo que esto ha significado en la vida de nuestra entrevistada. El autor concluye que la vida de Gina rebasa, aunque luchando los ejes de identidad andino tradicionales y las fronteras o instituciones raciales, políticas y sociales del país.

El trabajo en su adolescencia.

Volviendo al testimonio de Esther presentamos su inserción en el mundo del trabajo y sus primeras experiencias como migrante. La historia de vida, considerando que el sujeto es una migrante, va a estar traspasada por la constatación de las confrontaciones con nuevos patrones culturales. Y aquí otra doble dimensión: la extrañeza en el ambiente urbano lugar de la migración y la extrañamiento con respecto a su lugar de origen. La extrañeza, en este caso, puede jugar un rol de distanciamiento frente a los dos contextos, con su consecuente valor testimonial.

Yo estaba en el callejón hasta cuando tuve 13 años, [después], (...) ya me fui a trabajar donde el Sr. Humberto Egas de niñera, en la hacienda Zuleta, entonces la hija tuvo un hijo, el Cosme, al que le cuidaba yo. Yo vivía en la hacienda, solo me sabía ir sábado y domingo con mamita, de ahí pasaba todos los días trabajando (...). Salí a trabajar y me pagaban 50 sucres, de eso, le daba a mi mamá; ella me compraba un par de zapatos,

una falda, interiores, y la otra mitad era para la escuela de mi hermana. Nunca cogí la plata, siempre le daba a mi mamita cuando me pagaban.

La mayor parte del tiempo, además de Zuleta, pasábamos pero en la hacienda que ellos tenían también en Tupigachi (Tabacundo). (...) De Ibarra íbamos a coger el autocarril para irnos de Tupigachi porque el tren se demoraba bastante.

Yo comía bien, así desayuno, con cafecito y todo. (...) Ya se dormía el guagua, y yo en la cocina preguntaba en que podía ayudar, decía - yo le ayudo a picar, porque me gustaba, era comedida yo. Mi mama decía, - portaraste bien, no estarás ahí parada viendo lo que hacen, hasta para que te regalen un pancito breve breve ayudarás; entonces los consejos de mi mamá me acuerdo.

En Zuleta tenían las servicias de allí para el patrón Galo y para el resto sabían venir a turnarse las chicas desde Ancla, venían un mes, un mes. Porque también tenían los animales que había que ayudar. En Tupigachi no había muchos animales pero si había un poco, y así yo me iba a todas partes con el Cosmito, la señora Odila y los hijos. Allí [en Tupigachi] sabíamos ir a la sementera a caminar, eran las mismas costumbres allá de las cosechas

Para la entrevistada, el trabajo asalariado en la hacienda Zuleta y la migración laboral en las otras propiedades de la familia Egas, como Quito y Tabacundo, fue una ruptura, si bien temporal, con su familia y lugar de origen, la misma conllevó igual una cierta soledad mas allá de sus buenas relaciones en el trabajo con las familias. Especialmente los primeros años de adaptación a estos nuevos mundos. La fuerza de los siguientes extractos narrados por ella pueden ejemplificar desde un acercamiento personal estos choques.

Un día, yo lavando la ropa, y me acuerdo tan clarito, (...) me levanté y sentía el calzón mojado, y ¡Dios mió!, decía, dónde me lastime. Cómo lloraba, y no podía a quién conversar; yo no sabía, entonces, calladita, corre, corre a la casa, y corte los sacos para limpiarme. Mi mama digamos nunca tal vez, ignorancia , o tal vez por recelo, pero los consejos no me dio, de que uno a la adolescencia ya tiene que conocer la menstruación. Y ya dormí el primer día de la menstruación, y decía pero no hice nada.

Decía yo me rompería la barriga, las tripas, de lo que estaba lavando (...) Entonces la Rosario, la cocinera, ya tenía tres hijos y me dice vamos a lavar la ropa en la acequia. Ahí veo los calzones, así, manchados que lavaba. Le digo entonces, que se lastimó. Me dice no, ya has de conocer la regla, ya te ha de venir la regla, y le digo qué es regla y dice las mujeres nos sabemos enfermarnos, y me explicaba, pero era muda yo, qué vergüenza contar a nadie.

Imágenes de soledad como la anterior se abren también camino desde un comienzo del tránsito de Esther en ambientes extraños y culturas distintas. El paso decidido de Esther de visitar constantemente a su familia en momentos de crisis demuestra su consecuencia en su lucha emprendida por dar un mejor futuro a todo su núcleo familiar y el apoyarlos en todo momento; un rasgo cultural de las poblaciones rurales, extraña a los ojos de la ciudad.

Después ya me fui donde mamita, y me preguntaba todo, si me habían tratado mal, si no para no mandarme, Mi mamá me decía - más que pobremente hemos de vivir aquí, vos que quieres trabajar para ayudarle a la Elsa [la hermana], mi mamá entonces ahí me contó esa vez que ya me ha de bajar la regla. - Las mujeres, dice, sabemos enfermar, baja tres días la sangre, cuando ya baja así no hay que estar con los hombres, porque si no los hombres con guagua han de dejar; solo eso, nunca me explicó nada.

Me acuerdo (...) cuando pasaban los aviones, y dejan así un humo blanco y mi mamá decía estos aviones sucios ya están dejado el mal a los puercos y no sé pero unos días después se morían los puercos mismos. Mi abuelita igual era que decía que dejan la enfermedad de los puercos, coincidencia o no, pero se morían los puercos. Entonces, yo a la cocinera, le decía, - vea ya desde mañana se han de enfermar los puercos no ve que el avión ya dejó las rayas. Y ella sabía reír y me daba una palmada en la espalda y decía, - esta guagua inocente, no sabes. Yo decía, - es el mal de los puercos. Y después sabía venir la señora Gertrudis y decía que los puercos andan enfermos. Y yo decía, - ya ve, pero se reían todos, decían , - que yo eran tan dulce e inocente en ciertas cosas.

Las imágenes míticas sirven acá a Esther para explicar la realidad; paralelamente surge el confrontar estas reflexión con otras, nuevas para ella, ninguna errónea, ambas maneras de entender lo que pasa a nuestro alrededor; pero que en el dialogo y la exploración posibilitarán a Esther el aprendizaje de nuevas realidades, algo que esta Historia de Vida se ha propuesto recoger, la amplia sabiduría de la entrevista, frutos de sus experiencias vividas desde muy niña.

La lucha de Esther abre nuevas historias, mezcla de nuevas realidades, experiencias, diálogos y confrontaciones. Por ende creemos fundamental ahondar de aquí en adelante en una definición y contraposición de las lecturas respecto a la migración, para sintetizar desde la narración nuevos enfoques de esta temática que la enriquezca.

Una primera definición sobre la migración, o una que, de alguna manera sintetice la complejidad de este tema de aprendizaje contextualizado en el país y en la región andina y estudiado dentro de la historia de vida. La migración interna no es un fenómeno nuevo en el Ecuador, sin embargo es a raíz de 1970, cuando los patrones de migración interna se asientan y llegan a la cúspide, en niveles de desplazamiento interno (Waters, 1997: 55).

Las principales causas para la migración interna, especialmente temporal, a lo largo del tiempo, pueden ser resumidas en las malas condiciones de vida, que se traducen en falta de empleo rural, la inexistencia de una infraestructura básica, las desigualdades-dificultades en el acceso a tierra, y la pobre calidad de ésta, en contraste con el espejismo que genera la urbe. (Cevallos cit. en Waters, 1997: 54).

Comúnmente la migración interna ha sido vista como un patrón de desplazamiento permanente de zonas rurales (procedencia) hacia las grandes ciudades; sin embargo creemos que los patrones de migración interna son más heterogéneos y complejos; y los imaginarios no responden u explican en su totalidad la transformación de las áreas rurales y de quienes viven allí.

Aunque la migración de áreas urbanas-rurales, presenta patrones dominantes a lo largo de las décadas pasadas, ésta no necesariamente tiene que ser permanente sino que encontramos otras formas de desplazamientos temporales y cíclicos. Un ejemplo es la vida de nuestra entrevistada, los cuales se han acentuado en los últimos años, aunque siguen presentes las relaciones, valores familiares y lazos comunitarios. Esto según William F. Waters (1997), *atan a los campesinos a la tierra como fuente de sobrevivencia y complementariedad socio-económica* (61).

Cabe preguntarse entonces en qué grado y la forma de la adaptación de estas poblaciones rurales al ambiente urbano y su influencia en la construcción del paisaje citadino, una pregunta que se responde a través de leer el testimonio vivo de Esther.

Sus primeras experiencias en la ciudad: Quito.

A continuación presentamos un breve relato, que ejemplifica la primera gran ruptura o cambio en la vida de Esther, como migrante, donde ella nos narra los recuerdos de su primera llegada a Quito; experiencias duras que le han quedado marcadas en su vida. La primera donde la familia con la que trabaja se olvida de ella y no le dan de comer. La segunda, un encuentro o desencuentro cultural en las fiestas de Quito, con un grupo de jóvenes; ambas realidades ajenas e incomprensibles para ella. Nuevamente la ruptura con su mundo rural que se transforma en incertidumbre, desconcierto e inmediata vivencia de marginalidad y exclusión.

Digamos, la primera vez, que vine acá a Quito, eran fiestas de Quito. Llegamos al apartamento que la familia tenía en la Venezuela y Esmeraldas (Centro). Entonces yo de la ventana veía que comían todos y decía no han sabido dar de comer pues, (...)pero tampoco les dije nada a ellos. Al otro día se acuerdan que no me han dado de comer.

Por la tarde que eran las bullas, y me dicen vamos a ver que son las fiestas de Quito, y bajaban todos los grupos de chicos. -Que Viva Quito!! y cómo gritaban (...). Ya se oían las orquestas por la esquina. La señora Egas decía -a mi me da sueño, ya me quedo a dormir, decía, mijita cerrará el portón. Yo me quedé y pasaba un grupo,- Que Viva Quito, se paran frente a mí y yo les quedo viendo, y me acuerdo, " india muda (risas);

pero así yo no sabía qué era, pero así decían - "Que Viva Quito chagra muda": Digo me hablaron, entonces entré no más yo a dormir, qué será pues, ¿Que Viva Quito?

Al otro día, me preguntaron, - Esther no saliste al portón a distraerte. - Yo les dije, no quiero salir porque me hablaron, y dicen, -¿ por qué te hablaron, qué hiciste? - Yo les conté, y se pegaron una risa y me explicaron después que acá son las fiestas como allá en Zuleta y en la Merced. Ahí entendí que había que salir a bailar.

La respuesta de Esther sintetizada en el silencio frente a la exclamación y pregunta "Que viva Quito" es una imagen fuerte, que se presta como una metáfora para entender su futura relación con la ciudad, ella acaba de llegar y de entrada tiene un recibimiento hostil, algo que le marcara durante toda su estancia en la ciudad, como veremos mas adelante, hasta el presente son pocas las actividades que desarrollara fuera de las casa donde trabaja y en su propio hogar, marcada profundamente por esa hostilidad.

En Quito igual, no era fuerte tampoco el trabajo (...) yo era más para atender al guagua; me decían, - llevaráste a dar una vuelta al Cosmito (...). Entonces nos íbamos a San Agustín, que no era lejos, nos íbamos siempre, oíamos la misa y después regresábamos a desayunar y la familia sabía salir, yo andaba viendo la televisión.

Mi ropa yo siempre guardaba para lavar en Zuleta. Y me decían, - que por qué no lavo ahí en la terraza. Pero a mi no me gustaba. Me gustaba ir con mamita a la quebrada a lavar. Si estaba en Quito esperaba, porque no podía irme sola, porque no conocía, tampoco podía regresar; entonces yo le decía que me voy a ir a Zuleta, pero me decían, - es un peligro sola, que si no conozco voy a coger el carro por otro lado. Entonces yo siempre esperaba.

No era de estar permanente acá en Quito, yo me enseñaba y sabía estar tranquila siempre bien donde estaba, pero con las ideas de que ya le voy a ver a mamita.

Las vivencias de Esther en la ciudad son fuertes y responden a imaginarios de discriminación, en estos momentos se ve como la entrevistada recurre su familia y su identidad para sacar fuerzas, de allí un primero punto para que pretendamos hablar de

un migración siempre incompleta, ella siempre vuelve al campo, a su tierra. Y cuando no, piensa en el volver, en el cuando.

El Campo y la Ciudad

Anteriormente vimos cómo la historia de vida de Esther cristaliza procesos de vidas andinas, desde su perspectiva personal, como sobre la vida amplia de las comunidades, históricas y presentes. Como vemos estas dinámicas han cambiado con la llegada de la migración y la lenta incorporación al mundo urbano (insertarse en una cultura económica, en este caso del trabajo doméstico). Ahora si bien Esther se va adaptando a la ciudad, donde finalmente tendrá su núcleo familiar, hay continuidades en su vida, con su lugar de nacimiento, el permanente volver o retorno a su comunidad, donde su madre, específicamente, el "dar", ayudar, de Esther a su mamá, por ejemplo.

(...)Cuando sabíamos venir de Tupigachi [a Zuleta], Le decía tome mamita esto traje y me sabia abrazar, me decía, - mijita, la trabajadora ya vino. Igual mi abuelita. Porque a mi abuelita le llevaba Aguacates, naranjas de las tienda, [etc.].

Cuando veníamos acá a Quito, el recorrido era Zuleta, Ibarra, Tupigachi, porque ahí tenía el señor Humberto Egas la casa, entonces como yo trabajaba de niñera estaba por todos lados. (...) De allí [Tupigachi] decían tenemos que irnos a Quito. Entonces alistábamos así mismo todo, y mataban las gallinas de campo, sabíamos llevar la leche, huevos [etc.] y veníamos acá a Quito. Pasábamos igual ocho días o quince y volvíamos a Zuleta.

Yo le extrañaba a mi mamá y mi hermana sobre todo, entonces como ya me pagaban el mensual yo tenía guardada la plata, y les veía cada tres semanas o un mes. Sabíamos llegar el sábado y pasaba todo el día con mi mamá hasta el domingo. Mi mamá me conversaba que tenía costura y yo le ayudaba a bordar (...) mi mamá me decía, - los cordones y las motas dame haciendo, porque tienes bonita punzada. (...) [hablando de los bordados tradicionales] Había una Elsa Cabrera, ella sabía bordar qué lindo, un mantel terminaba en unos tres o cuatro días. Ella era la que más plata cogía, imagínese tal vez mensual unos ciento diez sucre, que era la persona que más bordaba de todos los manteles, individuales, vestidos, pues le mandaban a ella, era para la Elsitita.

O sea toda la vida, desde que yo tengo uso de razón, mi mamá dice que ella nunca se puso camisa y falda, porque mi abuelita , tal vez como ya bajaron al callejón quería los hijos que entraban al colegio y que sean de zapato, vestido o falda. Mi mamá, entonces, ella no recuerda haberse puesto falda y camisa tradicional, nunca. Ella igual nos crió a nosotros, pero mi abuelita sí sabía poner. Mi mamá si bordaba, mi abuelita ella no sabía, quizás de joven, puede ser pero yo nunca le vi. Pero mi mamá sí sabía dar cociendo la camisa de seda. Era un hilo tan fino, que de estar bordado afuera de la casa se iba con el viento la hebra, entonces siempre adentro de mi casa sabíamos hacer.

Por ejemplo cuando así había fiestas , qué pena no estar y extrañaba mi familia sobre todo, o sea pasábamos mas en Tupigachi, por ejemplo justo cuando eran las fiestas de la Merced en septiembre; entonces quería irme porque mi mamá vendía empanadas y así ver la fiesta de paso, y no había quien le ayude, pero yo no podía bajar.

