

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA**

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO
PROFESIONAL DE ANTROPOLOGÍA CON MENCIÓN EN
ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL**

**“GÉNEROS VERBALES COMO MECANISMO DE TRANSMISIÓN
CULTURAL EN EL PROCESO DE SOCIALIZACIÓN CON NIÑOS. ESTUDIO
EN LA COMUNIDAD DE SAN ROQUE DEL CANTÓN ANTONIO ANTE”**

AUTORA: Amanda Pabón Hernández

DIRECTORA: Carolina Páez

Quito, 2022

PARA GRADOS ACADÉMICOS DE LICENCIADAS (TERCER NIVEL)
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

DECLARACIÓN Y AUTORIZACIÓN

Yo, **Amanda Pabón Hernández**, con **C.I. 1003254198**, autora del trabajo de graduación intitulado: **“GÉNEROS VERBALES COMO MECANISMO DE TRANSMISIÓN CULTURAL EN EL PROCESO DE SOCIALIZACIÓN CON NIÑOS. ESTUDIO EN LA COMUNIDAD DE SAN ROQUE DEL CANTÓN ANTONIO ANTE”**, previa a la obtención del grado académico de **ANTROPÓLOGA CON MENCIÓN EN ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL** en la **Facultad de Ciencias Humanas**:

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador, para su difusión pública respetando los derechos de autor

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de Universidad.

Quito, 2022

Amanda Pabón Hernández
C.I. 1003254198

*A mamá, por siempre estar
y a la magia de la palabra viva por sus caminos inimaginables.*

AGRADECIMIENTOS

A mi familia siempre. A mi fortaleza, la persona que llena de amor mis caminos, quien me enseñó a ser una mujer valiente, quien me abraza fuerte y siempre está. Por esto y, por tanto; gracias, ma. A mi hermano, Gabriel, el duende que habita en mi vida. Gracias por siempre llenarme de luz. A papá, por llenarme de asombro sobre lo desconocido. Y mis abuelos, por todo ese amor bonito e incondicional.

A quienes formaron parte por este andar hacia la antropología. A Teo Bustamante, Jorge Gómez, Pía Vera, Rommel Lara, gracias infinitas por su conocimiento. Por regalarme nuevas perspectivas e impulsarme a crear un nuevo mundo. Un agradecimiento especial a Carolina Páez por su inmensa guía durante este proceso, desde las aulas de antropología urbana hasta su gran dedicación en la tutoría de este trabajo. Gracias por ser un increíble referente. Todo el cariño para las personas que se volvieron mis compañeros en este camino.

A las familias de la comunidad de San Roque, por abrirme las puertas de sus hogares y darme la bienvenida a sus experiencias y conocimientos. Toda mi admiración y agradecimiento por su infinita paciencia al enseñarme el mundo a través de sus ojos.

A Cristian, por ser mi ancla y mi brújula. Gracias por tanto, por estar para todo, y con todo. A Pamela, a Sebastián, a Doménica, a Nicole y a todas las personas que han formado parte de este camino. Gracias por la paciencia, por ser mi apoyo y mi compañía, por las risas, los recuerdos y por cruzarse en mi camino. Gracias por siempre creer en mí.

TABLA DE CONTENIDOS

TABLA DE CONTENIDOS	5
Índice de tablas	7
Índice de mapas	7
RESUMEN	9
INTRODUCCIÓN.....	10
Estado del arte	11
Planteamiento del problema y pregunta de investigación	15
Objetivos de la investigación	17
Objetivo general	17
Objetivos específicos.....	17
MARCO TEÓRICO	18
METODOLOGÍA.....	30
Enfoque de la investigación	30
Método de la investigación	31
Alcance y limitaciones de la investigación	32
Unidades de análisis.....	34
Técnicas e instrumentos de recolección de información	35
Datos recopilados.....	37
Conclusión del capítulo	37
CAPÍTULO I. CONTEXTO.....	39
1.1. Demografía y características de las comunidades	39
1.2. Etnohistoria	43
1.3. Organización sociopolítica	45
1.4. Lengua	47
1.5. Cosmovisión y literatura oral.....	48

1.6. Conclusión del capítulo	52
CAPÍTULO II. ANÁLISIS	53
2.1. Descripción del trabajo de campo	53
2.2. Presentación y análisis de resultados	57
2.2.1. Socialización	58
2.2.2. Objetividad	60
2.2.3. Elemento vivo	63
2.3. Conclusión del capítulo	65
CONCLUSIONES	66
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	68
ANEXOS	74

Índice de tablas

Tabla 1: <i>Tradiciones orales recogidas en el trabajo de campo</i>	54
---	----

Índice de mapas

Figura 1: <i>Ficha territorial de la provincia de Imbabura</i>	37
--	----

Figura 2: <i>Mapa base comunidad de San Roque</i>	40
---	----

Regreso

*El tiempo no ha perdido su encantamiento
la esencia de los conejos
envuelve lejanías
Las horas fermentan la espera,
el pilche derrama ansias
y el Imbabura se ha bebido la savia
embriagados están los cerros vecinos
el tigre ama a dos hijos de la luna,
el gran fuego ha regresado.*

Lucila Lema

Poetisa de pueblo kichwa Otavalo

Otavalo, enero 1994

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo identificar, mediante el uso de géneros verbales, cuáles son los elementos culturales como: sentidos, valores, representaciones del mundo andino que son transmitidos en los procesos de socialización con los niños dentro de las familias de la comunidad de San Roque ubicada en el cantón Antonio Ante. Se busca, a través del trabajo de campo reconocer dentro de los géneros orales tradicionales los ámbitos o aspectos de la realidad que se abordan en ellos. Del mismo modo, determinar los mecanismos, es decir, momentos, lugares y personas que forman parte de la transmisión. Esto se hace con el fin de dar cuenta de los vínculos sociales y emocionales que se forman en la transmisión y creación de un ser social.

La metodología utilizada en la investigación tiene un enfoque cualitativo fenomenológico de carácter inductivo, mediante de la recolección de datos que permiten la interpretación y el desarrollo de conceptos. Se ha hecho una parte de revisión bibliográfica y documental y, a su vez, se llevó a cabo un trabajo de campo dentro de los hogares de las familias de la comunidad que se basó en la observación participante y la entrevista a profundidad.

Finalmente, se desarrolló una interpretación de los datos recopilados en el campo haciendo uso de las interpretaciones de los transmisores, presentando fragmentos de entrevistas y contrastando dichas interpretaciones con autores acordes. Estos resultados se explican en tres ámbitos donde la realidad social, transmitida en géneros verbales, puede ser evidenciada: 1) socialización, 2) objetividad y 3) elemento vivo.

Palabras clave: géneros verbales, kichwa Otavalo, socialización, tradición oral, transmisión cultural

INTRODUCCIÓN

El ser humano es un ser social por naturaleza y pasa gran parte de su vida interactuando y socializando con miembros de un grupo determinado. Con el paso de las generaciones, esta interacción ha creado saberes que guardan la memoria ancestral de los diversos grupos. Así pues, con el objetivo de preservar y fortalecer tales conocimientos, encontramos expresiones orales encargadas de recogerlos, guardarlos y transmitirlos, estas expresiones se convierten en la tradición oral de un pueblo.

La tradición oral es un referente y una herramienta de transmisión cultural que marca las pautas de comportamiento de un grupo o sociedad pues, está estructurada y constituye patrones sutiles y cotidianos que se recogen a través de la memoria histórica de los pueblos. Este elemento identitario, posibilita la consolidación de los lazos familiares y comunitarios a través de expresiones como los mitos, cuentos, leyendas, cantos, poemas, refranes y otras manifestaciones específicas de la socialización que, resultan ser depositarios de significados puesto que, se encuentran inmersos en ellos.

Esta investigación, titulada **“Géneros verbales como mecanismo de transmisión cultural en el proceso de socialización con niños. Estudio en la comunidad de San Roque”** es un estudio de tipo etnográfico, que ha tomado lugar en la comunidad de San Roque, ubicada en el cantón de Antonio Ante de la provincia de Imbabura. Un estudio en el que se llevó a cabo trabajo de campo con familias que tengan niños que aún no hayan empezado la etapa preescolar, para entender, a través de la observación, el registro de tradición oral y de entrevistas realizadas, los sentidos y representaciones dentro de estas expresiones orales, así como, los mecanismos de transmisión, para lo cual, se tomó en cuenta los momentos, lugares, maneras y personas que son partícipes de esta transmisión. Así mismo se identificó qué elementos culturales son transmitidos y aprendidos.

Para el desarrollo de la investigación se han estructurado tres capítulos. El primer capítulo es el diseño metodológico que se ha implementado en la realización de la investigación, tomando en cuenta el enfoque de la investigación, el método, los alcances y limitaciones de la investigación, los objetivos, la unidad de análisis, la técnica e instrumento y datos recopilados. En esta última sección, se describe el proceso etnográfico de recolección de datos con las familias.

El segundo capítulo corresponde al contexto de la temática de la investigación. Se habla de la demografía del territorio kichwa Otavalo y las principales características de las comunidades. A continuación, se presenta un recorrido etnohistórico del pueblo kichwa Otavalo. Se trata también el tema de la organización sociopolítica y de la lengua. Por último, se entra al tema de la cosmovisión, la construcción de la dialéctica andina y la literatura oral.

Finalmente, en el último capítulo se analizan e interpretan las tradiciones orales recogidas a través del trabajo de campo. Se realizará una interpretación basada en los elementos de las tradiciones orales, este análisis se lleva a cabo tomando en cuenta las interpretaciones propias de los sujetos junto con autores que sustenten dicha interpretación. De esta manera determinar el papel que juegan la tradición oral como transmisores de cultura además de identificar los valores que son transmitidos, esto, tomando en cuenta los momentos, lugares y usos de las tradiciones orales observados en las familias.

Estado del arte

El pueblo kichwa en Ecuador se caracteriza por su riqueza en manifestaciones culturales de diversa índole. Son conocidas las fiestas rituales, el chamanismo, la medicina ancestral, el vestuario característico, la música y sus instrumentos autóctonos, la supervivencia del idioma, a pesar de los acelerados procesos de aculturación, entre otras manifestaciones que llevan consigo un proceso histórico de transformación y cambio. Sin embargo; el presente trabajo se enfoca en aquellas manifestaciones culturales que están presentes durante la época de la infancia como mecanismos cotidianos y familiares de la transmisión de la cultura desde la oralidad. Es decir, la descripción etnográfica de los cantos de cuna (arrullos), las poesías, cuentos, mitos y leyendas que se convierten durante la infancia en elementos estructurales de una identidad cultural (Molano, 2007).

En este sentido, la presente investigación podría enmarcarse en lo que algunos autores denominan antropología educativa, ya que dichas tradiciones orales son las primeras herramientas educativas que se producen en la cultura kichwa dentro del seno más íntimo familiar. Al respecto, Robins (2003), expresa que las principales temáticas abordadas por esta rama de la antropología en la actualidad son las cuestiones del lenguaje y la enseñanza del idioma, la identidad.

Por supuesto que también se abordan temas escolares como la educación bilingüe y bicultural (Horneberger, 2000; Freeman, 2000; Tsai y Earnest, 2000), la enseñanza en el aula (Hogan y Corey, 2001, Nagai, 2001 y Wax, 2002), la comunidad y la cultura escolar (Bushnell, 2001; Kipnis, 2001). Incluso, la antropología educativa aborda temas de género como son las investigaciones de Stones y McKee (2000). Pero aún antes de la incorporación del niño indígena al sistema escolarizado, existe una primera educación doméstica y familiar que, desde nuestro punto de vista, resulta de una importancia vital en la transmisión de la identidad cultural y que cumple un rol fundamental dentro de lo que podría llamarse una educación cultural.

La educación doméstica y familiar, que se produce a través de las relaciones naturales del niño con sus familiares cercano y, progresivamente, con otros miembros de la comunidad, conduce a la transmisión de una forma de pensamiento y a un conocimiento práctico de las habilidades propias de su cultura.

Existen varios estudios acerca de la transmisión de las culturas indígenas a través de las tradiciones orales propias de la infancia. Quizás, los más amplios se refieren a la transmisión del lenguaje propio. Autores como Iza y Gispert (2019), en una investigación realizada en niños de 0-3 años en la comunidad de Cambugán, cantón Otavalo, demuestran la efectividad del método natural practicado en el entorno doméstico para la transmisión de la lengua kichwa, por encima de los métodos escolarizados que se utilizan en edades posteriores.

