

**UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA
SEDE QUITO**

**CARRERA:
ANTROPOLOGÍA APLICADA**

**Trabajo de titulación previo a la obtención del título de:
LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA APLICADA**

**TEMA:
RITOS Y MITOS DE LAS MUJERES DE LA COMUNIDAD DE PESILLO,
PARROQUIA OLMEDO, CANTÓN CAYAMBE, PROVINCIA DE PICHINCHA**

**AUTORA:
SOFÍA ESTEFANÍA LEÓN SÁNCHEZ**

**DIRECTOR:
BOLÍVAR EDUARDO CHIRIBOGA SALVADOR**

Quito, diciembre del 2014

**DECLARATORIA DE RESPONSABILIDAD Y AUTORIZACIÓN DE USO
DEL TRABAJO DE TITULACIÓN**

Yo, autorizo a la Universidad Politécnica Salesiana la publicación total o parcial de este trabajo de titulación y su reproducción sin fines de lucro.

Además declaro que los conceptos y análisis desarrollados y las conclusiones del presente trabajo son de exclusiva responsabilidad de la autora.

Quito, diciembre del 2014

Sofía Estefanía León Sánchez

171459604-4

DEDICATORIA

A mis abuelos Germánico y Julieta que nunca fallaron al estar a mi lado, y que miran este logro desde el cielo, desde las estrellas y desde mi corazón.

A mi madre que estuvo ahí aun cuando no me daba cuenta para sostener mis ánimas cansadas.

A mi bella hija Simone que estuvo en cada paso de mi carrera, con sus silencios y preguntas, con sus respuestas inesperadas, pero sobre todo un fuerte agradecimiento por la inmensa paciencia de esperar a que terminara.

A mi hermana que estuvo ahí para recordarme una y otra vez el camino.

A mis tíos Luis e Irene por formar parte de este camino.

A los que ya no están, a los que estuvieron y a los que siguen conmigo.

Finalmente al Alex Oña porque llegó cuando más se lo necesitaba.

AGRADECIMIENTOS

A mí querido Bolívar Chiriboga, quien creyó en mí y me apoyó fielmente en la realización del presente trabajo, estoy segura que de no ser por su constante apoyo desde el principio no se hubiese concretado.

De igual forma a mi querido Luchito Herrera, por haberme recibido en la carrera, por formarme como profesional en el área de Antropología Aplicada, por sus continuas críticas y exigencias.

Y finalmente al Pato Guerrero y a la Dany Ochoa que estuvieron ahí con un sentipensar para cuando se necesitaba.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1	4
MARCO TEÓRICO.....	4
ANTROPOLOGÍA APLICADA	4
1. Cultura.....	5
1.1 Manifestaciones.....	5
1.2 Representaciones.....	6
1.3 Construcción de la identidad femenina	7
1.3.1 Identidad.....	7
1.3.2 Enfoque esencialista de la identidad	8
1.3.3 Enfoque constructivista y relacional de la identidad.....	9
1.4 Construcción de la identidad	10
1.4.1 Construcción identitaria femenina	11
1.5 El patriarcado en la construcción de la identidad femenina.....	12
1.5.1 El espacio doméstico en la construcción femenina de las mujeres	13
1.5.2 La organización de la sexualidad	14
1.5.3 La enemistad patriarcal entre las mujeres	15
1.6 Roles Asignados al género femenino	16
1.6. 1 El matrimonio	17

1.6.2 El divorcio.....	18
El mito.....	19
El rito.....	22
1.7Estructura del rito.....	23
1.7.1Estructura ritual narrativa.....	24
1.7.2Símbolo	25
1.7.3Clases de ritos	26
1.7.3.1 Ritos cíclicos	26
1.7.3.2 Ritos de crisis	26
1.7.3.3 Ritos de tránsito	27
CAPÍTULO 2	28
MARCO SITUACIONAL	28
2. Cantón Cayambe	28
2.1Límites	28
2.2 Población.....	29
2.3 Temperatura Promedio.....	29
2.4 Parroquias.....	29
2.5 Altura	29
2.6 Fiestas populares	29
2.6.1 Descripción de las fiestas	29
2.6.1.1 Fiesta del Sol o Inti Raymi.....	29

2.6.1.2 La Fiesta de San Juan.....	30
2.6.1.3 La Fiesta de San Pedro.....	30
2.6.1.4 La Fiesta de San Pablo.....	30
2.6.1.5 Las Octavas.....	31
2.7 División parroquial del cantón Cayambe.....	31
2.7.1 Índices de pobreza y analfabetismo.....	33
2.8 Índices económicos.....	34
2.9 Atractivos turísticos.....	35
Parroquia Olmedo.....	35
2.10 Aspectos físicos.....	36
2.10.1 Ubicación.....	36
2.10.2 Límites.....	36
2.10.3 Altitud.....	37
2.10.4 Clima.....	37
2.10.5 Superficie.....	37
2.10.6 Demografía.....	38
2.11 Sistema ambiental.....	38
2.11.1 Recurso agua.....	38
2.11.2 Microcuenca del río La Chimba.....	39
2.11.3 Vertientes:.....	40
2.12 Geología.....	40

2.12.1 Geomorfología	41
2.12.2 Suelo.....	41
2.13 Clasificación agrológica.....	41
2.13.1 Pisos climáticos.....	41
2.13.2 Bosque húmedo montano bajo	41
2.13.3 Bosque muy húmedo montano.....	42
2.14 Clima.....	42
2.14.1 Precipitación.....	42
2.14.2 Humedad	42
2.14.3 Viento.....	42
2.15 Patrimonio natural.....	43
2.16 Actividades económicas.....	43
2.16.1 Población económicamente activa por rama de actividad, grupo de ocupación y por categoría de ocupación.....	43
2.16.2 Organizaciones y tejidos sociales.....	43
2.16.3 Grupos étnicos.....	44
2.16.4 Índices de migración	44
2.17 Sistema de asentamientos humanos	45
2.17.1 Distribución espacial de la población	45
2.17.2 Servicios básicos	45
2.17.3 Alcantarillado (sistema de aguas servidas)	45

2.17.4 Energía eléctrica.....	46
2.17.5 Alumbrado público.....	46
2.18 Redes viales y de transporte.....	46
2.18.1 Vías de ingreso y salida.....	46
2.18.2 Tiempos de viaje.....	47
2.19 Actores sociales.....	47
2.20 Historia de la parroquia Olmedo (Pesillo).....	48
CAPÍTULO 3.....	58
MARCO EMPÍRICO.....	58
Mitos y ritos.....	58
3.1 Taki (Cuento).....	59
3.2 Wachari (nacimiento).....	60
3.3 Velo.....	62
3.4 Los rezos al oído.....	62
3.5 Wawa Warmi (niña).....	62
3.6 Allpa (tierra).....	64
3.6.1 El Calendario lunar.....	65
3.7 Las heladas.....	73
3.8 Warmi uncuy (menstruación).....	74
3.8.1 Puca Sisa (flor roja o primera menstruación).....	74
3.8.2 El Monte.....	75

3.8.4 La borraja	76
3.8.5 Wachachik mama (partera)	76
2.9 El enamoramiento	78
2.10 Las quinceañeras	79
2.11 Wañuy Mama - La muerte de la madre.....	80
CAPÍTULO 4	85
ANÁLISIS DE RESULTADOS	85
4. Construcción de la identidad femenina pesillana.....	85
4.1 La identidad femenina pesillana.....	86
4.2 El espacio doméstico en la construcción femenina de las mujeres	87
4.3 La organización de la sexualidad	89
4.4 La enemistad patriarcal entre las mujeres	89
4.5 Roles asignados al género femenino	90
4.5.1 El matrimonio	91
4.5.2 El divorcio.....	93
4.6 Los mitos	94
4.7 Los ritos.....	96
4.7.1 Ritos cíclicos	97
4.7.2 Ritos de crisis	97
4.7.3 Ritos de tránsito	97
CONCLUSIONES	99

RECOMENDACIONES	102
LISTA DE REFERENCIAS	103
ANEXOS	106

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Población según censos.....	38
Tabla 2. Población total por género	38
Tabla 3. Organizaciones sociales de la parroquia Olmedo propietarias de acequias .	39
Tabla 4. Autoidentificación étnica	44
Tabla 5. Población según censos.....	45
Tabla 6. Actores sociales.....	47

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Mapa del cantón Cayambe con las principales vías de acceso.....	28
Figura 2. Mapa división parroquial del cantón Cayambe	31
Figura 3. Iglesia del parque central del cantón Cayambe	32
Figura 4. Cuadro de relación de pobreza y pobreza extrema de Cayambe	32
Figura 5. Cuadro estadístico de índices de pobreza y analfabetismo de la población de Cayambe.....	33
Figura 6. Cuadro de porcentajes de ocupación por rama de actividad laboral de la población de Cayambe.	34
Figura7 Hitos Históricos de la parroquia Olmedo.	54
Figura 8. Asociación Urcusisa	55
Figura 9. Mujeres pesillanas en la planta de procesamiento de hongos.....	58
Figura 10. Cultivos mes de febrero	66
Figura 11. Abono, aporque, deshierbe de cultivos.....	67
Figura 12. Cultivo de tubérculos	68
Figura13. Elaboración de abonos orgánicos	69
Figura 14. Tercera cosecha de papa	71

RESUMEN

El presente trabajo evidencia el proceso de construcción de las identidades femeninas a través de los mitos y ritos que son efectuados en diferentes etapas de sus vidas.

Los mitos en la construcción de las identidades femeninas son una herramienta de inducción sobre las normativas que cada mujer debe llevar a cabo en su vida para obtener reconocimiento en su comunidad y familia. Los mitos inculcan las reglas de convivencia y cuidado de su cuerpo en relación con su entorno.

Los ritos por el contrario son reconocimientos en el proceso de cambio de niña a mujer. La asignación de roles a través de ellos fortalece a las mujeres en su entorno. Los ritos evidencian el relacionamiento entre las energías de la naturaleza y los conocimientos ancestrales de las mujeres que forman mujeres.

Los postulados teóricos desde Rosaldo, Guerrero, Lévi-Strauss potencian la concepción epistémica de los mitos y ritos para la identificación de cada uno según el material empírico obtenido en la investigación de campo.

La construcción de la identidad femenina y la comprensión de los procesos de asignación de roles a las mujeres desde la parte teórica será detallada desde los postulados de Marcela Lagarde, y sustentados con los mitos y ritos relatados por las mujeres pesillanas de la Asociación Urcusisa y productoras de la zona que participaron en el proceso de investigación.

La investigación realizada en la parroquia de Olmedo, cantón Cayambe, provincia de Pichincha con las mujeres de la Asociación Urcusisa, es un retrato de los procesos históricos culturales que conforman la identidad de las mujeres, evidencia como los mitos y ritos construyen la imagen de la mujer y como pueden ser rechazadas o reconocidas en su entorno comunitario y familiar.

ABSTRACT

The present work demonstrates the process of building the female identities through the myths and rituals that are performed at different stages of their lives.

Myths in the construction of female identities are a tool of induction on the rules that every woman should carry out in your life to gain recognition in their community and family. Myths instill the rules of conduct and care of your body in relation to its surroundings.

The rites instead are awards in the process of change from girl to woman. The assignment of roles through them empowers women in their environment. The rites show the relationship between the energies of nature and ancestral knowledge of womens who construct womens.

The theoretical postulates from Rosaldo, Guerrero, and Lévi-Strauss enhance the epistemic conception of myths and rituals for each identification as empirical material obtained in field research.

The construction of female identity and understanding of the processes of assigning roles to women from the theoretical part will be detailed from the postulates of Marcela Lagarde, supported and myths and rituals reported by women pesillanas of Urcusisa Association and producer's area who participated in the research process.

The research in the parish of Olmedo, state Cayambe, Pichincha province with women Urcusisa Association, is a portrait of the historical processes that cultural identity of women reveals the myths and rituals construct the image of the women and how they can be rejected or accepted in their community and family.

INTRODUCCIÓN

El trabajo de titulación previo de licenciatura que aquí se presenta, “Mitos y ritos femeninos de las mujeres de la comunidad de Pesillo, parroquia Olmedo, cantón Cayambe, provincia de Pichincha”, busca responder ¿cuáles son los mitos y ritos de las mujeres pesillanas que permiten construir su identidad femenina entre los 8 y los 18 años de edad?

De esta pregunta se derivan los siguientes cuestionamientos que darán sustento a la investigación ¿Cuáles son los mitos y ritos que marcan los hitos para la construcción de la feminidad? y de esta forma plantearnos desde la perspectiva del actor social ¿Cómo entender la feminidad en la comunidad?, ¿Cómo se construye la identidad femenina en la comunidad? Para así conocer finalmente ¿Cuáles son los roles que asume la mujer en ese periodo? Para identificar los procesos en los cuales la comunidad y la familia asigna responsabilidades exclusivas a las mujeres.

En este ámbito con la finalidad de sustentar desde fundamentos teóricos se planteó ¿Cómo conceptualizar la producción de manifestaciones y representaciones como parte de la construcción de la identidad femenina?, ¿Qué es el mito como representación cultural? y ¿Qué es el rito como manifestación cultural? con la finalidad de sustentar estas dudas se utilizaron postulados académicos de los siguientes exponentes: Renato Rosaldo, Patricio Guerrero, Levi Strauss, Lisón Tolosama, Mary Douglas, Elíade y Radcliffe Brown.

Dentro de este proceso de conceptualización se respondió también ¿Qué es una construcción social? con la finalidad de visibilizar el espacio de análisis de las relaciones culturales para identificar en este ¿Cuál es el espacio de lo femenino en una construcción social? Respuestas sustentadas en los postulados de Patricio Guerrero y Marcela Lagarde.

En este marco se responde ¿Qué es identidad femenina como construcción social? y ¿Cómo se define el rol de la mujer en la construcción de su feminidad en su Comunidad?, pues al tratarse del ámbito femenino, se vio la necesidad de sustentar

conceptualmente desde planteamientos de Marcela Lagarde y Patricio Guerrero para lograr desde distintos enfoques de la identidad y feminidad la percepción de la mujer andina en el contexto comunitario.

Así, este trabajo dirige la atención en los procesos de construcción de identidades femeninas y asignación de roles a través de la identificación de ¿cuáles son los mitos y ritos practicados por las mujeres pesillanas que aportan en la construcción de la identidad femenina?

Esta investigación fue realizada con un grupo de mujeres pesillanas pertenecientes a la Asociación Urcusisa. Esta asociación se funda en 1988 con la finalidad de reducir la violencia intrafamiliar a la que eran sometidas las mujeres por sus parejas. Veintiséis años han pasado desde su establecimiento como organización de mujeres, algunas participantes de la asociación fueron las pioneras en documentar un divorcio legalmente. Estos hechos hacen que el presente trabajo permita visibilizar las principales transformaciones en oportunidades de las mujeres pesillanas, cuáles fueron sus limitaciones y como su actividad laboral se convirtió en un ícono de representatividad en la comunidad.

El marco teórico de esta investigación se compone de las definiciones y características fundamentales de los mitos, ritos, identidad, de la construcción identitaria, el matrimonio, divorcio y los roles atribuidos históricamente a las mujeres andinas.

Así mismo se desarrolla el marco situacional que describe la zona de Cayambe, sus principales festividades, organización territorial, índices demográficos, sociales y atractivos turístico, con la finalidad de contextualizar el espacio macro donde las y los habitantes de Pesillo se relacionan. Adicional, este capítulo relata los hitos históricos de la parroquia de Olmedo, los que permiten identificar los cambios sustanciales en las expectativas vitales de las mujeres y como el pensamiento de las mujeres como Tránsito Amaguaña, Dolores Cacuango, Mercedes Alba entre otras, formaron en la cotidianidad de sus relaciones con la comunidad, hitos en la autopercepción de las mujeres frente a sus derechos.

El marco empírico contiene las prácticas sociales efectuadas por las mujeres pesillanas desde los 8 a los 18 años de edad. Ritos y mitos que construyen su identidad femenina y asignan roles en la familia y comunidad como mujeres pesillanas.

Complementariamente los resultados de esta investigación son analizados desde lo teórico en relación con lo empírico como resultado de la investigación de campo en la comunidad de Pesillo desde el año 2012 al 2014, periodo en el cual se implementaron herramientas como historias de vida, entrevistas a profundidad, observación participante y testimonio oral. Herramientas y métodos que permitieron efectuar un monitoreo diferenciado de los cambios a través de las memorias, facultando que la investigación fuera funcional para la recopilación de datos sobre los mitos y ritos que marcan la construcción de la feminidad de las mujeres pesillanas.

CAPÍTULO 1

MARCO TEÓRICO

ANTROPOLOGÍA APLICADA

La Antropología Aplicada en el Ecuador se ha posesionado en el transcurso de los últimos años por la versatilidad de su campo de investigación y capacidad de adaptabilidad a los cambios y requerimientos de la sociedad.

Esta disciplina social comprende procesos críticos y autocríticos de construcción, producción y sistematización de las investigaciones, que son la principal responsabilidad del antropólogo en su ejercicio, esto implica a su vez desmitificar la imagen de la otredad como objetos de estudio o sujetos salvajes, des civilizados con la finalidad de fomentar la identidad y el respeto por las mismas.

Esta ciencia social desde su origen estudia las otredades fortaleciéndose en los últimos años en la voz de la otredad, en la implementación de métodos de investigación que con la misma dinámica de la cultura se adapta, reformula, produce y reproduce nuevos instrumentos de investigación que respondan a la dinámica de la sociedad.

De ahí que la Antropología Aplicada es un instrumento mediante el cual la cultura se visibiliza en el ejercicio de la alteridad, desde esta perspectiva el estudio de los mitos y ritos de las mujeres pesillanas se conforma como proceso simbólico mediante el cual se puede identificar los hitos que marcan la construcción de la mujer y su feminidad en su propio entorno, y cómo se conforma su identidad y representatividad en el espacio de la cotidianidad de su población.

En este sentido, la investigación antropológica realizada responde a la necesidad de visibilizar el proceso de construcción de la identidad femenina de las mujeres pesillanas, desde los 8 a los 18 años de edad, período en el cual se evidenciarán los mitos y ritos, manifestaciones y representaciones que conforman el proceso de construcción social femenino.

Cultura

Toda conducta humana está mediada culturalmente. La cultura reúne la vida cotidiana y lo esotérico, lo mundano y lo insigne, lo ridículo y lo sublime. La cultura es ubicua, ni superior ni inferior. La transferencia cultural nos exige que intentemos entender otras normas de vida en sus propios términos (Renato, 2000, pág. 47).

La cultura es una construcción humana que se forma a partir de la cotidianeidad y vivencia de las personas, esta construcción comprende cambios y adaptaciones constantes que responden a los procesos históricos diferentes en tiempo y espacio. De esta forma la cultura desde lo expuesto por Rosaldo, no es ni superior ni inferior es parte de la sociedad en su contexto.

La cultura como producción humana caracteriza a cada persona y sociedad, y es en este espacio donde se generan las manifestaciones y representaciones que caracterizan el proceso de conformación de identidad femenina de las mujeres.

1.1 Manifestaciones

La flexibilidad de la cultura para crearse, recrearse, producir, reproducir, así como desaparecer, y reaparecer faculta la visibilidad de los cambios históricos a los que está expuesta, y es el espacio donde se puede denotar las unidades internas que la conforman tales como las manifestaciones y representaciones.

Dentro de este campo se comprenderán a las manifestaciones como elementos de expresión de cultura, que se presentan a “través de hechos, prácticas, objetos, discursos, sujetos y relaciones sociales, de comportamientos, actitudes, entidades frente a las cuales la cultura establece relaciones y regulaciones que permiten ciertas formas de comunicación, de auto comprensión, identificación de un grupo, pero también de relación de alteridad y diferencia con los otros que son diferentes”(Guerrero, 2002, pág. 89).

Estas manifestaciones conforman la parte denotativa de la cultura, son el espacio de la cultura donde se puede evidenciar el proceso de la dinámica de cambio de la misma, cambios que están expuestos a procesos históricos inmediatos.

Es en sí la evidencia de las transformaciones socio-culturales en respuesta a los eventos históricos inmediatos, de esta forma si en el cambio se evidencia la desaparición de prácticas, actitudes, entidades relaciones en la interacción cultural de una sociedad es necesario recurrir a la revitalización de sus memorias para dotar nuevamente de vitalidad a estas manifestaciones.

1.2 Representaciones

De lo expuesto por Patricio Guerrero se comprenden las representaciones como las unidades sistémicas de la cultura, que se encuentran en los aspectos ideales, no materiales, imaginarios, mentales de la sociedad generada en el espacio de las significaciones, de lo simbólico, se generan de manera histórica de forma paulatina y sus cambios no son tan evidentes como las manifestaciones.

En esta perspectiva las representaciones constituyen la parte connotativa de las manifestaciones, constituyéndose en la memoria colectiva de un pueblo, de una persona en su interacción social, se alimenta del conocimiento ancestral a través de la difusión generacional de los saberes.

Dentro de las representaciones se encuentra la memoria colectiva, esta es la parte vital de los sistemas de creencias de los pueblos, dentro de esta se encuentran los mitos, las cosmovisiones como elementos referenciales del pasado y del presente, son en sí los elementos que orientan la formación de la identidad del yo y de la colectividad, puesto que dotan de profundidad a las construcciones sociales.

Las representaciones y manifestaciones poseen una relación dialéctica, donde se puede observar la permanencia y el cambio de las prácticas culturales, la revitalización de las memorias se lo puede realizar mediante las representaciones culturales que son las que almacenan las cargas sígnicas y simbólicas de una sociedad.

1.3 Construcción de la identidad femenina

Para comprender el proceso de construcción de la identidad femenina en las mujeres, son necesarias las siguientes consideraciones:

1.3.1 Identidad

“Es una representación de sí mismo y sobre los otros”(Guerrero, 2010, pág. 453), de esta manera comprenderemos a la identidad como el resultado que surge de la búsqueda de estructurar un yo único y colectivo, que se interrelaciona con otros actores sociales que comparten su cultura y sus diversidades. La identidad es el discurso de la cultura que se concreta en ella mismo.

La cultura se diferencia en este aspecto de la identidad porque “puede o no tener conciencia identitaria, mientras que las estrategias identitarias son siempre una opción consciente”(Guerrero, 2002, pág. 105), por lo tanto se evidencia que la identidad surge de un proceso consciente de pertenencia y diferencia que autoafirman el yo en relación al entorno y la colectividad.

Desde lo expuesto anteriormente las características de la identidad son la interacción constante entre la mismidad y la otredad, por lo tanto como eje transversal la identidad se forma en el ámbito de la diferenciación y distinción como ejercicio de la alteridad.

Así, los procesos identitarios son un discurso de auto-reconocimiento, sin embargo debido a los procesos históricos puede fragmentarse y reconstituirse como un proceso de creación consciente; cabe indicar que la fragmentación de la identidad se produce cuando entra en conflicto y no es reconocida por los otros.

La identidad per se es relativamente duradera y es porque está sujeta a procesos de conflictivos de cambio, estos procesos de fragmentación en la construcción de las identidades en el caso de las mujeres, se producen en el conflicto por la reivindicación de su espacio doméstico y social, no son fenómenos arbitrarios los que fragmentan la identidad, por el contrario surgen de la voz de los actores sociales que intentan de construir una asignación imaginaria sobre lo que es y lo que debe hacer.

En este marco también es necesario denotar que la identidad es una construcción dialéctica, esto es, que se transforma en base a los procesos históricos de la cotidianidad a los que está sujeta, procesos que se conforman en hitos entre las sociedades tradicionales y modernas, es desde este ámbito que podemos decir que las identidades son contemporáneas, porque se articulan de manera inmediata con las situaciones actuales y se relacionan entre la tradición –pasado- y lo actual –presente-, convirtiéndose en un referente para la construcción identitaria futura.

Es destacable establecer que la identidad como un discurso consciente no es inherente solo a la mismidad, sino a la colectividad –otredad- que conforman las sociedades, por lo tanto la identidad se convierte en un discurso multilineal, multidimensional y pluri-identitario.

Todo actor social se difiere el uno del otro por su construcción social, étnica, política, económica, identitaria, histórica y genética, de lo que es en su accionar colectivo. En este ámbito es necesario considerar los siguientes enfoques, el esencialista y el constructivista y relacional de la identidad, que aportan dos puntos de vista trascendentales para la identificación de los procesos de cambio en la construcción de la identidad femenina, el primero evidencia el postulado mediante el cual se ejerce y valida el dominio y superioridad sobre un ser humano, mientras que el segundo devela como nace la voz insurgente que retracta la lucha de las mujeres por la reivindicación social en su espacio doméstico y colectivo.

Estos dos enfoques son necesarios explorarlos con la finalidad de establecer los procesos de diferenciación en la construcción identitaria de las mujeres acorde a los eventos históricos de lucha:

1.3.2 Enfoque esencialista de la identidad

El enfoque esencialista de la identidad “es preexistente a los individuos, es una esencia ‘supra’ histórica, un atributo natural, inmutable que no se puede cambiar, una predestinación inexorable, que determina, de una vez y para siempre, la conducta y la vida de los individuos y las sociedades” (Guerrero, 2010, pág. 453).

Esta visión sobre la identidad, genera estigmatización y generalización sobre el otro diferente, como el racismo, fortalece los procesos de distinción, exclusión y restricción sobre el actor social diferente al “yo” por cuestiones hereditarias e históricas donde se establece una relación dialéctica de superioridad e inferioridad de clase, género y raza.

En este margen es donde “la mujer campesina quechua-hablante soporta la discriminación en tres niveles: sexual, social y culturalmente” (Esterman, 1998, pág. 8), su identidad se forma bajo la visión del dominio patriarcal de la sociedad en la que se relaciona.

Este enfoque reconoce y valida la existencia de la dominación, no permite observar la pluralidad de las diversidades y su conformación identitaria, lo cual determina a la mujer como un objeto de deseo y producción, un ser dominado e inferior, que se desenvuelve en un espacio donde los hombres las rechazan por no cumplir cánones de belleza o por no estar adscritas exclusivamente al espacio doméstico.

Este enfoque será visto como el contexto en contra del que parte la lucha de la mujer por la reivindicación de sus derechos en el espacio doméstico y público, será considerado como una característica identificación de procesos esencialistas donde se evidencia como desde una perspectiva unilineal se construyó el espacio de lo femenino, y cómo las mujeres han reivindicado su yo como voz alterna en los procesos identitarios puesto que estos se forman en una situación relacional entre el otro y el yo.

1.3.3 Enfoque constructivista y relacional de la identidad

El proceso de construcción de identidad no es considerado como una esencia inmutable y a histórica, por el contrario se estructura en la sociedad, en lo producido por los actores sociales, la identidad en este espacio es visto como una construcción social.

La identidad se conforma, se construye, deconstruye y transforma de manera dialéctica, es decir en la relación permanente de la mismidad y la alteridad en sus

procesos históricos, en este espacio “la identidad tiene un sentido político, pues se vuelve una estrategia para la lucha por el derecho a la diferencia” (Guerrero, 2010, pág. 454).

1.4 Construcción de la identidad

La identidad se construye en una situación relacional, en una continua dialéctica de la alteridad. Es una relación con el otro como se puede reflexionar sobre sí mismo y reconocer y reafirmar su existencia. Al igual que la mismidad, la otredad es consubstancial a la construcción de la identidad, ya que ésta sólo es posible en la alteridad; siempre frente al yo está un alter, el otro y frente a los otros están los otros (Guerrero, 2010, pág. 454).

En este sentido, la identidad se construye dinámicamente en cada espacio donde un actor social se interrelaciona con otro, donde adscribe su pertenencia sobre los procesos culturales que reproduce y produce en concordancia con su raíz histórica y su cultura.

En este espacio los actores sociales buscan establecer para sí un modelo de concepciones que le permitan relacionarse en diversidad con el otro, y es en este proceso de auto-conformación identitaria donde surge el espacio de lo femenino, entendido este como la esfera donde la mujer se desuniversaliza del otro masculino para establecerse como un yo femenino.

La construcción de la identidad comprende la relación entre la mismidad y la otredad como un proceso de alteridad, donde se ejerce una fuerza simbólica de propiedad entre las semejanzas y diferencias culturales. Esta relación genera espacios entre la propiedad y ajenidad, que forman fronteras simbólicas que marcan un límite entre uno y otro, más cuando éstas son violentadas se generan conflictos entre los actores sociales.

En este marco se puede denotar, con lo antes expuesto, que el proceso de diferenciación y pertenencia fomentan los procesos identitarios, que no implican per se solamente las manifestaciones sino también las representaciones culturales.

1.4.1 Construcción identitaria femenina

De lo expuesto anteriormente desde la teoría de Patricio Guerrero sobre los procesos de conformación identitarios consideraremos en este espacio a la identidad como una construcción discursiva que se concreta en la cultura, discursiva en tanto que se genera en la postura y sustento de cada persona cuando expresa “yo soy”, “nosotros somos”, se construye en el espacio de la diferenciación y pertenencia aplicado a la construcción identitaria femenina de las mujeres pesillanas.

Este espacio identitario de la mujer en su ejercicio comprende la selección de determinadas características que asume como parte de su yo en relación con la familia y la sociedad.