Digamos la comunidad en sí era la misma ese tiempo, no iba cambiando mucho. O sea, los compañeros mayores de la escuela estaban acá en Quito. Allá ya iban quedando los pequeños, y nuevamente cuando crecían comenzaban a salir. Digamos los que tenían posibilidades salían a estudiar a Ibarra, pero la mayor parte ya venían a Quito a trabajar, estudiar, se casaban; y así fue la rutina de que ya comenzó a salir todo Zuleta acá a Quito. Cuando ya trabajaba era la novedad que el patrón Galo era dueño del hotel Quito, y que estaba llevando a todas las de Zuleta, digamos a las jóvenes,. Si yo hubiera tenido esa edad también creo que hubiera venido, pero como no me vestía así de camisa y falda. Entonces, todas las jóvenes entre veinte y veinte y cinco años, les trajo acá a Quito a trabajar y ellas se quedaron hasta cuando ya les jubilaron, unas , otras se casaron , pero en Zuleta era la novedad.

El anterior párrafo, guarda un imaginario muy fuerte respecto a la mujer indígena, y su construcción: Ella cuenta la migración de mujeres a Quito, apoyadas por Galo Plaza; aunque esta imagen se presta a diversas metáforas, como es el hecho de la idea de llevar a las mujeres jóvenes y bonitas de Zuleta a la ciudad; ¿y el resto? nos preguntamos. Por ende, aquí la construcción del sujeto como “elemento del folklore” es profundamente discriminatoria. Es difícil establecer las causas –no las abordó en el

diálogo- por las cuales Esther no entra en el juego de llevar atuendo típico en la ciudad. Ella misma se distancia de eso, en la medida en que intenta adaptarse a la ciudad. Sin embargo esto nos compromete a reflexionar mas ampliamente sobre la fetichización de las identidades del país, fetichización creada por el poder con respecto a las manifestaciones culturales indígenas.

Blanca Muratorio (1994), en el libro *Imágenes e Imagineros*, y Andrés Guerrero (citado en el mismo libro) tratan al respecto de las idealizaciones históricas del indígena. Concluyendo que, la diferencia en la apropiación de la imagen del Indio, reside, en que el monologo icnográfico del S.XIX y aun el ventriloquismo liberal del XX, están siendo reemplazados por un discurso entre culturas étnicas que se autodefinen como autónomas y una cultura nacional que todavía se debate en la paradoja de la homogeneización igualitaria y democrática y la exclusión que heredo de la Colonia , en síntesis no hay dialogo entre iguales (18-19).

Como vemos las experiencias de Esther en la ciudad se enmarcan profundamente dentro de las relaciones laborales y su permanente espera por regresar a visitar a su familia. Las actividades que ella realiza fuera del trabajo son casi inexistentes, pues ella trabajaba puertas adentro con la familia Egas. Esto se repetirá en las siguientes familias donde ella trabaje, y no será hasta que adquiera su propia vivienda y trabaje puertas afuera que cultivara su núcleo familiar y de amistades fuera del trabajo doméstico. Es interesante seguir esta transición, la lenta adaptación a la ciudad que pasa, no solo por el trabajo, sino por las condiciones de vida. En efecto, en la narración se evidencia la seguridad que Esther va adquiriendo dentro de la migración en la medida en que construye su espacio y consolida su núcleo familiar.

No salía todos los fines de semana en Quito, porque no era estable acá, solo si coincidía un domingo le llamaba a mi primo Mariano a decirle que si estaba aquí y que cómo está para salir . (...) Así muchas salidas de diversiones, casi nunca, poco, porque no se conocía mucho; ya era señorita y me invitaban, alguna vez me llevaron a la Rodrigo de Chávez, pero de tanta gente regresé sin zapatos, o sea empujones, empujones que se caminaba de tanta gente, y desde ahí nunca me gustó salir a las fiestas, digamos era el chulla par que tenía, y me tocó esperar a que me paguen para comprarme otros.

Pero la señorita Hilda tampoco me decía que salga a pasear, no ve que salía con ellos, en el carro, donde las amistades. Y pasaba lindo con el guagua , era bueno y educadito. Ha sido bonito el trabajo, donde me he ido, me ha gustado ayudar en las cosas. O sea por ellos conocí todas las parroquias de Quito y a los contornos de Zuleta, Ibarra y Cayambe. Pero qué lindo porque yo en mi casa contaba, igual a las amigas. Así como me iba en autocarril, pero ellos no conocían. Lo mismo de música aprendí, porque ellos tenían un tocadiscos y hasta ahora me gusta esa música. con los hermanos.

Así mientras veníamos a Quito, la señorita Odila cantaba (...), o sea no escuchaba la canción pero ella venía cantando la canción de los Andes. Y desde esa época a mi me gusta la canción de los Andes mucho, porque es la canción para su hijo y que la mamá le espera al hijo... Yo a veces cuando estoy sola, escucho la canción de los Andes y pienso en mi hijo Fabricio [con lágrimas].

La añoranza de no haber criado a sus hijos, es uno de los costos de la migración, y el posterior trabajo doméstico de Esther, algo que se desarrollará en los siguientes capítulos y que responde a las estructuras no igualitarias de alternativas y limitaciones de la sociedad.

Creemos que la definición e imaginarios generalizados de migración y de lo indígena son superficiales y han llevado a un ahondamiento de mito-generalidades respecto a las características de la gente y el ambiente rural. Algunas de estas generalidades son desafiadas por este testimonio, y requieren una revisión.

Un ejemplo claro en el testimonio y que sintetiza algunos de estos imaginarios blanco-mestizos que inculca la relación del migrante con la ciudad y que le obliga a tomar distancia de ciertos elementos culturales vinculados a su origen. Generalmente este conflicto se expresa como un acto de “vergüenza”:

Ya era la hora de venirnos a Tupigachi; entonces mi abuelita sabía estar cuidando también los puercos desde arriba, y como ya conocía el carro sabía dar la bendición, y a mi me sabía dar recelo. La señorita Odila sabía decir, ve la viejita como nos da la

bendición a todos, y a mi me sabía dar recelo, o sea porque mi abuelita daba la bendición en cuanto le veía al carro, pero porque sabía que yo ya me estaba yendo.

Otro imaginario es el peso de la tradición, que se cree que oscurece el permanente cambio y transformación del “Mundo Rural”, cuando en el sector rural ocurren cambios profundos que se enriquecen del pasado, con lazos que entretujan profundamente, y que en el relato y la entrevista, por ejemplo, le permitirán afrontar nuevos combates con creatividad y fuerza.

Por ende, las definiciones de migración investigadas para este estudio, se encuentran, algunas, lejos de estas tendencias y transformaciones, que desde el relato de Esther vislumbran una ruralidad totalmente nueva, heterogénea, compleja y en una transformación constante y acelerada que se traduce en lo que llamamos *las nuevas ruralidades* (Rodríguez y Saborío, 2007: 3-9) y parte desde diversas lecturas de las dicotomías presentes en el mundo.

A lo largo del S.XX, la dicotomía generalizada entre lo Tradicional-Moderno se verá reforzada por las teorías de dependencia Periferia-Centro (en todos los aspectos de la vida cotidiana, pero con especial énfasis en lo social y económico), teoría de los Sistemas Mundiales (con el auge del Capitalismo Mundial y la dependencia en las Tecnologías) y la teoría de la Globalización. (Reyes, Giovanni E, 2002).

Contrariamente, desde la historia de vida, la concepción de lo rural que se plantea desde el concepto de nueva ruralidad por lo tanto, destaca la importancia de las actividades económicas rurales no agrícolas y su contribución a la generación de empleos e ingresos, así como las oportunidades de desarrollo que surgen de una mayor articulación entre lo urbano y lo rural.

Finalmente y como conclusión presentamos los diversos modelos de migración recogidos en la narración de Esther hasta el momento: Un primer modelo es la migración dentro de un mismo lugar geográfico, pero entre espacios tan distantes como es su propio hogar en la comunidad y el trabajo dentro de las haciendas en Zuleta. Un segundo modelo, es la migración a nuevos espacios cercanos, y dentro del servicio doméstico como es la hacienda de Tupigachi (Tabacundo). Finalmente un tercer modelo

es la ciudad de Quito, dentro del trabajo domestico puertas adentro. Aunque en esta ruptura de modelo, en Esther siempre ha habido una mirada extraña o extranjera frente a estos niveles de migración en los espacios antes señalados y que es recurrente en las percepciones de migrantes.

En el siguiente capítulo, analizaremos otro modelo, dentro de la misma urbe quiteña, que es en su nuevo hogar, en un sector periférico de la ciudad, lo que denota patrones internos marcados por la segregación socio-cultural y económica residencial dentro de los márgenes o linderos de la ciudad. La misma siempre acompañada del Un permanente ir y volver, en el que hemos hecho énfasis en esta investigación y se presenta como una lectura de una movilidad cíclica.

Capítulo 5. “ *...Uno añora su tierra, sí uno no se va cada fin de semana es por el trabajo, digamos pero cuando uno se va allá, yo me siento como era mi niñez... ”.*

(Núcleo Familiar en la ciudad).



Imagen 14. Esther, parte de su familia, mi hermana y yo durante una cena con ellos (Mateo Ponce, 2011).

(...) Digamos por ejemplo en navidades, ya era las costumbres acá en Quito que les dan regalos y yo también como podía le daba uno a la Mercedes [su primera hija], para mi mamá, para mis sobrinos, porque mi hermana se casó bien jovencita y tuvo los hijos así seguiditos y llegó a tener cinco, pero así uno año tras año, pero ella era pobre. Yo sabía ir a donde una mecánica, cerca del multicentro, todavía existe, ahí vendían ropa una señora y yo una vez entre allá, así de curiosa, para ver que había, y ya me conoció la señora, ahí me daba ropa y yo también le compraba, así para regalar en navidad; me acuerdo unos vestidos bien simpáticos, así de diferentes colores.

La cita anterior también pone sobre la mesa la forma de adaptación a la ciudad con base no solo en la cultura urbana, sino en tradiciones, mezcla de valores católicos-cristianos como es la navidad, estos no indígenas, sino patrones de consumo latentes en el país y a nivel global, antes ajenas a su realidad, especialmente al crecer.

Igual en una navidad, el 24 de diciembre yo no tenía para una cena. Entonces llegamos, y las vecinas reunidas, lavando el pollo y que venían la familia. Yo hice una sopa de fideo, merendamos y nos acostamos. Ya apagamos las luces, yo tampoco quería que me estén diciendo venga o las críticas de que no he hecho nada. Ahí me dice la

Miriam [Su última hija] hoy es navidad, pero nos dormimos tranquilos. Al otro día Feliz Navidad y las vecinas preguntando que si no he estado acá, yo les respondí que no, que nos fuimos a pasar donde un familia. Pero no era eso, nosotros escuchábamos la bulla, los bailes, cómo tomaban y todo. Y yo siempre les cuento a los nietos que ahora tenemos para un pavo y para regalos, pero yo feliz de la vida hice una sopita y seguimos aquí felices, entonces, les cuento, eso.

Este capítulo abordara dentro del testimonio de Esther, las transformaciones del proceso de división de género responsabilidades tan claro en el mundo indígena y sus cambios con nuevos patrones en la ciudad, como el sexismo y la división de roles en la economía.

(...) Me acuerdo sentada yo, y vino una Teresa Albán, me dice, - hola Esther cómo has pasado. Yo le respondí que bien. Ella no sabía pues que yo ya tenía una guagua, y dice -y esos pañales de quién es? Ahí le digo, - míos. Dice, ya tendrás guagua, hay guambra, mala cabeza, ahí esta por irte a Quito. Ella era antes compañera de escuela. Yo me sentía tan mal, que me haya dicho eso, decía, tal vez si hubiera sido una persona mayor, pero yo me ponía triste. Esa vez mi tía me dijo -deja no más mijita, la boca habla no más, la lengua dice no más, como no tiene huesos no duele, no estarás resentida, si es que ella te ha hablado así, ella después ha de tener hasta tres, cuatro hijos, ha de llegar a tener por habladora. (...) Entonces, mucho después, me encontré con ella, está bastante mayor ya. Ahí me pregunto cuantos hijos tenia. Yo le respondí que tres -y tú? Ella dice que tiene cinco hijos y nietos, pero yo siempre que se verle a ella se me vienen esas palabras que me dijo, ¡mala cabeza! (...).

Las palabras de Esther nos confrontan con una distinta realidad sobre la sexualidad y la reproducción en el campo; los consejos de los vecinos y mayores son tomados en cuenta hasta tal punto que estas relaciones afectan inconscientemente la vida de sus pobladores. Por otro lado responden a los factores estructurales de falta de acceso e infraestructura a la medicina pública y reproductiva.

Como segundo punto, aquí asoma otra vez esa extrañeza y diferencia frente a la ciudad. Otro análisis que sigue estas reflexiones, dentro del estudio de la memoria viva es la de

Blanca Muratorio (2000), que desarrolla etnografías de las mujeres kichwas del Napo, concluyendo, que la historia de vida nos permite revelar la historia de las mujeres mientras éstas se desarrollan en el presente, en espacios intraculturales¹¹.

Respecto a la sexualidad, la autora dice: “ *El principal tema de conflicto entre las dos generaciones de mujeres es, por supuesto, cómo representar y expresar la sexualidad* (251).

Ahora nos preguntamos, ¿ cómo se ven, a su vez afectadas estas historias, por la migración? Es importante tener en cuenta que, en ningún momento del relato aparecerá el padre de los hijos de Esther. Es la historia de la mujer que adquiere la plena responsabilidad sobre la familia y la imagen paterna prácticamente desaparece. Esta situación vamos a encontrarla con frecuencia en las mujeres que emigran desde el campo.

La Crianza de sus hijos entre Quito y Zuleta.

Desde el nacimiento de su primera hija, Esther, una madre soltera, repensara sus estrategias y luchas, incorporando a ellas nuevas estrategias para el sostenimiento y maduración de su nuevo núcleo familiar, la finalidad de recoger estas, es fruto de la narración orgánica de la entrevistada, que pone hincapié en el tiempo y sacrificios que significo para ella el criar a sus hijos en soledad, posibilitándoles nuevas oportunidades, que ella no tuvo. Es desde su lugar de nacimiento junto a su madre y familia donde empezara este nuevo reto, que implica también el choque contra las estructuras de poder que hemos ya nombrado acá, nos resta entonces el indagar en como ella enfrenta esto y profundizar una lectura que en el camino de ella, tienda puentes entre los análisis estructurales y la cultura.

Yo ya le tuve a la Mercedes a los 22 años, pero antes estaba aquí en Quito unos cuatro o cinco meses trabajando; después ya me regresé a Zuleta, ahí nació ella. Porque mi

¹¹ La autora añade, “*Yo sostengo que estas abuelas indígenas crean sus propias etnohistorias a través de agudas y emotivas narraciones acerca de la esfera doméstica de sus vidas (ver Sider 1991). Este espacio cotidiano ofrece a las mujeres formas de ver el pasado que vinculan lo personal y familiar con su continua y activa participación en un mundo más amplio*” (237)

mamá me dijo, -como va a ser que sufras en casa ajena, que tú no eres botada. Entonces me fui a Zuleta, allá bordaba y allá nació la Mercedes.

Pero luego como no tenía, no me alcanzaba la plata, entonces volví a trabajar con la señora Odilla. Yo estaba contenta porque me pagaban ciento cincuenta sucres, sabía estar pendiente de la Mercedes y de mi mamá de que no les faltaba nada. Ya cuando cogía el mensual corre a Zuleta.(...) y, a veces venía mi mamá a verme a Quito. Yo volví porque ellos me dijeron que vaya, que querían que le traiga a la guagua, pero la Mercedes se quedó con mi mamá. Ella decía, -cómo vas a trabajar con ella, que la guagua va a sufrir. Mi mamá decía que en Quito las señoras son malas, que tienen encerrados a los guaguas; entonces me dijo que no, que no quería.

Acá la voz fuerte y decisiva de su madre, le hace renunciar a la maternidad por imaginarios y concepciones distorsionadas, y que nos lleva a reflexionar sobre los imaginarios de ambos lados, como resentimientos, en este caso desde el indígena hacia las mujeres blancas, mestizas y urbanas.