Otros autores también defienden la oralidad como condición natural del ser humano y manifiestan su función como imprescindible en el desarrollo de las relaciones sociales. Ong (1982, p. 74), afirma que: “con la oralidad nacemos todos los seres humanos; con la tecnología de la escritura no nace nadie”, haciendo referencia a la idea de que la oralidad es una destreza inherente de las sociedades. No obstante, es válido señalar que el estudio de la tradición oral se vuelve de dificultad investigativa, debido a las complejidades del habla, que resultan un reto para los investigadores de este ámbito (Ong, 1982, p. 77).

Para autores como Havelock (1996), la oralidad tiene un carácter dinámico y dialéctico en el cual se dan procesos naturales de actualización entre las estructuras internas y la apropiación de los elementos externos que se incorporan constantemente. Por su parte,

Ramírez (2012), destaca entre las características propias de las tradiciones orales, su carácter acumulativo antes que subordinado.

Una de las cualidades más importantes de la oralidad, señaladas por Ramírez es la de ser participante. Con esta característica se logra una identificación comunitaria estrecha con lo sabido. Finalmente, la autora destaca el carácter situacional propio de la oralidad, pues: “las narraciones orales tienden a utilizar los conceptos en marcos de referencia situacionales y operacionales, en el sentido de que permanecen dentro del marco humano vital” (2012, p. 135).

Alrededor de esta temática, autores han explorado la capacidad que tienen las tradiciones orales de convertirse en portadoras de enseñanza y elementos culturales de forma dinámica y por medio de una socialización entre personas. En este sentido, Granda (1995), Fernández (2006) y Mantu, (2013), en sus investigaciones, hablan de como expresiones como los cantos o las plegarias se entienden como manifestaciones de narrativa parte de una cultura.

Granda (1995), se refiere a la oralidad como mecanismo de transmisión de elementos de una cultura que hablen sobre la vida cotidiana y la convivencia comunitaria. El autor hace especial énfasis en el canto, expresándose de la siguiente manera:

Qué es el canto en el mundo americano de hasta hace cinco siglos atrás, sino el medio más expedito de ejercer comunicación con las maravillas de la naturaleza y con los dioses, pero a la vez es la forma de comunicarse de los seres sagrados, el canto es un atributo sagrado. Por eso en un poema azteca² se dice que el Dueño del Mundo "desata sus cantos" para que le respondan las aves, y le cantan las aves rojas, las más bellas, en la primavera. Allí en este mismo mundo el cantor es el poeta que tañe su atabal, mediante el canto se insufla a la poesía una definitiva sacralidad y se permite que la palabra se convierta en un definitivo acto mágico. (p.87)

Según este autor, el canto es entendido como una manifestación de las etnias andinas y amazónicas para la transmisión de la mitología y para contar las historias sagradas ancestrales. Pero también para compartir los saberes cotidianos y la historia que cada comunidad deja en legado a las siguientes generaciones.

Un estudio realizado por Fernández (2006), demuestra la vigencia de las canciones infantiles como parte de una narrativa individual y grupal en cualquier momento de la historia. La autora parte de la premisa que plantea que las canciones infantiles se mantienen a través de los años para reactivarse de manera espontánea en la transmisión intergeneracional de madres a hijos. La investigación gira en torno a los mensajes sobre las relaciones de género que se transmiten a través de las canciones folclóricas enseñadas durante la infancia. Desde un enfoque de género, este estudio pone de manifiesto los ideales y representaciones sociales que se inculcan a los niños mediante las canciones infantiles. Hace alusión a temas como el amor idealizado, el matrimonio, el rol de las niñas a diferencia del de los varones, los vicios socialmente aceptados propios de la masculinidad, etc. De manera tal que también puede hablarse de una transmisión de roles de comportamiento enmarcados en un enfoque de género en la oralidad.

En la investigación realizada por Awarmas Cecilia Mantu, (2013), titulada Transmisión del conocimiento ancestral de la madre hacia las hijas / Achuar nukuach ni nawantrin penker pujustin nekamun jintinmau, destaca como la transmisión de conocimientos de madre a hija dentro de la comunidad Achuar, juega un papel fundamental al momento en que la hija se convierte en una “buena mujercita”. Este aprendizaje, como indican las autoras, no consiste únicamente en la acción de decir lo que hay que hacer y que la hija lo cumpla, lleva detrás una serie de enseñanzas que son transmitidas por medio de consejos que se hayan ocultos en sus plegarias

Es a través de estas plegarias que se enseñan las principales de esta cultura. Consejos como: “No entrar en la casa ajena”, “No tocar cosas ajenas”, “Ser solidario”, “Cumplir”, “No mentir”, “No ser ocioso”; se encuentran implícitos en estas expresiones orales.

En otras culturas originarias americanas también se han realizado investigaciones acerca de la función educativa que cumplen las tradiciones orales. Llorente (2006), realizó un estudio sobre la función que cumplen las historias y leyendas sobre los ahuaques o deidades pluviales que habitan en los manantiales de la Sierra de Texococo, México. Según los resultados de la investigación, estas historias orales permiten a los niños nahua asimilar la cosmovisión de este grupo mesoamericano, mediante episodios concretos, narrados al interior del grupo doméstico.

En la investigación realizada por Llorente, se aborda uno de los componentes fundamentales de la identidad cultural de los pueblos y nacionalidades indígenas: la cosmovisión. Generalmente definida como el complejo de representaciones, ideas y creencias que orienta el comportamiento social del hombre, para Llorente la cosmovisión contiene una particularidad en los pueblos indígenas. El autor la comprende como: “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven [es decir, la percepción cultural de la naturaleza], y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (p. 154).

Finalmente, en el estudio realizado por Paguay Saeteros y María Niurka Leonor (2011) La tradición oral kichwa de las comunidades del Cantón Suscal, se hace una reconstrucción a través de la sabiduría de los ancianos quienes pretenden repasar la literatura tradicional de esta comunidad, expresada en los géneros, cuento, leyendas, mitos, anécdotas, tradiciones, fiestas, gastronomía y la medicina tradicional. Esta recolección tiene como finalidad servir como referente para que los niños, niñas y jóvenes construyan su imaginario en torno a la tradición oral propia de su cultura.

Con lo expuesto anteriormente, podemos ver que la oralidad, las tradiciones orales, la transmisión cultural es un tema que se ha estudiado desde muchas aristas. Cuestiones como el contenido de las expresiones orales, su efecto en los receptores, en comparación con la educación escolarizada o como apoyo a la misma. Sin embargo, la presente investigación busca entender, a través de los mecanismos de transmisión cultural, valores, costumbres, cosmovisiones y vínculos que se crean en la transmisión de tradiciones orales del pueblo kichwa Otalavo, tomando en cuenta los momentos y lugares en que se realiza dicha transmisión y, sobre todo tomando en cuenta la visión de los transmisores.

Planteamiento del problema y pregunta de investigación

El pueblo kichwa es una de los más densos poblacionalmente en el país, pero también uno de las que con mayor celeridad ha transformado sus particularidades étnicas debido a los diversos procesos de aculturación (Paqui Cartuche, 2013). Siendo una cultura esencialmente de lengua oral, la masificación de la escolarización y la proximidad con los territorios urbanos y la población mestiza, además de los procesos históricos de dominación colonial, han ido produciendo un cambio cada vez más acelerada de sus

manifestaciones culturales, incluyendo el uso cotidiano del kichwa. La inserción social en la que se ven envueltos los pueblos indígenas de Ecuador a través de una adaptación unilateral va revirtiendo la valoración de los propios pueblos sobre su cultura, lo que provoca una alteración interna hacia el uso de su propia lengua y costumbres.

En este sentido, se puede afirmar que la tradición oral es el medio por el que todos los elementos culturales se mantienen vivos y se transmiten. Del mismo modo, fortalece los lazos sociales y afectivos entre los miembros de una cultura y permite la recreación de la cosmovisión de este pueblo, es decir, su manera particular de ver el mundo. Y estos sentidos pueden comenzar a aprehenderse a través de los géneros orales tradicionales.

La transmisión cultural, a través de la oralidad, se vuelve dinámica y emergente. Como plantea Zapata (1977), tiene el carácter de un: “fenómeno vivo y con capacidad de renovarse” (p.58). Esto es debido a la capacidad de la tradición oral para acumular conocimientos a través del tiempo. Estos conocimientos a su vez son transmisibles y enriquecen a las nuevas generaciones y, finalmente; son modificables, ya que son adaptables a las nuevas concepciones y recreados por la propia experiencia (Zapata,1977).

Es en los primeros años de la infancia cuando la transmisión de la cultura es más próxima al hogar. La madre, padre y abuelos se convierten en transmisores naturales de la cultura a través de los géneros verbales, como cantos de cuna (arrullos), las poesías, cuentos, mitos y leyendas, entre otras manifestaciones cotidianas. La huella emocional que forjan los géneros verbales genera un lazo estrecho entre el niño y la cultura que lo encarna (Pellegrini, 1997). Pues como expresa el Pellegrini: “La interacción social cara a cara construye, en gran medida, gracias a la puesta en funcionamiento de la oralidad, un acercamiento que va desde los encuentros mínimos más o menos rutinarios o espontáneos hasta encuentros altamente elaborados y ritualizados” (1997, p. 34).

En este contexto, la presente investigación pretende realizar un estudio etnográfico dentro de la tradición oral Kichwa-Otavaló. Analizando las maneras en las que los significados, sentidos y representaciones, así como, vínculos que se crean en la transmisión de géneros verbales, para ello, se tomará en cuenta la perspectiva de los transmisores y entender estas expresiones como depositarios de valores, costumbres y cosmovisiones de esta nacionalidad. De esta manera responder a la pregunta: ¿Cuáles son los elementos culturales como: valores, sentidos, representaciones y cosmovisiones

del mundo andino, que son transmitidos a través de los géneros verbales, en el proceso de socialización con los niños en la comunidad de San Roque?

Objetivos de la investigación

Objetivo general

Identificar, a través de los géneros verbales, cuáles son los elementos culturales como: valores, sentidos, representaciones y cosmovisiones del mundo andino, que son transmitidos en el proceso de socialización con los niños en la comunidad de San Roque.

Objetivos específicos

- Reconocer en los géneros orales tradicionales dedicados a los niños cuales son los ámbitos o aspectos de la realidad tradicional que se abordan en ellos.
- Determinar los mecanismos, momentos, lugares y personas que forman parte de la transmisión de los géneros verbales, para dar cuenta de los vínculos sociales y emocionales que se crean en esta transmisión.
- Comprender, a través de las interpretaciones que realizan los propios transmisores, los sentidos, valores, representaciones que se transmitan respecto a los distintos ámbitos de la realidad cultural que se abordan en los géneros orales tradicionales.

MARCO TEÓRICO

Cuando hablamos de transmisión cultural, tenemos que tomar en cuenta que va estrechamente ligada a cuestiones de aprendizaje, de enseñanza, de instrucción y de los mecanismos que hacen esta transmisión posible. Sin duda, el aprendizaje, tanto formal como informal constituye el modo en que los seres humanos se confirman y fortalecen como actores sociales e individuales.

En este sentido, la presente investigación podría enmarcarse dentro de lo que algunos autores denominan como antropología educativa, ya que dichas tradiciones orales son las primeras herramientas educativas que se producen en la cultura kichwa dentro del seno más íntimo familiar. Al respecto, Robins (2003), expresa que las principales temáticas abordadas por esta rama de la antropología en la actualidad son las cuestiones del lenguaje y la enseñanza del idioma, la identidad.

Incluso, antes de la incorporación del niño indígena al sistema escolarizado, existe una primera educación doméstica y familiar que, desde nuestro punto de vista, resulta de una importancia vital en la transmisión de la identidad cultural y que cumple un rol fundamental dentro de lo que podría llamarse una educación cultural. Es un hecho que la escolarización, al menos en los términos y metodologías en los que se aplica en Ecuador actualmente, es uno de los factores que inciden en la pérdida de las culturas indígenas, debido a sus procesos de estandarización.

Siguiendo estos planteamientos, puede afirmarse que mientras la enseñanza escolarizada implica una estandarización de los patrones culturales propios de los grupos indígenas. La educación doméstica y familiar, que se produce a través de las relaciones naturales del niño con sus familiares cercanos y, progresivamente, con otros miembros de la comunidad, conduce a la transmisión de una forma de pensamiento y a un conocimiento práctico de las habilidades propias de su cultura.