De esto podemos decir que la construcción identitaria femenina es un proceso individual y colectivo sujeto a procesos históricos, económicos, sociales, sexuales y reproductivos, estos procesos han generado representaciones simbólicas que se encuentran en la memoria colectiva y que “son la parte más vital del horizonte cultural de los pueblos”(Guerrero, 2002, pág. 104).

En este aspecto para conocer sobre los procesos de construcción femenina es necesario identificar que se la mal concibe en el eje de la complementariedad como que “la mujer andina se relaciona con preferencia en lo masculino, no sólo con el varón, sino con muchos fenómenos cósmicos de sexualidad masculina” (Esterman, 1998, pág. 208) este marco dado desde una visión andina patriarcal permite visibilizar como la mujer andina a través de los mitos y ritos femeninos está expuesta a un proceso continuo de reivindicación para sí mismas en su entorno familiar y comunitario. Este espacio se encuentra íntimamente ligado con el reconocimiento de sí mismas como merecedoras de respeto y generadoras de cambio en los procesos históricos de su población.

La lucha por la reivindicación social de las mujeres andinas no nace sólo en el ámbito de la lucha social por educación, reconocimiento de derechos agrarios y propiedad de tierras, también se gesta en las relaciones sociales familiares y locales de lo que pueden hacer y de lo que pueden alcanzar.

Esta construcción identitaria está fuertemente relacionada con la presencia de mujeres luchadoras como Dolores Cacuango (+), Mercedes Alba(+) y Tránsito Amaguaña (+) entre otras, mujeres que con su accionar permearon en la conciencia de las mujeres andinas incentivando en ellas la fuerza para continuar en su hogar y localidad con la lucha contra la condición de negación y subordinación en las cuales se encontraban.

Esta experiencia de aceptarse como un yo alterno dotó de la capacidad de crear y relacionarse históricamente con los cambios de su pueblo, re conceptualiza su relación consigo y los demás, reivindica su espacio de subordinación histórica y se visibiliza de forma significativa en su espacio de mujer.

1.5 El patriarcado en la construcción de la identidad femenina

La organización social genérica es el orden resultante de establecer el sexo como marca para asignar a cada quien actividades, funciones, relaciones y poderes específicos, es decir, géneros. La organización social genérica es la dimensión social basada en la sexualidad. En cada formación social, cada sociedad desarrolla una organización genérica específica. Y en cada época, las sociedades hegemónicas imponen y trasladan sus modelos de organización genérica a las sociedades bajo su influencia a través de procesos de conquista, colonización imperialización (Lagarde, 1996, pág. 50).

El pensamiento patriarcal en la sociedad parte de esta diferencia de poderes basada en la sexualidad, se organiza en el espacio del poder sobre el otro por criterios de dominio se construye en las practicas reales y simbólicas aceptadas por las partes constituyentes del sistema, es decir, se constituye por hombres dominantes y mujeres dominadas.

En el espacio del patriarcado la subyugación de la mujer tiene una fuerte participación de la misma, esto es, que muchas mujeres no quieren o no aceptan su derecho al reconocimiento y auto-reconocimiento en el espacio social.

El patriarcado es una herencia del colonialismo en el Ecuador, esta herencia tiene una relación directa con el poder eclesiástico mercedario, jesuita, agustinos, dominicos entre otros que habitaron el territorio ecuatoriano.

Este período fue nombrado de hacienda, las mujeres estaban no sólo a disposición del marido, del padre de los hermanos, también de los sacerdotes, muchas fueron violadas y ultrajadas, trayendo deshonra a la familia cuando estos actos eran cometidos antes del matrimonio, negándolas así del matrimonio legal; estos actos eran considerados como naturales por lo que se desconoce si fueron penados.

Como se puede evidenciar la sumisión a la mujer se presenta en varios espacios fortalecidos por el dominio del hombre, por la jerarquía que ejerce en el espacio social, religioso, cultural, político, identitario, en el cual era tratada como un objeto sexual domesticado para el cuidado de hijos, marido y para el entrenamiento de las hijas al servicio del hombre, esta etapa de la historia de las mujeres andinas aún permanece en la lucha por crearse como un ente social activo en cada espacio de su localidad.

1.5.1 El espacio doméstico en la construcción femenina de las mujeres

La mujer en su conformación histórica ha sido contemplada como un objeto esencializado por sus características biológicas y por sus roles, por lo que la ruptura de este imaginario ha significado una reinterpretación de las categorías de constitución identitaria de los hombres y mujeres en el ejercicio de su interacción socio-cultural.

Al deconstruir la organización social y la cultura patriarcales enquistadas en los reductos conservadores tradicionales del mundo contemporáneo, las mujeres abren varias posibilidades de desarrollo, no temporáneo, no sólo una ni en una sola dirección (Lagarde, 1996, pág. 159).

En este espacio la postura –aunque pegue, aunque mate, marido es-, se revierte al construir un en sí mismas un respeto no objetivizado de las relaciones con su entorno y el respeto a su cuerpo, a su mente a su ser como tal en todos sus espacios, evidenciando así que la postura esencialista del patriarcado sufre importantes cambios en la estructura social andina, procurando mantener la superioridad sobre ese complemento del hombre, llamado mujer el que ya no quiere ser subalterno, asexuado, hostilizado negado de un espacio afectivo.

Esta perspectiva es importante para resaltar que la constitución de la identidad femenina ha sido un proceso histórico que ya no sólo se gesta en el principio de continuidad de la reproducción, el cuidado de infantes y el del marido, sino por el contrario se adscribe en el reconocimiento del otro como parte del yo, de la heterogeneidad de la diversidad en ámbitos generacionales, sexuales, condición social, económica, cultural, étnica e histórica, fragmentando la identidad de mujer subyugada por lo masculino y renaciendo su feminidad no por y para el otro, sino para sí en su relación con el otro.

1.5.2 La organización de la sexualidad

“La organización genérica es una construcción social basada en marcas corporales, [...] clasifican y organizan a las personas y difieren sus modos de vida al otorgar sentido, valor y poder a características corporales” (Lagarde, 1996, pág. 55), por lo tanto la asignación de espacios de expresión sexual también se encuentran en el poder que ejerce el uno sobre el otro y las libertades entre la vida doméstica y pública.

El hombre puede expresar su sexualidad abiertamente en lo privado y doméstico, como marca de su hombría, la obtención de cuerpos femeninos evidencian su virilidad misma que ejerce con fuerza y un derecho socialmente consentido sobre el cuerpo femenino que lo posiciona entre su colectividad del mismo género.

La mujer por el contrario no puede expresar abiertamente su sexualidad, pues será categorizada como desleal, deshonrosa, impía, será tachada por la sociedad en la que

se desarrolla, pues la libertad de su sexualidad está marcada por su vida doméstica, por el ejemplo que debe impregnar en sus descendientes.

La masculinidad y feminidad se encuentran en dos espacios complementarios pero diversos, los primeros sujetos a la competencia sexual entre hombres y las mujeres sujetas al imaginario que pueda darse de su honra, esta configuración también forman parte de la herencia patriarcal que constituye para la mujer un “espacio de relación íntima y directa que instala la dependencia y la dominación” (Lagarde, 1996, pág. 59).

El control del cuerpo de una mujer por parte de la misma mujer, es el fruto de la lucha de largos años, las mujeres andinas expresan su liberación del hombre cuando pueden ocupar cargos políticos, como representantes de asociaciones que conforman con la finalidad de aportar económicamente a su hogar para liberarse de la dependencia económica del marido.

1.5.3 La enemistad patriarcal entre las mujeres

“El poderío entre las mujeres se ejerce por estatuto, por edad, por cualquier posicionamiento de superioridad de unas sobre otras: de clase, casta y raza, de antigüedad, de rango, de etnia, de cultura, de salud y otros más”. (Lagarde, 1996, pág. 82). Las mujeres andinas como parte de su construcción identitaria femenina replican la organización patriarcal en su propio estatus en la interacción con otras mujeres.

Desde esta perspectiva se evidencia que es en este espacio donde la enemistad entre mujeres se gesta, la lucha por el posicionamiento y obtención del poder para conseguir representatividad en su localidad y hogar, se miden entre sí por la calidad de relaciones políticas y económicas que pueden establecer, es decir siempre está medida por los otros.

“La enemistad y la opresión entre mujeres es tan intensa que aun entre semejantes se produce una desidentificación un extrañamiento que hace de las mujeres seres incapaces de reconocerse” (Lagarde, 1996, pág. 82). La ausencia de un sentido

histórico social y colectivo femenino de reconocimiento y construcción identitaria sin la condición patriarcal, fortalece las diferencias entre mujeres, y la independencia del dominio del hombre en sus vidas, genera un espacio de incertidumbre entre ellas pues se oprimen directa e indirectamente por los méritos y los celos, por el posicionamiento de la otra en su contexto social y familiar.

Es en este ámbito donde la construcción de la identidad femenina tiene dos desembocaduras, la primera es la resignación a la opresión del hombre para permanecer en el espacio de lo doméstico reproduciendo en sus descendientes de manera directa la estructura patriarcal, optan por mantenerse aisladas, divididas y enemistadas con otras mujeres; y la segunda el fortalecimiento de la lucha por la reivindicación y la defensa de sus derechos en el espacio doméstico y social, que comprende aceptar la diferencia con otras mujeres, se alían en sus diversidades y reproducen la sororidad.

1.6 Roles Asignados al género femenino

Los roles de género son las actividades asignadas tanto al hombre como a la mujer por división de sexo, así a cada persona se le asigna una característica históricamente determinada en base a los comportamientos masculinos y femeninos, la asignación de roles por naturaleza es una construcción cultural.

La asignación de roles ha fragmentado a la sociedad y permitido con ello establecer el dominio sobre el otro en base a estereotipos de género contruidos desde la relación entre lo superior e inferior.

De esta manera se naturalizan las diferencias y desigualdades, “por ejemplo, se sobreentiende que los hombres son inteligentes y activos sexualmente mientras que las mujeres son tiernas, amorosas y saben expresar los afectos” (Logroño, 2006, pág. 13).

Los roles asignados a las mujeres andinas están directamente relacionados con lo doméstico, al aseo del hogar, la crianza de los hijos e hijas, la preparación de alimentos, el cuidado de los miembros del hogar. Su participación activa está

determinada exclusivamente en el hogar; estos roles son aceptados a voz viva por gran parte de mujeres e incluso, por aquellas que se independizan de sus relaciones amorosas, pues siguen ejerciendo los mismos roles con mayor carga laboral para generar recursos económicos para así mantener a los miembros que de sí dependen.

En este espacio las mujeres andinas se dedican al ordeño, la siembra, alimentación y cuidados a miembros de la familia, con la diferencia que su participación es activa en asociaciones a las que pertenecen, aunque este último es considerado como un pasatiempo o cosas de mujeres, cuando los hombres no quieren ir a las reuniones envían a sus esposas, sin embargo no tienen la opción de voto sin la presencia de sus maridos.

En el caso de las mujeres que son divorciadas la participación activa en asociaciones es el signo de su lucha por la reivindicación en la localidad, tienen voz y voto, a pesar de que se requiere de más integrantes para que este sea escuchado.

Las mujeres andinas aprenden y reaprenden de sus errores, viajan a la capital para vender sus productos, cargando a cuestas sus roles guardados en un costal con la esperanza de retornar con lo necesario para mantener su hogar aunque a veces se constituya una lucha con el imaginario ciudadano, con la asignación de estereotipos sobre la indígena que se fundamenta en la discriminación y en el miedo a la aceptación al otro diferente.

La asignación de roles parte de la división de trabajo entre hombres y mujeres, y la decisión de las mujeres andinas para aceptarlos y asumirlos, esto es, que cada una tiene en sus manos la decisión de asumir los roles tradicionales o los roles tradicionales y los que considere en sus imaginarios para transformar su situación socio-económica.

1.6. 1 El matrimonio

La formación de una pareja no se debe a una decisión 'libre y autónoma de dos personas, únicamente en base a la afinidad (enamoramiento, comprensión, amor). (Esterman, 1998, pág. 243), por lo tanto los intereses son diferentes, existe un

vínculo de reciprocidad entre las familias integrantes del acuerdo mutuo de matrimonio.

En este espacio está en juego la ‘Conservación de la polaridad complementaria entre lo masculino y femenino del cosmos, por lo tanto esta unión entre dos individuos también se vincula directamente con la parte occidental del matrimonio contractual reconocido por occidente, con el cual se pretende asegurar que la institución andina sirvinakuy tenga que ver internamente con el vínculo entre lo económico asignado al hombre y la fertilidad asignada a la mujer.

De esta manera el matrimonio desde un principio objetiviza a la pareja y fija roles históricamente relacionados al hombre con lo económico asociado directamente con lo agropecuario y a la mujer con la fertilidad asociada directamente al cuidado de los hijos e hijas, alimentación y mantenimiento del hogar.

1.6.2 El divorcio

El divorcio es un proceso legal que comprende la separación jurídica de la unión entre un hombre y una mujer, el contrato que se anula es el matrimonio. Este proceso es importante en la apropiación de roles femeninos, pues a partir de este hecho las mujeres toman nuevos retos y roles tradicionalmente asignados a los hombres, como lo es el trabajo del campo; este proceso se genera producto de la violencia a la que son sometidas.

El matrimonio andino es ante todo una “‘comunidad de intereses mutuos’, y no tanto una expresión de amor” (Esterman, 1998, pág. 244), motivo por el cual la mujer andina está marcada por la lucha por la apropiación de su cuerpo, de su vida, y es en este breve espacio donde toma la decisión de asumir nuevos roles no solo los asignados a sí misma como mujer, asume nuevos roles, los roles que quiere asumir.

El mito

El mito constituye un sistema de comunicación, un mensaje. Este indica que el mito no podría ser, un objeto, un concepto o una idea; se trata de un modo de significación, de una forma. [...] no se define por el objeto de su mensaje sino por la forma en que se lo profiere: sus límites son formales, no sustanciales (Barthes, 1970, pág. 199).

Tanto Barthes como Lévi-Strauss definen el Mito como "un tipo de lenguaje" al expresarlo de esa manera, coinciden con la postura de que el mito hace cosas, transmite información, 'habla', 'comunica'. Sin embargo la principal diferencia entre Barthes y Lévi-Strauss, radica en que para Lévi-Strauss el sentido y la estructura del mito es lo que le da vida, mientras que el mito para Barthes es tridimensional porque posee un significante, un significado y un signo producto de un sistema de significaciones de segundo orden, esto es, que se conforma en un sistema particular, que edifica los procesos que están 'en marcha en la realidad social.

En este contexto se puede decir que los mitos son dinámicos y versátiles se adaptan a, y depende de, distintos ambientes, circunstancias y procesos históricos en los que se concretan, parecen ser dinámicos procesos en marcha más que un producto estático y terminado, la lectura de los mitos femeninos que constituyen la identidad de las mujeres serán estructurados por cómo se combinan los elementos de su sistema para llegar a concretarse, y es desde la perspectiva de Lévi-Strauss que se comprenderán los mitos femeninos.

Lévi-Strauss plantea que no hay que interpretar el mito para hallar su estructura sino transformarlo, el mito es comprendido como un sistema semántico que no solo significa y existe por su carga de significaciones sino en sí tiene un sentido para el contexto en el cual se crea, y este debe ser analizado de la siguiente forma:

[...]Tal como sucede en una partitura musical, es imposible comprender un mito como una secuencia continua. Ésta es la razón por la que debemos ser conscientes de que si intentamos leer un mito de la misma manera en que leemos una novela o un artículo del diario,

es decir, línea por línea, de izquierda a derecha no podemos llegar a entenderlo, porque debemos aprehenderlo como una totalidad y descubrir que el significado del mito no está ligado a la secuencia de acontecimientos, sino más bien, si así puede decirse, a grupos de acontecimientos, aunque tales acontecimientos sucedan en distintos momentos de la historia. Por lo tanto, tendremos que leer el mito aproximadamente como leeríamos una partitura musical, dejando de lado las frases musicales e intentando leer la página entera. [...] es decir, no solamente tenemos que leer de izquierda a derecha, sino simultáneamente en sentido vertical, de arriba hacia abajo. Tenemos que percibir que cada página es una totalidad. Y solo considerando al mito como si fuese una partitura orquestal, escrita frase por frase, podremos entenderlo como una totalidad y extraer así su significado (Levi-Strauss, 1986, pág. 79).

Según Lévi-Strauss la mente humana organiza el conocimiento en polos binarios y antagónicos (bueno - malo; dentro - fuera; nosotros- vosotros; crudo -cocinado, etc.) que se organizan de acuerdo con la lógica. Tanto la ciencia como el mito, como explicaciones del mundo, estarían estructurados por pares de opuestos relacionados lógicamente y por tanto compartirían la misma estructura, solamente que aplicada a diferentes cosas.

El mito está comprendido por un todo significable que se encuentra en relación con un conjunto de elementos extraños que no son comprensibles para una sociedad que no tiene una relación directa con él, donde los elementos que lo constituyen no tienen la misma carga signica por lo tanto el 'sentido' del mito no tiene aparente valor.

Situación que se contrasta cuando éste se relaciona con todo el proceso significativo pues todo el proceso encuentra coherencia porque pertenece a una sociedad que cree en él. Los mundos míticos se fundan en la concepción natural del universo, en la relación de los procesos sobre naturales, malignos, benignos, monstruosos, heroicos.

De esta manera una persona dentro de una sociedad integra a su cotidianidad la concepción del mundo y sus espacios mágicos como parte de un proceso de

conformación identitaria, se encuentra en el espacio de sus representaciones donde la memoria colectiva tiene un espacio para sus imaginarios, sus mitos y cosmovisiones.

De allí resulta que las categorías del significante y del significado se constituyen de manera simultánea y solidaria, al tiempo que el conocimiento, es decir, el proceso intelectual que permite identificar unos en relación con otros ciertos aspectos del significado (...), sólo se puso en marcha lentamente. En otros términos, "... el universo ha significado mucho antes de que se comience a saber lo que significaba (...), (...) desde el comienzo ha significado la totalidad de lo que la humanidad puede esperar de él. (Lévi-Strauss, XLVII-XLVIII)" (Carrasco, 2003, pág. 1).

Así si una mujer enferma puede comprenderlo en dos espacios: el espiritual y el occidental, según su conformación social acudirá a buscar sanación dependiendo de su creencia, para ello tomaremos el primer elemento, el espiritual.

La mujer acudirá primero a las oraciones de sanación en una iglesia, pedirá por su salud, por la calma de sus dolores, recibiendo una calma espiritual a sus dolencias, esta persona cree en el mito de la salvación porque cree, porque pertenece a una sociedad que también cree y es parte de su sistema y concepción natural del universo. Sin embargo, otra mujer perteneciente a otra sociedad, puede acudir a un curandero porque cree en él, el mito una concepción de la naturaleza, lo natural y el universo en el que se desarrolla una persona en sociedad, por lo tanto es un sistema coherente.

En estos dos casos el mito se manifiesta de diferente manera sin embargo en su estructura son similares, cuando las dos mujeres acuden a sus espacios de curación que son parte de sus mitos, existe una transición entre el lenguaje no expresado, el lenguaje psíquico a la expresión verbal, este proceso permite experimentar en un orden y en forma inteligible una experiencia real que de otra manera sería un caos inefable- que induce la liberación de un proceso de los efectos fisiológicos, es decir, la reorganización, en un sentido favorable, del proceso en el que las dos mujeres enfermas están sometidas.

En este espacio se puede evidenciar como coexiste en el mito la relación entre el lenguaje verbal y el inefable, lo que para Lévi-Strauss es algo “salvaje” de la mente y argumenta que la naturaleza de la mente se revela ante las estructuras de sus mitos tanto como en la estructura del lenguaje, por lo que, en el pasado los mitos han sido sometidos a métodos de interpretación, no sólo entre sí, también, con la naturaleza esencial de los propios mitos.

De esta manera Lévi-Strauss trata de abstraer el sentido de la interacción entre las dimensiones sincrónicas y diacrónicas y entre lengua y libertad condicional que el relato del mito.

Como se puede evidenciar el mito gira alrededor de la noción de analogías, como postura Lévi-Strauss utilizadas en ciertas sociedades para designar todo aquello que aparece, al menos a primera vista, como no familiar, enigmático o extraño, así mismo, observa que esas nociones, atribuidas a sociedades “primitivas”, se encuentran presentes en gran número de culturas, lo que posiciona al mito como un fenómeno universal.

El mito constituye en las culturas una clase de pensamiento que se ejerce frente a un objeto, una situación u individuo que se presentan como desconocidos, carentes de un nombre que los designe o identifique pero que tiene un sentido en el grupo social en el que se crea y es el espacio donde los mitos constituyen la identidad femenina, donde las mujeres asimilan su espacio, lo entienden y construyen alrededor del mismo sentidos y significantes que den razón a la comprensión de su mundo de manera natural.

El rito

Los ritos son un conjunto codificado de acciones simbólicas, que se encuentran estrechamente articuladas en un espacio y tiempo específico, que tiene un soporte en las manifestaciones culturales, expresan valores y creencias que se forman en las representaciones del individuo en su relación con la sociedad, a través de sus expresiones generan pertenencia y fomentan las identidades.

Los ritos son construcciones simbólicas de sentido que forman parte no solo de los fenómenos religiosos, también de los profanos; pues son parte indispensable de los universos de una cultura a través de los cuales se construye un sentido de lo real. Lo sagrado generalmente ha sido aquello protegido por el poder, mientras que lo profano es visto como el contrapoder. En este caso dichas dimensiones se resemantizan: lo sagrado se convierte en eje estratégico de legitimación de los sectores subalternos, mientras que lo profano es visto como una característica del poder; es más, las dimensiones de desacralización que se hace del sentido sagrado de la fiesta son alteradas, profanadas por el poder, por sus intereses políticos. En este sentido es interesante esta traslación de sentido de cómo ha sido tradicionalmente vista la relación entre lo sagrado y lo profano (Guerrero Arias, 2004, pág. 54).

El rito puede ser comprendido como un sistema de prácticas sociales que caracterizan el pensamiento de una sociedad y a través del mismo se puede ver de manera integrada la estructura y continuidad de la memoria colectiva del grupo social que incentiva la relación individuo sociedad, como un elemento constitutivo de pensamiento y acción.

1.7 Estructura del rito

Radcliffe-Brown (1974) plantea que es necesario concentrar una minuciosa atención en los ritos más que en las creencias, pues estos tienen una función específica siempre y “cuando tengan para su efecto regular, mantener y transmitir de una generación a otra los sentimientos de los que depende la constitución de la sociedad” (pág. 166), entonces el rito se forma como un sistema que nace en el pensamiento y se materializa en el accionar del individuo y la sociedad a la que pertenece.

El ritual comunica, transmite un sentido compartido y valorado, del que se derivarán normas de acción, de esta forma se puede decir que el rito forma parte del proceso de producción y reproducción de entendimiento de una sociedad sobre las circunstancias que lo rodean, mediante la codificación los ritos expresan las

cosmovisiones, valores y actitudes vitales de un individuo en su construcción social, de igual forma dentro de este se puede identificar el poder y control institucional, pues si bien es cierto que el individuo participa en colectividad y la colectividad participa del rito no todos son los llamados a producirlos, hay una estrecha relación con lo divino y son los sabios o los más antiguos los llamados a reproducir los ritos, no sólo por su conocimiento sino por su jerarquía en la sociedad.

El rito es un proceso de mediación entre lo divino y lo profano, un sistema de categorización de la relación entre el humano y lo divino, es un entendimiento entre lo espiritual y lo físico, que dota de renovación a los procesos identitarios del individuo y aporta a la cohesión social al escenificar su mundo, el orden que prevalece en él mediante la legitimación del poder asignado por decisiones colectivas a los participantes cuya experiencia y conocimiento puede manejarlo y representarlo en la tierra, en sí reactiva el sentimiento compartido del orden social desarrollado y adoptado por una sociedad que utiliza como herramienta la repetición para ser validado en sus construcciones simbólicas a través del tiempo.

1.7.1 Estructura ritual narrativa

La estructura ritual narrativa se la construye unas veces como oyentes y destinatarios del mensaje, otras como narradores implícitos y sujetos de enunciado pero también, y esto es importante, los convierte a veces en emisores sujetos de enunciación (Lison, 1997, pág. 47).

Erikson, plantea que la ritualización comporta como mínimo un intercambio entre dos personas, que generalmente se encuentran en el proceso de crecimiento y de socialización del hombre/mujer, donde se repiten determinados actos e intervalos significativos en contextos que se repiten favoreciendo la adaptación emotiva entre los dos humanos.

Estas ritualizaciones refuerzan los vínculos emotivos, pues están presentes en la vida humana históricamente lo que fortalece la relación entre hombre y mujer, el rito se constituye así en un campo simbólico que permite establecer relaciones y reconocer valores.

La ritualización por naturaleza es anti-imaginaria, está sujeta al orden de lo simbólico, se diferencian de otros ritos por la relación y el espacio en el que se presentan, permiten reencontrarse con su yo al individuo y reencontrar su espacio en la sociedad en la que se desarrolla, fortaleciendo así su construcción identitaria, mediante la acción ritual se logra «hacer pasar a todos los participantes al lado del bando ganador» (Lévi Strauss, 1962, 59).

La estructura narrativa del rito comprende: implicaciones simbólicas y su comportamiento cuando se encuentran expuestas al individuo en sociedad, se constituye por una organización cognoscitiva sobre circunstancias determinadas, tiempos, acontecimientos, que dan razón a expresiones particulares cargadas de significantes, expresiones que pueden ser verbales o no verbales, que dan sentido a la vida colectiva e individual.

1.7.2 Símbolo

El símbolo tiene una serie de características o propiedades: la condensación, la unificación de significados dispares, la polarización de sentido y la polisemia, llegándose a partir de aquí a dos clases de símbolos, referenciales y de condensación, y su inferencia se puede realizar a través de tres clases de materiales: su forma externa y observable, las interpretaciones de la sociedad, y los contextos significativos, de esta manera se entenderá al símbolo desde la postura de Patricio Guerrero quien plantea que es una “construcción no irracional, ni ilógica, es decir, que nos muestra realidades y niveles de realidad, que están más allá de lo que la razón lógica pueden llegar a comprender y explicar” (Guerrero, 2010, pág. 115).

Turner considera que los símbolos forman parte del proceso social y, por ello, deben ser analizados en una secuencia temporal y en relación con otros acontecimientos de la vida social.

El simbolismo ritual conforma una parte fundamental del lenguaje del rito, es el espacio donde se encuentra constituido el orden simbólico, y es posible comprender la percepción sobre las circunstancias de la vida práctica en relación con las actitudes y valores que se encuentran normados en una sociedad.

1.7.3 Clases de ritos

1.7.3.1 Ritos cíclicos

Los ritos son todos aquellos que se encuentran ligados al ritmo del tiempo de las estaciones del año, asociado a éste están los ritos domésticos que vienen medidos por la relación comunitaria.

Los ritos cíclicos se manifiestan en las celebraciones comunitarias y aportan a la relación continua de la vida social, aportan en la búsqueda del orden social, de un sentido, los ritos tienen a convertirse en ordenadores de la experiencia, Douglas plantea que la realización de los ritos cíclicos aporta a la interacción de la sociedad u a recuperar su identidad de valores e ideales.

Elíade plantea que la repetición del rito repite el mito de los orígenes, salvando así el tiempo y el sentido del tiempo, reconfortan la realidad, transforma al individuo y le provee de una experiencia individual y colectiva que aporta a la renovación de su yo en su colectividad y las relaciones entre la colectividad y el individuo.

1.7.3.2 Ritos de crisis

Los ritos de crisis son todos aquellos que se realizan en circunstancias especiales para afrontar cualquier situación anómala y de difícil control. Responden a situaciones incontrolables ante las cuales el humano no tiene competencia, enfermedades, fenómenos y catástrofes naturales o agrícolas.

El rito en este caso tiene una gran eficacia instrumental, reduciendo la ansiedad (Malinowski, 1942) de los actores sociales que están inmersos en la problemática natural o social, esto es, muchos ritos permiten enfrentar o comprender los procesos a los que el humano está sujeto en su entorno natural y social, el rito en sí tiene fuerza porque hay fe, entendida como respuesta desde el humano que permite su coexistencia y relación con los momentos principales de su desarrollo.

Los ritos de crisis ayudan a comprender la relación del humano en su confrontación a las eventualidades naturales o sociales con las que se encuentran correlacionados,

son los espacios donde se puede denotar la presencia del pensamiento ancestral que ha traspasado en el tiempo.

1.7.3.3 Ritos de tránsito

Los ritos de tránsito son todos aquellos que se relacionan con los principales momentos del ser humano, marcan un paso a una nueva situación donde el humano es asignado a un nuevo espacio de responsabilidades, como lo son los espacios de nacimiento, iniciación, matrimonio, muerte, procesos que afectan a la vida personal del individuo en sociedad.