En Zuleta, cuando coincidía que había fiesta sabía irme con mi mamá a algún matrimonio, pero ya eran diferentes las costumbres, porque yo ya iba conociendo cómo era la ciudad. Viajaba entre la ciudad y el campo; entonces veía como se iban perdiendo las costumbres ahí, porque ya todo el mundo trabajaba en Quito, estaban compañeras que tenía en la escuela y así ya era otra cosa en las fiestas. O sea, también ya no eran las mismas amistades, eran diferentes, ya solo me veían y me decían hola, o a veces, me veían de lejos y yo también pero nada más; eso mismo era un cambio. Entonces cuando iba allá, sabía estar bordando o ayudándole a mi mamá en el campo.

Los cambios culturales propios y comunitarios se reflejan en este párrafo, y otros a lo largo de la historia de vida. Algunos de éstos recogemos a continuación: la influencia del mundo occidental; la migración y la relación, en este caso con familias blanco-mestizas que ha creado nuevas problemáticas que deberán ser afrontadas desde las nuevas generaciones que, a su vez, amenazan su propia cultura.

Por ejemplo, el cambio de roles de hombres y mujeres, los cambios educativos enfocados mayoritariamente hacia asuntos externos a la cultura, la pérdida de

conocimiento en el manejo de la chacra, el debilitamiento de los sistemas de salud, la demanda de dinero, el fraccionamiento de las relaciones de parentesco y la propiedad de la tierra entre familias y sus conflictos.

Sin embargo y mas allá de estos blancos y negros, lecturas a su vez teóricas y a veces ajenas a contextos cotidianos y concretos de la entrevistada, las relaciones de Esther con su núcleo familiar constituyen, como lo hemos visto, una prioridad, al igual que su sobrevivencia y buen vivir.

Después, como vivía mi abuelito y mi abuelita, éramos pocos; entonces, mi mamá necesitaba de mí; entonces dos años después yo ya bajé a vivir con ellos nuevamente; entonces mi cuñado ya le llevó a mi hermana a Zuleta hasta lo actual. Mi mamá se quedó sola con la guagua, mi hija era la compañía con mi abuelita, pero ahora estábamos las tresitas.

Mi abuelita le quería muchísimo a la Mercedes. Entonces entre esos trayectos la Mercedes ya tenía tres añitos, y ya le llegué a tenerle a la Miriam, mi segunda hija. Ahí también estaba una temporada allá con la Miriam y la Mercedes. (...) Desde ahí no les volví a ver a la familia Egas, me retiré completamente y después supe de la muerte de la señora Odila.

Pero como necesitaba plata, pues el bordado no abastecía para yo ayudarle a mi mamá, entonces me vine a trabajar otra vez.

Según Muratorio (2000) , y abordando la doble mirada de Esther analítica y sentimental, creemos antes de proseguir con el análisis del trabajo domestico la lectura de la siguiente reflexión, que nos lleva a vincular el pasado de Esther, su propia narración y recuperación de su vida con problemáticas alrededor del trabajo domestico y los costos de este sobre su familia incluso hasta la actualidad.

Lo que importa al considerar estas narrativas no es tanto el origen histórico de los distintos elementos culturales con los cuales las mujeres construyen sus identidades, sino cómo, a través de sus memorias del pasado, ellas logran remodelar y reinterpretar los significados sociales de esos elementos, para en-

frentar situaciones contemporáneas que ellas sienten como fuera de su control (237).

Continuación del trabajo doméstico

Me dijeron anda no más, entonces me fui a trabajar donde una señora Inés Grijalva, ella me hizo la propuesta si no quería ir a trabajar en la cervecería Andina en Cumbayá, con el técnico que era un alemán; entonces ahí le dije que bueno.

El técnico tenía una hijita que se llamaba Inge, Ingepok, le decíamos. Una vez, me acuerdo me dijeron que me va a multar el gobierno porque yo no tengo el seguro, así me dijeron, -Doña Esther le vamos a afiliar al seguro, y yo le decía qué es eso. Me decían hay que pagar un mensual al seguro, que algún día voy a necesitar. Entonces, yo les decía que no, que para qué, que yo no voy a trabajar toda la vida. Después de allá de Cumbayá decidieron venirse a Quito a vivir, llegaron a alquilar una casa en la Brasil, de una familia Batallas. Entonces después al poco tiempo, como el había ido a trabajar por contrato, ya le tocaba regresar y me querían llevar. Me decían vamos, que me pagaban el pasaje, que me iban a pagar bien y que no importa que les lleve a las guaguas, pero yo no quería dejar acá al resto de mi familia.

Y después ellos ya se fueron, digamos, pero como le conocía el dueño de la casa, al Señor Augusto Batallas, pues entonces, el señor me dijo que me quede trabajando con ellos. Ellos tenían solo dos hijos, el Esteban se llamaba, tenía siete años y la niña se llamaba Paulina y tenía cuatro años. La Miriam era chiquitita, y la Paulina le sabía pegar a la Miriam, era mala la Paulina. Yo sufría porque le trata mal y yo me acordaba que mi mamá decía que no le lleve a la guagua, que de gana va a estar sufriendo, y de gana sufren los guaguas decía yo, así les tratan ciertos.

Dentro de la memoria de Esther son profundas las memorias sobre las relaciones entre su propia realidad y los consejos de su familia, y cómo ha través de ambas ha seguido construyendo su vida. Acá anotamos que en el imaginario nacional, los problemas de discriminación todavía son latentes, incluso, hasta la actualidad. El Racismo entonces y citando a Carlos Espinoza De la Torre (2002), puede ser entendido como *una ideología sobre la superioridad y la inferioridad racial. Entonces, el racismo se traduce en un*

fenómeno social total, sin embargo creemos que el mismo también parte de una estructura y poder político-económico donde el blanco-mestizo concentra una mayor participación y decisión (...) El mismo autor de esta definición, entonces se pregunta, *¿en qué medida los sectores dominantes estarán dispuestos a reevaluar su supuesta superioridad y aceptar a los indios como iguales y diferentes?* (18-28). Lo interesante es observar cómo una migrante va respondiendo a ese conjunto de circunstancias extrañas, cómo las va incorporando a su cotidianidad de manera casi natural.

La estrategia de la continuación del trabajo doméstico, por Esther, la enfrentara con logros y fracasos dentro de su propio caminar. El cuidar dos familias constituye un reto enorme, significa el dejar momentos de lado por compartir y crecer, Esther confronta con disciplina y responsabilidad esta lucha, que se sintetiza en el finalmente hoy, contar con un núcleo familiar propio e integral, donde sus hijos, sobrinos cuentan con nuevas posibilidades en la ciudad, sin dejar de lado tampoco su propia identidad indígena. Pero para llegar hasta allí, Esther ha tenido que confrontar con tenacidad muchos retos que se sintetizan en su propia historia.

La identidad de Esther se va transformando en la ciudad, desarrollando un tipo de "alteridad", para adaptarse no solo a Quito, sino sin dejar de lado su niñez y el campo; aunque no completamente, lo suficiente como para sentirse parte de su nuevo lugar, allí donde creará su núcleo familiar; aunque nunca lejos del trabajo, en este caso específico el doméstico. Como lo señalamos, hay tres elementos que se combinarán en su largo período de migración: la consolidación de su trabajo, la reunificación del núcleo familiar y la construcción de un espacio dentro de la ciudad –vivienda fija-. Los tres factores caminarán de manera conjunta, articulándose entre sí en la construcción de una nueva identidad.

Tengamos en cuenta que la trabajadora doméstica, hasta hace poco tiempo, se ha mantenido invisibilizada en las leyes laborales, el seguro social, la regularización de su actividad.

Donde la familia Batallas, la señora no trabajaba y se encargaba de los guaguas; yo así cocinaba y les hacía jugar a los guaguas. Pero siempre me sabía irle a ver a la Mercedes, o sea entre semana no me podía irle a ver por lo que trabajaba. Solo tenía

sábado y domingo pues de vacación, ella estaba ya en la escuela, pero mientras, no le faltaba nada pues. Y yo le digo pero mi mamita, ella era su madre, o sea, digamos la Mercedes hasta ahora mismo le quiere, para mi mamá la Mercedes es su hija; entonces siempre estaba pendiente digamos de ella, , pero yo era infaltable, no les faltaba nada.

Estas reflexiones nos confrontan a la vigencia de la familia ampliada, en este caso cubriendo la ausencia de la madre, reemplazándola pero sin afectar la relación maternal; un hecho muy particular de la familia campesina ampliada que no ocurre en el mundo mestizo, donde una situación similar desembocaría en una ruptura de la relación hija-madre biológica.

Ya después ya me pasé a trabajar donde la señora Eulalia y ya se fue la Miriam a la escuela acá en Quito, se llamaba Santa María de Jesús, de las monjitas. Entró allá ya le digo, porque ese colegio era de ricos y de pobres. Entonces la Miriam estudiaba las tardes, porque ahí era escuela de pobres en la tarde. La Miriam estudió ahí toda su primaria, digamos cuando yo seguía con la señora Eulalia ella terminó sexto grado; y después ya comenzó la secundaria, digamos ya tenía doce añitos.

Residencia en Quito : Su propio hogar.

Entonces, donde la señorita Eulalia eran bien buenos, tranquilos. A mí me gustaba hacer las cosas: aprender, entonces siempre tenía una responsabilidad. Por ejemplo, ella venía los domingos en la noche de la hacienda, el lunes ya no había nada de ropa sucia, yo ya había lavado y arreglado. Los sábados, me quedaba hasta las doce o una de la mañana planchando, ya guardaba todo para ya irme a dormirme y me levantaba los domingos como máximo a las ocho de la mañana.

La casa era en la Whimper, los hijos de la señora Eulalia siempre venían a visitar y jugar, pero no es que yo les cuidaba tampoco, sino venían así, había una chica que les atendía, la Ligia.

Algunas consideración a las que llegamos al revisar esta parte del testimonio son entonces que entre mas trabaja, menos tiempo tiene para criar a sus hijos, aun cuando

los ingresos laborales le permitan darles un mejor futuro, que sin embargo, resquebraja las relaciones íntimas de su propio núcleo familiar.

Con la señorita Eulalia a la hacienda no iba, a la hacienda en Zuleta, que era la Merced Baja sabía irme poco, no ve que me tocaba quedarme los fines de semana cuidando la casa, o sea yo me iba con mis salidas.

El llegar desde el trabajo doméstico a la familia Chiriboga, dueños de la hacienda de la Merced Baja (Zuleta), puede ser vista desde otra lectura como un elemento que afianza más su vida, recuerdos y luchas alrededor del campo. Es interesante ver como las relaciones estructurales de la hacienda-comunidad, en el caso de Esther sufren una metamorfosis en la misma ciudad, que a su vez significan nuevos retos por acortar distancias en el diálogo, en el sacrificio.

Yo ya le tuve al Fabricio, ahí si ya me retiré de donde la señorita Eulalia, porque la señorita Eulalia necesitaba una persona que le trabaje puertas adentro. Entonces ya me conseguí acá por el tejear un lugar puertas afuera y la Miriam ya se fue al colegio, al gran Colombia, allá se fue. Entonces yo a la Mercedes no le podía traer: uno, por mi mamá que ya estaba sola con ella.

Y yo antes tampoco podía tenerle donde la señorita Eulalia porque no me permitía, o sea el tener dos hijos y trabajar. Era un poquito difícil y entonces cuando ya estaba más grandecita, ella ya se vino.

Después que le tuve al Fabricio vivíamos por el Tejar, arrendando un cuarto. Entonces me sabía ir a trabajar ya le digo; como tenía amigas y me dijeron que me vaya a trabajar donde un señor Ordoñez de una fábrica de aceite de palma, o sea me iba solo la mañana. Pero como también bordaba, sí tenía, digamos no mucho dinero pero sí. Entonces me iba a trabajar la mañana, a las siete y la Miriam estudiaba en la tarde, ella ya de trece años, ya le supo cuidar al Fabricio. Ella lavaba los pañales, le daba su biberón, ya le dejaba dormidito y yo a las doce ya regresaba a la casa. Entonces así pasó el tiempo, ellos ya crecieron.

O sea, ya me dediqué a la Miriam, al Fabricio, ya después la Mercedes vino acá a Quito y así mismo le habían ofrecido un trabajo donde el doctor Mariano Veintimilla. Él era cónsul o algo así, entonces ahí trabajó ella y estudiaba en el colegio nocturno Salamanca. Como yo ya tenía el cuarto que arrendaba, ella ya venía los fines de semana no más y ya éramos los cuatrero viviendo juntos.

A la Mercedes le tuve a los 22 años, a la Miriam a los 25 años y al Fabricio le tuve a los 38 años.

El relato anterior, aborda la migración interna de Esther dentro de la ciudad, desde dos espacios profundamente diferenciales, anteriormente, su vida dentro de una casa ajena, posteriormente, desde su nuevo hogar, este vacío de memorias que Esther tendrá que ir poblando creativamente, luchando por su sostenibilidad.

Después, entré a trabajar, donde el señor Esteban, estaba tres años con él. Él era muy bueno, igual la señora Gioconda. Pero salí de allí por problemas con la mamá de Gioconda y ya entre a trabajar con sus papás.

Esther, no rompe tampoco con las relaciones del trabajo, lo que a su vez habla mucho de cómo estas en el tiempo se han acentuando en su vida, constituyendo parte de su vida. Tanto el trabajo donde Esteban Chiriboga, como posteriormente en mi casa, sintetizan continuación de una labor ardua dentro de una misma familia, la misma que a su vez hace parte de la herencia del sistema hacendatario donde ella crece.

En Septiembre me fui a cobrar donde el señor Esteban y me pagó el sueldo, igual en Octubre me fui a la oficina que tenía por Guapulo. Allí me iba a cobrarle, le decía señor Esteban, me voy a ir a cobrar mi sueldo, entonces me decía veinte no más. Y me preguntaba que cómo estaba, yo le decía que bien, pero no le contaba que estaba trabajando. Su mamá sí sabía que yo me iba a cobrar el sueldo, no ve que yo le dije que el señor Esteban me va a pagar tres meses, porque no me daba de los tres años como una liquidación.

Al tercer mes el Esteban me dice, y ahora este es el último mes que te voy a pagar, dijo te has buscado un trabajo. Le dije que sí, ahí me dijo, - donde estas trabajando? Le dije

porque aquí en la Gonzales Suarez, dijo, - y como te va? Le dije que muy bien, ahí me preguntó que con qué familia, le respondí que estoy trabajando con la señorita Lucia, dice cual Lucia, le dije que su hermana pues. Ahí le dio la sorpresa (...) y fue un balde de agua fría. Dijo con la chiqui [Lucía], hay que bueno. .. y hasta hoy!!

Uno añora su tierra, si uno no se va cada fin de semana es por el trabajo, digamos pero cuando uno se va allá, yo me siento como era mi niñez. Como lo mismo, son las mismas costumbres, que cuando no teníamos nada. Pero eso no me afecta, al contrario, o sea mi mamá dice hizo una coladita, nos comemos unos dos platos en el almuerzo, o sea de sal o dulce, a mi no me hace falta el café de Quito ni nada absolutamente. Si es de irse a la leña yo me voy a la leña; dice mi mamá no tengo hojas, no tengo leña, que vayamos en el bus hasta Huacuhaico, donde la señorita María Eulalia y ahí esperamos el bus y vengo trayendo.

O sea es igual cuando me voy, no estoy ocho días pero el tiempo que estoy, así unas horas, digamos doy valor a mi infancia, a mis costumbres, que ha sido de la infancia. El bordado ya no tengo, porque eso era para Zuleta. O sea, me iba a traer las costuras de la hacienda y nos pagaban cuatro sucres un juego de individuales; también la señora Inés Charro me daba para bordar y que le haga las mangas, que pagaba cinco sucres por cada manga. Entonces yo si sabía bordar bastante, y hasta ahora sigo, no mucho pero. Por ejemplo, sabía bordar de los retacitos de tela que tenía unos cuadros. Pero de esos no tengo pues ya porque era para entregar de las obras que cogía. Y cuando estaba en la escuela como mi mamá no tenía para darme, yo ayudaba a bordar a las amigas. Poco, poco así tengo de hacer crochet, de hacer las gorras; entonces como ya me he dedicado mas a otras cosas, por el horario del trabajo mismo, pero un domingo que hace sol estoy con mi bordado sentada allá en la casa en Zuleta, voy bordando en el camino también y donde mamita. Ahí me sabe decir ella -todavía bordas, bonito está, dice -tú no te olvidas, Así también le sé contar a mi mamá cosas y le digo se acuerda mamita y ella me responde no mijita primero te has de acordar tú, me dice así seria, así era le digo yo.