Es así como, tomamos la definición de cultura propuesta por Bernardo Martínez (2007) como “la tradición de significados y sentidos presente en los contextos de vida”, recordando que esta definición no es una determinación de la personalidad, ni una cuestión individual. Pues, es precisamente la relación con el medio y con otros actores lo que permite la aprehensión de ciertos elementos culturales y hacerlos propios.

Igualmente, se incluye el concepto de cultura que brinda Molano, en tanto la cultura representa “lo que le da vida al ser humano: sus tradiciones, costumbres, fiestas, conocimiento, creencias, moral. Se podría decir que la cultura tiene varias dimensiones y funciones sociales.” (2007, p. 72). En este sentido, podemos entender a la cultura como algo vivo que se compone por elementos heredados del pasado que a su vez se encuentran en una constante renovación y se halla sometida a procesos de transformación. Esto implica que la cultura sea algo dinámico y vivo que al mismo tiempo que cumple con funciones como la cohesión social.

Por último, se tomará en cuenta la definición de cultura dada por Geertz, que propone que “Cultura es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción; estructura social es la forma que toma esa acción, la red existente de relaciones humanas” (Geertz, 1973, pág. 173). Es decir, se entiende a la cultura como un tejido de sentidos que el mismo hombre enreda. Esta idea, en relación con la transmisión cultural hace referencia a la manera en que los individuos interpretan los elementos culturales que los atañen y orientan su existencia en su favor.

De este modo, podemos entender a la cultura, en favor del aprendizaje como: “la organización social del sentido interiorizado en forma relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivado en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados” (Jiménez, 2004).

Todas estas definiciones se han tomado en cuenta, por ser aquellas que reflejan el papel de la transmisión cultural dentro de la constitución misma de la cultura, esto se encuentra manifestado en expresiones como tradiciones, costumbres, conocimiento ancestral, creencias, moral, cosmovisión y, son estas precisamente las que construyen la especificidad de cada cultura. Para que estos elementos se conserven, son transmitidos de generación en generación, lo que se vuelve la manera de mantenerlos vivos y renovarlos.

Esta aprehensión de elementos culturales tiene su momento más significativo en la vida de una persona en la infancia. Momento en el que existe una transmisión de componentes propios de una cultura que irán construyendo y modelando al sujeto. Para

ello hablamos de la teoría de la trasmisión cultural, propuesta por George Spindler. En esta teoría Spindler, a través de la exploración de la infancia en distintas sociedades, define la transmisión cultural como la manera en que “los recién nacidos llegan a convertirse en seres humanos que hablan, piensan, sienten, poseen una moral, creen y valoran; de cómo se convierten en miembros de grupos, en participantes de sistemas culturales” (1982, pág. 205). Para ello, entran en juego algunas técnicas de aprendizaje como la recompensa, el modelado y la imitación, el juego, la dramatización, la admonición verbal, el refuerzo, la narración de historias y el mecanismo fundamental, tal tradición oral.

Es claro afirmar que, cada cultura tiene su propio estilo de crianza pues cada modo de vida es diferente, estas formas de crianza se construyen en favor de que “el tipo de personalidad adulta que se prefiere” (p. 207) según las perfectivas y especificidades de cada sociedad. Estas diferencias son reflejadas en las diversas formas de criar a un niño según su cultura. Y ha de ser así, ya que el objetivo de la transmisión cultural es modelar al individuo en favor de que cumpla su rol de la mejor manera en la sociedad donde se desarrolla. Si bien, todos los sistemas culturales humanos incluyen prácticas mágicas, religión, valores morales, prácticas de recreo, de regulación de apareamiento, educación, etc. (p. 206). Es el contenido y la forma en que estas categorías se ven asociadas y representadas donde radica la enorme diferencia.

De igual manera, Hoogsteder, Elbers & Maier (1996), citado en Den Haan (2009), desarrollan una teoría sobre la trasmisión cultural que trata sobre “cómo se construye una diversidad de marcos de referencias o “modalidades” en los procesos de interacción entre adultos y niños. Que, en este caso, serviría de complemento a la teoría de Spindler expuesta anteriormente, pues, muestran cómo los procesos de negociación entre los participantes plantean y dan significado a su cooperación” (Hoogsteder y et al, citado en De Haan, 2009, pág 17). En esta negociación entre adulto y niño entran en juego las experiencias, repertorios y la relación que llevan entre sí. En este sentido, se propone la “modalidad didáctica”, en el que se reconoce la “naturaleza constructiva de la construcción de contexto (o de marcos de referencia), así como el carácter relativamente

abierto del proceso de negociación que se da entre participantes en las situaciones interactivas” (p. 18). Creando un vínculo entre los actores.

Como parte de esta teoría, se toma en cuenta un concepto fundamental planteado por Ruth Paradise, que es el de conocimiento cultural, que entiende:

El significado cultural como el elemento central para la descripción de las prácticas interaccionales. Se abordan los patrones de interacción en los términos de significados culturalmente específicos y concepciones compartidas entre participantes. y en términos del contexto sociocultural más amplio (Paradise, 1991, pág. 18)

Lev Vygotsky, fundador de la corriente psicológica histórico cultural que entiende el desarrollo personal como una obra construida culturalmente, esto se realiza a través de las interacciones con las personas de una determinada sociedad, esta interacción lleva a realizar actividades sociales compartidas, que serán asimiladas por los presentes. A pesar de que el corriente histórico cultural, nace en la psicología, hace importantes aportes al campo antropológico, pues en esta corriente Vygotsky desarrolla la teoría sociocultural,

teoría que se enfoca en las contribuciones que el entorno y la sociedad hace al desarrollo y modelamiento individual.

Uno de los elementos claves para que esta transmisión se lleve a cabo es la lengua, es a través del aprendizaje de una lengua que va inevitablemente unido a la aprehensión de sus elementos culturales. “Palabras que podrían parecer unívocas tienen en realidad un marco cultural en el que desarrollan una amplia gama de significados y funciones, de acuerdo con los interlocutores, el momento o la situación en la que se pronuncien” (Galés, 1993). El adquirir una lengua, trae consigo un entorno semántico determinado lo que convierte a la acción de aprender una lengua en la internalización de los valores culturales a de un grupo de hablantes por medio de un proceso de socialización.

Con respecto a esta idea, Galés (1993), plantea la relación lengua-cultura que “tiene especial importancia en el aprendizaje infantil de la lengua materna, puesto que se añaden procesos afectivos propios del entorno familiar”. Según el autor, aprender a

hablar es aprender a pensar y, a la vez, se crean lazos que vinculan afectivamente al hablante con distintos conceptos, pues se adquiere una opinión crítica sobre su uso.

Las teorías mencionadas anteriormente giran en torno a la transmisión cultural y al modelamiento de individuos como parte de una sociedad, una parte fundamental de dicha transmisión es el desarrollo de una identidad cultural tanto individual como colectiva. Pues, representa un sentimiento de pertenencia a un grupo social determinado con el que comparte costumbres, valores, sentidos y rasgos culturales. Sin embargo, “La identidad no es un concepto fijo, sino que se recrea individual y colectivamente y se alimenta de forma continua de la influencia exterior” (Molano, 2007). Es decir, la identidad se halla influenciada por el entorno en el que se desarrolla un individuo. En estos estudios que giran alrededor del tema de la identidad cultural que manifiestan que este fenómeno surge a raíz de una diferenciación y reafirmación frente al otro. De igual manera, se resalta el origen de este concepto a un vínculo territorial que tiene la capacidad de trascender fronteras.

La identidad cultural de un pueblo viene definida históricamente a través de múltiples aspectos en los que se plasma su cultura, como la lengua, instrumento de comunicación entre los miembros de una comunidad, las relaciones sociales, ritos y ceremonias propias, o los comportamientos colectivos, esto es, los sistemas de valores y creencias (...) Un rasgo propio de estos elementos de identidad cultural es su carácter inmaterial y anónimo, pues son producto de la colectividad (González Vara, 2004, citado en Molano, 2007, pág. 73).

Con lo expuesto anteriormente, podemos afirmar que la identidad, en este sentido, es posible y puede manifestarse únicamente a partir del patrimonio cultural que se transmite. Esto implica que los individuos se reconocen históricamente en un entorno físico y social propio de ellos (Molano, 2007). Es en este reconocimiento que se le atribuye un carácter activo a la transmisión cultural. La memoria y la tradición oral son factores determinantes en la formación del conocimiento. Pues, pone en juego la urgente necesidad de que los procesos de aprendizaje tengan como prioridad el fortalecimiento de una identidad cultural en favor de cuidar y mantener las costumbres, tradiciones y

cosmovisión propias frente a su relación con su entorno. “La identidad cultural está relacionada con ideas, conocimientos, modos de proceder y especular de los integrantes de una comunidad o poblado. En este sentido, la preservación de este tipo de tradiciones cobra un sentido preponderante en la época actual” (Paredes, 2019).

Es claro afirmar que los elementos que son transmitidos y que, a su vez determinan la identidad cultural de los pueblos y nacionalidades indígenas, tienen un componente fundamental que las representa: la cosmovisión. Generalmente definida como el complejo de representaciones, ideas y creencias que orienta el comportamiento social del hombre Llorente (2006), en este sentido, la cosmovisión contiene una particularidad en los pueblos indígenas. El autor la comprende como: “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven [es decir, la percepción cultural de la naturaleza], y sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre” (Lorente, 2006, p. 154).

Toda esta construcción identitaria que se lleva a cabo a través de la trasmisión cultural, es un fenómeno que se presenta en distintas formas, no existe un solo mecanismo de transmisión. Los elementos culturales que se transmiten se manifiestan de diferentes maneras, algunas de ellas son: la trasmisión simbólica, la trasmisión ritual, la trasmisión escrita y la trasmisión oral (Spindler, 1982). En esta investigación, se planteará como centro la trasmisión oral, para entender aquellas expresiones donde se ven reflejados los elementos culturales propios de un pueblo.

En este sentido, entendemos que dentro de la trasmisión que hemos venido hablando, y más específicamente en la trasmisión oral, la oralidad juega un rol fundamental en tanto cada sociedad trae consigo una carga de elementos que lo constituyen e identifican, a esto Molano (2007) lo describe como patrimonio, que se expresa de manera material e inmaterial. Cuando nos referimos a lo que la autora describe como patrimonio inmaterial, se encuentra dentro de ellas las expresiones orales, en estas, podemos encontrar una serie de manifestaciones que han sido creadas por una sociedad y se fundamentan en las tradiciones expresadas de estos individuos. Entre ellos

podemos entender la lengua, la literatura, los conocimientos ancestrales, las tradiciones orales. Siendo esta última uno de los ejes principales del presente estudio.

La oralidad es un fenómeno inherente a todas las culturas, autores como Murillo (1999) y Ong (1982), defienden la oralidad como condición natural del ser humano y manifiestan su función como imprescindible en el desarrollo de las relaciones sociales. Ong (1982, p. 74), afirma que: “con la oralidad nacemos todos los seres humanos; con la tecnología de la escritura no nace nadie”, esto bajo la idea de que la oralidad se representa como una condición básica del lenguaje que es permanente. La oralidad tiene la capacidad de existir sin escritura, sin embargo, nunca ha habido una escritura sin oralidad (p.18). No obstante, es válido señalar que el estudio de la tradición oral se vuelve de dificultad investigativa, debido a las complejidades del habla, que resultan un reto para los investigadores de este ámbito (Ong, 1982, p. 77).

De igual manera, Ong (1982), realiza una especificación de la oralidad que la divide en oralidad primaria y oralidad secundaria. Con la primera da cuenta de las culturas orales que no poseen una escritura. La segunda se relaciona con el mundo contemporáneo, es una oralidad que se desenvuelve junto al mundo de las letras y de las nuevas tecnologías.

En concordancia con esto, según Murillo (1999), la oralidad primaria permite que la memoria se active y acceda al conjunto y acceda a este equipaje cultural que él denomina como “corpus”, que representa el conjunto de conocimientos, hábitos, tradiciones, representaciones, simbolismos, significaciones y lengua en un grupo social determinado. “La oralidad es, entonces, fugacidad y permanencia. Es la conjunción entre lo inmediato y lo mediato, entre la memoria ancestral y la no memoria” (Murillo, 1999). La memoria oral no es un fenómeno pasajero, permea las generaciones y prevalece dentro de la cosmovisión de un pueblo.