Las creencias de grupo refuerzan el proceso ritual de tránsito y aportan a la estructura social, según Van Gennep, el rito tiene tres fases: la primera es la desestructuración, es el paso de una situación estructural a otra liminal, esta fase de liminalidad es la segunda, y se caracteriza porque el individuo constituye una relación yo-tu-nosotros, de manera simbólica adentrándose en una relación de comunidad con su entorno y sí mismo. La tercera fase es la reestructuración y comprende la recuperación de los modelos estructurales.

Estos procesos del rito de paso, son entendidos desde Turner como procesos de asignación simbólica a los sucesos de la cotidianidad, particularmente el rito de paso se convierte en un “mal necesario”, se encuentra impregnado en la estructura psicológica, simbólica y espiritual de construcción de un individuo en sociedad, y los procesos están marcados por etapas de significación y aceptación social, como el bautizo para ser parte de la comunión católica o la virginidad femenina hasta el matrimonio, son etapas que constituyen el proceso identitario de un individuo en sociedad, y que no marcan solo el paso de un estatus a otro, también se transforman en procesos agresivos de cohesión o negación social.

CAPÍTULO 2

MARCO SITUACIONAL

Cantón Cayambe

El cantón Cayambe se encuentra ubicado en la provincia de Pichincha aproximadamente a 75 Km al nororiente de la ciudad de Quito, sobre los 2.700 msnm. Conforme los datos del INEC, el cantón tiene una superficie aproximada de 1.350 Km²; el mismo que representa el 14,21% de la superficie total de la Provincia de Pichincha; el 3,08% de la Zona de Planificación 2 y; se ubica sobre la línea ecuatorial.

2.1 Límites

Limita al norte con la provincia de Imbabura, específicamente con el Gobierno Municipal de Otavalo, al sur limita con el distrito metropolitano de Quito y la provincia de Napo, al este con las provincias de Napo y Sucumbíos y al oeste con el Gobierno Municipal de Pedro Moncayo.

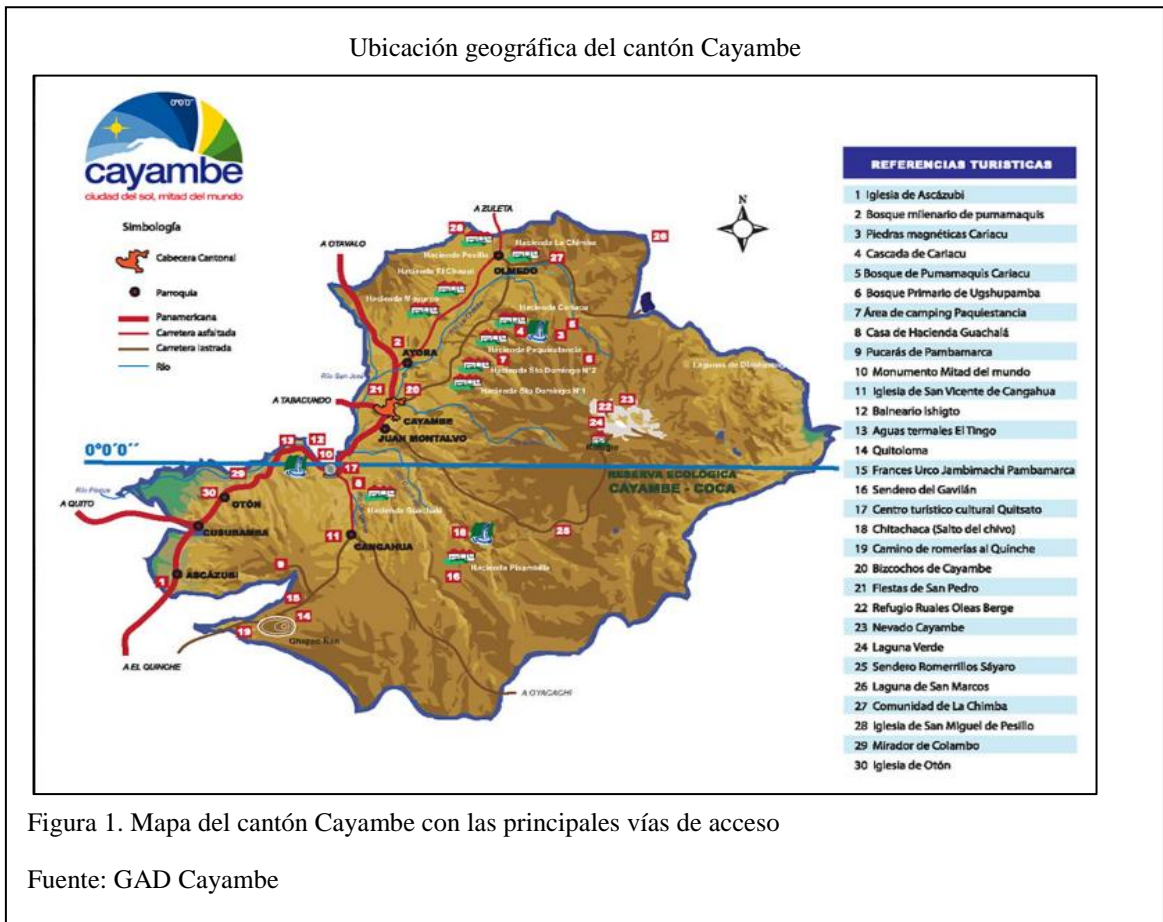


Figura 1. Mapa del cantón Cayambe con las principales vías de acceso

Fuente: GAD Cayambe

2.2 Población 83.235 hab.
2.3 Temperatura promedio 12°C

2.4 Parroquias

Cayambe, Ayora, Juan Montalvo. Ascazubí, Cangahua. Otón, Sta. Rosa de Cusubamba, Olmedo.

2.5 Altura 2.830 m.s.n.m

2.6 Fiestas populares

- 23 de julio: Fiesta de Cantonización
- 21 de junio: Fiestas del Inti Raymi
- 30 de junio: Las Octavas
- 21 de septiembre: Las Oyanzas
- 29 de Junio: Fiestas principales de Cayambe

2.6.1 Descripción de las fiestas

Las festividades del cantón Cayambe cuentan con la asistencia de la comunidad Kayambi y de la población mestiza, en la actualidad estos eventos son promocionados por los gobiernos autónomos descentralizados de la provincia y del cantón, tienen como principal finalidad dinamizar la economía del cantón y de sus habitantes, sin embargo el valor histórico, cultural y étnico no se ha perdido en sus pobladores quienes participan de la fiesta y de su presentación de manera íntegra.

2.6.1.1 Fiesta del Sol o Inti Raymi

Estas fiestas tienen particular relevancia para la parroquia de Olmedo-Pesillo, pues el 21 de junio el Sol sale por Pesillo, y da inicio a las fiestas sagradas del Sol en ellas se da gracias al Padre Sol por sus buenas cosechas, es una costumbre nativa del Cacicazgo pre-inca, Kayambi.

2.6.1.2 La Fiesta de San Juan

A partir del 24 de Junio en la parroquia de Olmedo se celebra la festividad con toros de pueblo, la misa tradicional y la bebida de la zorra, en esta fiesta los hombres desde la madrugada buscan en los cerros a los toros bravos para bajarlos a la corrida, mientras las mujeres preparan el licor y la comida para compartir con los presentes. Esta festividad tiene gran acogida por los turistas.

2.6.1.3 La Fiesta de San Pedro

Se relacionan directamente con la fiesta Inca del INTI-ÑAN, que llegó al cantón durante su larga conquista al Cacicazgo Kayambi por encontrarse en su camino del Sol (Línea Ecuatoriana), a pesar de la colonización y la usurpación simbólica de varias fiestas y creencias ancestrales del pueblo Kayambi esta fiesta fue respetada y los españoles la ubicaron el 29 de Junio en honor al Santo Apóstol Cristiano “San Pedro”(CICC-Centro, 2011, pág. 26).

Las actividades tradicionales importantes de las Fiestas de San Pedro son:

- Elección y coronación de la Reina de Cayambe
- Pregón de fiestas
- Desfile de yuntas
- Ceremonia religiosa en la Iglesia matriz
- Toros populares en la Plaza Dominical
- Entrada de las parcialidades indígenas
- Desfile de la alegría
- Verbenas populares en los barrios

2.6.1.4 La Fiesta de San Pablo

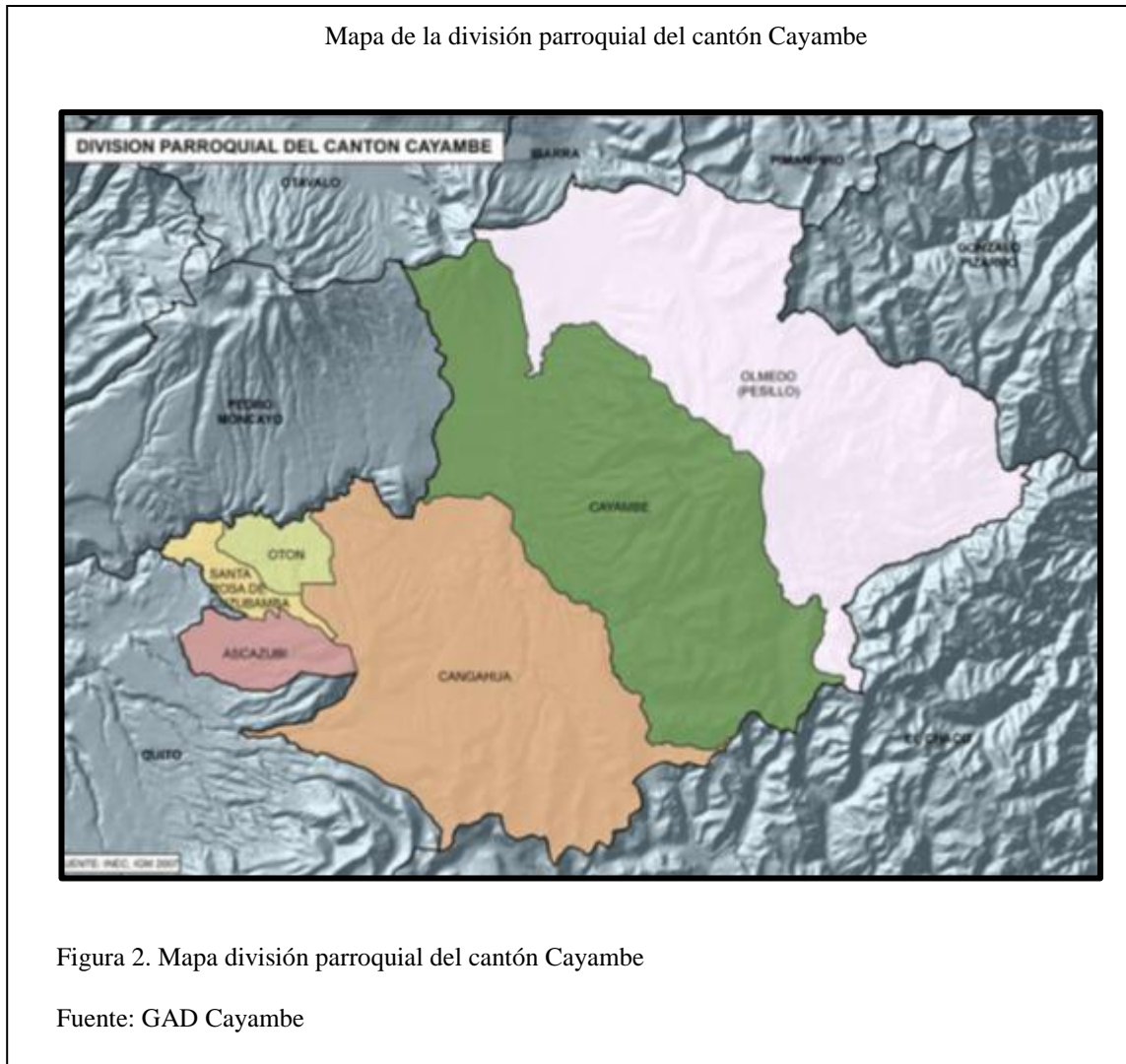
Se realiza el 30 de junio en tierras cayambeñas especialmente en la parroquia de Cangahua, con la toma de la plaza en medio de la música y danzas autóctonas. A esta

parroquia asisten todas las comunidades indígenas de las haciendas cercanas a festejar en el centro del pueblo de Cangahua a partir de las 11 horas. (CICC-Centro, 2011, pág. 26)

2.6.1.5 Las Octavas

Se cree que son las fiestas menores del Sol, las mismas que se realizan en las parroquias del cantón Pedro Moncayo, cuatro domingos antes de San Pedro.

2.7 División parroquial del cantón Cayambe



Iglesia del Parque Central de Cayambe



Figura 3. Iglesia del parque central del cantón Cayambe

Fotografía: Sofía León Sánchez tomada el 14 de octubre 2012

2.8 Índices Demográficos

Los índices demográfico permiten a ser expuestos permiten conocer la situación de pobreza y pobreza extrema medidos desde los datos presentados por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos del Ecuador INEC.

Cantón Cayambe datos de pobreza

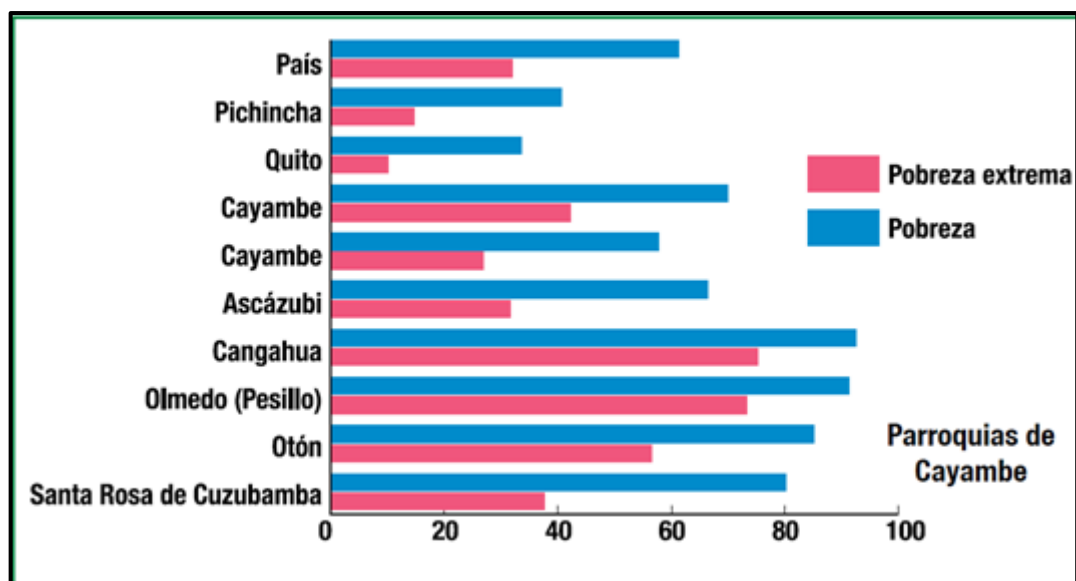
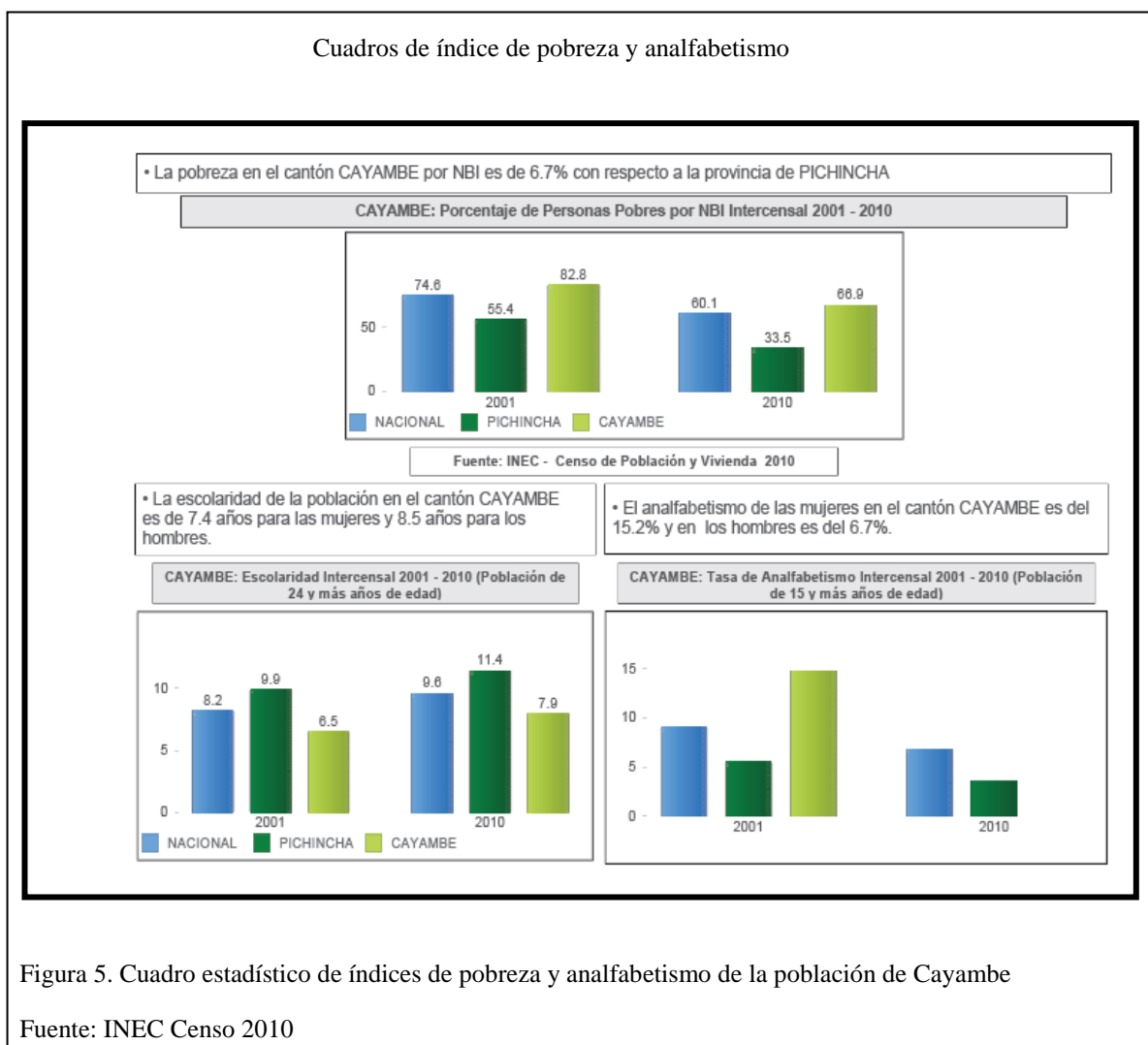


Figura 4. Cuadro de relación de pobreza y pobreza extrema de Cayambe
Fuente: SIISE v 3.5 INEC

El cantón Cayambe en relación a los datos de pobreza de la provincia de Pichincha que son del 33.4%, le corresponde el 82,8 %, de los cuales se puede identificar en el cuadro expuesto que los mayores índices de pobreza y de pobreza extrema se encuentran en las parroquias de Cangahua y Olmedo (Pesillo).

Dentro de estos índices es necesario considerar que la población total del cantón según datos expuestos por el INEC del censo del 2010 son 85.795 habitantes de los cuales 43.828 son mujeres y 41.967 son hombres, esto implica que de la población total 71. 038 habitantes aproximadamente viven en pobreza y pobreza extrema.

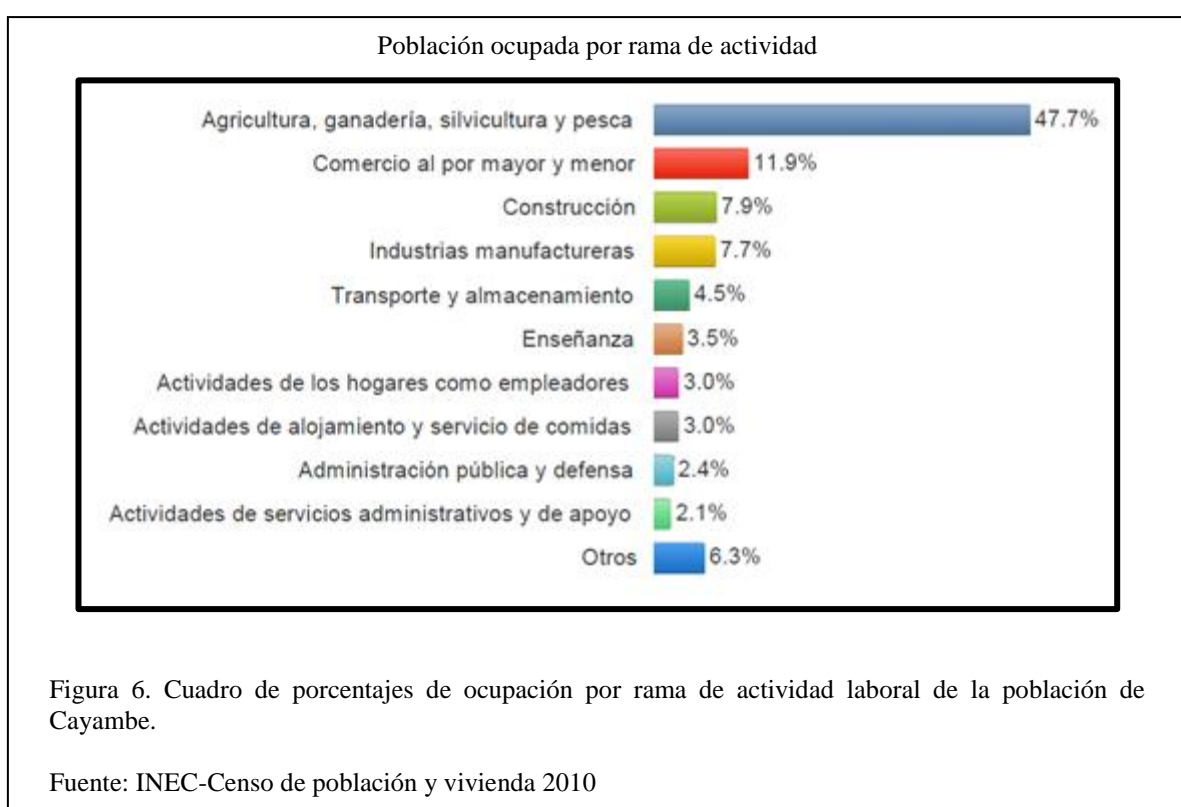
2.7.1 Índices de pobreza y analfabetismo



El cantón Cayambe evidencia índices demográficos de pobreza por necesidades básicas insatisfechas que alcanzan un 69.9% de la población; mientras la pobreza extrema afecta a un 42,2% de su población.

La tasa de analfabetismo del cantón es 7,9 %, en las mujeres alcanza el 15,2% mientras que el de los hombres es del 6,7%.

2.8 Índices económicos



Los habitantes del cantón Cayambe se dedican principalmente a la agricultura y ganadería, los principales cultivos según cada zona son: papa, trigo, cebada, quinua, hierbas aromáticas, hortalizas y flores. En cuanto a la participación en crianza de animales las mujeres principalmente se dedican al cuidado, alimentación y producción de: cuyes, ganado bovino, ovino y caprino en menor escala, y los hombres con mayor incidencia en la producción de ganado bovino y caballar, estas actividades corresponden al 47,7% de la población ocupada por rama de actividad.

Paralelamente a esta actividad desarrollan el comercio principalmente de sus productos agropecuarios y forestales, correspondiente al 11,9% de la población

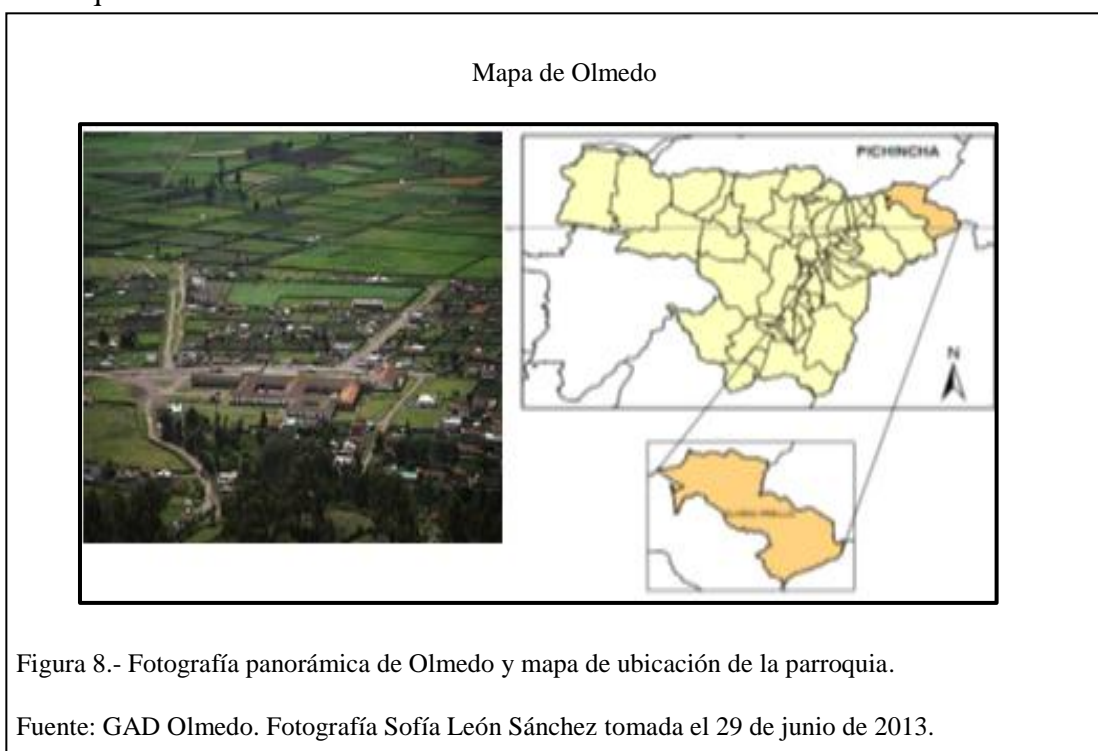
ocupada, sin embargo cuando las siembras no producen lo necesario por malas prácticas agrícolas, problemas climatológicos o robo de cosechas, al igual que por incrementar el flujo económico para la manutención de la familia, los animales y la siembra salen a trabajar en la ciudad principalmente en la construcción ocupando el tercer lugar entre las principales actividades con un 7,9%.

Entre otras actividades están: manufacturas con el 7,7%, transporte y almacenamiento 4,5%, actividades profesionales y de administración 14% en sus diferentes ramas, y el 6,3% a otros que corresponden al subempleo.

2.9 Atractivos turísticos

El cantón Cayambe tiene como principal atractivo turístico al volcán Cayambe, conocido entre sus pobladores como “Mama Cayambi”, adicionalmente están: el monumento a la Mitad del Mundo, ubicado en la comunidad de San Luís de Guachalá, parroquia Cangahua, a este lugar llegaron los geodésicos franceses en junio de 1736, los resultados de sus investigaciones, fueron grabados en una gran plancha de piedra que actualmente se encuentran en el Observatorio de Quito.

Parroquia Olmedo



2.10 Aspectos físicos

2.10.1 Ubicación

La parroquia Olmedo es una de las cinco parroquias rurales del cantón Cayambe, ubicada al nororiente de la provincia de Pichincha, a 90 Km. al norte de la ciudad de Quito. Las comunidades campesinas del ámbito local se ubican bordeando el nevado Cayambe sobre el eje marcado por la antigua carretera Quito-Olmedo-Zuleta-Ibarra.

2.10.2 Límites

Norte: Desde el cerro Cusín una línea imaginaria a la quebrada Quintahuaico a la altura de la localidad Mirador; por esta quebrada, aguas abajo hasta la confluencia con la Quebrada Santa Rosa. Por esta quebrada, aguas arriba, hasta sus nacientes. Desde estas nacientes una línea imaginaria hasta la cumbre de la loma Callejón Cunga. Desde este punto la línea de cumbre que pasa por las lomas Ventana Grande y Yanajaca y llega hasta la loma Aulucunga; de esta, sigue la línea de cumbre de la Cordillera Espina Chupa hasta el nacimiento del río Pimampiro

Sur: Desde la línea de cumbre del cerro Saraurco hasta la línea de cumbre del Nevado Cayambe. De éste a la loma Chimborazo y de aquí siguiendo la línea de cumbre hasta la loma El Rosario. De este punto una línea imaginaria hasta las nacientes de la quebrada San Javier y por ésta aguas abajo hasta su desembocadura en el río La Chimba. Siguiendo el río La Chimba aguas abajo hasta recibir las aguas de la quebrada Pucarumi desde el río San José.

Este: Desde el nacimiento del río Pimampiro aguas abajo hasta su unión con el río Azuela y por éste aguas abajo hasta su unión con el río Clavaderos. Por éste aguas arriba donde toma el nombre de Río Huataringo y de éste en dirección sur hasta la línea de cumbre del cerro Saraurco.

Oeste: Curso del río San José hasta la confluencia de sus quebradas formadoras Yanahuaico y San José, aguas arriba hasta sus nacientes.