En conclusión, vemos como los espacios de trabajo de Esther en la ciudad son también esos espacios cotidianos, que según Blanca Muratorio (2000), *ofrece a las mujeres formas de ver el pasado que vinculan lo personal y familiar con su continua y activa*

participación en un mundo más amplio (237). En el relato de la entrevistada por las causalidades y consecuencias de su vida, son aun mas fuertes los vínculos personales, del trabajo, como de su familia urbana y rural, como hemos visto anteriormente.

Tanto el carácter construido del 'espacio doméstico' como su diversidad etnográfica han sido tratados exhaustivamente en la literatura feminista. También se ha señalado que en algunas sociedades la línea divisoria entre el trabajo y el ocio es menos rígida que la que requiere el capitalismo occidental y que, en consecuencia, las categorías de evaluación frecuentemente usadas para caracterizar el trabajo de la mujer, tales como 'esclavizante' u 'opresivo', también son históricamente contingentes y pueden ser, si no siempre, etnocéntricas o, al menos, controvertidas (Harris 1981; Moore 1988 cit. en Muratorio: 246).

Este largo testimonio de Esther nos permite seguir el desigual desarrollo de la migración entre el trabajo doméstico y el esporádico industrial, con la diferencia de formas de relacionamiento empleador-empleado. Al mismo tiempo, la construcción del hogar urbano a medio camino entre la “casa” rural y las estrecheces urbanas.

Insistimos en la forma particular en que la migración es asumida con todos los condicionamientos externos, muchos de ellos vividos en el seno del lugar de trabajo. Los procesos de migración traspassados por instancias en el lugar de origen permiten sostener elementos culturales entrañables y fundamentales para el sustento de identidad. Es interesante observar en el fragmento último del testimonio reproducido líneas antes, cómo una actividad de sobrevivencia –el bordado- con la emigración se convierte en un factor de consolidación de identidad cultural. Este elemento es importante al momento de analizar los sustentos culturales que subyacen y constituyen las lógicas económicas campesinas.

El relato refleja ese “ir y volver” como una transición confusa, cruzada de recuerdos que van y vienen y que se interrelacionan y confunden entre sí, sin que por ello el migrante no establezca el valor emocional del lugar de origen y la frialdad y distancia en la nueva realidad en la ciudad.

Es importante el valor que va adquiriendo “el cuartito” como el paso definitivo del lugar original al lugar de migración, como la lenta construcción de un espacio propio en la ciudad, una transición que puede prolongarse por años por las limitaciones (de

sobrevivencia y de sostén de la situación originaria) del salario urbano y las características irregulares del trabajo doméstico que afecta a las rutinas horarias y a la estabilidad territorial. El tiempo largo que transcurre entre el deseo de construcción del espacio propio –Esther adquirió un lote de terreno en un barrio marginal de Quito- y la construcción misma, se va diluyendo en los prolongados períodos y en las alternativas que, los hijos de Esther van construyendo en la ciudad.

Capítulo 6: “Y aquí estoy, pues”.

(Residencia en Quito y trabajo)



*Imagen 15 y 16. Esther y yo durante una reciente celebración y festejo en su casa con amigos y parientes
(Mateo Ponce, 2012)*

Etnografía reflexiva

Regresando a la importancia de la etnografía reflexiva, creo fundamental comenzar el análisis del trabajo domestico de Esther en mi hogar, recogiendo una experiencia personal fruto de esta investigación.

Esther me ha criado desde pequeño, y aunque nuestra relación estuvo traspasada por las condiciones estructurales, que nos encontraron a ambos tan distanciados, estas hoy han disminuido, fruto del compartir, de tantos años y un ejercicio personal de ambos, por dejar que sean los recuerdos de mi crianza por ella, los que se impusieran en nuestra relación cotidiana, ella es parte de mi familia. Yendo mas allá, durante el trabajo etnográfico, pude constatar el vacío de mis padres respecto a ciertas circunstancias vividas por mi persona, la sorpresa de mi padre ante experiencias mías, que eran ajenas e incomprensidas por mis padres, pero que contrariamente Esther las había compartido conmigo.

En síntesis este capítulo contiene una importancia mayor por mi vínculo con la entrevistada, dada la cercanía a lo largo de su trabajo en casa de la familia y la fuerza de sus recuerdos, donde me veo extrañamente reflejado.

Además que esta transferencia de roles que ocurre entre la “patrona” y la “doméstica” que pasa a ser la responsable del cuidado de los niños también la he vivido yo y ha tenido repercusiones en mis propias relaciones familiares, donde mis padres por su

trabajo han estado ausentes; lo que me ha permitido, por otro lado, y bajo distintas circunstancias acercar mi relación y tiempo compartido con Esther.

El siguiente capítulo también reflejará y confrontará desde el trabajo doméstico, la adaptación a la cotidianidad de su nuevo núcleo familiar desde su residencia en Quito; arraigamiento que, a su vez, se verá reflejado en las relaciones profundas que ha tejido en la ciudad dentro y fuera de su núcleo cercano; la consolidación a través de los tres elementos –trabajo, familia, vivienda- que señalamos anteriormente.

Pienso, quizás, en cómo desde esta nueva localización geográfica, temporal y cultural, se refleja la cotidianidad de su presente, su residencia fija en la urbe y la importancia de un núcleo cercano e íntimo para ella. Aunque el testimonio también recoge su pasado, pues sin éste el presente no existiría, su cultura está presente pero transformada por cambios locales y hasta globales. No hablamos de un acomodo sino patrones entre medios, complejos pero al final honestos y seguros.

Por otro lado, e introduciendo una tercera problemática en este capítulo, dentro de los estudios sociales sobre migración tanto a nivel nacional como global predominan los que se ocupan del fenómeno migratorio ligado al mundo laboral. Escasamente existen análisis que visualicen los aspectos de género determinantes en el caso del trabajo doméstico, o de existir son recientes. Según Herrera (2001): *“...en el Ecuador los estudios de género se caracterizaron por un débil institucionalización en los centros académicos...si bien en la década de los 80’s surgen preocupaciones por abordar las cuestiones de las mujeres con cierta especificidad [y] que empiezan a ver la necesidad de contar con un acervo de conocimientos específicos que oriente su accionar...”* (9-10). Según la misma autora no será hasta la década de los 90’s donde aparezcan contribuciones puntuales en temáticas como derechos de la mujer étnicos, socio-económicos, políticos, laborales, entre otros (11-20).

Además falta cruzar en este tejido de estudio otros factores como la cultura, el espacio, tiempo y el trabajo doméstico; una deuda pendiente desde el estado. Especialmente al poder plantear y abordar soluciones y cambios factibles a esta problemática, la adaptación de estos grupos y de la urbe.

Por otro lado también qué sus efectos en los migrantes, la familia y la cultura. Según Luciano V. Martínez (1985) , y concordamos con él, *la migración privilegia la estrategia familiar...*, como en el caso de Esther, *...frente a lo comunal* (128) cómo se evidencia esto en el caso de Esther

Según Ana Luz Borerro Vega y Silvy Vega Ugalde (1995), *... las migraciones femenina, en particular... han sido ignoradas por muchas épocas tanto en investigaciones como en políticas (en Ecuador como afuera)...* (19). Continúan más adelante las autoras abordando los efectos de la migración sobre la urbanización en el país (27), al igual que factores de edad, educación, entre otras (35). Mas adelante, y citando a las mismas autoras, explican que *en uno u otro caso es dable... pensar en la necesidad y enfoque de género.... Tanto en la manifestación de sus problemas y requerimientos como en los efectos de las posibles soluciones* (93-94).

Una serie de elementos que brotan del testimonio podrían enriquecer esta aproximación al análisis de elementos vinculados al género. Basta señalar temas dignos de ser profundizados como el rol de “madre adoptiva” que practica la empleada doméstica, su situación prácticamente de madre soltera y la construcción de su hogar en la ciudad, etc.

El trabajo domestico, donde Esther se encuentra inserta desde joven entonces nos hace preguntarnos sobre la realidad de este, y la poca investigación desde diversos enfoques de las ciencias sociales, especialmente al unir las reflexiones de las causas y realidades culturales con las estructurales en la urbe, y poder sacar a luz las plataformas existentes detrás de esta labor, algo que hemos intentado desde mi relación con la entrevistada presentar a lo largo del testimonio: la existencia de estructuras de poder arraigadas en la cultura y la sociedad algunas de ellas no igualitarias.

Esther y su trabajo en mi hogar.

[Retomando el testimonio]

Llegué a trabajar acá donde la familia Ponce Chiriboga [la casa de mis padres, donde actualmente vivo] hace unos dieciocho años, Mateo y Micaela, al mes que yo llegué cumplieron seis añitos. Y como su papá y mamá trabajaban, ellos pasaban conmigo. Los días que no tenían clases les llevaba a la mitad del mundo, al centro histórico para

que conozcan las iglesias – La Compañía, San Francisco, La Merced, al panecillo (...). A todo lado les llevaba digamos, salíamos por la mañana, almorzábamos en el centro y regresábamos como a las tres de la tarde para que descansen, se den un duchazo, hagan deberes para el otro día el colegio.

Pero, me acuerdo ellos eran felices de salir. Pasábamos bien, de ir a conocer todo lo que era el centro histórico, los almacenes, ahí le enseñaba por donde vivía yo. Y me decían que la próxima vez que salgamos, que querían ir a conocer la casa, y era así, digamos les dejaba preparando algo: un arroz, un pollo apanado que les gustaba y dejaba en mi casa listo. Entonces subíamos y pasaban lindo, jugaban con el Fabricio, con la Miriam y bajábamos así a la casa. Me acuerdo los vecinos que primera vez que veían a los guaguas, entonces había los comentarios que de dónde serían esos niños, y yo les decía que eran los niños del trabajo, entonces les veían con todo cariño en la vecindad, eran bien lindos y educaditos. Ellos me decían, otra vez, que querían hacer algo en mi casa, entonces yo les llevaba los delantales, les hice hacer unos donde la costurera, porque al Mateo y la Micaela les gustaba hacer un pastel, de las clases de cocina de La Condamine, era bien rico y muy fácil de hacer, no tenía muchos ingredientes, simples. Cualquiera cosa porque les daban clases de cocina, pero siempre puestos su delantales.

Esther narra su vivencia con nosotros, frente a mi, desde la tercera persona. Posteriormente, sus respuestas clarifican desde su recuerdo la relación existente entre nosotros desde nuestra infancia, algo que ya puntualizaba yo al comenzar esta investigación y que es ratificada por ella.

Yo les esperaba de clases con el almuerzo porque llegaban a almorzar, descansaban un rato, hacían deberes, a veces ellos no podían hacer porque era francés. Yo tampoco sabía, ni inglés, solo sabía castellano, pero estaba sentada a lado de ambos, harán bien o mal, me preguntaba. Pero, eran bien ordenados, terminaban de arreglar sus útiles en la mochila, ya sabían dónde iba la ropa sucia, iban a dejar, dejaban los uniformes listos, así ellos crecieron a mi lado, pasábamos contentos y felices hasta la hora de irme a mi casa.

Entonces, yo llegaba a mi casa ya cuando venia el señor Javier o la señorita Lucia tipo seis o siete, pero siempre llegaba a mi casa tipo ocho o nueve, por el tráfico, entonces yo ya cogí esa rutina, ahora ya voy por los diecinueve años, parece que ya me acostumbré a coger ese horario.

O sea, cuando tenía que quedarme porque sus papás tenían una cena, entonces ya regresaba tarde, a la una o una y media, cuando mas tarde a las dos de la mañana. Entonces, ahí me iba a dejar el señor Javier a mi casa, pero en mi barrio era un portón grande, con cadena, me daba miedo de quedarme sola, entonces le decía a su papi que me espere hasta abrir la puerta para entrar. Me decía, bueno y se quedaba estacionado en el trooper, con las luces hacia el portón. Entonces como veían los vecinos de alado y del frente, pues espaban, algunos directamente alzaban la cortina y me miraban que llegaba. Otros, así indirectamente, escondidos, un poquito desde la ventana, pero ya sabían. A mi me daba un poco de recelo de las vecinas, porque van a tener malas ideas de dónde vengo y que mis hijos pasan solos, botados, como ellos acostumbran decir.

Pero, de ahí yo tranquila, o sea siempre le llamaba a la dueña de casa, porque nosotros no teníamos teléfono. Entonces, ahí le hacia acercar a la Miriam, yo le decía: - Mira hijita, darasle de comer al Fabricio, porque era pequeño, ella desde los trece años, me ayudo a cuidarle al Fabricio. Ella era encargada, me ayudaba a lavar la ropa, estaba en el colegio, y así, entonces tenia pocas amigas yo, pero siempre me sabían quedar viendo, y a veces bajábamos de la casa al trabajo juntos. Ellas me decían, vea señora Esther, - ayer escuché unos comentarios sobre usted, de que usted anda en malos pasos, yo le respondía, - cuales malos pasos, ahí me decía , - que sabe llegar algunas noches, de vez en cuando en un trooper gris, otras en un carro blanco, entonces que hay esos comentarios. Yo le decía que esos comentarios me tienen sin cuidado, que yo no estoy haciendo nada malo, que yo vengo del trabajo, o ósea me sé ir, tipo diez y media u once porque tengo que salir más tarde, porque los señores trabajan, y así.

Yo me he sentido como en mi propia casa, el Mateo y la Micaela, crecieron toda su niñez que ahora ya son jóvenes, les tengo mucho cariño, les veo como a mis hijos.

Aquí, la relación laboral vuelve a demostrarnos la ambigüedad que el trabajo doméstico genera, los espejismos que aparecen en su vecindad y que, por otro lado en la

generalidad de los casos desembocan en desencantos, cuando surge un conflicto con los empleadores con los que se han construido lazos extra-económicos.

Nos sabíamos ir a la hacienda de la Merced, todo el mes de Agosto (...) . Entonces, le sabía llevar al Fabricio a la hacienda, el Mateo y la Micaela se llevaban bien con él, sabíamos irnos por Collas, lejos de la hacienda, íbamos a hacer picnic, ahí cogíamos flores, hacíamos unas chozas con costales(...).

Pasábamos bonito, se sabían ir en el tractor, o sea el Mateo con mi primo el Eliseo, bajaban al ordeño a ayudar al Servando, jugaban en las pacas, se iban a dar la leche a los terneros, eran unas lindas vacaciones que pasaban. Yo también por el Fabricio, pero sí tenía algo de pena, porque la Miriam se quedaba sola acá en Quito, ella ya era una señorita, ya le tuvo a su primer hijo, el Sebastián. Entonces le sabía llamar de Zuleta, ahí había los teléfonos, o a veces iba a Ibarra, pero sabía que estaba bien la Miriam.

Acá otra vez, asoma la vieja imagen de la hacienda, vista por Esther desde distintos ojos, y una cercanía, que se posibilita por la relación laboral y emocional dentro de su trabajo doméstico en mi hogar, y que se entrecruza otra vez con su historia personal.

Cuántas no han sido las luchas que desde aquí hemos compartido al afrontar estas herencias, las relaciones todavía existentes entre la hacienda y la comunidad. La Merced Baja, junto a la comunidad de Zuleta, fue hace más de veinte años comprada por mi abuelito materno, en ella yo también crecí, y hasta el presente esa herencia alegre todavía se presenta en mí como una lucha nostálgica al vislumbrar las inmensas injusticias dentro de estos espacios, que por más cercanos, confrontan dos posicionamientos y realidades muy lejanas. Me pregunto aquí si Esther no compartirá estas reflexiones, que aunque no insertas dentro del testimonio hemos podido compartir y dialogar desde nuestra relación cotidiana, otra vez, arriesgando el no precipitar conflictos fruto de esta investigación y las reflexiones aquí recogidas. Aquí, entonces, la justificación y preeminencia de una etnografía reflexiva, el cuestionar la propia investigación desde las relaciones de poder existentes y sus consecuencias en el mismo documento.