Para autores como Havelock (1996), la oralidad tiene un carácter dinámico y dialéctico en el cual se dan procesos naturales de actualización entre las estructuras internas y la

apropiación de los elementos externos que se incorporan constantemente. Por su parte, Ramírez (2012), destaca entre las características propias de las tradiciones orales, su carácter acumulativo antes que subordinado.

Una de las cualidades más importantes de la oralidad, señaladas por Ramírez es la de ser participante. Con esta característica se logra una identificación comunitaria estrecha con lo sabido. Finalmente, la autora destaca el carácter situacional propio de la oralidad, pues: “las narraciones orales tienden a utilizar los conceptos en marcos de referencia situacionales y operacionales, en el sentido de que permanecen dentro del marco humano vital” (2012, p. 135).

Granda, se refiere a la oralidad como mecanismo de transmisión de elementos propios de una cultura que hablen sobre la vida cotidiana y la convivencia comunitaria. El autor hace especial énfasis en el canto, expresándose de la siguiente manera:

Qué es el canto en el mundo americano de hasta hace cinco siglos atrás, sino el medio más expedito de ejercer comunicación con las maravillas de la naturaleza y con los dioses, pero a la vez es la forma de comunicarse de los seres sagrados, el canto es un atributo sagrado. Por eso en un poema azteca² se dice que el Dueño del Mundo "desata sus cantos" para que le respondan las aves, y le cantan las aves rojas, las más bellas, en la primavera. Allí en este mismo mundo el cantor es el poeta que tañe su atabal, mediante el canto se insufla a la poesía una definitiva sacralidad y se permite que la palabra se convierta en un definitivo acto mágico. (1995, p.87)

Según este autor, el canto es entendido como una manifestación de las etnias andinas y amazónicas para la transmisión de la mitología y para contar las historias sagradas ancestrales. Pero también para compartir los saberes cotidianos y la historia que cada comunidad deja en legado a las siguientes generaciones.

Amaranta Pico (2013), menciona que la tradición oral se puede entender como una manifestación cultural donde los códigos expresivos y simbólicos juegan un papel fundamental en su repertorio, es un fenómeno donde la imaginación y la comunicación

se reproducen de generación en generación. Es a través de la oralidad que los miembros de la comunidad juegan un doble papel son a la vez lectores y autores portavoces de ellos. Tradición oral es el vehículo de intercambio de los conocimientos culturales antiguos y nuevos, a través de ellos se narran hechos irrepetibles de un pueblo y se actualizan por cada vez que alguien los cuenta, transfieren saberes y nociones de la realidad representadas en forma de metáforas, mecánicas ficciones interpretaciones que cada grupo humano tenga sobre el mundo respondiendo por supuesto a su espacio temporal. "Las representaciones orales se transforman en realidades es renovables" (Pico, 2013, pág. 13)

La oralidad tiene la inmensa capacidad de renovar la realidad cada vez que es narrada, es decir, está en constante movimiento y construcción. Tiene la capacidad de reproducir una representación colectiva del pasado, creando personajes únicamente a través de la palabra pronunciada. Para ello, toma la idea de Corrales (1998) donde plantea que "los personajes narrativos están hechos de lenguaje".

Según Manuel Zapata Olivella (1977), la trasmisión de la tradición oral obedece a tres leyes fundamentales: 1. Ley de la acumulación: todos los conocimientos son acumulados a través de los tiempos y las generaciones. Estos saberes forman parte del acervo que reciben gracias a esa acumulación de conocimientos. 2. Ley de la transmisión: todos los conocimientos son transmisibles, gracias a ello cada generación se enriquece con los conocimientos que recibe de las generaciones anteriores y puede construir nuevos conocimientos y enriquecer a las que las suceden. 3. Ley de la modificación: ningún conocimiento es recibido pasivamente, quien lo toma lo adapta a su mundo conceptual y lo recrea con base en su propia experiencia. En la tradición oral los conocimientos no están dados, se crean y se recrean permanentemente.

Hablar de tradición oral de un pueblo es un tema extremadamente amplio. Por este motivo, los investigadores han intentado clasificar las tradiciones orales para facilitar su estudio. Vasina (1968), elaboró una tipología en la cual las tradiciones orales se encuentran clasificadas en cinco grupos:

En primer lugar, el autor habla de las fórmulas, aquellas frases estereotipadas empleadas en circunstancias especiales. Entre ellas se incluyen los títulos que describen la condición de una persona; las consignas que indican el carácter de un grupo de personas; las fórmulas didácticas como los proverbios, adivinanzas, refranes y epigramas; y las fórmulas rituales utilizadas en las ceremonias religiosas y ritos de hechicería.

Un segundo tipo hace mención a la poesía. Para Vasina esta es una tradición de formato fijo que junto con su contenido se clasifica como artística por la sociedad en que existe y se transmite. Entre ellos puede mencionarse la poesía religiosa, los himnos, y los textos de la poesía personal.

El tercer tipo de tradición oral se encuentra en las genealogías. Son los nombres de aquellos lugares por donde ha transitado durante un periodo de migración.

Dentro del cuarto tipo, Vasina incluye los relatos. Los denomina como testimonios en prosa con texto de forma libre. Su fin es divertir e incluye la historia general, local y familiar, así como los mitos o cuentos didácticos con fines instructivos.

Finalmente, el autor incluye en la clasificación a los comentarios explicativos y los ocasionales. Por los primeros, entiende aquellos que se expresan en el mismo momento en que se manifiestan las tradiciones orales a que responden por los segundos, aquellos que sólo se formulan en respuesta a preguntas y que, no obstante, tienen la principal finalidad de consignar hechos históricos y no necesariamente de brindar explicaciones.

Además de esta clasificación, otros autores han descrito los rasgos propios de la oralidad con la finalidad de precisar su conocimiento. Para autores como Havelock (1996), la oralidad tiene un carácter dinámico y dialéctico en el cual se dan procesos naturales de actualización entre las estructuras internas y la apropiación de los elementos externos que se incorporan constantemente. Por su parte, Ramírez (2012), destaca entre las características propias de las tradiciones orales, su carácter acumulativo antes que subordinado. Para la autora, la oralidad depende de la pragmática y de la estructura lingüística, por lo que se adicionan elementos constantemente.

También la autora acentúa el carácter acumulativo por encima del analítico, ya que los elementos del pensamiento y de la expresión tienden a ser grupos de entidades tales como nombres, frases u oraciones antitéticas. Otra característica mencionada por Ramírez es la redundancia. El discurso oral requiere de la continua repetición, a diferencia de la escritura.

Del mismo modo, El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador en el 2010, realizó una clasificación en referencia a las tradiciones orales propias del Ecuador:

1. Cuentos: cuentos infantiles, cuentos sobre animales, plantas, naturaleza muerta y objetos y otros
2. Historia Local: tiene relación directa con el relato de hechos históricos acontecidos en determinados sitios de la geografía de un pueblo contados desde la perspectiva de sus habitantes.
3. Leyendas: leyendas asociadas a apariciones de seres mitológicos, leyendas asociadas a imágenes religiosas, leyendas asociadas a la geografía, leyendas asociadas a toponimia, leyendas asociadas a personajes relatos heroicos, leyendas asociadas a plantas y/o animales
4. Mitos: mitos antropogónicos, mitos cosmogónicos, mitos escatológicos, mitos etiológicos, mitos fundacionales, mitos morales, mitos teogónicos.
5. Plegarias: alabados y rezos, anent, arrullos, cánticos, chigüalos, loas
6. Poesía popular: amorfinos, coplas, décimas, octavas, contrapuntos, adivinanzas, humoradas, trabalenguas; proverbios, dichos, supersticiones y creencias.

De este modo, se pone en evidencia la riqueza de estos géneros verbales como portadores y transmisores de elementos y patrones culturales en base a 5 aspectos:

- a) Afectividad: Favorecen el desarrollo afectivo del niño y su capacidad de relación con los demás.
- b) Lingüística: Facilitan la adquisición natural del lenguaje, a partir de la identificación de modelos fonéticos y secuencias de

ritmo, sonido y dicción. Establecen, en suma, las pautas de codificación y simbología comunicativa de la lengua propia de su grupo de identidad. c) Tradición: Posibilitan la transmisión de elementos literarios, históricos y culturales. Permiten la pervivencia de hechos tradicionales que han dado identidad nacional al colectivo lingüístico, y perpetúan un contexto cambiante que no rompe con los lazos del pasado. d) Integración: Estimulan la incorporación del niño a su comunidad cultural lingüística y el reconocimiento del sistema normativo a partir del cual genera las bases de su identidad individual y colectiva. e) Estética: Despiertan la sensibilización literaria y artística a niveles intuitivos, y la apreciación de valores estéticos vinculados a realidades históricas (Galés, 1993).

Todas estas expresiones orales cumplen con un rol socializador pues son las primeras manifestaciones que aportan conocimientos lingüísticos y culturales al niño sin que exista de por medio un esfuerzo consciente, sino que, se da de forma natural como parte de un proceso de crianza.

METODOLOGÍA

En el presente capítulo se realiza una descripción del diseño metodológico de la investigación, partiendo del enfoque, el método aplicado y la definición de los objetivos investigativos. Bajo estos criterios, se establecieron las variables de estudio, las unidades de análisis y las técnicas e instrumentos para la recopilación de los datos. Finalmente, el capítulo describe el procedimiento realizado, con una síntesis de los datos encontrados.

Enfoque de la investigación

La presente investigación se realizó con un enfoque cualitativo fenomenológico. De acuerdo con Quecedo y Castaño (2002), la investigación cualitativa puede definirse, en un sentido amplio, como: “la investigación que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable” (p.7). Esta definición presenta a su vez el carácter inductivo que suele tener la investigación cualitativa. Es decir, no se busca la comprobación de hipótesis preconcebidas, sino que los datos permiten la interpretación y el desarrollo de conceptos e ideas más generalizadoras.

El sentido fenomenológico de la investigación hace referencia a la búsqueda de la comprensión del objeto de estudio desde la propia perspectiva del actor. Se trata de indagar aquello que se ha denominado en la investigación cualitativa como ‘materia significativa’ en cuanto a los procesos internos del sujeto investigado (Quecedo y Castaño, 2002).

Para lograr esto, la investigación de enfoque cualitativo procede con la aplicación de técnicas que posibilitan la obtención de datos descriptivos, tales como: la entrevista a profundidad, la observación participativa el diario de campo, entre otros. De manera tal que se persigue la comprensión del fenómeno dentro del marco de referencia de sujeto investigado. Así, el enfoque cualitativo permite conocer a la persona, sus creencias, perspectivas y motivaciones internas, sin dar nada por sobreentendido, caracterizándose por una postura humanista.

El diseño de una investigación con este enfoque debe estar organizado de tal manera que se minimicen los sesgos interpretativos propios de la subjetividad del investigador. Para ello, los autores mencionados plantean un modelo a seguir, constituido por tres momentos: a) pre-concepción; b) concepción actual y; c) interpretación.

La pre-concepción se refiere al bagaje teórico que el investigador ha construido con las investigaciones documentales previas y la construcción de un marco teórico de referencia. Este marco configura la acción investigativa desde sistema de significados teóricos y experienciales a partir de los cuales se aborda el fenómeno. La concepción actual, a su vez, son los nuevos conocimientos que se van adquiriendo durante el proceso investigativo y que sobrepasan las preconcepciones. Finalmente, la interpretación es la nueva elaboración teórica o práctica, construida en la conjunción de los elementos anteriores (Quecedo y Castaño, 2002, p. 12-14). Aquí pon los números de páginas que estás parafraseando Tenía entendido que cuando se trata de paráfrasis, no es necesario poner la o las páginas que se está parafraseando, es necesario solo cuando es una cita textual

Método de la investigación

El método utilizado fue el etnográfico, con investigación de campo, desde una perspectiva *emic*. Sobre el método etnográfico existen en la literatura, varias posturas distintas en cuanto a su definición y tipo de prácticas. Para explicar esto, se presenta una cita que expone el debate manifiesto:

Existe un desacuerdo sobre si la característica distintiva de la etnografía es el registro del conocimiento cultural (Spradley, 1980), la investigación detallada de patrones de interacción social (Gumperz, 1981) o el análisis holístico de sociedades (Lutz, 1981). Algunas veces la etnografía se define como esencialmente descriptiva, otras veces como una forma de registrar narraciones orales (Walker, 1981); como contraste, sólo ocasionalmente se pone el énfasis en el desarrollo y verificación de teorías (Galser y Strauss, 1967; Denzin, 1978; Hammersley & Atkinson, 1994, citado en: Peralta Martínez, 2009, p.35)

Sin embargo, a pesar de las diferencias mencionadas, la etnografía fue definida inicialmente por Descombe (1998), de la siguiente manera:

Una descripción de pueblos y culturas y tiene su origen como estrategia de investigación en los trabajos de la temprana antropología social, que tenía como objetivo la descripción detallada y permanente de las culturas y formas de vida de pequeñas y aisladas tribus (p.68)

Posteriormente, Malinowski desarrolla una serie de trabajos etnográficos que aclaran el carácter de observación y descripción sobre los diferentes aspectos de una cultura que brinda el método etnográfico. Otros autores como Romero Quesada y Hernández

Quintana (2015), enfatizan en la eficacia del método para la comprensión de fenómenos culturales basados en la observación y descripción del idioma, costumbres, prácticas sociales y medios de vida de pueblos y comunidades.