2.10.3 Altitud

El relieve se caracteriza por el predominio de las pendientes mayores a 25°, pudiendo llegar a áreas escarpadas con pendientes mayores de 50° en las partes más altas, en donde se localizan mayoritariamente los páramos.

Las altitudes van desde los 2800 msnm hasta los 4200 msnm, donde se encuentran las nieves perpetuas del volcán Cayambe, hay altitudes de 3000 a 3400 en las partes altas de la parroquia, donde podemos encontrar las comunidades de Turucucho, Pesillo, La Chimba y San Pablo Urco, con sistemas productivos intensivos a gran escala de explotación de bovinos lecheros y un poco de agricultura; las zonas medias van desde 2 900 - 3 000 m s n m en estas altitudes se encuentran las comunidades de Caucho Alto, Chaupi, Muyurco, esta es una zona ganadera, agropecuaria, forestal y agrícola. Las partes bajas de la parroquia van desde 2800 a 2900 msnm donde se encuentran la comunidad Santa Ana y colinda con la parroquia de Ayora.

2.10.4 Clima

El clima en general es frío con un promedio de 16° C. Se destaca la presencia del volcán Cayambe que influye en las condiciones climáticas y las posibilidades agrícolas de la zona así en Olmedo, el clima se caracteriza por tener una estación de verano corta que comprende los meses de junio, julio, agosto y septiembre con precipitaciones medias mensuales de 23 mm. y una estación de invierno más larga en el resto del año, con lluvias medias mensuales hasta de 96,8 mm. Las temperaturas medias mensuales tienen muy poca variación, entre 11,5°C y 12 °C, siendo la temperatura media anual de 11,6°C. Sin embargo, las temperaturas mensuales pueden oscilar entre 8,2°C y 13,4°C. Esto quiere decir que las oscilaciones térmicas mensuales no son mayores de 5°C, en ningún caso. El viento más frecuente está entre el NE y E con velocidades medias mensuales oscilando entre 3,8 m/s y 6,8 m/s.

2.10.5 Superficie

La parroquia de Olmedo tiene una superficie de 351,24 Km².

2.10.6 Demografía

Olmedo es la segunda parroquia más poblada del Cantón Cayambe y se puede decir que esta si tiene claramente definido el sector urbano del rural.

Tabla 1. Población según censos

POBLACIÓN SEGÚN CENSOS							
AÑO	1950	1962	1974	1982	1990	2001	2010
PICHINCHA	380.012	550.676	879.873	1.235.869	1.756.228	2.388.817	2.576.287
CAYAMBE	25.244	26.845	34.162	41.740	45.938	69.800	85,795
OLMEDO	3.258	4.011	5.254	5.691	6.074	6.439	6.772

Fuente: GAD Olmedo

Notas: La parroquia de Olmedo tiene un porcentaje de crecimiento poblacional desde el 2001 hasta el 2010 debido al alto nivel de migración campo ciudad.

Tabla 2. Población total por género

POBLACIÓN TOTAL			
GÉNERO	HOMBRES	MUJERES	Total
PICHINCHA	2.576.287	1.255.711	1.320.576
CAYAMBE	85.795	41.967	43.828
OLMEDO	6.772	3.162	3.610

Notas: La parroquia de Olmedo tiene menor población femenina en comparación con la masculina. Información obtenida GAD Olmedo.

2.11 Sistema ambiental

2.11.1 Recurso agua

La mayor parte del territorio de los cantones Cayambe y Pedro Moncayo se encuentra dentro de la subcuenca del río Pisque, que luego forma parte de la cuenca hidrográfica del Guayllabamba y finalmente, del sistema hidrográfico del río Esmeraldas, que desemboca en el océano Pacífico.

Su superficie aproximada es de 114.745 ha. Las cabeceras de la cuenca están en los nevados del volcán Cayambe (5.780 m.s.n.m.) y los páramos de la Reserva Ecológica

Cayambe-Coca. Los principales afluentes del Pisque son los ríos La Chimba, Granobles, Blanco, Guachalá y Cangahua.

2.11.2 Microcuenca del río La Chimba

La cuenca del río La Chimba, uno de los afluentes principales del río Pisque. La Chimba es propiamente una microcuenca que se forma desde las faldas del Cayambe y fluye hasta el río Granobles, que desemboca en el Pisque. Nace en las nieves perpetuas donde empieza la quebrada Terreras, a 4.600 m de altitud, y a los 3.200 m toma el nombre de río La Chimba al unirse las quebradas Chaguancorral (8.6 km), Pucapaccha (1.9 km) y el Ismuquiro (5.4 km). En su recorrido el río recibe las aguas de las quebradas Turucucho (6.9 km) por su margen derecha, mientras que las quebradas Jatun turo (6.7 km), Frailejones (13.4 km), Chuchisirpampa (4.1 km), Ingañan (1.8 km), Río Cariacu, Rio Paquiestancia le vierten sus aguas por la margen izquierda (GAD Olmedo, 2010).

Tabla 3. Organizaciones sociales de la parroquia Olmedo propietarias de acequias

ORGANIZACIONES Y SUS ACEQUIAS			
No	Organización	Nombre Acequia	Ubicación
1	COINOA	Chalhua	Río La Chimba
2	COINOA	Ventanas	Quebrada Turucucho
3	COINOA	Monderas	Quebrada Turucucho
4	COINOA	Pumamaqui	Río La Chimba
5	COINOA	Ovando	Río La Chimba
6	COINOA	Calvario	Río La Chimba
7	COINOA	Tauripamba	Vertiente páramo La Chimba
8	COINOA	Bandascunga	Vertiente páramo La Chimba
9	COINOA	La Chimbana	Vertiente páramo La Chimba
10	COINOA	Acequia Moyurco	Río La Chimba
23	UNOPAC	Acequia Compañía	Río La Chimba

24	UNOPAC	Acequia San José	Río La Chimba
25	UNOPAC	Acequia Miraflores	Río La Chimba
26	UNOPAC	Acequia Remonta	Río La Chimba
27	UNOPAC	Canal Tabacundo	Río La Chimba

Nota: información obtenida del: GAD Olmedo 2010

Notas: Las organizaciones sociales propietarias de vertientes de agua y acequias distribuyen a sus socios y socias de forma equitativa por horas durante toda la semana.

Otras acequias:

- Acequia Pumamaqui: captada en el río La Chimba y la quebrada de Turucucho a 3.240 msnm con 300 l/s con un recorrido de 165 Km y termina cerca de la provincia de Imbabura.
- Acequia Calvario de la comunidad La Chimba: Captada en el río Ismuquiro a 3.280 msnm con 200 l/s con un recorrido de 10 Km y termina en San Serapio.

La comunidad de Turucucho está cruzada por la acequia Montoneras (3,5 Km), acequia ventana (6 Km). Chalhua (3 Km), Yana yacu (2 Km). (GAD Olmedo; 2010)

2.11.3 Vertientes:

- Vertiente de Turucucho: provee de agua potable a la población de Olmedo con 8 l/s. Se encuentra a los 3.400 msnm.
- Vertiente Las Golondrinas- La Chimba: Aguas termales (35°C) que no son utilizadas.

Existen otras vertientes en Turucucho, en el sitio Mula Potrero que son aprovechados para consumo de la población de Pesillo(GAD Olmedo, 2010).

2.12 Geología

La geología de la provincia de Pichincha se halla constituida por una serie de formaciones volcánicas de diferentes edades, las mismas que se encuentran influenciadas por la tectónica regional andina debido a que presentan una dirección preferencial en las fallas y en las diferentes unidades litológicas con la misma dirección de la Cordillera de los Andes, en sentido NE. Algunas fallas son

simplemente producto del contacto litológico entre diferentes formaciones (GAD Olmedo, 2010).

2.12.1 Geomorfología

La topografía general de la parroquia de Olmedo es del valle interandino, con pendiente suaves, ligeramente onduladas (5-12%) y planas, con un tipo de pendiente escarpada (50-70%) y montaña (- 70%), así mismo se representan vertientes convexas y cóncavas, que corresponden a pendientes moderadamente onduladas (15-25%) y colinadas (25-50%) (GAD Olmedo, 2010).

2.12.2 Suelo

Suelo húmico.- Se reconoce por su color café oscuro; son terrenos muy productivos ya que contienen 10 y el 15 % de humus, conservan el calor, el agua y lo reparten uniformemente. Su característica es que son esponjosos y fértiles, en ellos se realiza cualquier tipo de cultivo. La acidez de este suelo es contrarrestada agregando gran cantidad de cal apagada o cenizas. Cuando la cantidad de humus es alta, se debe remover a la tierra para evitar su endurecimiento (GAD Olmedo, 2010).

2.13 Clasificación agrológica

2.13.1 Pisos climáticos

El territorio, de manera similar que el resto del cantón, incluye principalmente cuatro pisos ecológicos claramente definidos (GAD Olmedo, 2010).

2.13.2 Bosque húmedo montano bajo

Comprende el valle interandino que cruza el cantón Cayambe de sur a norte y está formado por tierras aptas para el riego y la mecanización. La tierra es de buena calidad y está situada entre los 2.000 y 2.800 msnm. La precipitación anual varía entre los 1.000 y los 2.000 mm., con un déficit hídrico de entre 50 y 150 mm. al año, en algunas partes encontramos suelos negros profundos. El ph varía entre 5 a 7.5 y es favorable para la agricultura, el suelo de este piso está ocupado por algunas comunas

que las utilizan para ganadería, en este piso se cultiva maíz, trigo, cebada y se recomienda las hortalizas (GAD Olmedo, 2010).

2.13.3 Bosque muy húmedo montano

La mayor parte de la tierra de las comunidades de Olmedo se encuentran localizados en este piso, en las parcelas se combinan los siguientes cultivos: cereales, maíz y habas, pastos naturales y artificiales. En las quebradas y barrancos se encuentran vegetación natural con una proyección forestal (GAD Olmedo, 2010).

2.14 Clima

Al no existir una estación meteorológica para el área de Cayambe, se presentan los datos de la estación Tomalón – Tabacundo, que es la más cercana a la zona de Olmedo, la misma que está ubicada en las coordenadas: Lat. $0^{\circ} 2' 00''$ N y Long. $78^{\circ} 14' 0''$ W a 2790 metros sobre el nivel del mar (GAD Olmedo, 2010).

2.14.1 Precipitación

De acuerdo a los datos registrados en una muestra de 10 años en la estación Tomalón se puede notar que el año de mayor precipitación fue 2008 con una precipitación de 68.61 mm y el año que se registra menor precipitación fue el 2001 con 34,98 mm (GAD Olmedo, 2010).

2.14.2 Humedad

Realizando un análisis anual del 2004, de los registros mensuales de humedad relativa, esta fluctúa entre los 48 a 73 %, teniendo un promedio de 65%, lo que nos indica una constante durante todo el año, teniendo ligeras variaciones, debido a la época seca, reportada entre Junio y Agosto (GAD Olmedo, 2010).

2.14.3 Viento

Según los registros meteorológicos de la estación Tomalón Tabacundo del INAHMI para el año 2005 se registró una velocidad de viento casi constante, manteniéndose alrededor de los 13 m/s y con una tendencia de dirección sur este. Así también podemos decir que en la zona se han registrado velocidades del viento que van desde los 0 Km. /h hasta los 70 Km. /h con una dirección este - oeste (GAD Olmedo, 2010).

2.15 Patrimonio natural

Las comunidades ubicadas en las zonas bajas, en las que se incluyen algunas de las comunidades del ámbito local “Comunidades de la COINOA” poseen tierras de mejor calidad y se dedican básicamente al cultivo de la cebada, papas, a los que asocian con una variada gama de productos tradicionales como trigo, mellocos, habas. La ganadería es una de la principales fuentes de producción lo que implica el cultivo de pastos y venta de leche (GAD Olmedo, 2010).

2.16 Actividades económicas

2.16.1 Población económicamente activa por rama de actividad, grupo de ocupación y por categoría de ocupación.

La población económicamente activa de la parroquia Olmedo se encuentra ocupada predominantemente en actividades de agricultura, ganadería, silvicultura y pesca con 58,0%, a la construcción el 6%, al comercio al por mayor y menor el 5% (GAD Olmedo, 2010).

2.16.2 Organizaciones y tejidos sociales

Se destaca la presencia de organizaciones de segundo grado, las mismas que responde a otro tipo de dinámica organizacional – política, respondiendo a los lineamientos de la COINOA (GAD Olmedo, 2010).

2.16.3 Grupos étnicos

De acuerdo a la información del censo 2010, Olmedo tiene los siguientes datos: una población con nacionalidad (prevalente): Kayambi, Kichwa de la sierra, Andoa, Otavalo, Kitukara y Karanki, en la parroquia no se ha establecido una organización y/o asentamientos definidos de población por nacionalidad. La población mayoritaria es Kayambi la cual como hemos visto en este estudio es la que se encuentra organizada en diferentes tejidos sociales (GAD Olmedo, 2010).

Tabla 4. Autoidentificación étnica

AUTOIDENTIFICACIÓN SEGÚN SU CULTURA Y COSTUMBRES		
CATEGORÍA	CASOS	%
Indígena	5512	81%
Afro ecuatoriano/a Afro descendiente	15	0%
Negro/a	1	0%
Mulato/a	9	0%
Montubio/a	13	0%
Mestizo/a	1140	17%
Blanco/a	78	1%
Otro/a	4	0%
Total	6772	100

Notas: Esta información fue obtenida del GAD Olmedo

2.16.4 Índices de migración

Los casos de migración hacia el exterior en esta parroquia es bastante marcado, especialmente después de la crisis bancaria de 1999, muchos de los pobladores de esta parroquia tuvieron que partir hacia países europeos como España e Italia principalmente, las remesas enviadas han servido para que sus familias puedan construir casas, compra de negocios, apoyo a la educación de los hijos/as, etc (GAD Olmedo, 2010).

Gran parte de los migrantes se enrola en la industria de la construcción como peones y albañiles y sigue en importancia el empleo de mujeres que se vinculan al servicio

doméstico. La mayor parte permanece fuera una semana o un mes(GAD Olmedo, 2010).

2.17 Sistema de asentamientos humanos

2.17.1 Distribución espacial de la población

Según el Censo del 2010, la Parroquia de Olmedo registra una población total de 6.772 habitantes.

Tabla 5. Población según censos

POBLACIÓN SEGUN CENSOS								
CRECIMIENTO	1950	1962	1974	1982	1990	2001	2010	TASA DE CRECIMIENTO 2001-2010
PICHINCHA	380.012	550.676	879.873	1.235.869	1.756.228	2.388.817	2.576.287	5.06
CAYAMBE	25.244	26.845	34.162	41.740	45.938	69.800	85.795	2.29
OLMEDO	3.258	4.011	5.254	5.691	6.074	6.439	6.772	3.60

Notas: Información obtenida del GAD Olmedo

2.17.2 Servicios básicos

La parroquia de Olmedo, considera al problema del abastecimiento del agua potable, como uno de los más preocupantes para la comunidad, pues si bien cuenta con el servicio, éste no abastece la demanda y ocasiona graves repercusiones de salubridad, especialmente en las comunidades altas (GAD Olmedo; 2010)

2.17.3 Alcantarillado (sistema de aguas servidas)

En los temas relacionados con el saneamiento ambiental: sistemas de evacuación de aguas servidas y deposición de basuras la población del ámbito local, en términos generales, tiene un nivel bajo de acceso a estos servicios. En años anteriores con apoyo del antiguo IEOS se instalaron letrinas sanitarias pero las estadísticas arrojan porcentajes muy bajos. Solo un el 0.2% tiene servicio higiénico con corrida de agua, un 57% letrina sanitaria y un 42% no tiene. El 14,66% de las viviendas de Olmedo tienen alcantarillado, especialmente en el centro poblado, mientras que los hogares con servicios higiénicos eran apenas el 9,86 % (GAD Olmedo, 2010).

2.17.4 Energía eléctrica

La energía eléctrica, se tiene en un 93%, pero se carece de alumbrado público, el servicio eléctrico es el de mayor cobertura en la parroquia. El 98% de las viviendas de Olmedo disponen de electricidad en casa (GAD Olmedo, 2010).

2.17.5 Alumbrado público

En la cabecera parroquial, el servicio de alumbrado público tiene una cobertura casi del 100%, en la parte central del asentamiento urbano, la zona rural de la parroquia dispone de una cobertura parcial que va del 50% al 100% (GAD Olmedo, 2010).

2.18 Redes viales y de transporte

El sistema vial de la parroquia lo constituyen en orden de importancia, La Vía Olmedo – Ayora, y La Chimba – Ayora, vías de conexión con la parroquia Ayora, La Vía Olmedo – Zuleta, vía de conexión con la Población de Zuleta en la Provincia de Imbabura. La red secundaria está constituida por el sistema vial interno de la parroquia, estas conectan los barrios y comunas de esta parroquia, las áreas productivas y los asentamientos humanos (GAD Olmedo, 2010).

La red vial terciaria lo constituyen los caminos vecinales y caminos de herradura, que son utilizados principalmente por los dueños de pequeñas propiedades para el transporte de productos agrícolas, ganaderos y animales de pastoreo (GAD Olmedo; 2010)-

2.18.1 Vías de ingreso y salida

Las vías de acceso vehicular a la parroquia Olmedo son:

- Vía Ayora – Olmedo, su capa de rodadura es asfáltica se encuentra en regular estado de circulación, cuenta con regular señalización horizontal y vertical
- La Vía Olmedo – Zuleta es un camino vecinal de acceso desde la Provincia de Imbabura, esta que presenta capas de rodadura empedrada y lastre donde hace

falta la ampliación de la vía, señalización, mejorar su trazado geométrico y completamiento de la capa de rodadura. Su estado es regular.

- La Vía Cayambe – La Chimba es un camino vecinal utilizado principalmente por los pobladores asentados en las faldas del Nevado Cayambe, presenta capa de rodadura empedrada en pésimas condiciones(GAD Olmedo, 2010).

2.18.2 Tiempos de viaje

El parque central de Olmedo es el sitio donde se accede al servicio de transporte hacia las cabeceras cantonales, mediante la única compañía de transporte 24 de Junio, la que hace el recorrido de las rutas Olmedo Cayambe, Olmedo Ibarra.

El tiempo de viaje desde Olmedo hacia las cabeceras cantonales se describe así:

- 1) Olmedo - Cayambe: 40 minutos
- 2) Olmedo - Ibarra: 90 minutos

2.19 Actores sociales

Tabla 6. Actores sociales

Actor Social	Actividad que cumple	Interés con el territorio	Limitaciones del actor	Potencialidades del actor
Gobiernos autónomos descentralizados.	Constitución política.	Desarrollo parroquial.	Sistema de elección popular de la Parroquia no permite llegar a consensos, obstaculizando el trabajo y la gestión de la Junta.	Gobierno autónomo descentralizado.
	Ley Orgánica de Juntas Parroquiales.		Sueldos en la Junta no motivan el trabajo.	Código de Ordenamiento Territorial.
	COOTAD		Modelo de desarrollo enfocado en la dependencia de otras instituciones	Mayor presupuesto para ejecución de proyectos.

Organizaciones territoriales.	Coordinación y gestión apoyo al desarrollo.	Proyectos a ejecutarse en los barrios y/o comunidades.	Estas organizaciones fomentan gestión con intereses barriales, comunales y parroquiales.	Desarrollo parroquial con visión de mediano y largo plazo.
				Proyectos enfocados con visión de parroquia.
Organizaciones funcionales.	Apoyo al deporte parroquial.	Eventos deportivos parroquiales e interparroquiales	No están legalizados.	Proyectos de desarrollo en el ámbito cultural, deportivo y social.
			Eventos deportivos enfocados en el adulto, sin tomar en cuenta a las mujeres y niños/as.	Infraestructura adecuada.
			No se enfocan en el desarrollo social, deportivo y cultural	
Instituciones gubernamentales.	Planificación apoyo y control.	Desarrollo parroquial apoyo logístico.	Trabajo de manera aislada.	Mejoramiento en el servicio y seguridad ciudadana.
			Servicios prestados no son de calidad.	

Notas: Datos obtenidos del GAD Olmedo

2.20 Historia de la parroquia Olmedo (Pesillo)

Las características culturales del cantón Cayambe son pertenecientes principalmente al pueblo Kayambi, quienes en la actualidad conformaron el Consejo de Coordinación del Pueblo Kayambi, han caracterizado hitos históricos de su pueblo del cual se destaca el siguiente:

Se remonta a las luchas de resistencia frente a la expansión del imperio Inca. Con sangre Kayambi se tiñó el Lago que desde entonces se llama Yahuarcocha (lago de sangre), cuando su pueblo,

después de ganar algunas batallas y haber propinado sendas derrotas al Inca Huayna Capac, perdió la guerra.

Un aspecto importante de la historia Kayambi, se refiere a la tradición protagónica de la mujer, que adquiriría la denominación de Quilago cuando asumía el liderazgo del cacicazgo. Una de las Quilago, convertida en héroe de la lucha contra los Incas, fue la jefa de Cochasquí, asumiendo el cargo de Cacique al enviudar muy joven.

Ella organizó un ejército de mujeres, pues los hombres se habían dispersado como producto del largo período de enfrentamiento con los Incas. Los combates duraron cerca de 20 años, hasta ganar una batalla que indignó a Hayna Capac, obligándolo a redefinir su estrategia de guerra y proponer a la Quilago un armisticio: ella conservaría la dirección de las Pirámides de Cochasquí, pero bajo la dirección política del imperio Inca. Ella no aceptó y como respuesta el Inca preparó un ataque definitivo, acorralando a los Kayambis en el Lago de Yaguarcocha, en el que murieron degollados más de 30 mil hombres.

Nazacota Puento, quien dirigió la última lucha contra el imperio Inca, fue, según la misma fuente, el último rey independiente de esta Nación (de acuerdo a la terminología utilizada por los conquistadores españoles), cuya capital fue siempre Cayambe. En efecto, llamar a este pueblo como Provincia o Nación, revela la existencia de un curacazgo mayor a un señorío, un Pequeño Reino con muchos caciques menores y ayllus subordinados.

De acuerdo a los datos de la revisita de 1632, siempre de la misma fuente, existieron 8 cacicazgos y ayllus, distribuidos de la siguiente manera:

Anacondas de Cayambe, residentes en Cayambe, bajo el mando de Fabián Puento, cacique principal de Cayambe, Taguacundo, Guachalá y demás anexos.

La estructura social y política de los Kayambis fue compleja, con un dominio territorial absoluto en torno a Cayambe, bajo cuyo Capaccuraca y su autoridad se regían el conjunto de cacicazgos y otros señoríos menores. Su liderazgo estaba instituido como hereditario, sin embargo, por sobre esta jefatura no existía una mayor, hasta la llegada del imperio Inca.

En este sistema económico-social, todo era Ayne o Ayni (retribución), que siempre era recíproca e igualitaria, lo que genera un compromiso permanente de dar y recibir, logrando una fuerte cohesión entre los miembros de una comunidad. Los compromisos colectivos estaban regidos por la minga, donde participaba toda la colectividad.

La casa del capaccuraca representaba el poder político, simbólico y ritual. Su puerta de ingreso estaba orientada al sol y las grandes ceremonias rituales tenían al sol y la luna como sus dioses, en cuyo homenaje se sacrificaban venados, llamas, cuyes, coca y maíz. A los animales les sacaban los corazones, y la sangre era vertida sobre las paredes de la casa del curaca.

Vestían con adornos en la cabeza, collares de chaquira de oro y plata, cuentas coloradas de mullo y de hueso blanco, brazaletes de plata, lo que demuestra un comercio interesante con los pueblos de la costa, en cuya actividad los mindalaes debieron jugar un papel importante.

Cuando moría el curaca, era cubierto por ricos mantos y en las tolas se enterraba buena parte de sus posesiones personales, comestibles, cántaros de chicha, hasta una de sus mujeres más amada.

Durante el período histórico relativamente corto de dominio del Imperio Inca los Kayambis y otros pueblos como los Otavalo, se emparentaron con la aristocracia Inca, a través de los hijos de Atahualpa y Paico Ocello, por ejemplo. Más tarde, estos vínculos serían instrumentalizados por los conquistadores españoles.

Cuando Atahualpa venció a su hermano Huáscar y se coronó monarca Inca, los Kayambis y Carangues enviados como mitimaes al Cuzco y que durante el reinado de Huayna Capac habían adquirido cierto poder, fueron los aliados del rey de origen quiteño que encontraron la ocasión para vengarse de la conquista, al punto que presentaron a Huáscar para el escarnio público, quemaron el cuerpo de Tupac Yupanqui y asesinaron a sus descendientes.

Solo cuando Atahualpa fue hecho prisionero por los españoles en Cajamarca, los Kayambis y Carangues estuvieron obligados a marchar hacia su tierra de origen, a cuyo paso sembraron de terror entre las comunidades incas. Fueron los Kayambis y Carangues quienes se enfrentaron a los españoles, mientras los nobles incas establecieron acuerdos con ellos. Por estos antecedentes históricos, se especula que de no haberse producido la invasión española, los Kayambis y Caragues habrían administrado el imperio del Tahuantinsuyo, bajo el reinado de Atahualpa (Kayambi, 2013, pág. 2).

Los mitos mayores Kayambis

Apo Catequil, identificado con el trueno, rayo y relámpago, era una de las divinidades mayores de Kayambis y Carangues, dios benéfico y potente que precedía a la fecundidad. Era un dios temido desde Carangue al Cusco. El y otro hermano (Piquerao) nacieron por Cataguán, quien parió dos huevos, falleciendo ella a raíz del parto. Los niños que salieron de los huevos fueron criados por una mujer. Apo Catequil fue tan poderoso que pudo resucitar a su madre, ella le dio dos huaracas u hondas de su padre (Huamansuri), armas con las

cuales debía derrotar a los guachemines. Después de cumplir esta misión con éxito ascendió al cielo y se entrevistó con el supremo dios Atagujo, quien le dijo: "Ya la tierra está libre de guachemines, muertos y echados de la tierra. Agora te ruego que se críen indios que la habiten y labren". Atagujo le ordenó que viaje al cerro de Ipuna (en las costas de los Andes Centrales), allí debía cavar con taclas o arados de oro y plata, por cuyos senderos nacerán los nuevos habitantes para poblar los andes. Y así lo hizo. De allí nace la población andina moderna. Varios lugares andinos llegan este nombre o sus derivaciones.

Cuando Atahualpa mandó a consultar al oráculo de Catequil en Porcón, los sacerdotes le dijeron que el vencedor en la guerra civil sería Huáscar. Atahualpa, al vencer a su hermano, ordenó incendiar el templo y asesinar a los sacerdotes. El ídolo fue tirado a un río.

El Cayambe fue otra de sus divinidades importantes. El arco iris (cuiche) tenía el poder de preñar a las mujeres y generar enfermedades (cuichig). El principal templo Kayambi, según las fuentes históricas, permaneció en pie hasta mediados del siglo XVIII y era una construcción cilíndrica elaborada con adobe casi tan resistente como la piedra, en homenaje al Sol. Estaba cubierto por planchas de oro. Según los testimonios de indígenas en la segunda mitad del siglo XIX, dicho templo estaba ubicado en el cerro llamado Puntachi.

Los Kayambis contaban el tiempo con las fases lunares, cuyo sistema perduró hasta fines de la Colonia. También reconocían las épocas del año con el croar de las ranas y la floración de plantas silvestres. Por referencias históricas, en toda el área se hablaba una lengua propia distinta al quichua de los Incas (Kayambi, 2013, pág. 5).

De acuerdo a la tradición oral de los habitantes los páramos estaban llenos de ganado y existía una abundante producción agrícola, especialmente ubicada en los llanos de San Pablo Urco, la principal hacienda agrícola y ganadera era "Pesillo", en la que los

comuneros fueron sometidos a dura explotación debido a que, según cuentan los nativos, “vivíamos arrimados y teníamos que trabajar por el favor que nos hacían al prestarnos un terreno para vivir”(Catucuamba R. , 2012).

Las actividades previas a la Parroquialización empezaron el 5 de enero de 1901, los pobladores consideraron la necesidad de otorgar vida e independencia a la jurisdicción de Pesillo como punto fundamental para su desarrollo. Desde el inicio de esta iniciativa, el nombre del ilustre guayaquileño, José Joaquín de Olmedo fue considerado para bautizar a la naciente parroquia.

Los trámites para que el gobierno apruebe la ordenanza del Consejo Municipal de Cayambe que crea la parroquia Olmedo, duraron 10 años, hasta el 26 de septiembre de 1911 cuando se decreta e inscribe como parroquia Olmedo (Pesillo)(GAD Olmedo, 2013).