Retomando el testimonio,

Pero me pasaba contenta porque disfrutaba de las vacaciones, y ustedes se llevaban bien con el Fabricio, todo compartían, sabían bajar donde el Servando a comprar para las colaciones del picnic, nos íbamos a Barraspamba pero hasta el final, me acuerdo. Por ahí sabíamos pasar toda la tarde, porque la mañana yo tenía cosas que hacer, y ya después bajábamos tarde(...). Por eso, ya cuando se acababan la colación que traíamos de Quito, sabían pedir prestado al Servando, el pan, las galletas, chupetes y ya cuando venía a recogerlos el Javier le pagaba las cuentas al Servando de unos diez o quince sucres, y así.

Entonces, y así digamos sabíamos coger el bus de Olmedo, nos íbamos hasta el Cangahual, cogíamos los chímبالos, querían irse a pasear por ahí, digamos como es les gustaba la miel de abeja de los tapiales, la miel que es de las abejas, que será pues, no es de colmena, sino las de campo, ahí yo les sabía coger unas piedritas bien filudas, pequeñas, y les indicaba como hay que coger, entonces ya le hacían el hueco en el tapial, y cuando estaba fresquita tenían las hojas bien verdes, entonces se cogía la miel y deshojar y era amarillita la miel, eso les gustaba bastante.

Nos sabíamos ir en otras ocasiones, así Semana Santa, unos días bajábamos a ver moras, les gustaba mucho la hacienda a ellos, y acá hasta ahora pasamos lindo.

Entonces, digamos se han ido de vacaciones sus padres por unas semanas y yo me he quedado con Mateo y Micaela; hemos pasado acá, en la mañana se iban al colegió y yo a mi casa a verle al Fabricio, a lavar mi ropa, viendo el uniforme y he bajado de la casa a la una para hacer el almuerzo y esperarles que ya dos y media llegaban. Entonces, o sea, la relación con sus padres ha sido muy buena, por mi trabajo me han tenido mucha consideración, mucho respeto, como yo también les tengo hasta ahora.

En mi casa, he llegado en la noche, siempre me ha gustado que mi casa esté en orden, he llegado tarde pero cansada no. En la mañana ya me sabía levantar temprano, el Fabricio se iba a la escuela, dejaba todo en orden, hacía la comida, así que no faltaba nada. Mi casa, bien ordenada, no me gusta que esté sucia; y así Miriam fue la segunda

madre del Fabricio, su hermana, ella, hasta ahora le ve como su primer hijo, igual el Fabricio le quiere mucho y le respeta a la Miriam.

Entonces, ellos se llevan bien y somos felices todos, igual con la Mercedes, ella no vive en el mismo sector, pero siempre estoy pendiente, le llamo por teléfono, nos llevamos bien. A veces, hacemos cualquier comida o en algún cumpleaños, siempre estamos pendientes de mi mamá en especial; o sea hace un año más o menos estaba enferma, entonces sabíamos ir a verle continuamente todos. Yo me sé ir cada tres semanas, le llevo la fruta, y así cosas que le gusta comer, le dejamos plata y a ella le gusta pasearse, porque es novelera. Cuando yo sé ir a ver el bus que va a Cayambe, ella dice yo también me he de ir a pasear en el bus y regresar así mismo, sabe venir a encaminarme, entonces, y ya me bajo del bus, ella se queda sentada. Yo mientras le compro helados, bizcochos y ella se regresa feliz a la casa.

Entonces, a veces cuando de coincidencia Mateo sabe pasar a verme allá a Zuleta, dice mi mamá - ha venido el patroncito, y le saluda pero con todo cariño y conversa y es chistosa, bien chistosa ella.

Frente a la nueva relación mía con Esther, el trato hacia mi de su madre, ejemplifica estas herencias tan arraigadas en nuestros imaginarios.

Así, entonces, a parte de tener mi casa e hijos, acá es mi segunda casa, entonces cuando yo tengo que quedarme hasta mas tarde, me quedo tranquila y ya salgo cuando tengo que salir, sin estar malgenia que me cogió la noche o nada, igual. Entonces, sigo trabajando y aquí estoy.

Digamos yo vi sufrir al Mateo, la ausencia de su hermana, porque se separaron a los casi diecinueve años, porque ella se fue a estudiar a Buenos Aires. Se quedó solo, siempre era cómo tuvimos que separarnos a esta edad; entonces, yo le extrañé también a ella, pero siempre conversábamos con el Mateo, trataba digamos de llenarle la ausencia de su ñaña. Después Micaela, al mes que estaba allá me escribió una cartita, muy linda. Mateo, en cambio me dio unas fotos de ella, y como yo tenía un cuadro vacío puse ahí la foto con la carta, que les tengo en mi cuarto, digamos eso.

Ellos también han sentido que son parte de mi familia. Y en la vecindad mismo son queridos, me acuerdo cuando les invite hace unos dos años, atrás, a una fiesta del niño, se quedaron bien sorprendido de los dos, que bailaban, bien sencillitos, y les aprecian muchísimo; cuando el Mateo viene por la casa por el trabajo que estamos haciendo, le ven, le saludan , que cómo está, pero así, son cariñosos los vecinos.

Reflexiones

Para comenzar a profundizar en las conclusiones de este capítulo, creemos fundamental regresar a nuestra tesis, al concepto mismo del mestizaje y la migración, dentro de la historia de vida, a la luz de los principales argumentos desarrollados a lo largo de esta investigación

Entonces y, retomando el análisis de la identidad, de los contagios culturales, dentro de la Historia de Vida, nos preguntamos ¿cómo puede existir el individuo, la identidad, lo colectivo en la cultura contemporánea? Según autores como Bauman (2000) y Baudrillard (1978), es imposible y todo intento en ese sentido no es más que una nostalgia del pasado. Ahora, el análisis profundo de su teoría nos remite a un mundo global , de las “metrópolis”, un mundo primer mundista. Frente a esta lógica, el Ecuador y más concretamente sus diversas “ realidad(es)”, en el caso de una parte fundacional de Esther, escapa todavía de este presente “de las masas” y sería posible encontrar rasgos sólidos, tradicionales y locales, los cuales según los autores están en proceso de extinción. Este es el caso donde se enmarca la realidad y vida de Esther Sandoval, algunos ejemplos son la predominancia de su familia, costumbres, rituales y vida cotidiana humilde.

No coincidimos con esta visión de los autores, aunque la respetamos, pues esta ruptura, “volatilidad”, simulacro con el pasado que condiciona un presente sin arraigos “ tradicionales” y con la invisibilidad y desaparición de los actores sociales y su capacidad de lucha tanto “individual” como “ colectiva”, porque que solo llegan a reconocerse en la cultura “consumista” de un mercado. Este nuevo mercado también sintetiza todo el drama humano contemporáneo desligado de cualquier virtud humana. Finalmente cabe decir que esta “ volatilidad” actual condiciona también el futuro que

luz a nuestros ojos nublado, poco clara, incierto a la luz de la narración de Esther Sandoval.

Por otro lado, la investigación partió, de la hipótesis de la existencia de tendencias opuestas, tanto históricas como presentes, en los espacios “ rurales” – urbanos del Ecuador. Por un lado, la globalización, anclada en las perspectivas del progreso y en el desarrollo global aunque impuestas desde los países primermundistas y las grandes corporaciones o multinacionales actuales. Algo que la historia de vida contradice, al plantear rasgos profundos de identidad en Esther Sandoval, incluso traspasada por la migración y la inserción en nuevas realidades.

Por otro lado, puntualizamos para el caso de Ecuador, y la comunidad de Zuleta, la existencia dominante de pueblos y comunidades que se afirman en valores organizativos culturales, socio-económicos y políticos locales y “ tradicionales”, que a la vez se han visto o no reforzados por las nuevas corrientes mundiales que se arraigan en la oposición a la globalización (fundamentalmente de carácter organizativo, ecológico y de género). Una tendencia acuñada bajo el nombre de “*Glocalización*” por García Canclini (cit. en De la Haba y Santamaría, 2001).

A partir del análisis de estas dos tendencias y procesos opuestos y paralelos¹², creemos que no se puede hablar de la imposición de una sobre otra en el “ mundo rural” a “ corto” y “ largo plazo”. Sino que, fundamentalmente se trata de una confrontación permanente de estas tendencias que se ejemplifica en luchas, equilibrios y desequilibrios. Todo esto nos lleva a plantearnos la necesidad de profundizar en estos conceptos y en su aplicación en “lo rural”, principalmente en la redefinición de las líneas que dividen estos “opuestos” y que demostrarían no solo la complejidad sino diversidad de realidades por las permanentes continuidades y rupturas que se expresan en lo rural.

Más allá de las dicotomías globalización-localización, la construcción de una nación diversa y democrática, con toda su riqueza, enfrenta un nuevo reto en los albores de nuestros días, por lo que se necesita de un acercamiento al pasado y a su diversidad

¹² Históricos y analizados en variables de tiempo-espacio

regional, étnica y socio-económica; pero simultáneamente a los conflictos y contradicciones que se han prolongado al presente y que se expresan en la realidad de los indígenas del Mundo Andino, que siguen luchando porque su forma de vida tradicional, el uso de la tierra y la atención a los problemas críticos que viven sean escuchadas, respetadas y entendidas desde hace más de 500 años, al tiempo que están sujetos a la penetración de valores externos.

Por otro lado, hay que aclarar que los ejemplos acá analizados que plantearon un acercamiento a lo rural no son homogéneos ni cronológica ni geográficamente, por lo que es imposible lograr una unidad e interrelación con las respuestas a través del espacio rural, contrariamente fraccionado por diversas visiones y realidades actuales.

Según Garcia Canclini (1999):

“el reto mayor en este momento será restablecer los diferentes campos de lo social con sus especificidades; y simultáneamente repensar sus interconexiones, las implicaciones entre lo económico, lo político, lo cultural y lo social. (...)Por otro lado, según su pensamiento, los estudios sobre globalización no deben ser reducidos a globalismo, a simple ideología única, unidimensional; necesitan enriquecerse con estudios sobre interculturalidad. Y viendo las tendencias retóricas con las que se han movido separadamente los estudios sobre globalización y los estudios sobre interculturalidad, encontramos que pareciera tratarse de una relación “entre épica y melodrama” (Introducción, 30).

Retomando el testimonio:

Y aquí estoy, pues.

Claro, es bonito todos los cambios de familias, grandes recuerdos, porque me ha ido muy bien, porque yo cuando llegaba a una casa y me decían qué se hacer, y que me correspondía trabajar, pero yo no hacía solo eso sino de todo porque me gusta ayudar, compartir, hacer algo más.

Por esa razón en las casas que he trabajado me han apreciado. Ahora con la señora Giovanna ya voy cinco años, y me va muy bien, conversamos bastante. Ella me sabe tratar muy bien, me ayuda moralmente, me sabe decir doña Esther, porque así me dice, que la vida es así difícil y nos presenta cosas y que hay que ser fuertes. Igual los

jóvenes, digamos el Akangau, el Arau, son buenas personas y me aprecian, me siento así aparte de la familia, digo tengo tres casas, en las tres trabajo y me siento feliz.

Y cuando he estado enferma me he cuidado, cuando me tuvieron que enyesar la pierna, porque me caí del trole, estuve en la casa. Pero andaba preocupada por el Mateo, la Micaela porque me necesitan acá en la casa. Siempre, me llamaba la Micaela, y el Mateo me decía que él estaba ayudando y la Micaela igual, pero que cuándo me voy a sanar, que cuándo vengo porque ya están cansado de comer pizza tarde y mañana. Y así, entonces cuando comencé a venir con las muletas, me ayudaban, o sea, a hacer las cosas, yo sentada en la silla y me pasaban las cosas para cocinar. Yo hacía todo el esfuerzo de estar más sana, por más que esté medio dolida de la pierna, porque ellos me necesitaban. Y así me seguía recuperando en ser fuerte al dolor que tenía.

Yo no me he enfermado mucho, así de gripes o resfríos pasajeros, y pienso yo que es por la alimentación, era machica, chuchuka, morocho, trigo, habas, tostadas, quinua; entonces, con esa alimentación estoy bien segura que soy sana. Porque no me he ido grave donde el doctor y no me hecho ningún examen, algo debo de tener, que cuando me enferme de una sola que algún dolor lo que sea. Pero no voy, porque si me voy, me ha de prohibir, si tengo que morirme, digo de algo me he de morir.

De lo único que sufro es de la rodilla, que nuevamente me ha afectado a la pierna, pero estoy cien por ciento segura que mis huesos están sanos, porque no siento el dolor de hueso, solo muscular. De ahí no he tenido más. El trabajo de las dos casas no es fuerte, voy bien, en mi casa descanso, ahora que el Fabricio no esta acá paso bien sola, o sea, digamos compro fruta, leche, queso(...), siempre en la alimentación; sigo, claro ya no es como antes que no era químico, pero estoy bien, me siento bien; a veces sé coger una tristeza pero son pasajeras, como yo bien digo la vida es de tristezas, felicidad, amarguras, gritos, lloros, cualquier cosa, pero esa es la vida, la vida se compone de todo eso. Pienso, digo el trabajo es la vida de uno, no me quejo, el trabajo da salud, a veces me encuentro con alguien y me dicen que estoy bien, yo digo el trabajo es salud, por eso estoy bien. Se ríen pues las amigas, ya le digo, entonces, así,

Me gusta hacer de todo, bordar, cocinar, todo. (...) Pero mis hijas, cuando sube la Mercedes o lo que sea, sé decir miren lo que tengo, lo que me regalaron. Y la Miriam

sabe decir - ayyyy mamá chinchoseando con esto. Por ejemplo, mis nietos cuando eran más chiquitos les gustaba subir a la casa a ver lo que tengo, desde mi cuarto, la sala, así los adornos que la señora Lucía en cada viaje me ha sabido traer. Tengo de México, Bolivia, Perú, o sea lindas cosas, recuerdos, digamos de lo que me han sabido traer, eso chinchoseo [risas]. (...) Cuando tengo invitados me gusta sacar lo mejor que tengo, adornar la casa y me gusta tener mi casa bonita, cuando estoy sola, llego tarde, se ver la televisión, pero siempre ando dando vueltas viendo mis cosas que tengo. Igual el seños Esteban, la señora Eulalia también se iban de viaje y me traían cositas y conservo hasta ahora, en todas las casas me han dicho tome Esther, le serviré. Y eso conservo como un tesoro de mi trabajo, es el esfuerzo, de que yo haya dedicado mi trabajo, sin ningún interés. En ningún trabajo yo he dicho, trabajo de esta manera, así o intereses de plata, yo quiero que me paguen tanto o aumenten, jamás he tenido esas discusiones, entonces me han dicho le vamos a aumentar tanto, yo he dicho gracias. Nunca he sido interesada en el sueldo, pero he agradecido que si me aumentan es que valoran mi trabajo; ahora, claro, así se gane bastante no alcanza porque todo cuesta. Pero estoy contenta, estoy contenta.

Sigo hasta cuando pueda trabajar. La relación con la casa, me he sentido acá bien, he cuidado como a mi casa, desde muy pequeña que empecé a trabajar tuve una responsabilidad en cualquier casa y con el trabajo.

Es desde el relato de Esther que hemos entonces confrontado no solo la historia y como esta se ha contado, sino también los pensamientos filosóficos que inundan el mundo, creemos que entonces solo desde la historia de un sujeto se puede abordar hoy las problemáticas de identidad que algunos vaticinan extintas.