Procedimentalmente, el método etnográfico parte de una delimitación de la comunidad que se constituye en sujeto de estudio, para lo cual el investigador debe poseer los referentes conceptuales que le permitan establecer dicha delimitación con precisión. Posteriormente, se realiza la recopilación y análisis de los datos, marcado por el trabajo de campo como principal herramienta metodológica. Con respecto al trabajo de campo, Sánchez Carretero (2003), plantea:

El trabajo de campo se caracterizaba, tradicionalmente, por la estancia prolongada de un investigador en una comunidad pequeña con la que no compartía la misma cultura, interfiriendo de forma mínima en la recopilación de datos. (p.79)

Visto así, el trabajo de campo involucra al investigador con la comunidad estudiada desde una perspectiva de reflexividad. Los datos primarios obtenidos a través de las distintas técnicas etnográficas deben ser continuamente revisados y la escritura hermenéutica de lo observado. Los distintos materiales utilizados como notas, grabaciones, videos, entre otros, conducen a una reflexión continua sobre el ejercicio de campo y los hallazgos.

Por último, en este acápite se ha hecho mención a la perspectiva *emic*. Con origen en el vocablo inglés *phonemic*, en el campo de la antropología este término hace referencia a la perspectiva desde la cual el fenómeno es investigado. En contraposición con su dual *etic*, proveniente del vocablo *phonetic*, también inglés, la perspectiva *emic* describe los hechos desde el punto de vista de sus agentes, mientras que la perspectiva *etic* lo hace desde el punto de vista del observador (Shaffhauser, 2010). En el caso de la presente investigación se ha optado por lo *emic*, en concordancia con el método etnográfico explicado, las técnicas utilizadas y la investigación de campo.

Alcance y limitaciones de la investigación

El alcance que presenta el estudio es descriptivo. Se parte de conocimientos e investigaciones previas acerca de la temática abordada, ya que no es un fenómeno ignoto. Según Ramos – Galarza (2020):

En la investigación con alcance descriptivo de tipo cualitativo, se busca realizar estudios de tipo fenomenológicos o narrativos constructivistas, que busquen describir las

representaciones subjetivas que emergen en un grupo humano sobre un determinado fenómeno (p.5)

Cabe mencionar en este acápite las limitaciones de la investigación. En primer lugar, la situación de confinamiento producido por la pandemia del COVID-19, obstaculizó el acceso a la comunidad para la aplicación del trabajo de campo, por lo que este debió realizarse a intervalos de tiempo, en función de los permisos de movilidad y contacto con la comunidad. En segundo lugar, las unidades de análisis se vieron reducidas a pocas familias debido al temor de los colaboradores al contacto cara a cara, por lo que es posible que sea necesario un estudio de mayor profundidad y extensión para corroborar los resultados obtenidos.

En tercer lugar, cuando los niños entran en la edad preescolar ya tienen patrones culturales aprendidos y conocen algunos de los elementos de su cultura. Este conocimiento tiene su origen en el seno de la familia. Usando como herramienta los géneros verbales, se transmite una cultura y se modela una identidad desde antes del proceso de escolarización. Es por eso, que los transmisores, tienen un papel fundamental en este proceso pues, son los únicos encargados de socializar con el niño los conocimientos de la cultura en la que se ven envueltos.

Este trabajo se enfoca en ese momento de la infancia donde el conocimiento de los niños se encuentra más próximo al hogar y no está influenciado por otro tipo de enseñanza más generalizada como es la escuela. Es por lo que, no se ha tomado en cuenta la educación impartida en el sistema escolar, es decir, no se trabajaron con Centros de Desarrollo Infantil o con ningún Centro Educativo Comunal Intercultural Bilingüe (CECIB).

Si bien la enseñanza escolar también es un medio muy fuerte en torno al aprendizaje cultural, esta investigación pretende entender como la transmisión de géneros verbales son las herramientas que sirven como aquellos depositarios culturales de los que el niño aprende antes de una intervención institucionalizada y como los miembros de la familia, en este caso los transmisores, se convierten en los primeros maestros y en los encargados de que el niño conozca los elementos culturales que le representan.

Finalmente, el idioma kichwa pudo acarrear sesgos interpretativos, por lo que se recurrió a la transcripción de las entrevistas mediante un traductor nativo. No obstante, estas limitaciones, el trabajo logra recopilar información sensible y significativa que

permite procesos de análisis descriptivos y formula las consideraciones necesarias para nuevas investigaciones al respecto.

Unidades de análisis

Para el desarrollo de este estudio se realizó un trabajo de campo con tres familias de la comunidad para observar desde adentro las dinámicas de transmisión cultural. La elección de las familias se llevó a cabo a través de un muestreo por conveniencia siendo este aquel que permite “seleccionar aquellos casos accesibles que acepten ser incluidos. Esto, fundamentado en la conveniente accesibilidad y proximidad de los sujetos para el investigador” (Otzen & Manterola, 2017, p.4). Para ello, las familias debían cumplir con los siguientes criterios: pertenecer a la comunidad de San Roque y tener niños que aún no se encuentren en la etapa escolar.

Los géneros verbales vienen cargados de la memoria ancestral de una cultura, a través de ellos se encuentra plasmada la riqueza y el conocimiento de esta sociedad en relación con su entorno. Sin embargo, hay algunos destinados a ciertos momentos específicos, como los alabados y rezos destinados ceremonias religiosas, así mismo, existen géneros verbales que son las herramientas para la transmisión de elementos culturales en la etapa de infancia, los mismos que se convierten en la unidad de análisis de la investigación.

Uno de los principales objetivos metodológicos de la investigación es entender las dinámicas familiares desde dentro y ver como en ellas están inmiscuidas las transmisiones de géneros verbales a los niños. En este sentido, surge la necesidad de realizar un trabajo de campo con las tres familias, pues, es dentro de ellas donde se desarrollan las dinámicas que se desea entender y de esta manera, observar de forma personal las maneras, momentos, lugares y personas que forman parte de esta transmisión. Durante el periodo con cada familia, se aplicaron técnicas de recolección pertinentes para la recolección de datos que pasarán a ser codificados e interpretados más adelante.

Es clave aclarar que esta investigación no va enfocada a los niños, ellos son el detonante que impulsa esta transmisión. Los sujetos de investigación de este trabajo son los transmisores, aquellos familiares que se encargan de cantar, contar o relatar estos géneros verbales, es decir: padres o abuelos. Los niños en esas edades son el criterio de

selección de las familias, pues es la etapa donde la fuente se su conocimiento viene netamente del seno familiar.

Técnicas e instrumentos de recolección de información

Una de las técnicas utilizadas fue la entrevista a profundidad. La entrevista como técnica suele ser utilizada en la metodología cualitativa para recoger información verbal directa de la fuente primaria sobre el objeto de estudio, a través de una guía elaborada previamente. Duranti (2000), comprende la entrevista como una corriente continua de interacción durante el trabajo de campo.

En cuanto a la entrevista a profundidad, Taylor y Bodgan, 1984, (citado en: Peralta Martínez, 2009), definen la misma de la siguiente manera:

Reiterados encuentros cara a cara entre el entrevistador y los informantes, encuentros éstos dirigidos a la comprensión de las perspectivas que tienen los informantes respecto de sus vidas, experiencias o situaciones, tal como las expresan con sus propias palabras. Las entrevistas en profundidad siguen el modelo de la conversación entre iguales y no un intercambio formal de preguntas y respuestas (Peralta Martínez, 2009, p.49)

Las entrevistas fueron realizadas de acuerdo a una guía de entrevista y grabadas para posterior transcripción. Aunque la autora habla la lengua kichwa de manera complementaria, se utilizó siempre el acompañamiento de un traductor nativo, tanto en las entrevistas como en las transcripciones de las mismas a fin de evitar sesgos interpretativos de carácter lingüístico – contextual. Además, las entrevistas fueron acompañadas de notas etnográficas como soporte al proceso investigativo.

La guía de entrevista fue sometida a un proceso de validación de contenido mediante juicio de expertos, mediante la elaboración de una plantilla virtual con cuatro categorías: claridad, coherencia, relevancia y suficiencia, de acuerdo con la metodología propuesta por Escobar y Cuervo (2008), y replicada exitosamente por Galicia Alarcón, Balderrama Trápara y Edel Navarro (2015). En el ejercicio participaron 3 expertos y consistió en presentar dos plantillas, una con los datos del experto y otra, con el registro de calificaciones y observaciones en cada ítem, mediante la plataforma *Microsoft Forms*, para luego proceder a la revisión y correcciones del instrumento.

La segunda técnica utilizada fue la observación participante durante el proceso de trabajo de campo. A través de la observación se pretende brindar al investigador las herramientas para comprender al ser humano y a la naturaleza. Se busca, por medio de

esta técnica, describir, entender, explicar, encontrar patrones dentro de un grupo determinado.

La Observación participante según Taylor y Bogdan (1984), (citado en: Peralta Martínez, 2009), podría entenderse como aquella investigación que “involucra la interacción social entre el investigador y los informantes en el milieu (escenario social, ambiente o contexto) de los últimos, y durante la cual se recogen datos de modo sistemático y no intrusivo” (Peralta Martínez, 2009, p.47).

La aplicación de la técnica se llevó a cabo en los periodos de tiempo transcurridos con las familias, para ello se realizó una planificación sistemática a través de la cual se desarrolla el registro del fenómeno observado y se verifica su validez y fiabilidad. En investigación cualitativa lo observado es un fenómeno o hecho social y cultural.

También, se utilizó el instrumento de investigación documental que sirve de forma fundamental para contrastar con los hechos encontrados en el trabajo de campo. Para ello, se realizó un análisis sistémico de los fenómenos hallados en el proceso de interpretación y se llevó a cabo un proceso de búsqueda bibliográfica.

Finalmente, el análisis de los datos de la presente investigación se realizó por medio de la triangulación de las técnicas e instrumentos aplicados: la entrevista a profundidad, la observación participante y la investigación documental.

Por medio de la contrastación de la información recogida en el campo y la información que se recolectó de la investigación documental, dicha triangulación se evidencia en la discusión entre los miembros de la comunidad, la interpretación de los fenómenos hecha por el investigador y el debate de los autores.

La presentación de resultados se desarrolla en tres viñetas con las que se ha realizado el análisis mencionado: la socialización, la objetividad y la tradición oral como elemento vivo. Mediante la interpretación de estos tres hallazgos se evidencia el rol de los géneros verbales dentro de las dinámicas familiares como herramienta para la transmisión de elementos culturales propios de un grupo en los procesos de crianza de los niños previos a la etapa escolar.

Datos recopilados

En este acápite se presenta el procedimiento del trabajo de campo y algunos datos recogidos, que posteriormente serán material de análisis e interpretación en el capítulo: “Análisis de resultados”.

Para un mejor entendimiento de las familias con quienes se ha trabajado, se denominarán como: familia 1, familia 2 y familia 3, con respecto al orden en que se visitó por primera vez. La familia 1, conformada por David Montalvo y su esposa Luz María de la Torre, padres de tres hijos de 8, 4 y 3 años y, los padres de Luz María, José de la Torre y Luz María Chávez. La familia 2, Paola Túqueres, madre soltera de un niño de 3 años. Por último, la familia 3, Luz María Arellano, madre de 1 hijo de 3 años y de Samia Ipiales de 19 años y su madre María Estela Pastillo.