Finalmente la parroquia Olmedo (Pesillo) es reubicada de su asentamiento original en los alrededores de la casa de hacienda de Pesillo a los terrenos actuales. Esta reubicación se lo hace de acuerdo con el Registro Oficial expedido por la Administración del doctor Isidro Ayora el 21 de abril de 1931 con el número 603 y Poder Ejecutivo número 14, considerando que han cumplido las prescripciones y formalidades previas del Reglamento expedido en Decreto Ejecutivo número 26 del 28 de abril de 1930 y su reforma del 20 de marzo de 1931, sobre la aplicación del Decreto Legislativo del 20 de julio de 1929, relativo a la adjudicación de tierras de la hacienda Pesillo, para la localización y establecimiento de la Parroquia Olmedo (Pesillo) del cantón Cayambe. (GAD-Olmedo, 2013)

Hitos Históricos

Parroquia de Olmedo: hitos y personajes

Personajes trascendentales

- Dolores Cacuango, San Pablo Urco.
- Tránsito Amaguaña, La Chimba.
- Juana Calcán, Pesillo.
- Miguel Lechón, Moyurco.
- Amadeo Alba, Pesillo.
- José Amaguaña, Olmedo.

Hitos socio-económicos

- 1964 se entregan las tierras a los huasipungueros por efecto de la Ley de Reforma Agraria.
- 1971 se entregan las tierras a las comunidades y se disuelven las cooperativas.
- 2013 la Casa Campesina es restaurada y es parte del inventario de patrimonio del Ecuador.

Hitos Históricos

- Fundación 26 de septiembre de 1911
- Primera rebelión para obtener las tierras 1927.
- Se anexa la parroquia de Olmedo al Cantón Cayambe 1928
- Se adjudican los terrenos de el Dije para formar la cabecera cantonal de Olmedo en 1931 (centro del actual Olmedo)
- 1945 se crean cuatro escuelas bilingües
- 1987 terremoto se destruye gran parte de pesillo.
- 1997 el panecillo es declarado Área protegida.

Figura7. Hitos Históricos de la parroquia Olmedo.

Elaborado por: Sofía León Sánchez

2.21 Asociación Urcusisa

Mujeres pesillanas



Figura 8. Asociación Urcusisa

Fotografía: Sofía León Sánchez tomada el 14 de marzo 2012

La asociación se conforma hace veintiséis años (1988), con el ingreso de las ong´s en la parroquia de Olmedo y con el apoyo del Padre Javier Herrán (Catucuamba R. , 2012). Se dan inicio al financiamiento de los proyectos con enfoque de género y se propone desarrollar actividades agropecuarias de grupos de mujeres. El producto a ser recolectado, procesado y comercializado por la organización fue el hongo de pino.

Las mujeres pesillanas de la asociación son veinte, viven en Moyurco, Turucucho, Pesillo y la Chimba, recolectan el producto en el Panecillo, lo cortan, secan, seleccionan y empacan para comercializarlo, con la finalidad de aportar a la familia con ingresos económicos para el sustento de sus hijos e hijas.

En 1988 obtienen el primer permiso para comercializar su producto, sin embargo el desconocimiento del mismo no facultó la dinámica comercial que se buscaba, en 1995 logran establecer vínculos con los principales supermercados de Quito y el producto ingresa a las perchas, para el 2004 inician el trabajo con la fundación

Maquita Cushunchic Comercializando como Hermanos -MCCH-, quienes a través de proyectos de inversión y préstamos fortalecieron los canales de producción y procesamiento para posterior comercialización en las redes de economía solidaria distribuyendo hasta la actualidad a las ciudades de Quito, Guayaquil, Cuenca y Manta su producto.

Es necesario destacar que el contexto en el que la asociación se conforma, está marcado por altos niveles de violencia intrafamiliar, alta incidencia de alcoholismo, analfabetismo y mortandad de niños y niñas.

Las mujeres, según cuenta Mercedes Catucuamba una de las fundadoras de la asociación, se unieron como un grupo solo para aprender a “valerse por sí solas”. Comenta: “No es que no sabíamos trabajar, o cuidar los hijos y a los padres viejos, es que no sabíamos que si el marido nos pega es malo. Cuando aprendimos a que eso era malo, empezamos a trabajar con la Casa Campesina más seguido solo para aprender de los mestizos porque no debemos ser pegadas”(Guatemal E. , 2013).

En el 2008 mediante un convenio con el entonces Ministerio de Agricultura y Ganadería a través del Proyecto Competitividad Agropecuaria y Desarrollo Rural Sostenible -CADERS- inician el fortalecimiento de canales de producción, procesamiento y comercialización de hongos e incrementan la producción de champiñones.

Para la firma de este convenio se asociaron veinte mujeres más, al finalizar del año 2009 quedan solamente cinco socias activas y 3 hombres que ingresaron a la asociación.

La deserción de las socias tiene relación con el conflicto interno fruto del desconocimiento en el manejo administrativo de proyectos, de dinero y principalmente porque cada integrante pertenecían también a otras asociaciones lecheras de la zona. Adicional a este contexto un grupo minoritario iniciaba los procesos de divorcio legales por maltrato y eran mal vistas.

En el año 2010 retomaron la siembra de trigo en la zona y la asociación entra en crisis por falta de socias, para inicios del 2011 con la renovación del convenio con la Fundación MCCH, retornan las socias y las que no deseaban participar en la asociación se quedan como productoras externas.

Desde el 2011 al 2014 la asociación se reunifica e inicia un nuevo proceso de liderazgo en escuelas de lideresas donde su proceso es tomado en consideración como un ejemplo de asociatividad con enfoque de género.

En la última década la asociación incorporó actividades agrícolas alternas, la recolección de hongos de pino

Actualmente las socias comercializan sus productos en pequeñas tiendas y a la Fundación MCCH, después de obtener el registro sanitario están participando por un nicho de mercado en la Corporación la Favorita.

CAPÍTULO 3

MARCO EMPÍRICO

Mitos y ritos

La investigación fue llevada a cabo con el grupo de mujeres de la Asociación Urcusisa (flor de monte), y con las comercializadoras que entregan su producto en el centro de procesamiento.

El rango de edad oscila entre los 45 y 103 años de edad. Cada miembro aportó con un conocimiento sobre ¿Cómo la mujer construye su identidad a través de los mitos y ritos de la población? Esta duda metodológica aportó para el desarrollo del presente trabajo. Los mitos y ritos obtenidos en la investigación fueron seleccionados por su relevancia en la construcción de las identidades femeninas de las mujeres pesillanas.

Mujeres pesillanas de la Asociación Urcusisa



Figura 9. Mujeres pesillanas en la planta de procesamiento de hongos

Fotografía: Sofía León Sánchez tomada el 14 de marzo 2014

Las mujeres pesillanas de la Asociación Urcusisa, se encuentran seleccionando las impurezas del hongo recolectado. Mientras trabajan cuentan sus memorias.

3.1 Taki (Cuento)

María Guatemal de 103 años de edad, madre de 6 hijos y 1 mujercita mediante entrevista realizada el 24 de diciembre, en el evento de entrega de la banda de madre símbolo a su hija Guillermina Guatemal relató lo siguiente:

Dicen que las mujeres nacemos de la madre killa, ella decide cuando entramos y cuando salimos...y eso tiene que ver mucho con la puca sisa de la mujer.

Cuando entramos ya tenemos almita y la mujer toma mucha agua para que la madre yaku también se alimente y uno pueda vivir en el vientre.

La yaku y la killa son buenas amigas solo que a veces enojan y botan wawito, pena da, otras veces la mama tan tiene la culpa por carishina y andar metida donde no debe.

La killa ayuda a ver al guagua desde que uno va a casar, ahí es cuando conoce todo, la killa es madre, la killa no es hija por eso es madre toditas nosotras. Luego nos entrega con dolor a la tierra.

Nueve meses nos cría en su vientre por eso la panza de la madre es redonda como luna... cuando es machito la panza tiene punta y cuando es hembra la panza es redondita como ella...así sabemos que somos hembras desde que vemos a la madre en los primeros días.

Es bueno ser hembra aunque a veces maridos traten mal uno siempre busca refugio en la madre killa. Cuando no se aguanta más sentamos a llorar con la yaku que lava la cara y tranquiliza, ella también madre da vida y es ira también.

La mujer es eso, madre, ira y consuelo (Guatemal M. , 2012).

3.2 Wachari (nacimiento)

Rosa Catucuamba (2012) relata sobre sus memorias lo siguiente “Los abuelos contaban que cuando se sabía que la hembrita iba a nacer nadie hacia fiesta porque decían que era malo iba a sufrir, mejor era entregarle al monte.”(pág.122)

Hoy desde que se sabe se prepara a la madre, primero cuando ya está cinco dedos desde el filo de la teta la panza colgada se le baña a la madre con aguas amargas.

Para recoger las aguas y las hierbas la mamá de la que va a parir tiene que ir por el camino hasta Moyurco si es hembrita, si es machito hasta Turucucho, camina con una libra de piedritas en el bolsillo para botar a los zorros que se cruzan para robar el almita del bebe y que nazca muerto.

Va cogiendo las hierbitas al volver tiene que dejar las piedras que sobren en el cementerio para que las almas no se entren en el que va a nacer y vuelve pino, pino, a coger el agua de la vertiente del Panecillo.

Luego coge despacito y se ortiga para quitar las malas energías.

Ahí se prepara el agua sin que vea el ojo del marido porque el hombre es fuerza de tierra, es cangahua puede dar mal de ojo al guagua sin que nazca.

Cuando la guagua ha llorado en el vientre se sabe que va a ser adivino y hay que enseñarle las costumbres de la curación.

Cuando el guagua ha estado en punta se sabe que va a ser peliaringo aunque los antiguos, los abuelos y sus abuelos escogían para que este sea guerrero. Pero a estos hay que educarlos a palo no entienden son bravos y de grande se hacen borrachos y dan mala vida a las mujeres.

Cuando el guagua se mueve mucho es porque la mamá va a morir pronto eso si es bien triste.

Pero cuando no ya sabemos que son así igualitos a nosotros son normalitos.

Al otro día hace lo mismo la mama a buscar hierbas dulces y la agüita prepara y le da.

Ahí si dependiendo de la familia aunque algunos ya no hacen, el marido debe ayudar a cortar el pelo de la vagina porque con las sangres se sabe quedar enferma la madre después ahora ayudan las hijas de 15 o 16 años a limpiar a la madre, así aprenden, y si hacen bien se sabe que van a ser buenas mamitas sino desde ya les quitamos hasta de las reuniones porque no quieren ser mujeres de bien.

Al tercer día llega el guagua si nace qalluni (nacer de pie) es peligroso porque puede quedar sin aire y morir. Si son ispa (mellizo) escondidos es doble alegría pero se ve si tiene velo para saber si uno es bueno y el otro malo.

Cuando es la wachachik mama (partera) la que trae al mundo se puede uno parar en la puerta a oír los cantos de reclamo a la vida, estos lo hacen solo los hombres porque las mujeres estamos ocupadas sembrando rezos al oído.

Ahí si viene el guagua y si es hembra ahora ya se festeja se baña en la misma agua de la madre donde se preparó las aguas dulces con rositas y se viste y entrega a la madre.

Cuando es machito se le limpia y entrega al padre quien grita “te ofrezco taita Huascar, dale tu fuerza y dale tu valentía”(Guatemala M. , 2012).

Se hace luego pujar fuerte a la madre para que bote la placenta luego si se limpia y encadera. Ahí si se para tapada sin que nadie le vea y se le lleva a la casa si no fue ahí.

Antes esperábamos cuarenta y cinco días después de parir encerradas en un cuarto oscuro con la guagua para alimentar y cuidar de los espíritus que se entran en ese momento, pero ahora se sabe que eso enferma a la madre y ya no se hace.

3.3 Velo

María Guatemal (2012) cuenta que el velo es una cortinita blanca que cae en la guagua cuando nace cuando toman foto los mestizos es la rayita blanca sobre el niño y anuncia algunas cosas por ejemplo:

- El guagua tiene almita
- El guagua puede ver las almitas y
- El guagua va a morir pronto. (pág. 130)

3.4 Los rezos al oído

María Guatemal relata que los rezos al oído son un rito en el cual después de nacer el niño se le dice “Malo no serás, bueno con tu madre y obediente, serás libre y responsable con tu pueblo, jamás negarás a tu familia, a tu padre o madre” (Guatemal M. , 2012).

Si es niña se le rezará: “No serás mala, no serás warmikuna cualquiera, no te perderás ni buscarás el monte” (Guatemal M. , 2012)

3.5 Wawa Warmi (niña)

Rosa Catucuamba cuenta que las niñas no hacen mucho hasta que cumplen unos 8 o 9 años, establece que sus funciones son ayudar en la casa cuidando los wawitos pero no se le enseña nada más, solo como cambiar el pañal “limpiar rabos o cuidar hermanos que generalmente aprenden de nosotras las mujeres” (Catucuamba R. , 2012).

Pero siempre han enseñado que a los 8 o 9 dependiendo del cuerpito uno ya se diferencia del hombrecito. Porque físicamente somos iguales, pero llega la edad y ya se ve pues la cinturita formando, los botoncitos saliendo, ya la carita coqueta.

Ahí lo primero que se hace es enseñar a trabajar como mujer: primero se enseña a tener mano dura

Tener la mano dura sirve para defenderse del marido, para trabaja, para educar a los hijos y para cuidar a los padres cuando están viejos.

Estelina Guatemal en referencia a este rito dice que primero se le enseña a la niña a cosechar el trigo y algunas veces se canta:

“triguituu...triguituu, canta triguituu,

no dejes solo triguituu...

cuida la wawa triguituu”(Guatemal E. , 2013)

Ya casi poquitas hacemos el canto uh.... otras ya no quieren esas son las que cuando nacieron ya nacieron dañadas.

Luego de cosechar se le enseña a moler los siete granos para hacer el Uchujacu, esta sopa es tradicional de Pesillo.

Se enseña a preparar de la siguiente manera:

Cosechado el trigo se lo pone a secar al sol, una vez abierta la boquita el grano está seco se pone en una ollita de barro y se empieza a tostar.

Algunos maridos golosos participan en la preparación de la primera sopa de sus hijas y aprovechan para enseñar a los machitos como prender el fuego del horno y escoger la mejor leña.

Una vez calientísimo el carbón se pone el tiesto para que comience a calentar... porque está frío de la noche.

La warmicita tiene que con piedra de río, una escogida para su mano, comenzar a moler el trigo, arveja verde, haba, quinua, cebada, lenteja, maíz y fréjol, hasta quedar harina, la primera vez sangra la manito.

Para la primera sopa se invita a los abuelos de ambos lados y se les sienta al sol a que vean como la guagua inicia su camino de mujercita, cuando sangra la mano el taita

del padre toma la mano y con su pañuelo le cura, mientras la abuela por parte de la madre limpia con lágrimas la herida. Lloro de felicidad y esas lágrimas secan rápido. No se debe limpiar con el agua porque puede infectar la comida.

La sangrecita se pone en la sopita mismo para todos tomar su fuerza y luego devolverla al decirle que salió rico.

Cuando queremos hacer con cuicito, marido trae el mejor y el más bravo, el cuy que más guste a la wawa, se pone en la piedra de lavar se le presiona el cuello y de un golpe se mata al animalito sin dolor.

La wawita tiene la primera muerte a su carga y el abuelo le dice “ahora sabes lo que es hacer daño a quien amas, ahora sabes lo que es matar para dar de comer a otros, ahora sabes lo que se siente cuando se muere alguien a quien amas, el alma se te parte en mil, y en cada una de esas veces que se te parta el alma morirás un poquito tú también, por eso cuando quieras hacer daño acuérdate de este día.”

Una vez pelado el cuicito se lo cocina bien adobado y limpio, pero si la wawita está muy triste se lo hornea para que no se amargue la sopa.

En una olla grande al fuego el padre ayuda a cargar, y ahí se pone el agua con el refrito a calentar hasta que borbotee, mientras tanto se diluye la harina limpia en cedazo, para que no se haga bolas.

La leche deberá ser calostrada para la primera vez, luego puede ser leche corriente e incluso la harina se compra en Ayora.

Después de casi siete horas de trabajo, la sopa se sirve con el tostado que hacen las abuelas, todos ayudan a la warmi a servir que deja de ser wawa, porque ya sabe trabajar como mujer.

3.6 Allpa (tierra)

Rosa Catucuamba relata que las niñas tienen una relación directa entre la formación como mujercita y la lectura de la naturaleza, frente a esto indica lo siguiente:

La warmicita posterior a la preparación del uchuju aprende el manejo del calendario lunar, este aprendizaje estará a cargo del padre y la madre. Las hermanas mayores no participan directamente en el aprendizaje de las menores, ellas están también aprendiendo o siendo madres, solo pueden llamar la atención de las menores cuando comenten alguna travesura (Catucuamba R. , 2012).

3.6.1 El Calendario lunar

Rosa Catucuamba indica que el calendario lunar es enseñado a las hijas con la finalidad de que aprendan y enseñen, puedan trabajar y dar de comer cuando sean madres.

- Enero

En la luna tierna o Lullu killa las energías bajan a la tierra y hacen fuerte a las raíces, cuando una mujer se va a casar es mejor hacerlo en estos días para que pueda tener un buen matrimonio.

Los abuelos rezan y bendicen a la tierra y la semilla antes de sembrar. Se comparte papas y cuy. Los huesos del animalito son sembrados en la tierra para honrarla y tener buena cosecha.

- Febrero

En la luna creciente o Killa Wiñay, las energías suben y se concentran en los tallos y ramas de las plantas. Cuando una mujer está embarazada va a ver las siembras para tomar esta energía para el hijo que está en su vientre.

Cuando el niño recién nacido está débil se lo recuesta al sol junto a las plantas para que tome energías y viva.

En la luna creciente en este mes baja los niveles de energía de la tierra las mujeres embarazadas no deben pasar por el sembrío o pueden abortar, los niños y niñas hasta

los ocho años no pueden pasar porque se enfermarían de debilidad, se volverían ociosos o “mishque, mishque”

El crecimiento de la killa en este mes simboliza el crecimiento personal y el establecimiento de buenas relaciones, cuando una pareja se establece como novios la luna creciente fortalece una relación armónica de respeto.

Sembrío de hortalizas



Figura 10. Cultivos mes de febrero

Fotografía: Sofía León Sánchez tomada el 21 febrero 2012

- Marzo

En la luna llena o killa junta, las energías brotan y llegan a la copa de las plantas, es tiempo de florecimiento. Las mujeres que se encuentran en su periodo menstrual llamado warmi uncuy (enfermedad de mujer) no pueden ingresar al sembrío porque

matarían con sus energías las flores porque sus energías están bajando y se perdería la cosecha.

En esta luna se realizan actividades de cosecha de hierbas aromáticas, las wachachik mama (parteras) recolectan las flores para sacar los aceites y esencias para curaciones.

En la agricultura los hombres realizan actividades como arado, deshierbe, aporque, abono y riego de los cultivos.

Abono de cultivos



Figura 11. Abono, aporque, deshierbe de cultivos

Fotografía: Sofía León Sánchez tomada el 30 de marzo 2012

- Abril

En la luna menguante o killa sikiyay el flujo de las energías comienza a descender nuevamente a los tallos y las ramas. Las mujeres que ya están en días de dar a luz se acercan para ayudar a bajar las energías y que el wawa esté en posición adecuada.

Los niños ayudan en las podas, injertos y corte de la madera, las niñas cuidan a sus hermanos menores les dan de comer y luego ayudan a cargar las maderas pequeñas para el horno de la casa.

En este período se siembran productos tuberculosos, bulbos y raíces como la papa, a zanahoria, rábano y remolacha.

Cultivo de rábano



Figura 12. Cultivo de tubérculos

Fotografía: Sofía León Sánchez tomada el 14 de abril 2011

- Mayo

En la luna llena o killa junta se realiza la abonadura mejorar la fertilidad del suelo después de cada cultivo, se realizan deshierbas con las niñas y aporques con los niños para mejorar las cosechas.

Se realizan abonos líquidos como bioles por la energía del agua se concentran mejor.

Elaboración de abonos orgánicos



Figura13. Elaboración de abonos orgánicos

Fotografía: Sofía León Sánchez tomada el 6 de mayo 2012

- Junio

En luna menguante cuando bajan las energías se realiza la tala de árboles y la preparación de la madera más vieja para almacenar.

La madera para la construcción no se debe cortar en luna llena o creciente porque duran muy poco al estar llenas de agua, al secarse quedan abiertas, blandas y con aire.

Las mujeres ayudan a quitar las ramas cortadas sacar a la orilla y apilarlas.

- Julio

Es el mes de las podas se realiza en luna menguante de los meses secos -junio, julio y agosto-. Cuando el árbol se ha agostado o perdido las hojas, se poda evitando la pudrición.

La poda no es una actividad que las mujeres deban hacer si están en su periodo menstrual porque ayudan a que la planta se pudra por completo.

- Agosto

Es el mes de la cosecha o corte de productos, las energías están libres y se puede entrar a la plantación a revisar la madurez de los frutos, en el caso del maíz la membrilla se torna de color más intenso que el grano y en las papas la corteza no se pela al tocar su cáscara.

Las mujeres preparan los alimentos, cuy, ají y zarza para llevar a la cosecha, cuando es grande el terreno se contrata a campesinos temporales que circundan la zona en los meses de siembra y cosecha.

Una vez preparada la comida cargan a sus espaldas o lo suben en camionetas dependiendo de la distancia, se lleva una olla vacía que servirá para cocinar las primeras papas en el terreno.

Al llegar al terreno los hombres inician con “la metida de mano” que es la revisión de las primeras papas para ser cosechadas, luego las mujeres cosechan las mejores para ser cocinadas.

En la esquina del terreno de donde se sacó la primera planta se hace un hueco, se mete palos y carbón y se mete la olla con agua y las papas.

La hija entre nueve y diez años se encarga de cuidar a los menores y avisar cuando las papas estén listas.

Una vez que la sombra desaparece todos regresan de la labor a la orilla del terreno donde la niña servirá a todos los trabajadores y familiares la comida, alimentarán a los más pequeños y luego guardarán todas las ollas y platos.

Tercera cosecha



Figura 14. Tercera cosecha de papa

Fotografía: Sofía León Sánchez tomada el 08 de agosto 2012

- Septiembre

Es el mes de los injertos los niños aprenden a soldar las yemas y los tallos, las niñas mientras se realizan los injertos arrullan a los hermanos pequeños o solo observan a sus padres y hermanos como realizan la actividad.

Ocasionalmente se les enseña a realizar injertos a las niñas, generalmente son los agrónomos de la zona quienes desconociendo que no deben hacerlo porque son actividades de hombres les enseñan, por eso se mueren los injertos.

- Octubre

El mes de la preparación del suelo, se remueve profundamente la tierra hombres y mujeres realizan esta actividad.

En inclinaciones de más de 70° los tractores no ingresan y se contrata yuntas, en las zonas más inclinadas se realizan terrazas con pico y azadón. El tractor se encarga de remover el rastrojo de la cosecha y el arado para preparar el suelo.

Una vez preparado se puede volver a sembrar si la tierra está buena o negra.

- Noviembre

El riego en los meses de invierno puede dañar los cultivos, se realizan surcos para que corra el agua y no se inunde la plantación.

Las niñas aprenden a ver el color del cielo y el olor del viento. Cuando el viento ruge es que se avecinan fuertes lluvias, cuando el viento tiene agüita, vienen las heladas, cuando no hay viento se avecina una terrible sequía.

Se realiza el riego en luna llena, de tres a cinco días antes y después de la luna tierna.

Las mujeres después del ordeño, la cocina y enviar a los hijos a la escuela caminan de cinco a seis horas diarias recolectando hongos en los bosques de pino aledaños. Cortan el tallo con un cuchillo, pelan la cubierta del hongo para que se reproduzca lo cortan en pedazos y lo meten en un saquillo o canasta que cuelga de su espalda.

Posteriormente lo llevan a la planta de procesamiento donde lo secan y limpian antes de meterlo al horno para deshidratarlo y sacarlo a la venta.

- Diciembre

En este mes las plagas invaden los cultivos. Los insectos que abundan son los cuzos, polilla blanca, negra y plomita, pulgones negros, gusano blanco entre otros. Se realizan actividades de limpieza en todo el cultivo.

Las niñas tienen que conseguir cartones y papas podridas, en las esquinas se hacen huecos de veinte a cincuenta centímetros donde se pone una funda negra cartón hojas, papas podridas y se tapa con lo mismo.

Después de tres días se va y se retira la funda y se prepara otra vez, los gusanos caen en la trampa y no se meten en los cultivos. Los gusanos blancos y los cuzos se entregan a los niños para que jueguen. Los más gorditos se tosta y se sirve con tostado.

Para los voladores se realizan pequeñas fogatas para que con el humo se espanten.

3.7 Las heladas

Los meses de noviembre, diciembre y enero caen las heladas, para identificar cuando va a pasar se saca a las niñas para que vean el cielo y se les enseña que cuando éste se encuentra totalmente despejado es noche de helada desde ese momento las niñas son las encargadas de revisar cada noche el cielo para dar aviso de la helada.

Cuando la noche de helada se avecina las niñas toman las maderas cortadas de los meses secos, las mismas que ellas habían cargado, las llevan cada diez pasos y los dejan en forma de casita para que los hermanos con papel periódico prendan pequeñas fogatas. Esto sirve para calentar la tierra y prevenir daños en el cultivo.

Sin embargo cuando la niña enferma o se olvidó de revisar, los padres esperan la madrugada para rociar con suero de leche de vaca las plantas y formar una capa protectora sobre las hojas de las plantas. No siempre se logra cubrir todo el terreno y muere el cultivo, la cantidad de plantas muertas es la cantidad de días que la niña tendrá que hacer las actividades de sus hermanos sin quejarse.

3.8 Warmi uncuy (menstruación)

Guillermina Guatemal cuenta que la menstruación es un proceso del cuerpo de las mujeres atribuido con la fertilidad y la maduración del cuerpo femenino. Cuando les llega a las niñas entre los once y doce años aquí no se hacen señoritas como nombran los mestizos, por el contrario inicia una etapa de cuidado, no pueden andar solitas porque les puede coger el monte.

3.8.1 Puca Sisa (flor roja o primera menstruación)

Guillermina cuenta que cuando la niña que tiene su primera menstruación enseña su interior manchado a su madre, quien llama a sus abuelas a avisar el hecho.

La abuela materna lleva hierbas dulces como manzanilla fresca mientras la abuela materna lleva harina tierna o talco a la casa de la nieta. La madre prepara una tela blanca de 20*60 cm y la cuelga sobre la cocina de leña, mientras prepara agua para bañar a la hija las hermanas arreglan la casa limpian todo con escoba de ruda.

Al llegar las abuelas sacan al padre y hermanos de la casa para que no vean a la puca sisa nacer en la niña, en una tina grande se colocan flores de páramo y rosas rojas, entre risas la niña es bañada por sus abuelas y hermanas. La madre preparará su primera protección.

Sobre la tela blanca se coloca la harina tierna regada y la flor de manzanilla se dobla por la mitad y se plancha hasta que quede seco todo. Se repite la acción hasta que quede un paño listo para colocarlo en el interior de la niña.

Al salir del baño la abuela paterna sopla trago en la espalda y la materna colonia en su frente para que salga el mal pero que quede también la duda. Luego se fuma a su alrededor se la viste y no puede dejarse ver por ningún hombre ni su padre por tres días hasta que termine de salir su flor.

Es alimentada por su madre y abuela quienes explican que no podrá salir pasado las seis de la noche de su hogar porque le puede coger el monte. Así mismo, ya no lavará

la ropa de sus hermanos mayores y padre, solo podrá lavar su ropa y la ropa de sus hermanos menores o madre de necesitar ayuda.

Al finalizar el tercer día la niña sale y es bienvenida por sus padres y abuelos con caldo de gallina y cuy en una fiesta familiar. Los amigos de la niña no deberán saber que ya llegó su flor.

3.8.2 El Monte

Guillermina relata que cuando una mujercita sale a pasear por la noche sola baja la neblina del Turucucho y la lleva a sus entrañas, ahí engendra en la niña un hijo, un hijo nacido de su fuerza.

La niña embarazada pasa a ser madre del hijo del Turucucho, él después de tomarla la botará y cortará nueve meses su flor roja, para que su hijo pueda crecer.

Los hijos del Turucucho siempre nacen solitarios y a veces malos, mueren pronto cuando son jóvenes. Las mamás quedan despojadas del derecho a contraer matrimonio con un buen hombre.

3.8.3 Virginidad y la flor roja

Guillermina Guatemal (2011), pesillana de 47 años soltera relata sobre la virginidad y el periodo menstrual lo siguiente: “las madres cuentan las lunas para saber si sus hijas aún tienen su guardado, saben cuando llega la puca sisa y cuando se va. Sin embargo muchas jóvenes en período de enamoramiento ya entregan el guardado en el potrero o en el páramo y la primera vez retrasa la puca sisa dos a tres días de lo normal y cambia el color se hace cafecita la sangre, esto pasa porque la luna se enoja y manda a la madre que se dé cuenta para que le castigue a la carishina.

Entonces para que nadie se entere el chico que es el novio tiene que conseguir una funda grande de rosas rojas y mertiolate, la chica tomará agua de ortiga con borraja sin que nadie se dé cuenta por tres días, luego al cuarto se tomará agua de pepa de aguacate, cuando ya le toca su flor con las rosas y el mertiolate muele y se pone encimita para que manche.

Si la madre le descubre les castiga, y obliga a limpiar la honra de su hija casándolos.

Lo mismo se realiza cuando la señorita se va a casar y ha mentido que es virgen como no sangra se pone un poquito para que manche” (pág.134).