En esta investigación, y en el relato de Esther están ausentes las temáticas que de su vida romántica, sexual y el padre de sus hijos, que se relacionan con su vida sentimental; a lo largo de nuestro diálogo ella no hace ninguna mención al padre de sus hijos. Es difícil señalar los motivos de esta ausencia durante las conversaciones. Podría leerse desde distintos puntos. Hay que recordar que la imagen paterna nunca apareció en los episodios narrados por la protagonista, lo que nos habla de la existencia como referente únicamente de su madre y sus abuelos. Podría suponerse que Esther omitió

concientemente el tema por el carácter ambiguo que podría existir con el padre de sus hijos, quien de todos modos aparece como ausente en la crianza y mantenimiento familiar. Puede ser que se trata de un nivel muy íntimo que le inhibió al momento de dar su testimonio.

Finalmente, Ella en ningún momento se queja de su trabajo, no se puede hablar de una sumisión, por lo menos consciente. Aunque ella no se queja en el testimonio, su trabajo es duro. El testimonio de los años/familias donde ha trabajado deja en claro esto y parte de la realidad de su posición en las estructuras de poder, donde tiene que trabajar en vez de cuidar a su familia, el caso sería diferente en otra persona de clase mas acomodada.

Aquí una ventajas de la etnografía reflexiva para abordar las estructuras de poder, dentro de la relación empleado/empleador en el sistema doméstico, una característica común a las familias media/altas del país y, Latinoamérica que hasta donde conozco no ha sido abordada anteriormente desde las Ciencias Sociales, especialmente con la característica propia de esta investigación donde el diálogo es interno entre Esther y yo. La etnografía reflexiva nos puede permitir, a través de la historia de vida, objetivar una situación dada que, en el caso de los estudios generales pierde precisión, pierde realidad

Capítulo 7: “Desde pequeña mismo, todos los San Juanes me ha gustado bailar”.

(*Esther, su familia y el San Juan*).



Imagen 17-18. *El latido del Shungu, al ritmo del San Juanito, del ocaso al amanecer*¹³.

Fiesta de San Juan, la danza de casa en casa.

Fotografía Ana María Morales 2012.

En la vida de Esther, como hemos visto tras presentar su testimonio y asistir con ella al San Juan, se establece una relación ida-vuelta entre su comunidad nativa-local y el mundo urbano-global. Siguiendo a Canclini (2004) , *hoy imaginamos lo que significa ser sujeto no solo desde la cultura en que nacimos, sino desde una enorme variedad de repertorios simbólicos y modelos de comportamiento* (161).

Por ende, la vida de la entrevistada se construye a partir de esta interacción permanente, no hay una ruptura radical entre estos dos “mundos”, especialmente contextualizada dentro de la migración. Hay en ella cargas socio-culturales e históricas, que se demuestran en el haber ido a la fiesta antes mencionada, y en lo que ella nos cuenta. En el San Juan se producen sincretismos y diálogos interculturales fruto de la migración ciudad-campo y de penetraciones externas en el mundo rural.

En medio de esta interacción cobra fuerza la nostalgia y el revivir del pasado en Esther y su familia. Paralelamente, son espacios también donde recobran energías, en el alimentarse de su propia identidad y revalorizarla, especialmente al comparar estos momentos de encuentro, de familia y celebración tan fuertes, con las experiencias y las crisis de la cotidianidad de la migración.

¹³ Título por Juan Jose Franco y el autor.

Según Canclini (2004) *en pocos autores posmodernos se registran como parte de las transformaciones los dramas de los sujetos individuales, familiares, étnicos, para los cuales causa más desarraigo que liberación, vulnerabilidad que riesgo, más soledad que enriquecimiento por multiplicación de pertenencias* (164)

En Esther, la persistencia de su cultura no ha sido olvidada tras los procesos antes mencionados de acomodo y adaptación a nuevas realidades, como la urbe y el trabajo domestico. Por otro lado, sus emociones tan acostumbradas a la ciudad, sus limitaciones y ventajas recobran fuerza al volver cada año al San Juan.

Y queremos ir concluyendo la presentación y reflexión en torno a su testimonio precisamente evocando la fiesta de San Juan, en la que se fusionan los elementos distintos culturales, los ancestrales, los coloniales y los contemporáneos permeados. Además, porque el rito culminante de la cultura regional, el San Juan, sintetiza, en cierta forma, la fuerza cultural que ha acompañado a Esther a lo largo de su vida, la persistencia de su identidad y su raigambre original que le ha permitido sobrellevar el choque violento con la urbe a la que emigró y dentro de la cual supo acomodar su existencia a las dinámicas urbanas alimentada, precisamente, por su “nostalgia” que, en su caso, no es el simple recuerdo de una infancia y adolescencia lejana y perdida, sino la fuente de la que se ha alimentado su resistencia individual.

La fiesta en la que Esther reconoce su identidad, revive su relación con su origen y se percibe dentro y fuera del ritual, es el ansiado retorno del migrante para ratificar –como participante simple o como prioste- sus vínculos con la comunidad.

La festividad de San Juan es, sin duda, la mayor de la región y la que mejor expresa el sincretismo religioso que caracteriza a las comunidades andinas hasta hoy día. Vincula la vida con la muerte, lo terrenal y lo espiritual, es el reconocimiento, en el rito, de todas las prácticas económicas de la redistribución –el priostazgo- o las solidaridades y complementariedades.

El San Juan, según Ferrao (2000) y otros autores, continua siendo un festival de hacienda, en el que se da un reconocimiento de la persistencia de una estructura social y económica que sigue girando en torno al dueño de la tierra. Afirma Ferrao:

Las fiestas de "San Juan"; la celebración de las relaciones entre vivos y muertos y la de Nuestra Señora de la Merced, son celebraciones colectivas que a la vez representan las fechas litúrgicas mas importantes en el calendario ceremonial de estas comunidades, a diferencia de otras de tradición católica como serian las de Navidad y Pascua que coinciden con el nacimiento y muerte de Cristo (169).

Y habla Esther:

Me acuerdo, algunas veces no me daban permiso para ir al San Juan, (...) igual coincidía que acá no son fiestas y allá si. Entonces yo decía, el próximo año si tengo que trabajar bastante y aunque sea faltando un mes ya me salgo del trabajo para poder ir. Pero nunca coincidía que me salgo del trabajo porque no podía, peor a veces ya faltando unos meses, le decía a los patronos que no iba a salir el fin de semana, para poder juntar unos días e irme a la fiesta en Zuleta.



Imagen 19. Los rasgados en las guitarras viejas que guardan otras memorias¹⁴.

Fotografía Mateo Ponce, 2012.

¹⁴ Título por Juan José Franco y el autor.

La permanencia de esta fiesta hasta la actualidad en el espacio – global – de la hacienda ha sido leída como *subordinación indígena hacia el hacendado* (Parson, 1945, Parson 1964 cit en Ferrao 155), y/o *como resistencia silenciosa y lucha de clases* (MC Grain 1989 cit en Ferrao 155).

Otra lectura que no ha sido realizada antes puede ser la comparación entre el patio de la casa de hacienda y el servicio doméstico, como continuaciones de un trabajo de características estructurales diferenciales, el mismo que se ha tratado de abordar en distintos momentos de este trabajo.

Ahora volviendo a esta tradición y ligándolo con el anterior punto, más allá de hacer un juicio de valor sobre los posicionamientos de estos autores, y ligando al testimonio antes presentado, para Esther su participación o no dependía mas allá del contexto propio de la fiesta en las oportunidades/limitaciones de su trabajo doméstico, que representa otros contextos y sentidos o en todo caso aquí se superponen.



Imagen 20 y 21 . Fotografías antiguas del San Juan donde de Esther Sandoval y su familia en Zuleta.

Regresando al testimonio,

(...) Me acuerdo del San Juan, que mi mamá sabía irse a bailar con los castillos, como ahora es. Pero mi mamá no me sabía llevar para que me quede cuidando a mi abuelita. Y donde ahora es el cementerio, antes era una sola sementera, digamos. Y yo sabía ver desde un monte a que regresara mamita, por ejemplo, y le veía que no venía todo el día, mientras mi abuelita era brava, que no han de dar de comer, solo chicha dan en la fiesta.

Entonces, ya le veía, una de azul, así en la lejanía, que venía una persona por el chaquiñán, entonces decía, - esa es mamita y, desde el tapial sabía ir corriendo a encontrarle. Y una vez, mi mamá era bien borracha, borracha. Yo decía, - ahora cómo hago de hacerle pasar la quebrada. Mamita era de un lado para el otro, ayyy se caía en plena quebrada y estilando, las dos allá adentro. Ay mamita, lloraba yo, -no se vaya con el agua. Y mamita ahí chumada [risas], pero como quiera sabía hacerle subir.

En todas partes había San Juan, como ahora, a las haciendas iban a dejar las ramas. Por eso es la tradición, pero sabían dar la misa en Zuleta, para el San Juanito, entonces se llegaba con guitarras y voladores. - Ya viene el San Juanito, decía mi madre, decía en quecha y con las comadritas, sabían dar de comer, chicha y todo.



Imagen 22 y 23. Visita a casa de Eliseo Sandoval.

Fotografías, Mateo Ponce 2012-

(...) Desde pequeña mismo, todos los San Juanés me ha gustado bailar y cuando me han prestado la ropa a la madrugada ya cansadas hemos bajado todos a Zuleta (...). En cambio en otras ocasiones nos hemos conseguido un buen guitarrista, el don

Heliberto Alvear, tocaba lindísimo, nos sacaba desde la portada, nos sabíamos reunir todas las del callejón para ir bailando con él. (...) Entonces nos regresábamos, cansadas desde arriba, desde Cubilche, hasta allá avanzábamos viendo quién nos hacía bailar. Y nosotros tampoco nos podíamos quedar de amanecidas porque los grupos ya bajaban, digamos iban bailando y se quedaban arriba en sus casas y nosotras arrepentidas, cansadas, pero tranquilo, ha sido bien bonito.

(...) O sea, digamos del San Juan siempre nos hemos ido, digamos cuando me he ido hasta ahora salgo a bailar, (...) cojo mi poncho, un sombrero, me pongo unos zapatos cómodos y me voy a bailar.



Imagen 24. La “serpiente danzante” que Eade y Shallnow (1991) identifican como parte central del ritual andino.
Fotografías del San Juan, Mateo Ponce 2011.

Las fiestas de San Juan que se celebran entre mediados y finales de junio, hasta la actualidad, representan uno de los momentos mas importantes/esperados en las comunidades andinas, del norte, y en Zuleta; durante la misma se puede observar e indagar en un sinnúmero de manifestaciones culturales, tanto continuaciones de tradiciones como rupturas y transformaciones.

En Zuleta hasta ahora más dan chicha, y trago, nada más después de lo que uno llega bailando, se queda ahí un cuarto de hora, en cambio por Cochabamba y la Merced les dan

de comer, hasta ahora mismo, lavacara de choclos con queso, habas y así. Por ejemplo, el Eliseo tiene la costumbre de hacer la pachamanka, cerca de la casa ha hecho una tulpa, como dice él, una hornilla de la misma tierra, así redonda con un pondo, una olla de barro y él pone choclo a cocinar y pone la candela; entonces, grupo que va bailando va cogiendo y ya van al patio agarrados la comida y así cuando hace frío las chicas, chicos, los mayores, como ven que hay fogata así mismo van y se quedan cantando, descansando, tomando, de ahí rumbo a sus casas.

Es bien bonito el San Juan. Pero digamos usted tiene que ir preparado para irse con el grupo que salió, así le haya ido bien o mal, tienen que regresar todos igual. Usted no puede decir acá me encontré y me voy porque usted salió con el grupo y así mismo tiene que regresar, cuidarse el uno al otro, porque usted esta bailando: le dan chicha , pero no puede chumarse, porque todos andan en el mejor gusto bailando, usted no se puede quedar en una casa chumado, tiene que tomar así a su medida.

Así es el San Juan hasta ahora. Y como ahora en cada casa hacen el castillo y ponen una botella, hacen el pan; ahora acostumbran a poner whisky con cien dólares, usted pregunta y le dan, ahí le anotan el nombre y el próximo año tiene que ir a dejar la misma cantidad más el doble; entonces usted va bailando y le provoca una piña o algo para refrescar, ahí corta con los acompañantes, así los caramelos, todo comparte con los que bailan en el grupo. así es bonito le digo es el San Juan.



Imagen 25. El castillo en la hacienda de Zuleta
(*La vida tan simple y rica como el estar presente el momento
de cada zapatazo de festejo, de agradecimiento¹⁵*)
fotografía Mateo Ponce 2012.

¹⁵ Texto de Juan Jose Franco y el autor.

Aunque la hacienda ha dejado de ser el núcleo central alrededor del cual se tejen las diversas relaciones, especialmente socio-económicas, sí juega un papel trascendental en el San Juan , al ser quizás una de las únicas donde se evoca la relación trabajador-patrón. En efecto, en su peregrinaje, las llamadas ramas irrumpen en el patio de hacienda para entregarle la rama al administrador o “patrón”. Sin embargo, las relaciones asimétricas han cambiado, desde un punto de vista personal; la visión de las relaciones en el trabajo y la festividad sintetizan acercamientos distintos donde la comunidad, su cultura y trabajo han sido revalorizado. Por ejemplo, el administrador de la hacienda Zuleta, Fernando Polanco, para este año invirtió los papeles entregando un rama a la comunidad.

El gesto del administrador de la hacienda representa una ruptura en las relaciones dentro de la fiesta, el entregar esta vez la rama a la comunidad, aunque todavía siga recibéndola después en el patio de la hacienda. Aquí otro cambio, relativo al espacio donde los terrenos comunales cada año se convierten en los espacios centrales del ritual de la rama, en la fiesta del San Juan, es allí donde ocurre la chamiza y el administrador entrega la rama este año, lejos del patio central de la hacienda. En palabras de la entrevistada la casa comunal se ha convertido en un espacio “*popular y de mucha concurrencia*”. Aunque todavía quedan momentos donde este espacio de la hacienda retoma su fuerza con la entrada de las ramas comunitarias y de los priostes a la hacienda al día siguiente.

Aunque la entrega de la rama sea un ritual importante, no pasa de enmarcarse dentro de la relación de la comunidad con la hacienda. Pero alrededor existen eventos mucho más ricos por su carga cultural, como son la preparación de la fiesta por parte de los priostes, la llegada de comuneros migrantes para las celebraciones, el caso de Esther y su núcleo familiar cercano y, finalmente, la chamiza la noche anterior a la entrega de la rama, cuando la comunidad comparte hacia adentro y los vecinos, parientes y amigos se visitan mutuamente entre cantos, bailes y abundante comida, como característica de la celebración, el compartir, el dar gracias por las cosechas e ingresos del año.



Imagen 26,27. Y 28 . Fotografías cortesía de Cayetana Polanco, durante el San Juan de este año (2012) en Zuleta.

Durante nuestra salida de campo, a este evento, con su fuerza y riqueza dos imágenes que me llamaron la atención y que de alguna manera son abordados en el testimonio, son el recorrido de casa en casa entre un núcleo familiar y sus amistades que se visitan entre ellos en un ambiente festivo donde mujeres/hombres cantan y tocan instrumentos musicales como la guitarra, el violín y la armónica. Y así piden permiso para entrar y compartir en medio de alimentos y bebidas, un ritual de agradecimiento a la Pachamama. Por otro lado las canciones siguiendo la reflexión de Ferrao (2000) sobre las mismas en la comunidad aledaña de Pesillo: *su tono y la letra presentaban*

abiertamente un carácter fuertemente sexual y una constante contraposición entre mujeres y hombres (152).

La otra imagen es la entrega de la rama en el patio de la hacienda antes citado, donde desde el balcón de este, arriba del patio, la familia de la hacienda recibirá la rama y el gallo, reproduciendo las estructuras diferenciales y piramidales tan características de la estructura hacendaria.

Anotemos que a lo largo de este trabajo se ha visto la importancia de la preparación y el compartir la comida, elaborada con productos de la zona, en San Juan, con platos tan característicos como el cuy, el yahuarlocro y la carne, que se sirve acompañado de chicha, o el chawarmishky.