Como se mencionó anteriormente, con estas familias se realizó un trabajo de campo pasando un periodo de tiempo con cada una de ellas. A través de conversaciones casuales, entrevistas a profundidad y observación participante, se ha logrado entender y ser partícipe de las dinámicas de transmisión cultural que existen dentro de las familias y cómo los géneros verbales tienen un rol fundamental.

Conclusión del capítulo

El presente diseño metodológico marca las pautas a seguir para el desarrollo de la investigación. Con este, se procedió a la aplicación de las técnicas e instrumentos de recolección de información en el trabajo de campo. En este sentido, las expresiones orales recolectadas durante los periodos con las familias que se convierten en el material de análisis de la investigación. Estas expresiones serán analizadas en el capítulo 3, contrastando la interpretación de los colaboradores con autores relevantes. En el siguiente capítulo se brinda una base sobre la cultura kichwa Otavalo a modo de contexto sobre varios ejes de la cultura.

Poema 1

(fragmento)

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

Ariruma Kowii, 1994

Poeta otavaleño

CAPÍTULO I. CONTEXTO

En el presente capítulo se realiza un recorrido sobre la cultura kichwa Otavalo, siendo aquella en la que se enmarca esta investigación. Con esto, se busca brindar un contexto sobre varios ejes de la cultura. En este sentido, el capítulo está organizado partiendo con la demografía y características de las comunidades que conforman el pueblo kichwa Otavalo, la etnohistoria y organización sociopolítica.

Finalmente, en las siguientes secciones del capítulo conformadas por la lengua, la cosmovisión y la literatura oral se busca conocer los principales aspectos de la realidad tradicional del pueblo kichwa Otavalo para su posterior análisis dentro de los géneros verbales en los siguientes capítulos.

1.1. Demografía y características de las comunidades

Ecuador es un país plurinacional, cuenta en su territorio con 14 nacionalidades y 18 pueblos indígenas reconocidos por el Concejo Nacional de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE). El pueblo Kichwa-Otavalo se encuentra asentado en la provincia de Imbabura en el norte del Ecuador, es en este territorio que ha desarrollado su cultura y generando los medios para su reproducción material y simbólica. Lo que ha logrado que en la actualidad tengan elementos y patrones culturales en común con otros pueblos indígenas, pero también, posean saberes, rasgos culturales diferentes, que los identifiquen.

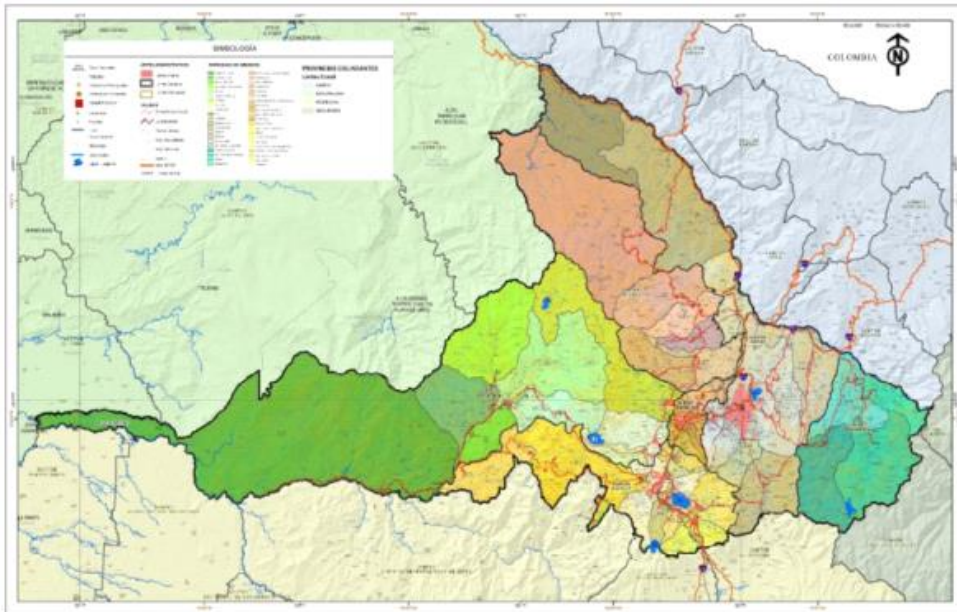
A continuación, se presentan características demográficas del territorio kichwa Otavalo, a la vez que se exponen datos estadísticos poblacionales, se habla también de las comunidades pertenecientes al pueblo con su organización y principales características para finalmente enfocarnos en la comunidad de San Roque, lugar donde se sitúa esta investigación.

Los pueblos Kichwa de Imbabura se han configurado por un sistema de organización política territorial entendida a nivel de provincia, cantón, parroquia y comunidad. territorio Kichwa-Otavalo cuenta con una superficie de 120,563,53 hectáreas. Según el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), en los datos del 2010, la provincia de Imbabura contaba con una población de 398.244 habitantes. “La población Kichwa, que se distribuye en 42 lugares, constituye el 14,5% de la población imbabureña. [...] En esta provincia, la población Kichwa, con un total de 57.952 habitantes que representa el 83% sobre el total nacional” (Benitez, 2017, pág. 8). De ellos, 46.151

indígenas pertenecen/habitan a los cantones de Otavalo y Cotacachi, 10.274 pertenecen al pueblo de Karanki y los 1.527 se agrupan en el pueblo de Natabuela. Es preciso entender que estas cifras de la población indígena de Imbabura, es dicha en términos de autoidentificación.

Figura 1

Ficha territorial de la provincia de Imbabura.



Fuente: Cartografía del instituto Geográfico (2013).

El INEC, en el 2015, detalla que la cifra de natalidad del pueblo kichwa-otavalo es del 16,62%. Este dato también lo podemos encontrar más específico por cantones, siendo la tasa de natalidad: en Ibarra 14.69%, Antonio Ante 12,61%, Cotacachi 13.23% y Otavalo 15.54%. Mientras de la tasa de mortalidad general está en un 4.3% e infantil en un 8.09%. Del mismo modo, se indica que el índice de escolaridad (24 años en adelante) en el 2015 era del 9.29% y en el 2017 del 9.70%.

El Gobierno Autónomo Descentralizado de la provincia de Imbabura (GADP-I) en su Plan Estratégico Institucional (2014-2019) y en el Modelo Territorial de la provincia de Imbabura (2011-2021) ha planteado dividir la provincia en tres zonas distintas en relación con su geografía y características.

En la primera zona, ubicada en la parte occidental de la provincia, abarca las parroquias de Apuela, García Moreno, Selva Alegre, Vacas Galindo, Seis de Julio de Cuellaje,

Peñaherrera y Plaza Gutiérrez. Según el INEC (2010), 1340 indígenas habitan en esta zona, el 99.7% de ellos corresponden al pueblo kichwa-otavalo, el restante a Natabuela (Benitez, 2017, pág. 8).

La segunda zona se encuentra en la parte norte de Imbabura, configurada por las parroquias de Buenos Aires, Lita, La Carolina, Cahuasquí, Pablo Arenas, Tumbabiro, San Blas, Imantag, Cotacachi y Quiroga. Esta zona se encuentra habitada por 3069 indígenas y el 97.2% correspondiente al pueblo kichwa-otavalo (Benitez, 2017, pág. 9).

La tercera zona en la parte oriental de la provincia se conforma por todas las parroquias del cantón Pimampiro, también por las parroquias Salinas, Esperanza, Angochagua del Cantón Ibarra, además de la totalidad de parroquias del cantón Antonio Ante y del cantón Otavalo, a excepción de Selva Alegre. En esta zona habitan 49.535 indígenas, de los cuales el 86,0% corresponden al pueblo kichwa Otavalo, el 13,1% al pueblo Karanki y el resto al pueblo Natabuela (Benitez, 2017, pág. 9).

En este sentido, el pueblo kichwa-otavalo se encuentran asentados en alrededor de 20 parroquias de la provincia. En la parroquia urbana de Otavalo y en las distintas parroquias rurales aledañas: Eugenio Espejo, El Jordán, San Juan de Ilumán, San José de Quichinche, San Luis, San Rafael, Miguel Egas Cabezas, Gonzáles Suárez y San Pablo. Del mismo modo, se encuentran en el cantón de Ibarra en las parroquias de Sagrario, Ibarra y Ambuquí; en el cantón Cotacachi en las parroquias: El Sagrario, San Francisco, Imantag y Quiroga. Por último, en el cantón de Antonio Ante en las parroquias: Andrade Marín, San Roque y San Francisco de Natabuela.

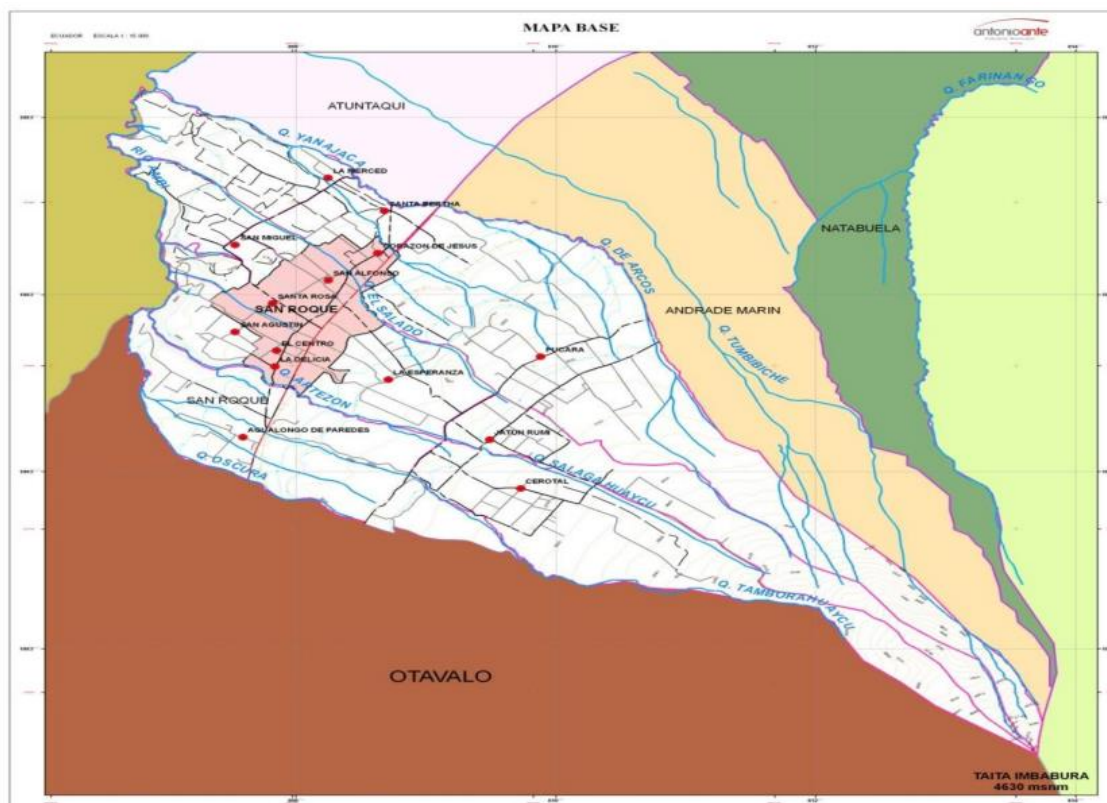
Asentados en estas parroquias, el pueblo kichwa-otavalo se ha dividido en alrededor de 42 comunidades. Ali Lema en una entrevista realizada el 27 de abril de 2021, nos habla de las principales comunidades kichwa-otavalo, por ser algunas de las más grandes. Entre ellas se encuentran: La comunidad de Peguche, conocida por su fuerte producción artesanal, constituye también uno de los principales centros turísticos del Ecuador, sus expresiones culturales se manifiestan a través de las artes, como la música y las fiestas tradicionales desde donde reproducen su cultura. La comunidad de Quinchuquí ubicada en la parroquia Miguel Egas Cabezas, se caracterizan por ser fuertemente productivos debido a su ubicación en las faldas del volcán Imbabura.

La comunidad de Agato ubicada, de igual manera, en la parroquia Miguel Egas Cabezas, se destaca por su producción agrícola de maíz, fréjol, papa, quinua, entre otros productos. La comunidad de Ilumán, ubicada cerca de la cantonal de Otavalo, es una comunidad que se caracteriza por el misticismo, se pueden encontrar chamanes y curanderos que se han organizado en asociaciones; del mismo modo, su producción se ha especializado en la elaboración y procesamiento artesanal de la lana para transformarla en sombreros y tapices. La comunidad de San José de la Bolsa es una comunidad agrícola y artesanal, cuenta con una asociación de música, principalmente de flautas de carrizo; la música acompaña sus tradiciones como las mingas y les brinda un espacio para socializar.