3.8.4 La borraja

Guillermina relata que cuando la mujer tiene dolores de cólico fuertes debe tomar borraja cinco días antes de su flor y se quitan los retorcijones. Puede tomar ortiga ayuda a la circulación de la sangre y a bajar el dolor de la enfermedad.

La borraja tiene otros usos cuando las jovencitas o las mocitas se embarazan y no quieren tener el wawa, se hacen un zumo de un guango de ortiga, con un guango de borraja y las dos se toman en un solo golpe. Estas aguas son demasiado calientes y licuan al wawa y de una se bota.

Tomar mucho luego no deja tener hijos los abuelos decían que hacer eso era pecado que el diablo nos iba a llevar y que la luna llora y nunca nos va a dejar ser madres.

3.8.5 Wachachik mama (partera)

Rebeca Andrimba cuenta que las niñas una vez que han tenido su primer flor roja y si nacieron con velo, son llevadas con la wachachik mama o partera para que aprendan a traer vida.

Se las lleva en los meses secos para que aprendan primero a recoger las hierbas del Panecillo, con una buena carga se las entrega a la wachachik mama para que le enseñe como traer a la vida.

La wachachik mama cuando le entregan a su heredera, le hace una limpia para que se vacíe de energías malas, es llevada al río la Chimba donde la joven es bañada desnuda y ortigada. Luego se la tapa con un manto de piel de borrego, en la casa de la partera se enciende incienso y mirlo en el suelo para que salte tres veces, si en las tres veces el humo se hace blanco la joven es bienvenida para aprender, si el humo se

hace negra es maldecida para hacerse bruja porque ha tomado lo malo de los espíritus.

La primera enseñanza es la división entre los tres espacios del cuarto de parto:

El primero está en la parte superior adornado con imágenes de la virgen o santos, cuadros de Jesús y un Cristo crucificado, también está el sol y animales disecados que representan la naturaleza.

El segundo espacio está condenado por lo terrenal, se encuentra cargado por las energías y las cosas de los humanos, lavacaros, tinas, velas, platos, aceites comprados, mesas y adornos cotidianos.

El tercer espacio está constituido por las energías de la tierra, están almacenadas las plantas secas, algunas pociones o brebajes de hierbas y aceites para ayudar en el parto. Todas entre maderas y tocando la tierra.

La segunda enseñanza es el manejo de las hierbas, para que sirva cada una, como usarla, cuando y donde.

El cuarto de la joven debe desposeerse de bienes cargados de malas energías, postales, recuerdos o cualquier objeto que interrumpa la energía positiva.

Cada mes debe ir con la wawachik mama a recoger plantas en el Panecillo, bañarse en los ríos, aprender a escuchar el viento, entender los susurros de la tierra.

Una vez que ya pueda verse el velo en sus ojos más claro la wawachik mama le permite asistir a un parto.

La joven prepara el agua caliente, las sábanas limpias, prende los inciensos y reza a la virgen para que la madre invada de su energía el lugar. La partera coloca a la madre en la cama revisa el vientre y diagnostica si va a tener problemas. Acomoda al niño para que nazca mientras la joven observa todo lo que hace.

Se coloca en posición y se abre las piernas a la madre para mirar la cabeza del niño, se frota en el vientre aceites calientes de manzanilla, aceites curados con inciensos, y la imagen de la virgen María o la Virgen del Cisne dependiendo de la partera.

La partera revisa los senos de la madre y estimula el pezón, levanta la cadera de la madre y en casos en los que la cabeza sea muy grande la madre será sujeta con dos pañuelos de las muñecas de la mano.

La joven debe pararse junto a la partera y rezar en silencio mientras la madre puja para traer a su hijo al mundo. Una vez que sale del vientre la partera enseña como cortar por primera vez el cordón umbilical y como amarrarlo. El pedazo de cordón se quedará con ella.

Mientras la madre termina su labor de parto, la joven limpia a la niña o al niño según corresponda.

La partera corta un pedazo de la placenta y le enseña a la joven como leer las arrugas de la placenta y determinar enfermedades en el niño o la madre. Luego licúa el pedazo de placenta y le da de tomar a la joven, si resiste su sabor iniciará con una nueva lección, sino la repetirá tres veces más o la dejará ir si es su voluntad.

La madre debe ser encaderada después del parto para ello la joven pasa una sábana blanca por debajo de la cadera y la partera tocará el vientre para expulsar sangres malas o adherencias del útero, la joven limpiará a la madre para que la partera la envuelva y la faje.

Si todo sale bien la joven seguirá acompañando a la partera hasta que llegue el momento en el que pueda hacerlo sin asistencia.

2.9 El enamoramiento

Marina Catucumbá de 65 años de edad en la entrevista realizada sobre el enamoramiento de los jóvenes relata que la mujer puede enamorarse, generalmente los potreros y el páramo son los testigos, cuando uno tiene doce a catorce años tiene que buscar novio, y se vuelve solidaria por conveniencia.

El mejor lugar arriba, para eso los guambras quedamos en el colegio donde ir a pastar las vacas, y subimos a los dos ordeños, ahí quedan las vacas.

El enamoramiento comienza cuando uno lleva la comida para el que le gusta si no le recibe, es porque uno no le gusta pero si le recibe, se busca una piedra y ahí se come se toca y se ve el cuerpo del chico con vergüenza y si se acepta se deja espiar por el filito de la blusa o levantar poquito la falda no todo porque si no luego se van, se guarda algo para después.

“A veces a nosotros los mestizos nos ven como que no tuviéramos curiosidad y también somos curiosos”. (Catucuamba M. , 2012)

Luego se besa por primera vez y como primera vez siempre se da todo el miedo por no saber y porque si le encuentra el taita mata ahí mismo.

Uno se pone una bufanda café en la cintura cuando ya tiene novio y cuando no, no se usa nada.

El chico tiene que usar el mismo color de bufanda por eso se compran pares. Así ningún otro se acerca para buscar algo y si se acerca el novio le pega.

“Cuando uno es joven piensa que no se dan cuenta los taitas ahora que soy abuela veo como mis hijos y mis nietos hacen lo mismo como si no se supiera lo que hacen”

Todos los días se pacta un encuentro ahí mismo, cuando no se quiere tener relaciones terminan con una o se abusan luego... pero casi nunca pasa porque allá arriba todo puede pasar y siempre hay algún amigo o amiga cerca viendo que todo esté bien. Allá estamos todos haciendo lo mismo.(Catucuamba M. , 2012)

2.10 Las quinceañeras

Eloisa Cachipundo pesillana de 52 años en la entrevista realizada cuenta que los quince años es una fiesta integrada hace treinta años, se da una misa a las jóvenes y un festejo en su domicilio.

En la preparación de la fiesta dependiendo de la situación económica de la familia, los padrinos de la fiesta se encargan de la alimentación. Se mata el cuchi o cerdo, se prepara gallina y cuy.

La madre se levanta con la madrina a las dos de la madrugada a cortar y pelar las papas, zanahorias, arvejas y demás alimentos para la comida. El cerdo sacrificado un día antes ya desangrado es faenado para asarlo.

La gallina es sazonada junto al cuy y van al asadero. La chicha es preparada con siete días de anticipación a la fiesta, se revisa el fermento y se saca para que pueda ser servido.

Se calienta una gran olla con rosas para la quinceañera y se la baña. Se la arregla con vestido que debe ser regalo del padrino, se arregla el cabello y se maquilla por primera vez.

El maquillaje debe ser similar al de la madre celeste o azul con delineador negro y cejas resaltadas con café. Los labios delineados con rojo y el centro con rosa.

La chalina que le cubre los hombros es tejida por la abuela materna y los zapatos comprado por el abuelo paterno.

Una vez listos salen a la iglesia donde previamente se ha pactado con el padre el valor de la misa.

La misa es católica, luego se retorna a la casa para la recepción se baila hasta el amanecer, el novio cuando es conocido por los padres acompaña a la joven, cuando no el primo mayor acompaña (Guatemala E. , 2013).

2.11 Wañuy Mama - La muerte de la madre

Rosa Catucuamba cuenta que cuando una madre muere, la hija mayor hereda los cantos de muerte. Al fallecer se ofrece las lágrimas a la difunta, la abuela en el caso de estar viva enseña a la hija mayor de la difunta a vestir al muerto, luego de

retirarle del hospital o de la morgue, se baña con aguas amargas al cadáver. Se besa los pies y las manos (Catucuamba R. , 2012).

Luego se escoge la ropa más nueva o la que más le gustaba, cuando la familia es muy pobre los vecinos regalan una sábana blanca para envolverla o vestimenta.

La hija debe peinar y trenzar el cabello de la madre muerta, limpia y corta las uñas que serán guardadas en una caja para recordarla junto con un mechón de cabello. Al peinar debe secar las lágrimas en él, y poner aceite para que brille.

Se limpia y corta los bellos de las orejas para que pueda oír a los deudos llorar cuando les velan.

Una vez vestida si el rigor mortis a dañado su rostro se envuelve la cabeza con un pañuelo, casó contrario se lo quita antes de ponerlo en el ataúd.

Se colocan las mejores joyas, collares, pulseras y aretes. Algunas familias envían con zapatos al difunto para que el alma no se quede penando cuando recoja sus pasos otras envían sin zapatos para que estén livianos y vayan a donde solo los muertos saben llevar. Se entrecruza los brazos y se pasa el cuerpo al ataúd.

En el velorio la hija debe dar las palabras de despedida, con voz firme debe recordar cada domingo en las visitas sus palabras. Deben propender a la unidad de la familia y la consolidación de las relaciones como un homenaje a la difunta.

Los hombres que tocan en el velorio y sepelio serán los que acompañarán siempre a la joven.

Si la muerte es violenta se lleva en andas al ataúd para que recoja los pasos y no se queden vagando en el mundo de los vivos. En el cementerio cuando el ataúd es colocado en el hueco el padre saca la correa y golpea a los pies de la tumba para que no se quede el almita.

La hija se encargará de alimentar a los deudos y amigos después del entierro (Catucuamba R. , 2012).

2.12 Sapalla - Las solteras

Guillermina Guatemal cuenta que las mujeres que no logran casarse hasta los veinticinco años se encargan de cuidar a sus madres hasta el final de sus días, durante este período la mujer podrá contraer matrimonio o tener hijos. Sin embargo pueden tener novios pero ellos deberán esperar hasta que la madre muera para contraer matrimonio.

Las solteras que no cuidan a sus madres se las denomina machorras, y estas no podrán ver a los niños recién nacidos porque les sientan el mal de ojo. Viven desterradas del pueblo, venden sus productos a intermediarios, generalmente mueren solas y son enterradas por los vecinos (Guatemal G. , 2011).

2.13 Hichuy (El divorcio)

Rosita Catucuamba en un fragmento de su vida comenta como el divorcio cambió su cotidianidad:

Mi marido me pegaba fuertísimo, cuantas tantas veces me envió al hospital, pobre de mí, pegada, hasta que un día un abogado de Moyurco me dijo: ¿Por qué te dejas pegar así, divórciate? [Silencio y mirada a la nada]

Y bueno me divorcié, uy cuanto más me pegó, pero ya después me quiso quitar la casa de mis hijos, mi tierra. Con el abogado, que cuanto me ayudó, logramos demostrar que eran herencia de soltera no sé cómo pero me quedé con la casita con mis dos vacas y mis hijos, y salí adelante sola, duro fue... pero otro hombre así no gracias, ya pagué mis pecados, ya pagué mis culpas ahora ya soy libre, ahora hago lo que quiero, yo decido en mi cuerpo, yo decido en mi vida, cuando levanto y cuando acuesto, a veces pienso que me hubiera matado.

En ese entonces las mujeres me veían como sucia, con el tiempo lo mismo pasó a sus hijas y a ellas mismo. Ahí quedó, no dejamos de ser mujeres solo nos reconstruimos, renacemos de la nada, somos paridas de nuevo y seguimos vivas. Ya no es más malo estar sola, ahora

significa tener valor y así crié a mis hijas y tienen buenos maridos y ellas son buenas mujeres(Catucuamba R. , 2012).

2.14 Warmikuna - Shungo nanai

Rebeca Andrimba cuenta que las warmikunas asignan un nombre quichua a las personas que han llegado a ser mujeres.

Las mujeres para ser reconocidas como tal deben cumplir las siguientes cualidades:

- Ser madre símbolo: es un rito de reconocimiento mediante el cual en 24 de diciembre se escoge a la mujer que ha dado toda su vida por su familia, por sus hermanos y hermanas, y ha dedicado su vida al servicio de la comunidad. Se escoge a las personas que cumplen con las cualidades y se las reconoce como madre símbolo en la presencia de al menos tres barrios o comunidades. Se coloca una banda después de que haga una dramatización de la cotidianidad del servicio al marido. En este se coloca tostado en un tiesto caramelos y danzan junto al fuego si la mujer lo hace bien es escogida caso contrario sigue la otra postulante. En caso de ninguna realizar bien la dramatización ese año no se escoge madre símbolo (Guatemala M. , 2012).

Las funciones de la madre símbolo son asistir a todos los eventos de la localidad, cuidar de los menores y estar en el consejo de mujeres de la gobernación velando por los intereses de toda la comunidad.

- No ser divorciada
- Que sus hijos hablen quichua y castellano.
- Que todos sus descendientes vivan en la comunidad.
- Que ayude económicamente o moralmente en los problemas de los compañeros de la comunidad más necesitados o en desgracia.

Una vez que todos los requisitos se hayan cumplido una semana antes de las fiestas de San Pablo se nombra en la comunidad las personas que pasan a ser reconocidas

como mujeres. La familia tiene la obligación de conseguir un toro bravo de páramo, degollarlo y dar a la mujer desvestida frente al animal para que beba la sangre caliente. Posterior a su muerte lo limpian y leen el designio en las vísceras del animal. La mujer desnuda es envuelta con la piel del animal, luego es llevada al páramo para que la tierra le llene de energía y pueda seguir educando a sus hijos. Después de dos horas es bajada y metida junto a la hoguera para purificar los malos espíritus que se pudieron adherir al cuerpo y vestida con un nuevo traje.

Se la presenta a la familia quien festeja por el honor que se ha recibido (Andrimba, 2012).

En el caso de aquellas que no pertenezcan a la cultura se hace un reconocimiento al trabajo comprometido que se realiza por la comunidad o por las mujeres. Se asigna un nombre golpeando tres veces en su pecho con la mano, la mujer que lo hace es la que tiene mayor edad de todas, y luego grita el nombre asignado y su significado frente a todas quienes felicitan a la nueva integrante.

Este ritual asigna un espacio simbólico de reconocimiento a la nueva integrante, en el año 2012 en el mes de marzo, fui nombrada Shungo nanai o la que cura los males del alma.

CAPÍTULO 4

ANÁLISIS DE RESULTADOS

En este apartado teórico-empírico se valorará los mitos y ritos que se obtuvieron en la investigación con la finalidad de consolidar el análisis al proceso de construcción identitaria femenina en la comunidad de Pesillo.

Construcción de la identidad femenina pesillana

Desde lo planteado por Patricio Guerrero (2012) sobre la construcción identitaria femenina se pudo evidenciar que los espacios discursivos donde se efectiviza la construcción de la identidad femenina de las mujeres pesillanas se encuentra íntimamente relacionada en dos esferas lo doméstico y lo comunitario. En estos espacios se pueden visibilizar diferentes procesos de asignación de responsabilidades familiares y sociales que una mujer debe asumir para ser considerada como tal, generando en esta postura el sustento mediante el cual cada mujer pesillana expresa “yo soy”, “nosotras somos” como un ejercicio de alteridad. (pág. 104)

El inicio de la construcción de la identidad femenina tiene como referencia los 8 años de edad, como indica Rosa Catucuamba antes de esa edad no se las diferencia con los niños, ni se les asigna responsabilidad obligatoria dentro de la familia o la comunidad, hasta este momento los dos géneros se encuentran en un espacio aparentemente igualitario.

A los ocho años se les inicia en agricultura, con el rito de transición y mito Wawa Warmi, esta iniciación tiene relación con la esfera pública y la esfera doméstica, es un proceso de conciliación de la vida laboral femenina donde se asignan las primeras responsabilidades como la relación de la producción, el trabajo y la manutención de la familia (Lagarde, 1996, pág. 50).

Una vez completada la transición de niña a mujer, la familia, madre, padre (en caso de haberlo), abuelos establecen un contrato social con la comunidad a través del

compromiso de la formación de la niña para que sea una buena mujer y logre ser reconocida.

En este espacio se visibiliza lo planteado por Marcela Lagarde, la sociedad se organiza en un orden genérico resultado del establecimiento de actividades, funciones, roles y poderes específicos por sexo (hombre-mujer). Los pasos de niñas a mujeres y a mujeres pesillanas reconocidas se ven estructurados por la cercanía a la obediencia a los padres, esposos y en muchos casos a los suegros. La mujer que no es obediente es rechazada por las mujeres y rechazada por su comunidad, esto no implica que abandona la comunidad, sino por el contrario la comunidad simbólicamente abandona a la mujer.

En cuanto a los castigos a las que son sometidas por incumplir las normas establecidas para las mujeres, se pudo establecer que el punto de quiebre principal son las experiencias de índole sexual precoces que son descubiertas por los progenitores de las mujeres. Cabe denotar que este suceso representa un acto de limpieza frente a la comunidad, las mujeres casadas o unidas de adolescentes, pueden ser reconocidas por sus méritos frente a la comunidad y familia, no así las mujeres divorciadas. Sin embargo, gran parte de las mujeres casadas en la adolescencia no logran terminar sus estudios.

Es necesario indicar que el no reconocimiento de una mujer se convierte en un estigma social que logra que sean vistas en la comunidad como incompletas o deshonradas. Esto genera problemas de enemistad entre las mujeres pesillanas.

4.1 La identidad femenina pesillana

En la investigación se pudo evidenciar que la identidad femenina pesillana como discurso de auto-reconocimiento, es caracterizado por la interacción del género femenino en su espacio comunitario, un espacio planteado por Marcela Lagarde como un espacio donde se encuentra una organización social y cultura patriarcal, donde las mujeres abren constantemente posibilidades de desarrollo a través de la resistencia y el cambio de sus prácticas sociales (Lagarde, 1996, pág. 159).

En Pesillo se realizan ritos de tránsito, cíclicos y de crisis para asignar roles a las mujeres, a su vez que los mitos transmiten normas de comportamiento que establecen las formas de relacionamiento con la comunidad, estos son los procesos imaginarios que dotan de significado y reinterpretan las categorías de constitución identitaria entre los hombres y mujeres en el ejercicio de su interacción socio cultural como lo expone Marcela Lagarde (Lagarde, 1996, pág. 159).

De los datos obtenidos en la investigación sobre los mitos y ritos femeninos se puede decir que los rasgos identitarios femeninos se expresan a través de un orden establecido entre la vida y la muerte. La vida está relacionada con la killa y la yaku. La killa “manifiesta las fuerzas que tenemos las mujeres, arrullamos como vientre de cuna, menguamos como madres...” (Rebeca Andrimba, 2013) en tanto que la yaku es “la energía que fluye” (Rebeca Andrimba, 2013) dentro de una mujer. Así, desde lo planteado por Marcela Lagarde se puede comprender estas prácticas sociales como hitos en los cuales se evidencia “la organización genérica social basada en marcas corporales, que clasifican y organizan a las personas y difieren sus modos de vida al otorgar sentido, valor y poder a características corporales” (Lagarde, 1996, pág. 55).

La construcción identitaria de las mujeres pesillanas se encuentra contextualizada en el espacio de la interacción con las masculinidades, existe una estrecha relación entre la familia y la sociedad, donde los rasgos biológicos y los procesos históricos de la comunidad conforman las identidades femeninas pesillanas.

De esta manera la participación en ritos de crisis como el wachari y el wañuy mama, definen la relación entre las mujeres y las energías de la naturaleza. La persona se encuentra vinculada con lo inesperado con todo aquello que no puede predecir, cambiar ni controlar. La muerte y el nacimiento como sucesos inesperados de la vida asignan nuevos procesos jerárquicos en las mujeres incrementando la cantidad de roles que asumen a través de estos ritos.

4.2 El espacio doméstico en la construcción femenina de las mujeres

Desde lo expuesto por Marcela Lagarde se puede comprender al espacio doméstico de la mujer como una conformación histórica en la que se la ha contemplado como

un objeto esencializado (Lagarde, 1996, pág. 159) por sus características biológicas y sus roles por sexo. En esta investigación se pudo establecer que estos criterios se cumplen en las prácticas sociales que las mujeres pesillanas realizan a través de ritos de tránsito se le enseña el trabajo agrícola y el trabajo de hogar. Cuando la wawa warmi aprende a preparar el uchuju para toda la familia adquiere responsabilidades domésticas, a su vez es adoctrinada con consejos de sus abuelos y padres, quienes le ayudan a comprender el dolor de las pérdidas y la satisfacción de ser “útiles” (Catucuamba R. , 2012) en su familia.

Este rito se complementa con mitos y ritos cíclicos alrededor del trabajo agrícola y el conocimiento de las energías de la killa. Entender la relación existente entre la naturaleza y la producción agrícola garantiza que la mujer pueda proveer de alimentos a su familia. Rebeca Andrimba dice al respecto lo siguiente:

El marido busca una buena mujer siempre, y esta es vista por el machito en los encuentros en el páramo, y ahí determina si sirve o no [...] la mujer que no sabe sentir a la killa no es mujer para casarse(Andrimba, 2012).

En este sentido los ritos de tránsito fortalecen las relaciones de las mujeres con los hombres. Paralelamente los hechos que han sido invisibilizados en los anales de la historia encuentran lugar en la memoria de sus actores, como es el caso del siguiente relato que cambió de muchas formas sus identidades en el espacio doméstico:

“Recuerdo bien cuando a la Tránsito el marido le daba mala vida, como le pegaba, le volteaba por el pueblo, dos tres días le pegaba, pobrecita, aquel día, después de tres días pegada, ya para matarle le quiso botar al río, y de don tan sacaría fuerzas con un palo en frente de todos agarró un tronco y pass le partió las canillas a su marido, ¡ahí pensé! ¡Ah... entonces también podemos pegarles!

De ahí mi historia cambió y la de muchas aquí en Pesillo, todos recuerdan a la Tránsito por otras razones pero yo la recuerdo así, y lo

que hizo por mi sin que tan se dé cuenta...”(Echeverría, 2011, pág. 132)

Relato de Edison Echeverría Catucuamba-La Chimba 2011, cuando recordaba las palabras de su abuela Mercedes Catucuamba.

4.3 La organización de la sexualidad

Marcela Lagarde plantea que la organización genérica está basada en marcas corporales, donde el hombre puede expresar su sexualidad abiertamente en lo privado y doméstico. Esta asignación de espacios en base a la expresión de la sexualidad se lo pudo evidenciar en el rito de enamoramiento de las jóvenes en el páramo donde la corporalidad es un descubrimiento, un acto de alteridad entre lo masculino y lo femenino, sin embargo la marca corporal del hombre lo dota de sentido valor y poder sobre la mujer (Lagarde, 1996, pág. 55).

Las madres solteras son estigmatizadas en la comunidad y duramente castigadas por sus prácticas sexuales, así como, por el uso de hojas abortivas como la borraja cuando su embarazo en el primer trimestre es descubierto.

Estos aspectos evidencian que la mujer pesillana permanece en un espacio patriarcal (Lagarde, 1996, pág. 55) fortalecido por las mismas mujeres en sus prácticas sociales de reconocimiento. A pesar de ello la mujer pesillana ha disminuido la objetivización de su cuerpo a través de procesos de apropiación del mismo, esto se puede evidenciar en sus relaciones en el espacio público como en los partidos de fútbol, misas o en su vestimenta. Sin embargo en el espacio doméstico su corporalidad sigue perteneciendo a su marido, pareja y familia.

4.4 La enemistad patriarcal entre las mujeres

Marcela Lagarde plantea que existen varias causales para que la enemistad patriarcal entre mujeres se geste. Pueden ser los celos por la obtención de cargos de representatividad o la ruptura de esquemas sociales que estructuran la feminidad de una mujer (Lagarde, 1996, pág. 82).

Esta enemistad como expone Marcela Lagarde se puede gestar por el incumplimiento de las normas sociales establecidas como el divorcio, la soltería, el uso de la borraja o el castigo por encontrar a mujeres iniciando su vida sexual, estos sucesos generan división entre las mujeres pesillanas de mayor edad y las jóvenes que buscan retomar prácticas ancestrales con una visión más libre, con mayores derechos sobre el cuerpo y la familia, provocando entre este grupo poblacional discusiones constantes.

Cabe destacar que cuando una mujer ha sido “cogida por el monte” entendido esto como un embarazo precoz y se llega a saber sobre el uso de la borraja para abortar, es rechazada porque representa una vergüenza para la familia y la comunidad de mujeres.

En lo expuesto en los párrafos anteriores se puede evidenciar que “la enemistad y la opresión entre mujeres es tan intensa que aun entre semejantes se produce una desidentificación un extrañamiento que hace de las mujeres seres incapaces de reconocerse” (Lagarde, 1996, pág. 82), crea una brecha en sus relaciones que llegan a motivar celos cuando alguna mujer, es divorciada accede a ser representante en una asociación, o en su inversa su pareja le dote de voz y voto en las asambleas en la comunidad, provoca en otras celos y fluye el chisme y el desprestigio desde las mismas mujeres.

Esta problemática genera choques dentro de la comunidad resolviéndose en muchos casos con violencia física y estas discusiones traspasan límites y se vuelven familiares, generando divisiones profundas en la comunidad.

4.5 Roles asignados al género femenino

Los roles asignados a las mujeres están directamente relacionados con lo doméstico como se lo plantea desde Marcela Lagarde, en este proceso como parte de la construcción de la identidad femenina y la asignación de roles como un camino de preparación de la mujer se identificaron los siguientes ritos de transición como la preparación del uchuju, la puca sisa, o el Warmikuna como hitos en el establecimiento de responsabilidades y de roles a la mujer pesillana.

En este esquema cabe indicar que los roles asignados a las mujeres andinas están vinculados con la crianza de los hijos, hijas, animales, productos alimenticios, cuidado de enfermos y asistencia familiar, roles históricamente asignados a las mujeres, a los que se suman los asignados socialmente como la representatividad y la responsabilidad con la comunidad, éstos últimos asumidos por las mismas mujeres.

Cabe indicar que parte de estos roles son efectivizar la construcción de la identidad femenina pesillana a través de la práctica de los mitos y ritos femeninos, que se convierten en el camino al reconocimiento social en la comunidad como un eje de su feminidad.

Estos roles están vinculados directamente con la limpieza corporal y espiritual de la familia, con la finalidad de lograr un reconocimiento social que asevere que son mujeres “no es que no somos mujeres, es que nosotras debemos ser aceptadas como tal” (Guatemal G. , 2011).

4.5.1 El matrimonio

El matrimonio andino desde lo planteado por Esterman sirvió para identificar la esfera machista en la cual el hombre y la mujer establecen sus vínculos familiares como un proceso de complementariedad y reciprocidad entre las familias (Esterman, 1998, pág. 243), donde la mujer deberá demostrar su feminidad frente a su marido y familia. así cada uno cumplirá sus roles históricamente asignados. En el matrimonio la mujer se encarga de enseñar a caminar y hablar a sus hijos e hijas, mientras el marido o conviviente enseña el respeto y el trabajo. La mujer alimenta y cuida; el hombre trabaja y mantiene.

La mujer en este espacio es controlada y calificada constantemente por los errores de los hijos, errores que serán considerados de ella también. El castigo físico o simbólico lo recibe la madre y el hijo.

“Un hijo burro, malo o borracho es culpa de la mama, una mama desobediente que seguro es tramposa tiene hijos dañados, es seguro que el monte le cogió o le cogieron de wawa en el páramo, por eso es

carishina y ni educar a los hijos puede hacer bien” (Guatemal E. , 2013)

Como se puede denotar existe un claro espacio machista que proviene de una herencia patriarcal, a pesar de que en matrimonios jóvenes o en uniones libres los conformantes de la familia se distancian cuando la mujer puede ser maltratada.

“Las nuevas generaciones lo que hacen es lo que les da la gana, ya no respetan agarran y se unen, no entienden que eso no es decisión solo de ellos, la decisión es de la familia, si ellas se equivocan la madre será castigada. [...] por eso ahora los wawas son dejados y malcriados porque las mamas mismo son así, ya no quieren ni vestirse como nosotros” (Guatemal E. , 2013)

El matrimonio es un paso de la construcción de la identidad femenina, es entendido como el espacio de la complementariedad entre hombre y mujer, por lo tanto los roles aprendidos hasta el momento por la mujer serán replicados en su hogar con sus hijos, hijas y pareja. Cabe indicar que este proceso es guiado y reglamentado por los suegros, quienes establecerán normas e incluso castigos porque éstos adquieren máxima autoridad en los descendientes de la pareja.