La continuación en las relaciones de parentesco abordados en este capítulo, entonces, denota los grandes vínculos internos en la comunidad, que aunque fraccionados por la migración, son reforzados en estos eventos.

Claro que las fiestas no son las de antes, por su complejidad se tejen de un amplio abanico de manifestaciones, el ingreso de la economía de mercado, la cultura occidental y los fenómenos comunicativos/tecnológicos que han influido por ejemplo en la transformaciones en la vestimenta, especialmente de los hombres, en la diversidad de mascarar, y representaciones externas. Aunque los propósitos de fondo siguen intactos, solo se manifiestan distintos en sus formas.

El castillo, por ejemplo, hoy lleva dinero y trago, aunque mantiene las frutas. El ingreso de turistas crece poco a poco, y especialmente en la hacienda Zuleta que maneja el turismo comunitario, se puede apreciar su influjo sobre la entrada de las ramas y su transformación en un ritual más, como un producto que una tradición, aunque el mismo todavía reivindique antiguas relaciones entre patrón y comunidad (priostes) Sin embargo, la chamiza y las fiestas dentro de la comunidad todavía reflejan vínculos de parentesco muy estrechos.

En conclusión, Hoy el sector de Zuleta vive una situación de convivencia estable con la hacienda, en buena medida porque se ha ido transformando la relación entre ella y la

comunidad. Se han ido diluyendo los lazos profundos que caracterizaron a la época narrada por Esther. De todos modos, en la retrospectiva histórica hay que tener en cuenta las distintas modalidades de relación a las que sometió el sistema terrateniente a las comunidades. En este caso, es posible encontrar las dos formas extremas: la explotación a la que fueron sometidos los trabajadores en las haciendas de la Asistencia Pública –casos como Pesillo y La Chimba; y aquella relación marcada por el paternalismo que caracterizó a Zuleta en las épocas del ex presidente Galo Plaza.

Conclusiones. “ ... *Seguiré digamos adelante hasta cuando Dios me permita, o me jubile como les sé decir...* ”.

(El tejer imágenes histo-biográficas).



Imagen 29 y 30 Mateo Ponce, Esther Sandoval (der.) y su madre en Zuleta (izq.) durante el trabajo de campo 2011-2012.

“ La heterogeneidad de las respuestas es evidencia de la heterogeneidad del Espacio ”.

(Bonilla, 2005: 53)

I. La versión de sí misma

A nadie se le oculta el hecho de que el mejor conocimiento de la realidad indígena la tendrá el indio mismo; el que más y mejor pueda penetrar en el espíritu y la conciencia de los indios será una persona de la misma raza, el que pueda laborar con más abnegación y será quien haya nacido de esa realidad y sienta como suya la suerte del grupo.(Dolores Caguango cit. Rodas, 2005)

En la investigación se ha procurado respetar el relato de Esther y, como ella recupera su propia historia. Esther vuelve desde el pasado y al narrarlo también repiensa y justifica éste y su presente como migrante. Durante el trabajo de campo se ha dado total libertad al abordar temáticas y momentos de su vida que ella narró; y se ha respetado su decisión de construir cronológicamente su vida, con los saltos de tiempos y circunstancias que ella ha ido intercalando en el relato, sin quebrarlo en temáticas. En síntesis, el antropólogo, en este caso, ha dejado que ella construya su narración al ritmo de su recuperación natural. Creo que esa ha sido la mejor opción metodológica, para efectos

de que se cumpla lo que recogimos en el epígrafe: *el que más y mejor pueda penetrar en el espíritu y la conciencia de los indios será una persona de la misma raza*. De lo contrario caeríamos en lo que Canclini se pregunta, *¿en una etnografía, quién habla, el protagonista o el que transcribe y ordena sus discursos?* (2004: 104)

El respeto por el lenguaje deja abierta la posibilidad de un estudio semiótico de las particularidades de su relato, la organización de las frases, los giros idiomáticos, los manejos del tiempo, y que escapen de las dimensiones de nuestro estudio. El papel del antropólogo ha sido el fomentar y tejer un conjunto de reflexiones al margen de este testimonio. Por otro lado aplique la metodología etnográfica dejando libertad para que la entrevistada desarrolle su testimonio, el cual superó las expectativas antropológicas propias de la etnografía. Ella ha narrado su vida desde sus propias inquietudes y reflexiones, es importante notar como las raíces quechuas se mantienen en ella en la estructura del relato, más allá de su migración.

El valor particular de reconstruir esta Historia de Vida, puede verse en la medida en que sus reflexiones individuales, que ella nos ha narrado libremente, recogen con mayor fidelidad y matices la migración; en este caso una transición compleja y cíclica, producto de un proceso personal que contradice el imaginario general de la migración como una ruptura radical, entre un antes/después.

El testimonio vivo de Esther, su voz y su particular construcción del lenguaje, la vivacidad del modo de narrar, nos conduce a realizar un análisis de nuestro propio trabajo; repensar el trabajo etnográfico y el tratamiento del documento y, preguntarnos sus características de *fidelidad e ironía* (Canclini, 2004:118). Acá el antropólogo no propone la investigación, sino que reflexiona a partir de las memorias de Esther y las guía; pero es ella quien fruto del diálogo reconstruye su pasado y presente logrando ir mas allá de las preocupaciones antropológicas iniciales. Por otro lado, la principal limitación del mismo estudio es la memoria, pues se trata de una selectiva, y es a partir de esta que él antropólogo, en este caso, guía la discusión.

Acá la cultura es analizada desde la perspectiva orgánica de un sujeto dentro de una sociedad, para revelar esas estructuras subjetivas y colectivas ... *El lenguaje es una estructura donde cada parte solo cobra sentido en relación con el todo* (Noguera,

2003, 99). Planteó la posibilidad de las acciones humanas en conjunto con la causalidad estructuralista de Claude Levi Strauss¹⁶ (1987) y la acción del inconsciente colectivo; recogiendo una etnohistoria del pasado reciente, aunque refiriéndose a contextos y enfoques presentes, desde una fuente primaria, la vida de Esther Sandoval.

El estudio se centró en una primera exploración de la técnica etnográfica “Historia de Vida” como una herramienta que permite al antropólogo desarrollar junto al entrevistado/a (coautor/a) un documento hecho de memoria viva. En un segundo momento analizamos en breves rasgos, cómo esta metodología y, el documento escrito se relaciona, ya sea con la entrevistada y con el espacio local, regional y nacional del país.

Las preguntas y los temas de debate sustentados en el testimonio y que ahora comparto con ustedes, dejando a su criterio la efectividad de este estudio, fueron en torno a si el documento permite comprender períodos de tiempo culturales, e indagar en paradigmas geográficamente delimitados a través de la historia subjetiva de una persona. Y cómo el documento se convierte en un testimonio o memoria viva; y subrayar las percepciones y preguntas críticas abiertas sobre los estudios y matices culturales en la antropología.

Según, Canclini (2004) la crisis moderna de la antropología reside, en síntesis, en la relación entre el investigador y el estudiado; lo cual conlleva a Canclini a repensar y abordar cuestiones críticas como el trabajo etnográfico y el proceso de identificación, interpretación y creación de conocimientos dentro de los estudios de la antropología (103-105): “¿ dice el etnógrafo la verdad?” (2004: 105).

¹⁶ La teoría estructuralista francesa postula el análisis de “ *modelos de realidad cognitivos-mentales que pueden ser conscientes o inconscientes y le ayuda, al hombre, a llevar su vida diarias* (cit en. Clement 2003). Según Levi-Strauss (1987) estos procesos son los mismos en todas las culturas –universales-, aunque las manifestaciones pueden ser diversas. (...) En síntesis, estas estructuras moldean al ser humano-social y por ende a la cultura como un todo. Para Levi-Strauss la Cultura son “*sistemas simbólicos que intentan expresar la realidad física y social, a través de las relaciones entre si y con los propios sistemas simbólicos (relaciones de relaciones) que producen códigos de organización y entonces el paso de la naturaleza a la cultura*” (cit en. Clement 2003)

No hay como negar, lo contemporáneo de la problemática alrededor de la migración y el mestizaje presentes en esta historia de vida; Ambas fruto de la abstracción idealizadora de las ciencias sociales en el afán de construir modelos fijos y absolutos. En los dos casos estamos frente a un movimiento de interacción que surge del choque de realidades, en ese ir y venir cíclico que testimonia el relato de Esther.

Los principales cuestionamientos de Canclini (2004), antes citado, recaen en aspectos de carácter ético y político, especialmente dentro del trabajo etnográfico puntual del S.XX, fruto de la acumulación histórica de cargas dentro de las ciencias sociales, especialmente las creadas- desarrolladas en medio de practicas e ideologías de dominación y poder, como el neo- *colonialismo* (105) . Todos estos aspectos “ históricos”, además de esta crisis conceptual y sus consecuencias, han sido reproducidas hasta el presente y son analizadas desde este autor en el diálogo intercultural, como una opción de mediación y diálogo, para superar esta problemática crítica tanto teórica-académica como de campo; algo que hemos intentado abordar en el ejercicio concreto de esta investigación.

Según Canclini (2004), “ *la cuestión es si ahora el trabajo antropológico puede salir de esta condición de simulacro y asumirse como construcción del objeto de estudio (...) recrear esta multiplicidad [de perspectivas] en el texto ofreciendo la plurivocalidad de las manifestaciones encontradas, transcribiendo diálogos o reproduciendo el carácter dialógico de la construcción de interpretaciones...*” (106-107).

Creo que ambos, Esther y yo hemos realizado esta investigación alimentándola y enriqueciéndola desde nuestras posiciones, que se encuentran en permanente negociación fruto de las relaciones estructurales de poder que las caracterizan.

II. Lo que hemos avanzado

Tras haber realizado esta investigación etnográfica, creo que hay todavía mucho trabajo por hacer, por la riqueza del testimonio. Sin embargo, y para comenzar a cerrar la misma, algunas de las conclusiones a las que he llegado son:

- Como ya lo dijimos, la primera conclusión de orden metodológico, consiste en que Esther Sandoval fue construyendo su propia narración, y parte importante del conjunto de la misma se ha recogido aquí; y se le ha dado hasta lo posible un tratamiento respetuoso en las reflexiones y articulaciones respecto a lo que nos cuenta.
- La segunda tiene que ver con la importancia del espacio de su nacimiento, la comunidad de Zuleta, donde hemos intentado sintetizar a través de su memoria y la investigación teórica, los principales acontecimientos históricos locales, dando mayor desarrollo a cuestiones que creemos todavía están ligadas con la vida actual de su comunidad, mas allá de su migración. Dentro de las relaciones comunidad-hacienda en Zuleta, existieron dos patrones: Un primero que se sintetiza en el trabajo alrededor del huasipungo; un segundo, donde si bien hay una continuación en los lazos laborales tradicionales, también hay una masiva salida de trabajadores y una asistencia desde la hacienda al desarrollo de la comunidad, la misma que ha sido leída como paternalista, aunque es una acción que pudiera ser considerada de preventiva ante los diversos frentes de luchas y presiones por las comunidades indígenas vecinas, algunas citadas, como es el caso de Pesillo y la Chimba.
- La tercera, y que remite a nuestra tesis central, fue ahondar en cómo la memoria de la entrevistada puede ser leída como una metáfora, un refugio de identidad dentro de la migración. En este sentido Esther Sandoval no rompe con sus lazos familiares y de parentesco de su lugar de origen. Creemos que esta experiencia puede ser en mayor o menor medida generalizada a los espacios andinos, en cuanto la misma reflejaría un patrón de migración cíclica, que no admite mayores rupturas, sino que protege, en el fondo de su conciencia, sus raíces. En Esther se visibiliza una migración no definitiva, sin embargo la misma puede ser contrasta con la de sus

- hijos/nietos (migración generacional), donde existe una clara movilidad y residencia en la ciudad.
- Una cuarta, relativa a la migración, es la soledad de esta experiencia para la entrevistada. La soledad vivida en la urbe quiteña, en contraste con su niñez/juventud en su comunidad. Generalmente en estos espacios urbanos hay un menor grado de socialización y asociación, un ejemplo claro son los débiles lazos de solidaridad de la familia ampliada, en contraste con los que se encuentran en las comunidades andinas. Una soledad que determina, a su vez, que su combate sea absolutamente individual, en contraste con el combate social emprendido por sus vecinos de zonas como Pesillo y La Chimba.
 - Una quinta, que se entrelaza con al anterior, es relativa a la cuestión de género; el hecho de que en ningún momento, hasta finalizada esta investigación aparezca la imagen paterna de los hijos de Esther: reproduciendo la ausencia de su propio padre. Será Esther quien reconstruya en la ciudad su hogar, integralmente. Esther asume también estas transformaciones a través de la familia ampliada, será su madre quien crió a su primera hija Mercedes en el campo y, Esther a través de su trabajo, quien provea los recursos económicos para ambas: aquí otra dimensión de la migración relativa a los flujos humanos, y en segundo plano socio-económicos. Esto también denota la particularidad de ser mujer, que ha jugado su parte y no puede ser leída como una casualidad: Esther como indígena, migrante y madre soltera tiene mayor vulnerabilidad y limitaciones, por ejemplo en las restricciones laborales y de trato en la urbe. Ella se ha integrado a las labores domésticas y privadas, nos preguntamos donde están sus derechos como mujer y trabajadora; donde esta la figura masculina y paterna dentro de estas esferas.
 - Todos los anteriores denotan los costos de la migración para Esther, sus fortalezas y luchas en el espacio urbano, mientras enfrenta también problemas emocionales y mantiene a su familia. Su testimonio da cuenta de la complejidad de impactos de la migración, no solo campo/ciudad además las relaciones étnicas discriminatorias y la compleja realidad política,

étnica, cultural, de género y socio-económica que esta condensada en su testimonio y refleja nuestra propia historia nacional.

A través de este estudio, la información etnográfica también puede ser analizada desde problemáticas o paradigmas contemporáneos -como es el caso de la migración-, que en esta oportunidad engloba el cambio mestizaje a un nivel personal. La misma que responde a preocupaciones crecientes en los estudios sociales, enfocado en los contagios culturales; y que tiene como fin el llegar a un mayor abanico de público, logrando de alguna manera disminuir las distancias entre teoría y práctica en las ciencias sociales.

En conclusión, el testimonio se encuentra entretejido por la propia movilidad de la entrevistada; donde una mujer acostumbrada a la vida del campo desde su nacimiento se va articulando a diversos y nuevos trabajos ajenos, a través de la migración y el trabajo doméstico en la ciudad. Desde allí en adelante atraviesa un proceso de transculturación¹⁷, aunque nunca deja de estar ligada a su comunidad por las relaciones de parentesco.

Paralelamente surgen en su vida nuevas realidades, ambiguas, como su relación con los “jefes” en su nuevo trabajo, las relaciones de afinidad, el traslado a un núcleo familiar-cultural distinto y finalmente la consolidación y reivindicación propia desde el espacio urbano.

El trabajo etnográfico cuestiona el vacío constatado en la historia “formal” (o como se ha contado la historia oficial), de la mujer indígena y especialmente su indirecta participación desde lo privado en la política, la lucha social alrededor de los derechos indígenas en el siglo XX, al igual que en problemáticas contemporáneas como trabajo doméstico, migración y temáticas culturales.

¹⁷ ... es un proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente para describir tal proceso, el vocablo de raíces latinas transculturación proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas. (Ortiz, Fernando cit. En Podetti 2004)

Con el objetivo de armar una investigación que cuestiona la migración dentro de las estructuras de poder y la identidad nacional mestiza; y por otro una reivindicación humana de sus discursos y cosmovisiones: indígenas y mestizas.

III. Palabras Finales.

*“Somos como la mazorca,
Si se va el grano, se va la fila
Si se va la fila,
Se acaba la mazorca”.*

(Transito Amaguaña en Rodas 2007).