La comunidad de Yambiro perteneciente a la parroquia San José de Quichinche a 5km del cantón Otavalo, tiene una alta producción agrícola y la mayoría de sus pobladores son Kichwa hablantes. La comunidad de Tocagón, de la parroquia de San Rafael, se ubican en la parte fronteriza con los Kichwa-Cayambis por lo que han establecido muchas redes de comercio, también se evidencia mucho la influencia del castellano en la lengua Kichwa y se puede ver claramente como se da la fusión entre estos pueblos.

La comunidad de Punyaro, se encuentra a 2km al sur de Otavalo, en esta comunidad se han creado muchos proyectos de desarrollo integral con adultos mayores y con jóvenes. Algunas de ellas son pequeñas, como, por ejemplo: La comunidad de Cambugán una comunidad al oeste de Otavalo, que cuenta con aproximadamente 50 familias y tiene alrededor de 900 hectáreas de terreno.

Figura 2



Mapa base comunidad San Roque.

Fuente: Gobierno Autónomo Parroquial de San Roque (2014)

Por último, tenemos la comunidad de San Roque, perteneciente al cantón Antonio Ante, es en esta comunidad en particular donde se llevará a cabo la presente investigación. Se encuentra ubicada a 4 km de Atuntaqui y a 18 km de Ibarra. Fue en 1868 que se integra al cantón Antonio Ante y adquiere en nombre de San Roque, antiguamente era conocido como Santa Martha. De acuerdo con el censo del 2010 realizado por el INEC, la comunidad cuenta con una población de 10.142 habitantes. Entre sus principales actividades económicas se encuentran: la industria manufacturera, la agricultura, la ganadería, la selvicultura, el comercio y la construcción.

1.2. Etnohistoria

En esta sección se busca brindar un breve contexto etnohistórico sobre el recorrido del pueblo kichwa Otavalo, sus inicios y como este ha llegado a conformarse hasta la actualidad.

A inicios del Período de Integración ubicado entre los años 500 d. C. a el 1500 d. C., los pueblos asentados en estos territorios empezaban a aumentar su desarrollo social y políticos (García, 2014, pág. 17). Los indígenas asentados en lo que constituye actualmente la provincia de Imbabura, inicialmente conocidos como otavalos y posteriormente nombrados Kichwa-Otavalo, conformaban, en aquella época, un grupo casi homogéneo perteneciente a la Confederación Cayambi, Karanki, Otavalo regido por un sistema de cacicazgo hasta el inicio de la conquista incaica. Generalmente se han caracterizado por poseer un vasto conocimiento de las artes textiles, la cerámica, la pulimentación de piedra, el grabado en huesos y conchas, la fundición de metales, la orfebrería, entre otras (Buenaño, Soria, Galiano, & Rhea, 2016, pág. 348).

Después de la conquista Inca, este período de integración abre paso a la época Colonial que, como menciona Ayala (2008) y Ramón Valarezo (1987), abarca la conquista española, comprendida desde 1529 hasta 1534, a continuación, la implantación del Orden Colonial desde 1534 hasta 1593, el auge colonial que va desde 1593 hasta 1721 y, por último, la redefinición del orden colonial en un periodo desde 1721 hasta 1808.

Posteriormente, llegan una serie de acontecimientos entre los años de 1808 y 1822 en donde concluirá la etapa de la Independencia, un momento a partir del cual se da el proyecto bolivariano de la Gran Colombia, que tiene su fin en 1830. A partir de aquí, se marca el inicio de la época republicana que abre paso al “proyecto nacional criollo entre 1830 y 1895, posteriormente al proyecto nacional mestizo entre 1895 y 1960 y, finalmente, al proyecto nacional de la diversidad desde 1960 hasta el presente” (Ayala, 2008, pág. 12). Del mismo modo, sostiene Kowi (2015, pág. 8):

A principios del siglo XX los kichwa-otavalo empiezan con gran fuerza a retomar sus prácticas de comerciantes, [...] siempre acompañados de sus textiles y también de su música. Desde mediados de los años 70 empieza a emerger un movimiento cultural, alimentado desde diversos frentes, y que específicamente en la música produce la aparición de varios ensambles musicales, en primera instancia dedicados a la investigación e innovación de la música kichwa. A través de las experiencias de comerciantes la música se comercializa.

En esta última etapa, es importante hacer mención en las constituciones tanto de 1998, como en la del 2008 pues, “han logrado un reconocimiento tácito de las reivindicaciones de unos derechos básicos que les corresponden a las nacionalidades y pueblos indígenas

del Ecuador” (Benítez, Maldonado, Tapia, & Falcón, 2018). Es en la constitución de 1998 que se recogen algunos de los derechos de los pueblos indígenas en ámbitos como idioma, educación, salud, biodiversidad e identidad. Posteriormente, en la constitución del 2008, se complementan y enriquecen estos derechos bajo el principio de interculturalidad.

Los pueblos kichwas de Imbabura son el resultado de una larga historia de más de quinientos años de opresión, aislamiento, esclavitud y permanente invisibilización, que les ha obligado a adaptarse a un medio y a hechos históricos hostiles. Ante ello, se ha hecho visible su capacidad de resistencia, lucha, protesta y organización por la defensa y reivindicación de sus derechos individuales y colectivos, por parte de las comunidades, centros, federaciones y confederaciones de los pueblos indígenas (Benítez, Maldonado, Tapia, & Falcón, 2018).

Por último, es desde alrededor del 2006 que se busca el fortalecimiento de “las estructuras, capacidades y competencias organizacionales estatales con la finalidad de recuperar el legado prehispánico y el patrimonio cultural material e inmaterial de las culturas vivas” (Ayala, 2008, pág. 22). Dando como resultado una fuerte producción científica en torno a la población kichwa de Imbabura.

1.3. Organización sociopolítica

La organización sociopolítica de los kichwa Otavalo ha pasado por varios procesos para llegar a configurarse como se conoce actualmente. A continuación, se menciona dicho proceso y sus principales instituciones sociales y políticas.

El pueblo Kichwa-otavalo ha basado sus sistemas de organización social, política, cultura, económica y jurídica en instituciones y formas tradicionales. “Casi siempre han mantenido su preferencia por las relaciones endógenas como un mecanismo de conservación de su origen, su lengua y expresiones culturales” (Benítez, Maldonado, Tapia, & Falcón, 2018).

Así pues, Naranjo (1989) menciona que en los pueblos kichwa-otavalo se evidencian una organización comunitaria a partir de los lazos de parentesco, de territorialidad, de lenguaje y de cultura.

En estos pueblos, el primer nivel de organización se encuentra en la unidad doméstica, es decir, en la familia nuclear. Es desde allí, que se establece un control sobre la producción y adquisición de bienes y servicios. En un principio, los pueblos indígenas se encontraban agrupados en “ayllus”, que reunían a los miembros de la familia ampliada y a los recursos naturales de su entorno. Esta organización familiar Kichwa juega un papel importante en el aporte del trabajo comunitario y el desarrollo económico pues, se trata de “estructuras productivas basadas en las distintas formas de reciprocidad y redistribución” (Benítez, Maldonado, Tapia, & Falcón, 2018). Se genera una convivencia que no solo implica compartir roles y responsabilidades, sino también, ingresos y bienes de los miembros.

En los Andes el principio de organización social es el Ayllu, la familia ampliada en donde no solo son parientes los runas (los seres humanos), sino todo que en la naturaleza coexiste con ellos: los ríos, los cerros, las piedras, las estrellas, las plantas, los animales, etc. Bajo esta concepción todos los integrantes del Ayllu, animados o inanimados, son equivalentes, iguales y equitativos, se interrelacionan entre sí y se transmiten sus saberes. (De la Torre & Sandoval, 2004, pág. 22)

Por supuesto, los kichwa-otavalo se han organizado también en instituciones formales y han creado una serie de asociaciones indígenas para hacer visible su aporte en la construcción de los procesos históricos, socioeconómicos, ambientales, y culturales por los que ha pasado el Ecuador y, reivindicar sus derechos humanos hasta la época actual.

Al menos el 80% de las nacionalidades y pueblos se insertan en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), que a la vez acoge a las tres grandes confederaciones regionales de la costa (CONAICE), de la región andina (ECUARUNARI) y de la Amazonía (CONFENIAE). Junto a otras asociaciones temáticas, también puede destacarse el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE) (Benítez, Maldonado, Tapia, & Falcón, 2018).

Del mismo modo, todas las comunidades tienen su propia forma de organización, en algunos casos es el cabildo y en otros el presidente de la comunidad quien ejerce el liderazgo en ámbitos de economía, política y cultura; esto con el fin de dinamizar el desarrollo comunitario. Por debajo, también se puede apreciar la constitución de formas

organizativas más pequeñas que tienen fines específicos como asociaciones, o comités (Naranjo, 1989).

1.4. Lengua

Uno de los elementos más característicos del pueblo kichwa Otavalo, es el uso de la lengua kichwa y como esta se ha ido transformando con el paso del tiempo. En esta sección trataremos sobre la lengua kichwa y los procesos de castellanización por lo que han pasado los kichwa Otavalo.

En los pueblos kichwa-otavalo se evidencia claramente la convergencia de dos lenguas: el castellano y el kichwa. En el art. 2. De la actual Constitución Política del Ecuador (2008), plantea que:

El castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso.

Como toda lengua, el kichwa cambia su dialecto en dependencia de la región donde se habla, mientras que, entre comunidades, no existe una diferencia dialéctica significativa. Del mismo modo, con la presencia de ambas lenguas en un mismo territorio, se puede evidenciar una fusión entre ambas, es decir, dentro del kichwa podemos encontrar castellanismos y dentro del castellano kichwismos. Aunque, no siempre son bien empleados.

Esto se entiende a través de la idea propuesta por Gómez Rendón (2005), de “la media lengua”, siendo esta una lengua mixta que nace del resultado del contacto entre los hablantes del castellano y kichwa hablantes. “El rasgo más importante de la media lengua es la convivencia de un léxico predominantemente castellano con una gramática quichua” (Gómez Rendón, 2005, pág. 1). En este sentido, es posible afirmar que todos los hablantes de media lengua, hablan a su vez castellano y kichwa, es decir, no podrían existir monolingües de media lengua.

Como menciona el autor, la media lengua surge de la convivencia simbiótica de esta lengua mixta con la lengua oficial pues, la media lengua “convive con el kichwa y sus hablantes dominan esta lengua con diferentes grados de competencia, utilizándola

además en la comunicación diaria” (Gómez Rendón, 2019, pág. 28). Aquellos que hablan esta lengua mixta, puede incluso hablar la forma no mezclada de la lengua.

Si la ml no solo la utilizan personas mayores cuya primera lengua es el kichwa, sino también jóvenes cuya primera lengua es el castellano, entonces no es una forma de resistencia a la aculturación para quienes se sienten presionados hacia la castellanización (las generaciones mayores), ni una forma de inculturación para quienes ya se han aculturado y castellanizado (las generaciones jóvenes), sino simplemente una forma de comunicación intergeneracional, y por ende, una forma de registro (Gómez Rendón, 2019, pág. 29).

Aunque podría pensarse que la mezcla entre el castellano y el kichwa podría ser el resultado de una identidad aculturada, más bien, debería entenderse como una estrategia comunicativa que les permite reclamar su pasado en una comunidad hispanohablante de raíces indígenas con una alta eficacia.

1.5. Cosmovisión y literatura oral

Finalmente, nos adentramos en la cuestión de la cosmovisión y literatura oral del pueblo kichwa Otavalo. Aquí se busca conocer los principales aspectos de la realidad tradicional de este pueblo, como son sus ideologías y principios y, como su cosmovisión se ve estrechamente relacionada con la tradición oral, pues, es en ella donde estos elementos pueden encontrarse plasmados.

Es importante mencionar que, si bien podemos vislumbrar diferencias concretas entre las diferentes comunidades Kichwa-Otavalo, gran parte de esta población “han vivido de acuerdo con la filosofía y cosmovisión andina” (Benitez, 2017, pág. 23). En dicha cosmovisión, la lengua kichwa juega un rol fundamental pues, “permite captar «visiones del mundo», manifestaciones que encierran su riqueza en la forma de interpretar la vida dentro del cosmos” (Sánchez, 2012, pág. 40). En este sentido, podemos afirmar que la forma primordial para entender una cultura es desde su lengua, al ser aquella capaz de interpretar los significados y significaciones. Para entender un poco más la cosmovisión, tomaremos la conceptualización realizada por Quinapallo (2019, pág. 30), quien afirma que “La cosmovisión andina es la interpretación del mundo natural por medio de la acumulación del conocimiento ancestral”.