Las mujeres cuando son víctimas de violencia intrafamiliar, deben avisar a las madres porque de enterarse por terceros merece un castigo, la madre aconsejará como remediar el malestar del marido a través de prebendas sexuales que incluso llegan a ser extremadamente permisivas y acceden a que asistan a casas de tolerancia, sobre todo en matrimonios tradicionalistas. Si el maltrato continúa los padres de los dos dialogan para llegar a una mediación, caso contrario la hija vuelve con sus hijos e hijas al domicilio del padre, donde se le construye una media agüita para que viva porque ya no pertenece al hogar.

Las roles sociales y familiares tiene que seguir ejecutándolos, por ejemplo asistir en las enfermedades de los familiares de su pareja, fiestas y funerales. Sólo en el caso de que su pareja solicite la separación definitiva o contraiga una nueva relación la mujer

podrá acceder a formar un nuevo hogar. Sin embargo el divorcio legal no es efectuado con frecuencia.

4.5.2 El divorcio

En cuanto al divorcio es un proceso legal insertado que genera la ruptura de una ‘comunidad de intereses mutuos’, (Esterman, 1998, pág. 244). La ruptura del matrimonio en la comunidad de Pesillo genera nuevos procesos de asignación de roles y construcción de identidades femeninas.

En la comunidad de Pesillo, según recuerda Rosa Catucuamba, presidenta de la Asociación Urcusisa hasta el año 2003 no habían divorcios abiertos, es decir, divorcios por métodos legales.

Rosita recuerda que después de su divorcio fue duramente castigada por las mujeres de la comunidad, muchas alegaron que tenía otra pareja sentimental, sin embargo la motivación principal fue la dura violencia intrafamiliar que tuvo que vivir.

En ese entonces las mujeres me veían como sucia, con el tiempo lo mismo pasó a sus hijas y a ellas mismo. Ahí quedó, no dejamos de ser mujeres solo nos reconstruimos, renacemos de la nada, somos paridas de nuevo y seguimos vivas. Ya no es más malo estar sola, ahora significa tener valor y así crié a mis hijas y tienen buenos maridos y ellas son buenas mujeres. (Rosa Catucuamba; 2012; pág.130)

Como se puede evidenciar los cambios en los procesos tradicionales en la estructura social de la comunidad de Pesillo como la inserción del divorcio, la negación y posterior aceptación del mismo, disminuyó la incidencia de violencia intrafamiliar y aportó a la construcción de nuevos procesos de reconocimiento de espacios femeninos como un derecho reconocido y ya no como un proceso de desconocimiento social.

Sin embargo es necesario indicar que el divorcio en la comunidad de Pesillo limita el acceso al reconocimiento simbólico de las mujeres dentro de la comunidad. El

divorcio legal en la comunidad, es comprendido como un escape a los problemas familiares por a la incapacidad de afrontarlos.

En este último apartado es indicado notar que las mujeres separadas que vuelven con sus padres, han sido abandonadas por su marido o conviviente, o viven solas porque sus parejas migran a la ciudad, no son mal vistas en la comunidad, no así las mujeres divorciadas.

4.6 Los mitos

En el presente trabajo de investigación, los postulados de Lévi-Strauss fueron funcionales para diferenciar el mito del rito, pues como plantea el autor, al mito no hay que interpretarlo para hallar su estructura sino transformarlo, así es como el mito adquiere sentido solo en el contexto en el cual se crea.

El mito entendido desde el pensamiento de Lévi Strauss, está comprendido por un todo significativo que se encuentra en relación con un conjunto de elementos extraños que no son comprensibles para una sociedad que no tiene una relación directa con él, como en el caso de las prácticas sociales efectivizadas por las mujeres pesillanas en el proceso de construcción de su identidad femenina.

Lo antes expuesto se pudo constatar en los siguientes mitos:

Taki: cuento primigenio que establece el origen cósmico de la mujer. En este se evidencia la relación entre el imaginario, la significación y los símbolos sociales fundamentados en la concepción natural del universo, en cómo los sucesos que el humano no puede controlar como la vida y la muerte son comprendidos a través de mitos.

La estructura de este mito devela desde lo planteado por Lévi-Strauss la interacción sincrónica y diacrónica entre lengua y libertad condicional, propia del relato del mito. En sí es una analogía de la mente humana para dar una razón a la existencia de las mujeres pesillanas y su relación complementaria con la naturaleza.

Así mismo, se pudo evidenciar que el mito del “velo” explica cómo se comprenden los eventos sobrenaturales que “marcan el destino de los niños y niñas al nacer” (Catucumbamba R. , 2012). En este mito se puede evidenciar que el mito gira alrededor de la noción de analogías, como postula Lévi-Strauss los mitos son utilizados en ciertas sociedades para designar todo aquello que aparece, a primera vista, como no familiar, enigmático o extraño.

De igual forma, como Lévi-Strauss (1986) establece sobre la estructura del mito se evidenció esta composición en el mito del Monte, que es una práctica social generada en el imaginario de la sociedad pesillana, que es utilizado como una justificación social frente a la existencia de madres solteras. En este mito se encontraron dos estructuras la primera es la comprensión del suceso en relación con la naturaleza, el segundo como se le otorga una fuerte carga simbólica de interacción con lo enigmático, lo que se desconoce. (pág. 79)

Este mito es de gran interés porque en él aparecen normas sociales sobre advertencia a los posibles eventos, pero está lleno de metáforas que en su contexto comunitario es comprensible porque están vinculados con los imaginarios sociales propios de la comunidad.

En la investigación también se constató que la asignación de roles y responsabilidades a las mujeres solteras es una práctica social que revela las estructuras sociales pesillanas, este mito, “Sapalla”, constituye en su espacio cultural una clase de pensamiento que se ejerce sobre las mujeres, transmite normas a través de la dotación de poderes y vida a la naturaleza, los humaniza para construir sentidos y con esto fundamentar la obligatoriedad del cabal cumplimiento de las responsabilidades familiares y sociales a la mujer.

En cuanto al Hichuy o el divorcio, es un mito se genera aproximadamente hace unos 20 años, como una explicación del porqué era necesario no ver al maltrato como algo natural, de esta manera un proceso legal se constituye en un mito. Se puede evidenciar en su estructura como se compone de una parte sobrenatural cuando las mujeres lo entienden como un proceso de renacimiento, reconstrucción, como paridas nuevamente otorgándoles vida. Este soplo de vida también es revestido por

los imaginarios tradicionales de otras mujeres, naciendo aquí el segundo elemento, este mito se constituye como una explicación simbólica de diferenciación entre lo bueno y lo malo, en sí es un proceso binario (Levi-Strauss, 1986, pág. 79).

De este análisis se desprende que los mitos identificados desde los postulados de Levi-Strauss (1986) cumplen con su función, siendo esta la organización del conocimiento en polos binarios y antagónicos (bueno - malo; dentro - fuera; nosotros- vosotros; hombre - mujer, etc.) así los mitos se convierten en explicaciones del mundo.(pág. 80)

En este espacio se pudo evidenciar que los mitos ya no son como antes narraciones; pervive su carácter simbólico que crea tipos de valores, hoy se presentan en pequeñas prácticas sociales y expresiones orales que cumplen con las características del mito. (Finol; 2014)

4.7 Los ritos

En la investigación de la presente tesis se pudo evidenciar al rito como un sistema de prácticas sociales que caracterizan el pensamiento de un grupo social, en este caso de las mujeres pesillanas. Estas prácticas sociales integran una estructura que conforma la identidad femenina dentro de su comunidad y pueden ser comprendidas de manera integrada a la estructura y continuidad de la memoria colectiva del grupo social.

Desde lo expuesto por Radcliffe-Brown, se pudo evidenciar que los ritos tienen una función específica siempre y “cuando tengan para su efecto regular, mantener y transmitir de una generación a otra los sentimientos de los que depende la constitución de la sociedad” (Radcliffe-Brown, 1974, pág. 166). Así los ritos identificados en la investigación son hitos en la construcción de la identidad femenina.

El rito es un proceso de mediación entre lo divino y lo profano, entendido como un sistema de categorización de la relación entre el humano y lo divino, un entendimiento entre lo espiritual y lo físico. Estas prácticas sociales dotan de renovación a los procesos identitarios de los individuos y aportan a la cohesión social

al escenificar su mundo, en este sentido se pudieron identificar los siguientes ritos que cumplen con las características en la ritualidad y estructura.

4.7.1 Ritos cíclicos

Como se planteó en el marco teórico desde Mary Douglas, los ritos cíclicos se manifiestan en las celebraciones comunitarias y aportan a la relación continua de la vida social, aportan en la búsqueda del orden social, de un sentido. Los ritos tienden a convertirse en ordenadores de la experiencia. De esta investigación se obtuvieron los siguientes, con estas características:

Los ritos del calendario lunar que incluye el cuidado de las plantas en las heladas: rito que realizan las infantas para evitar que se quemé la planta;

Rito de la Borraja: realizado por las mujeres cuando tienen cólico menstrual o deciden abortar.

4.7.2 Ritos de crisis

Los ritos de crisis son todos aquellos que se realizan en circunstancias especiales para afrontar cualquier situación anómala y de difícil control. Malinowski expone que este tipo de ritos responden a situaciones incontrolables ante las cuales el humano no tiene competencia, enfermedades, fenómenos y catástrofes naturales o agrícolas.

Los ritos de crisis ayudan al humano a comprender las eventualidades que se encuentran fuera de su control como la vida o la muerte, con estas características se encontraron las siguientes prácticas sociales:

Wañuy mama: práctica social mediante la cual se asigna responsabilidades espirituales a la mujer y nuevos roles como heredera de la madre frente a la familia.

4.7.3 Ritos de tránsito

Desde lo planteado por Van Gennep se comprende al rito de tránsito como todo aquel que se relaciona con los principales momentos del ser humano, marcan un paso

a una nueva situación donde el humano es asignado a un nuevo espacio de responsabilidades, como lo son los espacios de nacimiento, iniciación, matrimonio, muerte, procesos que afectan a la vida personal del individuo en sociedad.

Por lo tanto, los ritos de tránsito identificados en la investigación que cumplen con las características antes expuestas son:

Wachari: nacimiento del o la infante;

Rezos al oído: cantos de las madres o parteras para instruir por el camino del bien al recién nacido;

Warmi uncuy, Virginidad – flor roja: rito de tránsito que explica cómo se asume la menstruación y la virginidad como un acto privado perteneciente solo a las mujeres, y cómo esta nueva etapa se relaciona con la fecundidad.

Enamoramiento: rito de tránsito entre adolescente

Warmikuna: rito de reconocimiento social.

Wachachik mama: rito de transición que prepara a la niña en las prácticas curativas ancestrales;

Las quinceañeras: rito de tránsito insertado desde occidente que otorga un reconocimiento social y familiar en el paso de la infancia a la adolescencia.

CONCLUSIONES

La tesis de licenciatura que aquí se presenta es el resultado de una investigación de campo, a través de la cual se recopiló la información sobre los mitos y ritos femeninos que construyen la identidad femenina y como éstos a través de su práctica social asignan roles a las mujeres pesillanas. Esta información ha sido organizada cronológicamente, desde los ocho hasta los 18 años de edad, con la finalidad de presentar los mitos y ritos en concordancia con sus prácticas sociales de las mujeres de la comunidad de Pesillo.

En cuanto al marco teórico que puede concluir que el fundamento teórico de Lévi Strauss, Patricio Guerrero, Marcela Lagarde, Radcliffe-Brown, Lisón Tolosama fueron los adecuados para la identificación de los mitos y ritos femeninos en la investigación.

Sobre la pertinencia del marco situacional se puede establecer que la caracterización demográfica, socio-económica, cultural, turística del cantón Cayambe, aportó a la contextualización de la zona de Pesillo, parroquia de Olmedo. Así mismo, la identificación de los hitos históricos de la zona aporta en la comprensión del sistema ideológico de la población pesillana.

Así mismo, el relacionamiento del marco empírico y el análisis de resultados permitieron vincular el sustento teórico sobre mitos, ritos, construcción de identidades y roles femeninos con la investigación de campo, obteniendo como resultado lo siguiente:

La identidad femenina pesillana se constituye a través de los ritos y los mitos femeninos. De esto se puede decir que los mitos en la práctica social de las mujeres pesillanas son un método de enseñanza que transmiten reglas y normativas de convivencia en comunidad, a través de la práctica de estos se establece los comportamientos en lo público y privado, entre lo doméstico y lo comunitario.

A continuación se cita los siguientes mitos identificados:

Taki: cuento primigenio que establece el origen cósmico de la mujer; Velo: interpretado como el designio del destino en el recién nacido; El monte: mito que explica el porqué de las madres solteras; Sapalla: mito que establece las responsabilidades de las mujeres que se quedan solteras e Hichuy: el divorcio y sus imaginarios. Cabe indicar que este último mito es un determinante en la construcción de la identidad femenina pesillana, es visto como un acto de renuncia al reconocimiento en la comunidad.

En cuanto a los ritos se pudo evidenciar que conforman la estructura de la construcción de la feminidad de las mujeres pesillanas, porque llenan de significado la formación de una mujer en el espacio doméstico y público a través de la asignación de responsabilidades con la familia y la naturaleza a través del aprendizaje de las energías y la influencia de estas en la vida de una mujer.

Los ritos identificados en este contexto son:

Rezos al oído: cantos de las madres o parteras para instruir por el camino del bien al recién nacido; Heladas: rito que realizan las infantas para evitar que se queme la planta; Borraja: rito realizado por las mujeres cuando tienen cólico menstrual o deciden abortar; Enamoramiento: rito de transición entre adolescente y Warmikuna: rito de reconocimiento social. De la investigación realizada se pudo determinar que este último rito constituye la realización de una mujer pesillana al ser reconocida en su comunidad y familia.

Así mismo en este marco se pudo identificar los mitos y ritos que se practican conjuntamente, siendo estos:

Wachari: rito de tránsito y mito en el nacimiento del o la infante; Wawa Warmi: mito y rito de tránsito que inicia a las niñas a los ocho años de edad en su formación como mujeres; Warmi uncuy, Virginidad – flor roja: mito y rito de tránsito que explica cómo se asume la menstruación y la virginidad como un acto privado perteneciente solo a las mujeres, y cómo esta nueva etapa se relaciona con la fecundidad; Wachachik mama: mito y rito de tránsito que prepara a la niña en las prácticas curativas ancestrales; Las quinceañeras: mito y rito de tránsito insertado desde

occidente que otorga un reconocimiento social y familiar en el paso de la infancia a la adolescencia y Wañuy mama: rito de crisis y mito que asigna responsabilidades espirituales a la mujer y nuevos roles como heredera de la madre frente a la familia.

De lo expuesto se puede determinar que los mitos y ritos marcan etapas en la vida de las mujeres que conforman su identidad femenina pesillana, así mismo es necesario resaltar que los ritos y mitos Hichuy, Wañuy mama y Warmicuna son trascendentales en el proceso de reconocimiento social establecido como el elemento máximo de la feminidad pesillana que determinan si son o no mujeres dentro de la comunidad.

Así mismo, que la construcción de la identidad femenina se forma en el espacio simbólico de la relación con la naturaleza, la killa, la yaku y la allpa, conjuntamente con las reglas socialmente establecidas en la comunidad, reglas que encaminan a la mujer a lograr ser reconocidas como tal en la esfera pública, en cuanto a la esfera privada las mujeres construyen su identidad en relación al aprendizaje de las normas sociales establecidas en la comunidad y la familia.

Cabe destacar que si bien los mitos y ritos femeninos construyen la identidad femenina de las mujeres pesillanas, los castigos físicos y simbólicos también generan nuevas identidades y percepciones sobre las mismas. En esta esfera es imprescindible destacar que los roles asignados a las mujeres pesillanas son iguales en las dos circunstancias.

En cuanto a los roles, se pudo evidenciar que son aprendidos y asignados a través de prácticas socio-culturales como los mitos y ritos femeninos, una mujer pesillana debe saber que es, de dónde viene, cómo actúa y cómo se presenta en la sociedad. La identidad como discurso en este apartado se efectiviza en el cumplimiento de todos los procesos antes descritos para ser y considerarse como mujer.

Finalmente se puede establecer, que la investigación realizada en la presente tesis de licenciatura, cumplió con los objetivos planteados, se identificaron los mitos y ritos femeninos que construyen la identidad femenina pesillana y asignan roles a las mujeres.

RECOMENDACIONES

A través de este trabajo se pudo constatar que la incidencia de los ritos y los mitos en la constitución de la identidad femenina de las mujeres pesillanas son de suma importancia para los y las comuneras de la comunidad. Se pudo abstraer que los sentidos y los significados conforman procesos de relacionamiento entre el entorno natural, espiritual, corporal y humano de cada mujer pesillana.

Por este motivo se ve la necesidad de ampliar la investigación en otros espacios como en mitos y ritos de masculinidad de los hombres pesillanos, con la finalidad de poder conocer los dos espacios que constituyen la comunidad. Así mismo dentro de la investigación con mujeres se generó dos espacios a ser investigados el primero es la relación y los conflictos entre las mujeres jóvenes desde los 19 a los 25 años con las mujeres adultas por el cambio en sus costumbres y tradiciones así como su iniciativa de revitalización de memorias colectivas.

Esta investigación corresponde a una etapa para la comprensión de los procesos de constitución femenina en su interrelación con la comunidad y naturaleza por lo tanto se ve la necesidad de ampliarla en otro espacio y grupo poblacional para identificar nuevos ritos y mitos que se han constituido con la inserción de transnacionales, ong's y proyectos del sector público que al cambiar el entorno geográfico y poblacional han fortalecido los cambios culturales en la población.

Por lo expuesto se recomienda realizar una segunda y tercera etapa de investigación en la comunidad para ampliar el conocimiento sobre los procesos de interrelación de los y las comuneras en su entorno social y cultural.

LISTA DE REFERENCIAS

- Abbot ed al. (1998). *CAMBIANDO PERSPECTIVAS PARA APRECIAR EL CAMBIO: Enfoques Participativos del Medio Ambiente*. Santa Cruz-Bolivia: Universidad NUR.
- Acosta, J. (2008). *Metodología de la Investigación Científica*. QUITO: ITS. CENTRAL TECNICO.
- Andrimba, R. (25 de Marzo de 2012). Ritos y Mitos de las mujeres pesillanas. (S. L. Sánchez, Entrevistador)
- Arjona ed al. (1998). Las Historias de Vida como método de acercamiento a la realidad. *GAZETA DE ANTROPOLOGIA*, 16 pgs.
- Barthes, R. (1970). *Mitologías*. Buenos Aires- Argentina: Siglo XXI.
- Carrasco, P. (23 de agosto de 2003). *Letras y Origen*. Recuperado el 01 de mayo de 2014, de Letras y origen, Blogspot: <http://letrasyorigen.blogspot.com/2013/08/claude-levi-strauss.html>
- Catucuamba, M. (22 de agosto de 2012). Mitos y Ritos de las mujeres pesillanas. (S. L. Sánchez, Entrevistador)
- Catucuamba, R. (12 de mayo de 2012). Mitos y Ritos de las mujeres pesillanas. (S. L. Sánchez, Entrevistador)
- CICC-Centro. (2011). *Diagnóstico Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial del Gobierno Autónomo Descentralizado de Cayambe*. Cayambe-Ecuador: Cetrocicc.
- Echeverría, E. (22 de junio de 2011). Mitos y Ritos de las mujeres pesillanas. (S. L. Sánchez, Entrevistador)
- Esterman, J. (1998). *Filosofía Andina*. Quito-Ecuador: Abya-Yala.

- Estermann, J. (1998). *FILOSOFIA ANDINA estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Ferraro, E. (2004). *Reciprocidad, don y deuda*. Quito-Ecuador: Abya Yala.
- Finol, J. (2009). *Tiempo, cotidianidad y evento en la estructura del rito*. En *Semióticas del Rito. Colección de Semiótica Latinoamericana No. 6: 53-72*. Maracaibo-Venezuela: Universidad de Zulia-Asociación Venezolana de Semiótica.
- Guatemal, E. (14 de mayo de 2013). Mitos y Ritos de las mujeres pesillanas. (S. L. Sánchez, Entrevistador)
- Guatemal, E. (19 de septiembre de 2013). Mitos y Ritos de las mujeres pesillanas. (S. L. Sánchez, Entrevistador)
- Guatemal, G. (03 de junio de 2011). Mitos y Ritos de las mujeres pesillanas. (S. L. Sánchez, Entrevistador)
- Guatemal, M. (24 de diciembre de 2012). Mitos y Ritos de las mujeres pesillanas. (S. L. Sánchez, Entrevistador)
- Guber, R. (2005). *El Salvaje Metropolitano*. Buenos Aires: PAIDOS.
- Guerrero Arias, P. (2004). *Usurpación simbólica, Identidad y Poder*. Quito-Ecuador: Abya Yala.
- Guerrero, P. (2002). *La Cultura: estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y a diferencia*. Quito: Abya-Yala.
- Guerrero, P. (2010). *CORAZONAR*. Quito-Ecuador: Abya-Yala.
- Julieta, L. (2006). *Género y Desarrollo*. Quito: Graficas Ruiz.
- Lagarde, M. (1996). *Género y Feminismo*. Madrid-España: Grafistaff.

- Levi-Strauss, C. (1986). *Mito y Significado*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Lison, C. (1997). *Las máscaras de la identidad*. España: Ariel.
- Logroño, J. (2006). *Género y Desarrollo*. Quito-Ecuador: Graficas Ruiz.
- Patricio, G. (2002). *La Cultura: estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y a diferenccia*. Quito: Abya-Yala.
- Radcliffe-Brown, A. (1974). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona-España: Ediciones Península.
- Renato, R. (2000). *CULTURA Y VERDAD: la reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala.
- Sniadecka-Kotarska, M. (2001). *Antropología de la Mujer Andina*. Quito-Ecuador: Abya-Yala.

LISTA DE ANEXOS

Entrevistas

Se realizaron entrevistas y talleres para el desarrollo de la investigación. Las informantes que proporcionaron mayor información para el desarrollo de la presente tesis se encuentran citadas y sistematizada la información que proporcionaron.

Primera entrevista a Rosa Catucuamba

¿Quién es Rosita Catucuamba?

La ingeniera la pregunta que hace, yo soy yo quien más va ser yo.

¿Cuéntame un poco de ti y de lo que eres o haces?

Que puedo contar yo soy divorciada, trabajadora, campesina no podría decir indígena porque todavía no sé si está bien dicho o no.

¿Por qué te divorciaste?

Es un historia bien larga y triste de mi vida pero todo fue porque mi marido me pegaba fuertísimo, cuantas tantas veces me envió al hospital, pobre de mí, pegada, hasta que un día un abogado de Moyurco me dijo: ¿Por qué te dejas pegar así, divórciate? [Silencio y mirada a la nada] el abogado era guapo y a veces creo que me gustaba también a mí, pero no porque me gustaba es que iba a estar con él o a separarme es que pienso que a veces daba pena yo pobre tan pegada.

Y bueno me divorcié, uy cuanto más me pegó, pero ya después me quiso quitar la casa de mis hijos, mi tierra. Con el abogado, que cuanto me ayudó, logramos demostrar que eran herencia de soltera no sé cómo pero me quedé con la casita con mis dos vacas y mis hijos, y salí adelante sola, duro fue... pero otro hombre así no gracias, ya pagué mis pecados, ya pagué mis culpas ahora ya soy libre, ahora hago lo que quiero, yo decido en mi cuerpo, yo decido en mi vida, cuando levanto y cuando acuesto, a veces pienso que me hubiera matado.

Lo que más ha dolido es que quiera quitarme la casa de mis hijos, yo don iba a vivir, ni quien fuera perro para que bote pateando de esa manera. Pero bueno con el tiempo y después de enfrentarme a las malas caras de todas las mujeres y compañeras duro fue, no me recibían la leche en el centro de acopio, toco vender a los intermediarios, peri luego con la llegada de los proyectos las cosas cambiaron llegaron los ingenieros y las ingenieras y todo dejó de ser como era.

En ese entonces las mujeres me veían como sucia, con el tiempo lo mismo pasó a sus hijas y a ellas mismo. Ahí quedó, no dejamos de ser mujeres solo nos reconstruimos, renacemos de la nada, somos paridas de nuevo y seguimos vivas. Ya no es más malo estar sola, ahora significa tener valor y así crié a mis hijas y tienen buenos maridos y ellas son buenas mujeres. (Catucuamba R. , 2012)

Segunda entrevista Rosita Catucuamba

¿Cómo se recibe a las niñas cuando nacen?

Verá los abuelos contaban que cuando se sabía que la hembrita iba a nacer nadie hacia fiesta porque decían que era malo iba a sufrir, mejor era entregarle al monte. Nacer mujercita era espantoso primero porque uno tenía que estar siempre como burrito atrás, atrás del padre y luego del marido... eso más ahora uno puede no tener hijos si quiere antes le pegaban a uno hasta que tenga hijos, era duro ser mujer.

Ahora con tanta migración y tantos ingenieros que han dado proyectos las cosas cambiaron sobre todo porque muchos nos han dicho que pegar es mal, que las mujeres tenemos derechos que no somos animalitos, muchos han dado cuenta que ya estar embarazada es algo lindo no una carga...

Hoy desde que se sabe se prepara a la madre, y cuando ya va a nacer primero cuando ya está cinco dedos desde el filo de la teta la panza colgada se le baña a la madre con aguas amargas.

Para recoger las aguas de las vertientes y las hierbas la mamá de la que va a parir tiene que ir por el camino hasta Moyurco si es hembrita, si es machito hasta

Turucucho, camina con una libra de piedritas en el bolsillo para botar a los zorros que se cruzan para robar el almita del bebe y que nazca muerto.

Va cogiendo las hierbitas al volver tiene que dejar las piedras que sobren en el cementerio para que las almas no se entren en el que va a nacer y vuelve pino, pino, a coger el agua de la vertiente del Panecillo.

Luego coge despacito y se ortiga para quitar las malas energías.

¿Qué sucede si no se recoge las aguas y las hierbas?

La mujer es energía cuando uno no se limpia de las malas energías del campo antes de parir el guagua puede nacer con cosas raras o lentitos.

Luego verá, ahí se prepara el agua sin que vea el ojo del marido porque el hombre es fuerza de tierra, es cangahua puede dar mal de ojo al guagua sin que nazca.

Verá cuando el guagua ha llorado en el vientre se sabe que va a ser adivino y hay que enseñarle las costumbres de la curación, en cambios cuando el guagua ha estado en punta se sabe que va a ser peliaringo aunque los antiguos, los abuelos y sus abuelos escogían para que este sea guerrero. Pero a estos hay que educarlos a palo no entienden son bravos y de grande se hacen borrachos y dan mala vida a las mujeres.

Cuando el guagua se mueve mucho es porque la mamá va a morir pronto eso si es bien triste porque ya toca preparar a la familia al taita sobre todo que va a cargar la cajita, pero cuando no ya sabemos que son así igualitos a nosotros son normalitos.

Al otro día hace lo mismo la mama a buscar hierbas dulces y la agüita prepara y le da.

Ahí si dependiendo de la familia aunque algunitos ya no hacen, el marido debe ayudar a cortar el pelo de la vagina porque con las sangres se sabe quedar enferma la madre después ahora ayudan las hijas de 15 o 16 años a limpiar a la madre, así aprenden, y si hacen bien se sabe que van a ser buenas mamitas sino desde ya les quitamos hasta de las reuniones porque no quieren ser mujeres de bien.

Al tercer día llega el guagua si nace qalluni (nacer de pie) es peligroso porque puede quedar sin aire y morir. Si son ispa (mellizo) escondidos es doble alegría pero se ve si tiene velo para saber si uno es bueno y el otro malo.

Cuando es la wachachik mama (partera) la que trae al mundo se puede uno parar en la puerta a oír los cantos de reclamo a la vida, estos lo hacen solo los hombres porque las mujeres estamos ocupadas sembrando rezos al oído.

Ahí si viene el guagua y si es hembra ahora ya se festeja se baña en la misma agua de la madre donde se preparó las aguas dulces con rositas y se viste y entrega a la madre.

Se hace luego pujar fuerte a la madre para que bote la placenta luego si se limpia y encadera. Ahí si se para tapada sin que nadie le vea y se le lleva a la casa si no fue ahí.

¿En cuánto tiempo puede ya salir la madre después de parir?

Antes esperábamos cuarenta y cinco días después de parir encerradas en un cuarto oscuro con la guagua para alimentar y cuidar de los espíritus que se entran en ese momento, pero ahora se sabe que eso enferma a la madre y ya no se hace, se sale en dos o tres días ya está uno parado haciendo las cosas de la casa.

Tercera entrevista Rosa Catucuamba

¿Las niñas como son tratadas de chiquitas?

Las niñas no hacen mucho hasta que cumplen unos 8 o 9 años, no pueden encargarse de mucho el trabajo es muy pesado se les manda a seguir borreguitos, cuidar vaquitas ayudan en la casa cuidando los wawitos pero no se le enseña nada más, solo como cambiar el pañal, limpiar rabos o cuidar hermanos que generalmente aprenden de nosotras las mujeres.