Esta investigación constituye para mí y creo que para Esther un fruto de nuestra relación a lo largo de todos los años que ella ha trabajado para mi familia. Por lo mismo, este escrito ha tratado de abordar su vida, no solo en contextos antes citados como el rural-urbano, sino dentro de mi propia familia y del trabajo doméstico. Esther es parte de esta familia, aunque sus vínculos hayan nacido de una relación laboral; en la actualidad los lazos de afecto son mucho más profundos, situación que se encontrará con frecuencia en las relaciones de empleo doméstico en nuestro contexto cultural urbano.

Por otro lado, algunas de las vivencias más fuertes de Esther están de alguna manera influenciadas por este contexto, con lo cual algunas memorias que ella me ha compartido, las hemos tejido juntos en este trabajo, de tal manera que no precipiten conflictos entre y alrededor de nosotros. La utilización metodológica confronta mi historia personal y familiar, personalmente como investigador surgieron entonces miedos y conflictos internos en abordar y reflejar en la investigación cuestiones íntimas que puedan crear conflictividad. Esther se ha insertado y ha revelado aspectos dentro de dinámicas familiares que resultan perversas, como empleada de la hacienda y de la familia; ella ha trabajado, durante su paso por la ciudad, con varios miembros de mi familia, esto da cuenta de cómo las relaciones de poder presentes en el sistema de

hacienda se reproducen en la ciudad, cuando indígenas que llegan a la ciudad establecen relaciones que siguen estando marcadas por la inequidad y la exclusión. Esther se emplea en la ciudad como empleada doméstica y en esta esfera de intimidad, revela problemáticas que me competen personalmente, pero que son propias del mundo urbano, su trabajo suple la ausencia de los lazos familiares y más específicamente los roles maternos y paternos; ella asume la crianza de los hijos. Esto me confronta personalmente con mi propia historia, con la historia de mi generación y de mi clase. Nuestros padres y madres salieron a trabajar y esa ausencia, ese abandono del espacio familiar fue suplido por mujeres que vinieron del campo. Este es un trabajo que me involucra personalmente de manera muy reveladora, a través del diálogo con Esther he comprendido parte de mi historia y a la vez de la historia de mi país; la voz de Esther que es la voz de la mujer que me crió es también la voz de la mujer indígena que migrando del campo a la ciudad, y de toda su problemática.

Como en toda relación, siempre hay momentos más frágiles que hay que saber abordar y presentarlos en una investigación de este carácter, que hemos tratado que esté dirigido a un público amplio, mas allá de nuestros círculos cercanos vinculados con la teoría y el ejercicio de las ciencias sociales.

¿ Es la historia de vida una representación o expresión auténtica de una problemática o realidad andina-rural con tantas transformaciones y complejidades pasado-presentes? Responderíamos que, incluso a riesgo de lecturas equívocas por parte de la propia testificante con respecto a su vida, tienen la “verdad” indiscutible de haber sido experimentadas de esa forma.

¿Cómo se aborda en el mismo documento las diferencias, desigualdades, el relato en sí?
¿Qué es más enriquecedor para la investigación, la definición y descripción teórica de las prácticas culturales o lo que la entrevistada ve? ¿Cómo se relacionan y entretienen?

Las respuestas a estos interrogantes los podremos encontrar en el valor mismo del testimonio, en su fuerza intrínseca.

El propio relato de Esther, ejemplifica de manera clara la diversidad de transformaciones rurales de la comunidad de Zuleta y cómo ellas, sumando la

adaptación propia a la ciudad han tenido repercusiones en la vida cultural andina. Por ende, no pretendemos ahondar más respecto a estas realidades, más bien hemos dejado que la entrevistada los evidencie y el entrevistador los recoja en su investigación.

Como conclusiones de este trabajo de "Historia de Vida" -preliminar, pues la investigación, si bien ha respetado no solo la voz de la entrevistada sino que ha tratado objetivamente de interpretar el trabajo etnográfico- refleja todavía un pequeño espectro de la vida de Esther, el que ella ha querido compartir conmigo y con ustedes. En su memoria, mas allá de esa nostalgia por el campo quedan aún recuerdos, sentimientos que son solo de ella, y cuya reserva hay que respetar.

De igual manera la lectura de este trabajo pretendió valorizar la riqueza de su historia, una muy dura en el marco de las limitaciones económicas, las marginalidades y la migración forzada, sujeta a cambios y rupturas identitarias profundas, fruto de sus decisiones y luchas; las mismas que tienen como fin reflejar y re-pensar la identidad de las mujeres indígenas y sus transformaciones amplias en el contexto urbano, regional y nacional; especialmente en el trabajo doméstico. Un vacío y una deuda hasta ahora pendiente en las ciencias sociales.

Más allá del Blanco y Negro, queda a la subjetividad del lector la interpretación de estas páginas, y de cómo éstas, comprometidas con la acción teórica y práctica permita que historias como éstas no queden en el silencio, sino que vean la luz para enriquecer nuestra existencia y nuestra conciencia histórica.

Quiero agradecer a Esther Sandoval, y toda su familia por la oportunidad que me han dado de compartir con ellos y su comunidad de una manera tan especial, lo que a su vez ha reforzado nuestros lazos de amistad; y en segundo lugar, quiero puntualizar que las relaciones de la hacienda de Zuleta con la comunidad constituyen actualmente una realidad única, fruto de legados y rupturas que debería ser investigados en el marco espacio-temporal de esta región y con los otros actores involucrados directa e indirectamente. Al igual agradezco a ellos, Fernando Polanco, Cayetana y Bernarda Polanco su apertura, en los últimos años conmigo y felicito por apostar en la continuación de rasgos culturales tan bellos, como el San Juan en Zuleta. El San Juan representa un momento único en el ciclo festivo de esta comunidad, donde se refuerza y

reproduce en el compartir: la identidad local-comunitaria y la importancia de los lazos de solidaridad dentro de la familia ampliada.

Por mi parte, el arduo trabajo que resultó esta investigación me deja satisfecho por haber conocido profundamente y humanamente la vida de una persona tan allegada a mí y a mi familia. Esto me compromete a seguir cuidando de esta relación e indagando en esos lazos que mutuamente nos reflejan hoy como parte de una familia. Esther me ha criado desde muy pequeño, y le estoy agradecido profundamente por haber tenido la fuerza de contarme su historia, sus secretos, para juntos poder ver finalmente esta primera investigación a la cual esperamos vengan muchas más que ahonden en la diversidad de realidades y sus complejidades aquí abordadas.

Me quedan grabados los instantes compartidos con Esther Sandoval durante la investigación y los momentos compartidos junto a ella y su familia, poco antes de terminar este trabajo, en las fiestas de San Juan en Zuleta y en la ciudad de Quito. A ellos dedico esta investigación.

Referencias Citadas.

- Acosta, A., López, S. y Villamar, D. (2006). *La Migración en el Ecuador: Oportunidades y Amenazas: . II. Breve Historia de la emigración ecuatoriana*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Corporación Editora Nacional.
- Arguedas, José María (1976). *Señores e Indios : Acerca de la cultura quechua*. Calicanto Editorial. Buenos Aires: 147,150.
- Arguedas, José María (1983). *Obras Completas, Tomo I*. Editorial Horizonte, Lima, Perú: 251, 255-256.
- Baudrillard, Jean (1978). *Cultura y Simulacro*. Editorial Cairós, Barcelona.
- Bauman, Zigmunt (2000). *Modernidad Líquida*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Bonilla, Heraclio. (2005). *El Pasado del Futuro*. Lima: Fondo editorial del pedagógico de San Marcos, Instituto de Ciencias y Humanidades. 2 tomos: 53.
- Bowie, Fiona (2006) . *The Anthropology of Religion*. Blackwell. Oxford
- Clement, Catherine (2003) . *Claude Levi-Strauss*. Edición en Español del Fondo de Cultura Económica, Argentina.
- Clifford, James y George E. Marcus (editores,1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Enciclopedia online JRank : *Reflexivity - Reflexivity In Anthropology - Press, Reflexive, University, and Writing- JRankArticles*(<http://science.jrank.org/pages/11001/Reflexivity-Reflexivity-in-Anthropology.html#ixzz22Go9pD43>).
- Conrad, Phillip y Kottak (1996) *ANTROPOLOGIA: Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*. Mc Graw Hill ediciones, Sexta ediciones hecho en México: 303.
- Conrad, Phillip y Kottak (2006). *La Antropología Cultural*. Undécima edición. Editorial Mc Graw Hill: España.
- De la Haba, Santamaría. Juan y Enrique Santamaría (2001). Entrevista a Néstor García Canclini:“ *Dilemas de la Globalización, Hibridación Cultural, Comunicación y Política*. Voces y Culturas. Revista de Comunicación, num. 17, Barcelona.

- De la Torre Espinoza, Carlos (2002). *El racismo en Ecuador: Experiencia de los Indios de clase Media*. Ediciones Abya-Yala, Quito.: 18-28.
- Durkheim, Emile (2002). *The elemental forms of religion life*. En Lambek, Michael (ed.): *A reader in Anthropology of religion*. Blackwell. Oxford.
- Carvaglia y Marchena (2005). *El Siglo XVIII Andino: El espacio económico y las grandes sublevaciones de finales del Siglo. Tomo II*. Editorial Critica, Barcelona: 100-103.
- Ferrao, Emilia (2000). *El costo de la vida: deuda e identidad de los Andes ecuatorianos. La fiesta de San Juan en Pesillo*. En *Etnicidades* (Comp. Andrés Guerrero). Flacso Sede Quito: 150, 152, 155, 158, 169, 180-181, 191.
- Foucault, Michael (1999). *Estrategias de poder (Obras esenciales. Volumen II)*: Introducción, traducción y edición a cargo de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uria. Ediciones PAIDOS. Barcelona.
- Galeano, Eduardo (1976). *Las Venas Abiertas de América Latina*. Siglo XXI editores, España: 5
- García Canclini, Néstor (2000). *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ediciones Grijalbo, México D.F: 14,15.
- García, Canclini (1999). *La Globalización Imaginada*. Paidos, Barcelona. Introducción, 30.
- García Canclini, Néstor (2004): *Diferentes, desiguales y desconectados, Mapas de la Interculturalidad*. Gedisa editorial, Barcelona: 103-107, 118, 161, 164.
- Goetschel, Ana María (2010). *Re/construyendo historias de mujeres ecuatorianas*. Curaduría Lucia Chiriboga (Taller Visual) Trama ediciones, Quito: 45.
- Geertz, Clifford (2000). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa: Barcelona.
- Guerrero Arias (2002). *Notas Trabajo de campo. En LA CULTURA*. Escuela de Antropología Aplicada UPS-QUITO/ Ediciones Abya Yala. Quito: 354.
- Guerrero, Andrés en Blanca Muratorio (ed) (1994). *Imágenes e imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglo XIX y XX*. Serie Estudios-Antropología. Flacso, sede Ecuador: 18, 242.
- Herrera, Gioconda Mosquera (editora, 2001). *En estudio introductorio para la*

antología de género en Ecuador. FLACSO Sede Ecuador y Junta de Andalucía. Quito: 9.10,11-20.

- Herrera, M.C. y Torres, A. (Eds.) (2005). *La Migración Ecuatoriana: Transnacionalismo, Redes e Identidades: " Migración Internacional y mercado de trabajo rural en Ecuador"* Quito: FLACSO/Plan Migración, Comunicación y Desarrollo.
- Hill y Maldonado, Gina. *Por el quechua: una vida transnacional, proyecto de historia de vida*, no publicado.
- Hill, Michael. "Growing Up Quechua: Ethnic Identity and the Cultural Politics of Childhood Migration in Andean Peru", artículo sometido para número especial "Fixity and Fluidity: Circulations, Children, and Childhood", *Childhood*, vol. 20, 2013: 1-2.
- J. Eade y M. Sallnow (eds.), 1991. *Pilgrimage and Cultural Fracture in the Andes*. En *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge.
- Levi-Strauss, Claude (1987). *Antropología Estructural*. Paidós Studio, Barcelona.
- Macas, Luis (editor, 1992). *Indios: Una reflexión del levantamiento Indígena de 1990*. Editorial ILDIS/Abya-Yala, Quito: 23.
- Malinowsky, Bronislaw (2002). *Myth in Primitive Psychology*. En Lambek, Michael (ed.) *A reader in Anthropology of religion*. Blackwell. Oxford.
- Martínez V, Luciano. *Migración y Cambios en las estrategias familiares de las comunidades andinas de la Sierra*, En *Migraciones y Migrantes: Ecuador Debate N:8. Abril de 1985*. Quito, Ecuador: 128.
- Muratorio, Blanca (1994). *Imágenes e imagineros: Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglo XIX y XX*. Serie Estudios-Antropología. Flacso, sede Ecuador: 18,19, 177, 242.
- Muratorio, Blanca (2000). Identidades de mujeres indígenas y políticas de reproducción cultural en la Amazonia ecuatoriana. En *Etnicidades* (Comp. Andrés Guerrero). Flacso Sede Quito: 237,246,251.
- Noguera, José Antonio (1973). *El Neoestructuralismo sociológico*. En *teoría social moderna*. Editorial Ariel, Madrid: 99.
- Ortiz, Fernando cit.en Podetti, J. Ramiro (2004). *Mestizaje y transculturación:*

La propuesta latinoamericana de globalización. Universidad de Montevideo. Comunicación presentada en el VI Corredor de las Ideas del Cono Sur, 11 al 13 de Marzo de 2004. Montevideo, Uruguay

- Ponce, Javier (2000). *Y la madrugada los sorprendió en el poder.* Ediciones Planeta, Quito: 168.
- Reyes, Giovanni E (2002). *Principales Teorías sobre el Desarrollo Económico y Social.* NOMADAS.4 | REVISTA CRITICA DE CIENCIAS SOCIALES Y JURIDICAS | ISSN 15786730.
<http://www.ucm.es/info/nomadas/4/gereyes2.htm>
- Rodas, Raquel (2007) : *Transito Amaguaña: Su testimonio.* Banco Central del Ecuador, Quito: 22,23,56.
- Rodas, Raquel (2005). *Dolores Cacuango. Gran líder del pueblo Indio.* Banco Central del Ecuador.
- Rodríguez J, Lourdes (1994). *Estamos como un Puño: Estrategias de reproducción y conflicto en Caldera.* Ediciones Abya-Yala y la Ilustre Municipalidad de Bolívar-Provincia del Carchi, Cayambe: 8,11.
- Rodríguez, A y M. Saborío (2007). “*Algunas consideraciones sobre la definición y medición de lo rural.*” ILCA: San José, Costa Rica: 3-9.
- Ruiz, Sanoa Edgardo (2006). *Etnomedicina: un nuevo camino para un vivir integral.* Cámara Ecuatoriana del Libro - Núcleo de Pichincha, Quito: 52.
- Salomón, Frank (1990). *La política vertical en las fronteras del tawantinsuyo.* Marka: Quito, 1990.
- Turner, Victor (2002). *Liminality and Comunitas.* En Lambek, Michael (ed.) *A reader in Anthropology of religion.* Blackwell. Oxford: 358-374
- Valderrama, Ricardo (1979). *Autobiografía de Gregorio Condori Mamani.* Editorial centro de estudios rurales andinos “Bartolomé de las casa”, Cusco: Prefacio III.
- Vega, Ana Luz Borerro y Ugalde Silvia Vega (1995). *Mujer y Migración: Alcance de un fenómeno nacional y regional.* Ediciones Abya-Yala y ILDIS. Quito: 19,27,35,93-94
- Waters, William F. (1997) *The road of many returns: rural bases of the informal urban economy in Ecuador.* En *Latin American Perspectives*, Vol.24, No. 3, Ecuador, Part 1 : Politics and rural Issues. (May, 1997) : 50-64.

- Weismantel, Mary (1998) *Alimentación, Género y Pobreza en los Andes Ecuatorianos*. Prospect Heights: Waveland Press: 183-184.

Créditos Fotográficos:

- Ana María Morales, 2012.
- Cayetana Polanco, 2012.
- Edgar Naranjo, 1994 en *Re/construyendo historias de mujeres ecuatorianas*.
- Mateo Ponce Chiriboga, 2008-2012..