Pero siempre han enseñado las abuelas como diferenciar la hembra del machito a los 8 o 9 dependiendo del cuerpito uno ya se diferencia del hombrecito, porque

físicamente somos iguales, pero llega la edad y ya se ve pues la cinturita formando, los botoncitos así se les dice a las tetitas que recién salen, ya la carita coqueta ahí ya se va dando uno cuenta que ya está camino a mujercita.

Aquí empiezan dos cosas bien importantes la primera es la preparación del uchuju la segunda es ya la lectura de las energías de la tierra, le llamamos el allpa. Mes, a mes deberán saber cómo leer todo. La warmicita posterior a la preparación del uchuju aprende el manejo del calendario lunar, este aprendizaje estará a cargo del padre y la madre. Las hermanas mayores no participan directamente en el aprendizaje de las menores, ellas están también aprendiendo o siendo madres, solo pueden llamar la atención de las menores cuando comenten alguna travesura.

En enero del se les enseña que la relación de la tierra con la llullu killa como bajan las energías, se les enseña cómo dar de comer a la tierra con los huesitos son sembrados para honrar la tierra.

En febrero en cambio en luna creciente se enseña que la mujer embarazada debe andar por el terreno para que tomen la energía de la luna y la tierra. Cuando el niño recién nacido está débil se lo recuesta al sol junto a las plantas para que tome energías y viva.

Cuando crece la luna en este mes significa que uno como persona va a crecer y mejorar sus relaciones con la pareja o comunidad.

En marzo en cambio se enseña que en la luna llena o killa junta, las energías brotan y llegan a la copa de las plantas, es tiempo de florecimiento. Las mujeres que se encuentran en su periodo menstrual llamado warmi uncuy (enfermedad de mujer) no pueden ingresar al sembrío porque matarían con sus energías las flores porque sus energías están bajando y se perdería la cosecha.

Las wachachik mama (parteras) recolectan las flores para sacar los aceites y esencias para curaciones.

En abril en la luna menguante o killa sikiyay el flujo de las energías comienza a descender nuevamente a los tallos y las ramas. Las mujeres que ya están en días de dar a luz se acercan para ayudar a bajar las energías y que el wawa esté en posición adecuada.

Los niños ayudan en las podas, injertos y corte de la madera, las niñas cuidan a sus hermanos menores les dan de comer y luego ayudan a cargar las maderas pequeñas para el horno de la casa.

En mayo en la luna llena o killa junta se realiza la abonadura mejorar la fertilidad del suelo después de cada cultivo, se realizan deshieras con las niñas y aporques con los niños para mejorar las cosechas.

Se realizan abonos líquidos como bioles por la energía del agua se concentran mejor.

En junio la luna menguante cuando bajan las energías se realiza la tala de árboles y la preparación de la madera más vieja para almacenar.

La madera para la construcción no se debe cortar en luna llena o creciente porque duran muy poco al estar llenas de agua, al secarse quedan abiertas, blandas y con aire.

Las mujeres ayudan a quitar las ramas cortadas sacar a la orilla y apilarlas.

Es el mes de julio las podas se realiza en luna menguante la poda no es una actividad que las mujeres deban hacer si están en su periodo menstrual porque ayudan a que la planta se pudra por completo.

En el mes de agosto se cosecha o es la corta de productos, las energías están libres y se puede entrar a la plantación a revisar la madurez de los frutos, en el caso del maíz la membrilla se torna de color más intenso que el grano y en las papas la corteza no se pela al tocar su cáscara.

Las mujeres preparamos los alimentos, cuy, ají y zarza para llevar a la cosecha, cuando es grande el terreno se contrata a gente que circunda la zona siempre para siembra o cosecha.

Una vez preparada la comida cargan a sus espaldas o lo suben en camionetas dependiendo de la distancia, se lleva una olla vacía que servirá para cocinar las primeras papas en el terreno.

Al llegar al terreno los hombres comienzan con “la metida de mano” eso es la revisión de las primeras papas para ser cosechadas, nosotras las mujeres cosechamos las mejores para ser cocinadas, las grandes y gordas esas son las preferidas.

En la esquina del terreno de donde se sacó la primera planta se hace un hueco, se mete palos y carbón y se mete la olla con agua y las papas.

La hija entre nueve y diez años se encarga de cuidar a los menores y avisar cuando las papas estén listas.

Una vez que la sombra desaparece todos regresan de la labor a la orilla del terreno donde la niña servirá a todos los trabajadores y familiares la comida, alimentarán a los más pequeños y luego guardarán todas las ollas y platos.

Cocinan otra olla de papas para la tarde.

En septiembre los maridos o taitas enseñan a los niños los injertos, como soldar las yemas y los tallos, las niñas mientras se realizan los injertos arrullan a los hermanos pequeños o solo observan a sus padres y hermanos como realizan la actividad.

Los ingenieros que no saben que eso hacen solo los niños enseñan a las mujeres a hacer injertos.

En octubre ya inicia la preparación del suelo, se remueve profundamente la tierra hombres y mujeres realizan esta actividad. Cuando hay buena virada los tractores no ingresan y se contrata yuntas, en las zonas más inclinadas se realizan terrazas con

pico y azadón. El tractor se encarga de remover el rastrojo de la cosecha y el arado para preparar el suelo.

Una vez preparado se puede volver a sembrar si la tierra está buena o negra.

En noviembre cuando llegan las lluvias el invierno puede dañar los cultivos, se realizan surcos para que corra el agua y no se inunde la plantación.

Las niñas aprenden a ver el color del cielo y el olor del viento. Cuando el viento ruge es que se avecinan fuertes lluvias, cuando el viento tiene agüita, vienen las heladas, cuando no hay viento se avecina una terrible sequía.

Se realiza el riego en luna llena, de tres a cinco días antes y después de la luna tierna.

Las mujeres después del ordeño, la cocina y enviar a los hijos a la escuela caminan de cinco a seis horas diarias recolectando hongos en los bosques de pino aledaños. Cortan el tallo con un cuchillo, pelan la cubierta del hongo para que se reproduzca lo cortan en pedazos y lo meten en un saquillo o canasta que cuelga de su espalda.

Posteriormente lo llevan a la planta de procesamiento donde lo secan y limpian antes de meterlo al horno para deshidratarlo y sacarlo a la venta.

En diciembre las plagas invaden los cultivos. Los insectos que abundan son los cuzos, polilla blanca, negra y plomita, pulgones negros, gusano blanco entre otros. Se realizan actividades de limpieza en todo el cultivo.

Las niñas tienen que conseguir cartones y papas podridas, en las esquinas se hace huecos de veinte a cincuenta centímetros donde se pone una funda negra cartón hojas, papas podridas y se tapa con lo mismo.

Después de tres días se va y se retira la funda y se prepara otra vez, los gusanos caen en la trampa y no se meten en los cultivos. Los gusanos blancos y los cuzos se entregan a los niños para que jueguen. Los más gorditos se tosta y se sirve con tostado.

Para los voladores se realizan pequeñas fogatas para que con el humo se espanten.

En los meses de noviembre, diciembre y enero caen las heladas, para identificar cuando va a pasar se saca a las niñas para que vean el cielo y se les enseña que cuando éste se encuentra totalmente despejado es noche de helada desde ese momento las niñas son las encargadas de revisar cada noche el cielo para dar aviso de la helada.

Cuando la noche de helada se avecina las niñas toman las maderas cortadas de los meses secos, las mismas que ellas habían cargado, las llevan cada diez pasos y los dejan en forma de casita para que los hermanos con papel periódico prendan pequeñas fogatas. Esto sirve para calentar la tierra y prevenir daños en el cultivo.

Sin embargo cuando la niña enferma o se olvidó de revisar, los padres esperan la madrugada para rociar con suero de leche de vaca las plantas y formar una capa protectora sobre las hojas de las plantas. No siempre se logra cubrir todo el terreno y muere el cultivo, la cantidad de plantas muertas es la cantidad de días que la niña tendrá que hacer las actividades de sus hermanos sin quejarse.

Cuarta entrevista Rosa Catucuamba

Cuando una madre muere, la hija mayor hereda los cantos de muerte.

¿Qué son los cantos de muerte?

Al fallecer se ofrece las lágrimas a la difunta, la abuela en el caso de estar viva enseña a la hija mayor de la difunta a vestir al muerto, luego de retirarle del hospital o de la morgue, se baña con aguas amargas al cadáver. Se besa los pies y las manos.

Luego se escoge la ropa más nueva o la que más le gustaba, cuando la familia es muy pobre los vecinos regalan una sábana blanca para envolverla o vestimenta.

La hija debe peinar y trenzar el cabello de la madre muerta, limpia y corta las uñas que serán guardadas en una caja para recordarla junto con un mechón de cabello. Al peinar debe secar las lágrimas en él, y poner aceite para que brille.

Se limpia y corta los bellos de las orejas para que pueda oír a los deudos llorar cuando les velan.

Una vez vestida si el rigor mortis a dañado su rostro se envuelve la cabeza con un pañuelo, casó contrario se lo quita antes de ponerlo en el ataúd.

Se colocan las mejores joyas, collares, pulseras y aretes. Algunas familias envían con zapatos al difunto para que el alma no se quede penando cuando recoja sus pasos otras envían sin zapatos para que estén livianos y vayan a donde solo los muertos saben llevar. Se entrecruza los brazos y se pasa el cuerpo al ataúd.

En el velorio la hija debe dar las palabras de despedida, con voz firme debe recordar cada domingo en las visitas sus palabras. Deben propender a la unidad de la familia y la consolidación de las relaciones como un homenaje a la difunta.

Los hombres que tocan en el velorio y sepelio serán los que acompañarán siempre a la joven.

Si la muerte es violenta se lleva en andas al ataúd para que recoja los pasos y no se queden vagando en el mundo de los vivos. En el cementerio cuando el ataúd es colocado en el hueco el padre saca la correa y golpea a los pies de la tumba para que no se quede el almita.

Entrevista a Eloisa Guatemal

¿Qué hace una mujer?

Una mujer tiene varias cosas que hacer en la casa en el terreno pero más en la vida del marido y de los hijos, un hijo burro, malo o borracho es culpa de la mama, una mama desobediente que seguro es tramposa tiene hijos dañados, es seguro que el monte le cogió o le cogieron de wawa en el páramo, por eso es carishina y ni educar a los hijos puede hacer bien.

Cuando es una niña desde el uchuju ya sabe cuáles son las cosas que tiene que hacer verá desde que se le enseña a cosechar cuando se canta es como llamar a la tierra para que le reciba.

¿Qué se canta?

“triguituu...triguituu, canta triguituu,

no dejes solo triguituu...

cuida la wawa triguituu”

Sí se les canta calladito pero con voz de viento, para que no queden como ahora que en cambio ahora las nuevas generaciones lo que hacen es lo que les da la gana, ya no respetan agarran y se unen, no entienden que eso no es decisión solo de ellos, la decisión es de la familia, si ellas se equivocan la madre será castigada, acaso las mujeres nos mandamos solas, no ingeniera, las mujercitas dependemos de lo que diga el marido el taita y la mama, pero es culpa de la mala mama que no sabe criar por eso ahora los wawas son dejados y malcriados porque las mamas mismo son así, ya no quieren ni vestirse como nosotros.

Vea antes de todo se enseñaba por ejemplo en la agricultura para cuidar bien las cosas se enseñaba que en la killa del mes de febrero cuando estaba creciente las energías caen pues y las mujeres embarazadas no deben pasar por el sembrío o pueden abortar, los niños y niñas hasta los ocho años no pueden pasar porque se enfermarían de debilidad, se volverían ociosos o “mishque, mishque”, esto es un mal gravísimo, se vuelven desobedientes, traviosos, malcriados y solo a palo se les cura.

Vea cuando uno era jovencito feliz vivía, la mama educaba bien a palo pero vea somos mujeres de bien en mi familia, trabajadoras y limpiecitas nadiens está divorciada, por eso hasta ahora cuando nace la hembra se entrega limpiecita al taita en agua de rosas bañada, pero el orgullo más grande es entregar al taita el machito para que grite -TE OFREZCO TAITA HUASCAR, DALE TU FUERZA Y DALE TU VALENTÍA-

¿Para que gritan así?

Gritan para enorgullecerse de ser machos pues, y de tener una buena mujer que da machos también no ve que parir hijos es más difícil que las hembras. Por eso se lo presenta con grandeza como enseñaron los abuelos, a Huáscar no sé, porque pero siempre hay que ofrecerle en su nombre.

Entrevista Edison Echeverría

Don Edison ¿Cuénteme que recuerda de su abuela, quién era ella?

Lo que más yo recuerdo es cuando nos sentaba en el filo de una roquita allá arriba en el Panecillo, nos daba de comer papa con zarza que rico era.

Ella para nosotros en la casa era todo pero maltratábamos mucho le teníamos en una esquina ya de viejita, como me da tristeza, por burro mal agradecido yo también, cuando era joven ella me ayudó a meterme para ser militar y yo me fui.

Sin despedirme cuando volví ella ya estaba muy viejita, ya ni me reconocía y eso fue bien doloroso, aquí en Pesillo y en la Chimba le querían bastante porque ella ayudó a la Tránsito cuando estaba pegada por el marido, vivió mucho tiempo aquí en la casa y luego ayudó para que se reúnan aquí para las asambleas cuando iban a salir a luchar en Quito o cerrar las carreteras. Ya años después cuando estaba vieja la Tránsito y se fue a vivir sola en el páramo allá a los pies de la tierra de la mama Cayambi, mi abuela iba a verle, era a la única que no le pedía pan o comida para verle, o le soltaba los perritos. Mi abuela decía que tanto luchar por los otros su corazón se volvió cangahua y por eso la Tránsito de vieja se volvió bien amarga y brava.

Mi abuela llena los ojos de lágrimas sabía contarnos así: “Recuerdo bien cuando a la Tránsito el marido le daba mala vida, como le pegaba, le volteaba por el pueblo, dos tres días le pegaba, pobrecita, aquel día, después de tres días pegada, ya para matarle le quiso botar al río, y de don tan sacaría fuerzas con un palo en frente de todos

agarró un tronco y passs le partió las canillas a su marido, ahí pensé !ah entonces también podemos pegarles;

Mi abuela contaba que fue la primera piza que le metió a mi abuelo borracho y luego le decía –Edison te voy a hacer tu San Pablo- y ya no le decía nada.

Esa era mi abuela buenita... bien querida ella era la mujer más reconocida de esta parte de Cayambe, sabía decir después de contarnos que hijos de ahí mi historia cambió y la de muchas aquí en Pesillo, todos recuerdan a la Tránsito por otras razones pero yo la recuerdo así, y lo que hizo por mi sin que tan se dé cuenta...

A veces cuando ya iba de viejita a verle a la Tránsito y ella le trataba mal, yo me enojaba pero así hemos de ser de viejitos bravos como eran ellas dos... pienso yo.

Entrevista María Guatemal

María Guatemal de 103 años de edad, madre de 6 hijos y 1 mujercita mediante entrevista realizada el 24 de diciembre, en el evento de entrega de la banda de madre símbolo a su hija Guillermina Guatemal relató el siguiente cuento:

Dicen que las mujeres nacemos de la madre killa, ella decide cuando entramos y cuando salimos...y eso tiene que ver mucho con la puca sisa de la mujer.

Cuando entramos ya tenemos almita y la mujer toma mucha agua para que la madre yaku también se alimente y uno pueda vivir en el vientre.

La yaku y la killa son buenas amigas solo que a veces enojan y botan wawito, pena da, otras veces la mama tan tiene la culpa por carishina y andar metida donde no debe.

La killa ayuda a ver al guagua desde que uno va a casar, ahí es cuando conoce todo, la killa es madre, la killa no es hija por eso es madre toditas nosotras. Luego nos entrega con dolor a la tierra.

Nueve meses nos cría en su vientre por eso la panza de la madre es redonda como luna... cuando es machito la panza tiene punta y cuando es hembra la panza es redondita como ella... así sabemos que somos hembras desde que vemos a la madre en los primeros días.

Es bueno ser hembra aunque a veces maridos traten mal uno siempre busca refugio en la madre killa. Cuando no se aguanta más sentamos a llorar con la yaku que lava la cara y tranquiliza, ella también madre da vida y es ira también.

La mujer es eso, madre, ira y consuelo.

María Guatemal en el nacimiento de su cuarto bisnieto cuenta que cuando un niño nace se le dicen rezos al oíd, sirven para guiar al niño en su camino, así se les dice malo no serás, bueno con tu madre y obediente, serás libre y responsable con tu pueblo, jamás negarás a tu familia, a tu padre o madre, si es niña en cambio se le dice no serás mala, no serás warmikuna cualquiera, no te perderás ni buscarás el monte.

Ahí mismo vemos si la guagua o el guagua tienen el velo que es una cortinita blanca que cae en el guagua cuando nace cuando toman foto los mestizos es la rayita blanca sobre el niño y anuncia algunas cosas por ejemplo:

El guagua tiene almita

El guagua puede ver las almitas y

El guagua va a morir pronto.

Entrevista a Guillermina Guatemal

Guillermina Guatemal es hija de María Guatemal, en el 2012, tenía 47 años de edad, cuenta que tuvo 5 novios pero ninguno entendió que nunca podría tener una relación con hijos porque estaba encargada del cuidado de su madre hasta que muera.

Su hermano es presidente de la asociación Ataquespac una de las organizaciones con mayor ingresos por ganancias de la venta de leche en Pesillo, su cuñada es mestiza lo

que no ha influido en su forma de actuar o pensar, mantiene su vestimenta, aunque manifiesta que siempre tuvo interés en conocer lo que es tener una familia con hijos a quien educar y enseñar lo que ella sabe.

Guillermina cuenta que cuando la niña que tiene su primera menstruación enseña su interior manchado a su madre, quien llama a sus abuelas a avisar el hecho.

La abuela materna lleva hierbas dulces como manzanilla fresca mientras la abuela materna lleva harina tierna o talco a la casa de la nieta. La madre prepara una tela blanca de 20*60 cm y la cuelga sobre la cocina de leña, mientras prepara agua para bañar a la hija las hermanas arreglan la casa limpian todo con escoba de ruda.

Al llegar las abuelas sacan al padre y hermanos de la casa para que no vean a la puca sisa nacer en la niña, en una tina grande se colocan flores de páramo y rosas rojas, entre risas la niña es bañada por sus abuelas y hermanas. La madre preparará su primera protección.

Sobre la tela blanca se coloca la harina tierna regada y la flor de manzanilla se dobla por la mitad y se plancha hasta que quede seco todo. Se repite la acción hasta que quede un paño listo para colocarlo en el interior de la niña.

Al salir del baño la abuela paterna sopla trago en la espalda y la materna colonia en su frente para que salga el mal pero que quede también la duda. Luego se fuma a su alrededor se la viste y no puede dejarse ver por ningún hombre ni su padre por tres días hasta que termine de salir su flor.

Es alimentada por su madre y abuela quienes explican que no podrá salir pasado las seis de la noche de su hogar porque le puede coger el monte. Así mismo, ya no lavará la ropa de sus hermanos mayores y padre, solo podrá lavar su ropa y la ropa de sus hermanos menores o madre de necesitar ayuda.

Al finalizar el tercer día la niña sale y es bienvenida por sus padres y abuelos con caldo de gallina y cuy en una fiesta familiar. Los amigos de la niña no deberán saber que ya llegó su flor.

Guillermina relata que cuando una mujercita sale a pasear por la noche sola baja la neblina del Turucucho y la lleva a sus entrañas, ahí engendra en la niña un hijo, un hijo nacido de su fuerza.

La niña embarazada pasa a ser madre del hijo del Turucucho, él después de tomarla la botará y cortará nueve meses su flor roja, para que su hijo pueda crecer. Las madres cuentan las lunas para saber si sus hijas aún tienen su guardado, saben cuando llega la puca sisa y cuando se va. Sin embargo muchas jóvenes en período de enamoramiento ya entregan el guardado en el potrero o en el páramo y la primera vez retrasa la puca sisa dos a tres días de lo normal y cambia el color se hace cafecita la sangre, esto pasa porque la luna se enoja y manda a la madre que se dé cuenta para que le castigue a la carishina.

Los hijos del Turucucho siempre nacen solitarios y a veces malos, mueren pronto cuando son jóvenes. Las mamas quedan despojadas del derecho a contraer matrimonio con un buen hombre.

Entonces para que nadie se entere el chico que es el novio tiene que conseguir una funda grande de rosas rojas y mertiolate, la chica tomará agua de ortiga con borraja sin que nadie se dé cuenta por tres días, luego al cuarto se tomará agua de pepa de aguacate, cuando ya le toca su flor con las rosas y el mertiolate muele y se pone encimita para que manche.

Si la madre le descubre les castiga, y obliga a limpiar la honra de su hija casándolos.

Lo mismo se realiza cuando la señorita se va a casar y ha mentido que es virgen como no sangra se pone un poquito para que manche.

Entre las trampitas que tiene la mujer está el uso de la borraja cuando hay por ejemplo dolores de cólico fuertes debe tomar borraja cinco días antes de su flor y se quitan los retorcijones. Puede tomar ortiga ayuda a la circulación de la sangre y a bajar el dolor de la enfermedad.

La borraja tiene otros usos las mocitas se embarazan y no quieren tener el wawa, se hacen un zumo de un guango de ortiga, con un guango de borraja y las dos se toman en un solo golpe. Estas aguas son demasiado calientes y licuan al wawa y de una se bota.

Tomar mucho luego no deja tener hijos los abuelos decían que hacer eso era pecado que el diablo nos iba a llevar y que la luna llora y nunca nos va a dejar ser madres.

¿Quiénes son solteras?

Las mujeres que no logran casarse hasta los veinticinco años ya son solteras, ya sea porque decidieron o no les toco marido, nadie les escoge. Las solteras se encargan de cuidar a sus madres hasta el final de sus días, durante este período no casarse o tener hijos. Se puede tener novio pero deberá esperar hasta que la madre muera para contraer matrimonio.

Las solteras que no cuidan a sus madres se las denomina machorras, y estas no podrán ver a los niños recién nacidos porque les sientan el mal de ojo. Viven desterradas del pueblo, venden sus productos a intermediarios, generalmente mueren solas y son enterradas por los vecinos.

Entrevista Rebeca Andrimba

Rebeca Andrimba en el año 2012 tenía 54 años de edad, dirigente de una asociación de mujeres que abarca la participación de 100 mujeres de otras parroquias de Cayambe como Cangahua, Juan Montalvo, Ayora y Olmedo, adicionalmente participa en la coordinadora nacional de mujeres del Ecuador.

¿Qué pasa cuando una niña ya tuvo su primer periodo menstrual?

Si nacieron con velo, son llevadas con la wachachik mama o partera para que aprendan a traer vida.

Se las lleva en los meses secos para que aprendan primero a recoger las hierbas del Panecillo, con una buena carga se las entrega a la wachachik mama para que le enseñe como traer a la vida.

La wachachik mama cuando le entregan a su heredera, le hace una limpia para que se vacíe de energías malas, es llevada al río la Chimba donde la joven es bañada desnuda y ortigada. Luego se la tapa con un manto de piel de borrego, en la casa de la partera se enciende incienso y mirlo en el suelo para que salte tres veces, si en las tres veces el humo se hace blanco la joven es bienvenida para aprender, si el humo se hace negra es maldecida para hacerse bruja porque ha tomado lo malo de los espíritus.

Lo primero que aprenden son los tres espacios del cuarto de parto:

El primero está en la parte superior adornado con imágenes de la virgen o santos, cuadros de Jesús y un cristo crucificado, también está el sol y animales disecados que representan la naturaleza.

El segundo espacio está condenado por lo terrenal, se encuentra cargado por las energías y las cosas de los humanos, lavacaros, tinas, velas, platos, aceites comprados, mesas y adornos cotidianos.

El tercer espacio está constituido por las energías de la tierra, están almacenadas las plantas secas, algunas pociones o brebajes de hierbas y aceites para ayudar en el parto. Todas entre maderas y tocando la tierra.

La segunda enseñanza es el manejo de las hierbas, para que sirva cada una, como usarla, cuando y donde.

El cuarto de la joven debe desposeerse de bienes cargados de malas energías, postales, recuerdos o cualquier objeto que interrumpa la energía positiva.

Cada mes debe ir con la wawachik mama a recoger plantas en el Panecillo, bañarse en los ríos, aprender a escuchar el viento, entender los susurros de la tierra.

Una vez que ya pueda verse el velo en sus ojos más claro la wawachik mama le permite asistir a un parto.

La joven prepara el agua caliente, las sábanas limpias, prende los inciensos y reza a la virgen para que la madre invada de su energía el lugar. La partera coloca a la madre en la cama revisa el vientre y diagnostica si va a tener problemas. Acomoda al niño para que nazca mientras la joven observa todo lo que hace.

Se coloca en posición y se abre las piernas a la madre para mirar la cabeza del niño, se frota en el vientre aceites calientes de manzanilla, aceites curados con inciensos, y la imagen de la virgen María o la Virgen del Cisne dependiendo de la partera.

La partera revisa los senos de la madre y estimula el pezón, levanta la cadera de la madre y en casos en los que la cabeza sea muy grande la madre será sujeta con dos pañuelos de las muñecas de la mano.

La joven debe pararse junto a la partera y rezar en silencio mientras la madre puja para traer a su hijo al mundo. Una vez que sale del vientre la partera enseña como cortar por primera vez el cordón umbilical y como amarrarlo. El pedazo de cordón se quedará con ella.

Mientras la madre termina su labor de parto, la joven limpia a la niña o al niño según corresponda.

La partera corta un pedazo de la placenta y le enseña a la joven como leer las arrugas de la placenta y determinar enfermedades en el niño o la madre. Luego licúa el pedazo de placenta y le da de tomar a la joven, si resiste su sabor iniciará con una nueva lección, sino la repetirá tres veces más o la dejará ir si es su voluntad.

La madre debe ser encaderada después del parto para ello la joven pasa una sábana blanca por debajo de la cadera y la partera tocará el vientre para expulsar sangres malas o adherencias del útero, la joven limpiará a la madre para que la partera la envuelva y la faje.

Si todo sale bien la joven seguirá acompañando a la partera hasta que llegue el momento en el que pueda hacerlo sin asistencia.

Rebeca Andrimba cuenta que las warmikunas asignan un nombre quichua a las personas que han llegado a ser mujeres.

Las mujeres para ser reconocidas como tal deben cumplir las siguientes cualidades:

Ser madre símbolo: sirve para reconocer a la mujer que ha dado toda su vida por su familia, por sus hermanos y hermanas, y ha dedicado su vida al servicio de la comunidad esto lo hacemos el 24 de diciembre, cuando se festeja la venida de diosito y mama María es testiga.

Se escoge y se coloca una banda después de que haga una dramatización de la cotidianidad del servicio al marido.

En la dramatización en un tiesto coloca tostado con caramelos y danzan junto al fuego si la mujer lo hace bien es escogida caso contrario sigue la otra postulante. En caso de ninguna realizar bien la dramatización ese año no se escoge madre símbolo. Pueden o no ser solteras.

Las funciones de la madre símbolo son asistir a todos los eventos de la localidad, cuidar de los menores y estar en el consejo de mujeres de la gobernación velando por los intereses de toda la comunidad.

No ser divorciada

Que sus hijos hablen quichua y castellano.

Que todos sus descendientes vivan en la comunidad.

Que ayude económicamente o moralmente en los problemas de los compañeros de la comunidad más necesitados o en desgracia.

Una vez que todos los requisitos se hayan cumplido una semana antes de las fiestas de San Pablo se nombra en la comunidad las personas que pasan a ser reconocidas como mujeres. La familia tiene la obligación de conseguir un toro bravo de páramo degollarlo y dar a la mujer desvestida frente al animal para que beba la sangre caliente. Posterior a su muerte lo limpian y leen el designio en las vísceras del animal. La mujer desnuda es envuelta con la piel del animal, luego es llevada al páramo para que la tierra le llene de energía y pueda seguir educando a sus hijos. Después de dos horas es bajada y metida junto a la hoguera para purificar los malos espíritus que se pudieron adherir al cuerpo y vestida con un nuevo traje.

Se la presenta a la familia quien festeja por el honor que se ha recibido. A otras que no son de aquí pero que se merecen pueden acceder a ser mujer de aquí y con tres goles en el pecho en frente de todas las mujeres y los hombres la más viejita le da un nombre que tiene que ver mucho con lo que ha hecho por nosotras. Por eso tu nombre es Shungo Nanai.

La mujer está siempre vinculada con las energías ser una buena mujer con reconocimiento es honrar a la killa a la lunita y al agüita, pero sobre todo nos parecemos mucho a la lunita, ella manifiesta las fuerzas que tenemos las mujeres, arrullamos como vientre de cuna, menguamos como madres... pero también con la yaku bonita corren las energías como las mujeres somos energías que fluye, ella baja desde el páramo refrescando boquita, como lo hace la mamita cuando da de comer al wawito.

Yo tengo dos nietas a las dos les veo crecer y cada una sabe que de grande será mujer porque tengo una buena hija y don quiera le reconocen y a mí también mis nietas no quitaran ese honor por eso les enseñamos como mujeres que somos que hacer.

Pero mi hija es más inteligente que uno también enseña la ciencia de los mestizos para que puedan ser reconocidas en las dos partes, aquí y allá en Quito.