Toda cultura tiene sus formas de ver, sentir, percibir y proyectar el mundo, es a esto a lo que nos referimos cuando hablamos de cosmovisión. Por ello, podemos decir que la

cosmovisión es “la auténtica filosofía y guía de la vida” (Benitez, 2017, pág. 10). Sanchez (2012, pág. 44), al hablar de cosmovisión kichwa nos dice que la cosmovisión

Ha sistematizado la visión indígena de un nuevo orden, un nuevo sentir y una nueva forma de ver el mundo. Ese nuevo orden concebido como la suma de muchas partes que se necesitan unas a otras porque se complementan, y los seres humanos somos solamente una de esas partes.

La dialéctica andina se ha construido como una espiral que busca mantenerse entre el pasado, futuro y presente. Esta concepción se caracteriza por una riqueza histórica ancestral con una fuerte herencia del pasado. Cartuche (2011), nos plantea que cuando hablamos de cosmovisión en culturas andinas, es importante entender que estamos hablando de una dualidad que alcanza la unidad. “La cosmovisión quichua es un modo de interpretar la vida en plenitud como realización armoniosa entre hombre y naturaleza” (Sánchez, 2012, pág. 51).

Cuando nos referimos a la cosmovisión andina, tenemos que entender que existen cuatro principios fundamentales que marcan esta comprensión sustentada de una lógica andina que busca convertirse en una lógica de conjunto. Para explicar los principios, tomaremos lo que Sánchez (2012) y Quinapallo (2019) nos mencionan al respecto.

El principio de relacionalidad, que es aquel que vincula a los seres humanos con todo aquello que manifieste vida, es decir, todo de una u otra manera está vinculado con todo. Es de esta manera que se concibe la realidad en el mundo andino como un todo holístico que toma su forma a partir de un conjunto de fenómenos interrelacionados. La realidad es subjetiva y objetiva y tiene la característica de ser conceptual, nos conoce en ella y nosotros conocemos la realidad (Quinapallo, 2019, pág. 33). El conocer la realidad es una experiencia que se manifiesta de forma individual y colectiva.

El principio de correspondencia es el que entiende la acción vinculante entre fenómenos del mundo de los astros que genera fenómenos en nuestro mundo. Se puede afirmar que todos los elementos del planeta tienen y reciben una correspondencia armoniosa en la realidad. En la visión del mundo andino el *principio de correspondencia* contiene relaciones de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo (Quinapallo, 2019, pág. 33). En este sentido, podemos entenderlo como todo vuelve a todo.

El *principio de complementariedad* es aquel que sigue un ideal de paridad, es la especificación de los *principios de correspondencia y relacionalidad*. “Lo absoluto consiste en encontrar los complementos en una evolución eterna: el día sucede a la noche, la claridad se complementa con la oscuridad, el cielo con la tierra” (Sánchez, 2012, pág. 45), este principio se basa en la inclusión de opuestos complementarios en un ente integral, podemos entenderlo bajo la afirmación de que todo es par y complemento. “El ideal andino no es el extremo o uno de los dos opuestos, sino la mezcla armoniosa de los dos” (Quinapallo, 2019, pág. 33).

Por último, tenemos *el principio de reciprocidad*, que entiende que la vida está llevada por una justicia cósmica. “Esa dimensión innata de los pueblos indígenas les permite comprender que todos debemos retribuir, dar y devolver a la madre tierra, al cielo, a los hermanos animales y plantas, montañas y ríos, a nuestros semejantes, lo que nos dan” (Sánchez, 2012, pág. 46). Cuando hablamos de reciprocidad, no nos referimos únicamente a las interacciones humanas, sino a cada tipo de interacción. La reciprocidad constituye un principio que debe practicarse en todos los niveles de la vida, a todo acto le corresponde una acción complementaria.

Los Kichwa-Otavalo han construido una concepción de su realidad y viven de acuerdo con ella, han ordenado una manera de sentir y ver el mundo. Para ellos, “vivir de acuerdo a la Cosmovisión Andina es comprender que el hombre es la naturaleza, que no domina ni pretende dominarla, lo que procura es armonizar y adaptarse para coexistir con ella, sintiéndose parte esencial de la misma” (Benitez, 2017, pág. 11). Este pensamiento gira en torno a la relación que llevan con la tierra, denominada también como Pachamama, que corresponde al lugar en el que vive y del que vive. Bajo esta idea, se concibe a las personas y la naturaleza como un todo que se encuentra estrechamente relacionado.

Asumen que, el hombre tiene alma, fuerza de vida y, de la misma manera, también los animales, plantas y los recursos físicos. Esta concepción se conforma por una riqueza histórica ancestral y es el símbolo y la herencia de un pasado que le permite al pueblo kichwa evolucionar e ir integrando conjuntos culturales del mundo que les rodea (Benitez, 2017, pág. 11).

En el mundo andino, existen dos conceptos que están interrelacionados y son inseparables: espacio y tiempo. La relación entre estos dos conceptos se halla dentro de

lo que se conoce como pacha, una noción fundamental del mundo andino. “Pacha es lo que es, el todo existente en el universo, la realidad es una palabra panandina y polisémica, de un significado muy profundo y amplio” (Estermann, 2015, pág. 41).

Dentro de esta concepción de pacha, Becker (2011, pág. 27) nos habla del reconocimiento de tres dimensiones del mundo: Hanan Pacha, que pertenece al mundo superior, donde habitan todas las deidades, entre ellas encontramos a Pachakamak, Inti, Viracocha. A continuación, tenemos el Kay Pacha que hace referencia al mundo presente en donde los seres vivos habitan. Por último, el Uku Pacha, que se refiere al mundo de abajo, donde germinan las semillas y donde se sitúan los antepasados, “es donde brota y nace el tiempo interminablemente tanto de adentro o desde atrás y empuja el sistema hacia adelante” (Quinapallo, 2019, pág. 39). Todos estos son espacios reales que coexisten.

“La cosmovisión andina, y en este caso la nacionalidad Kichwa, se ha nutrido de la tradición oral y su memoria colectiva por medio de la transmisión de la narrativa popular en distintas generaciones” (Quinapallo, 2019, pág. 8). La literatura oral es un depositario y transmisor de conocimiento que va acumulándose a través de la historia, en ella encontramos su filosofía de vida, sus principios lógicos y su conocimiento ancestral. “La tradición se presenta ante nosotros, fundamentalmente, bajo las formas orales o escritas del lenguaje; ahí tenemos, por ejemplo, los mitos, cuentos, canciones, oraciones rituales, refranes, adivinanzas, adagios, etc.” (Godenzzi Alegre, 1999).

El Instituto Nacional de Patrimonio Cultural de Ecuador (2011, p.54) define a las tradiciones y expresiones orales como, el conjunto de conocimientos y saberes expresados en mitos, leyendas, cuentos, plegarias, expresiones literarias, así como narraciones de la memoria local y otras que tengan un valor simbólico para la comunidad y que se transmiten oralmente de generación en generación (Benitez, 2017, pág. 445).

Entre tradiciones orales del pueblo Kichwa-Otavalo encontramos cantos como: Ñuka ayllu, Ñuka llamaku. Así mismo, tenemos varias leyendas: La chificha, Chuzalunku, El toro del 27, El diablo del lechero, El duende, Viernes Santo, San Juanero, Shuk hatun runamnata, El mal viento, Antutnaya y El Guago. A demás, entre los cuentos están: Atuk tiyu, Atuk y wampra Juaniku, Liwar Katsu, Atuk Kunumantapash, Kunuku, Shuk kunumanta atukmantapash, Kayirashka kunumanta y Los churos. Estas tradiciones

orales han sido recogidas con familias de San Roque con quienes se ha llevado a cabo esta investigación.

Estas leyendas revelan de alguna u otra forma, los diferentes modos de vida de los pueblos indígenas Kichwa-Otavalo a lo largo de sus diferentes épocas históricas. Han sido narradas tantas veces estas leyendas y transmitidas de generación en generación que se han alejado de su origen, sin embargo, se enriquecen cada vez que son contadas.

1.6. Conclusión del capítulo

Todo lo tratado anteriormente en el capítulo nos brinda un espectro contextual sobre el pueblo kichwa Otavalo a través del cual podemos entender como este se ha configurado en cuestiones demográficas, históricas, sociales, políticas e ideológicas. Lo que nos propone una idea amplia sobre esta cultura para poder adentrarnos en un elemento que particular que son los géneros verbales y su rol dentro de las familias.

Es por medio de este recorrido contextual que nos podemos adentrar en el proceso de trabajo campo con las familias. En el capítulo a continuación se presenta el proceso que se llevó a cabo para la recolección de información. Se realiza una síntesis del material recogido y finalmente, se desarrolla el análisis de los datos y la presentación de los datos obtenidos.

CAPÍTULO II. ANÁLISIS

El presente capítulo consiste en la presentación y análisis de resultados obtenidos a través de la sistematización e interpretación de los datos recogidos en el trabajo de campo utilizando los elementos metodológicos presentados en capítulos previos. De primera mano, en la estructura del capítulo, se realizará una descripción amplia del trabajo etnográfico que se ha realizado dentro de las familias presentando fragmentos de entrevistas con datos relevantes.

A continuación, se presentará el análisis de los datos con sus resultados obtenidos apoyando estos de fragmentos de las entrevistas y autores acordes. Además, estos resultados se presentarán en tres viñetas distintas para su mejor entendimiento: 1) socialización, 2) objetividad y 3) elemento vivo. En este capítulo se presente dar a conocer cuáles son los elementos culturales como: valores, sentidos, representaciones y cosmovisiones del mundo andino, que son transmitidos a través de los géneros verbales.

2.1. Descripción del trabajo de campo

El trabajo de campo realizado con las tres familias (familia 1, familia 2 y familia 3), pertenecientes a la comunidad de San Roque, con quienes se ha tenido la oportunidad de compartir un periodo de tiempo dentro de su entorno familiar para poder observar estas dinámicas, se llevó a cabo en dos ocasiones distintas acordadas con anterioridad.

La primera visita se llevó a cabo en el mes de junio de 2021 y la segunda en el mes de octubre del mismo año. En ambas ocasiones se logró pasar un período de tiempo con cada familia y ser parte de las actividades las actividades cotidianas del hogar, como son: el momento de la comida, el cuidado de los niños, las actividades de trabajo en la casa, entre otras.

Fue en estos espacios en donde se pudo hacer visibles fenómenos fundamentales para la crianza de los niños, entre ellos se encuentran: las actividades que deben aprender los niños, los valores primordiales de las familias, los elementos de transmisión, así mismo como sus mecanismos incluyendo lugares y personas. En torno a esta idea de los valores más significativos en el proceso de crianza, David Montalvo nos cuenta un poco sobre su visión en torno a las costumbres y valores que encarnan en su familia:

Nuestros valores más importantes son: Ama shua, ama killa, ama llulla. Entonces eso en el mestizaje hay muchos valores que están simplemente nominados y muchas veces no aplicamos todos, por ejemplo, ama killa ahí mismo quiere decir que tiene que ser responsable, que tiene que ser trabajador, ama shua que no hay que robar (David Montalvo, entrevista, octubre de 2021)

Los valores a los que David hace alusión son los principios en los que se fundamenta la cosmovisión indígena basada en la relación armónica de los miembros de una comunidad. “Ama Quilla (no ser ocioso): se basa en el trabajo y su relación con la tierra” (Tipán, 2018), concibiendo a la persona indígena como hijo de la madre tierra y siendo esta su forma de rendirle respeto. “Ama Llulla (no mentir): promulga el respeto por la verdad y la integridad” (Tipán, 2018), con el objetivo de ser fiel a sí mismo. “Ama Shua (no robar): fomenta el respeto por las pertenencias ajenas, así como la correcta distribución de los bienes colectivos” (Tipán, 2018). Ir en contra de esta norma es una ofensa para el sector indígena puesto que, a que amenaza con el bienestar de las familias y la comunidad.

Un valor que es común en todos los hogares es que, primero tienen que aprender a saludar, lo que no pasa en la ciudad, por ejemplo no es que salimos y estamos buenos días, buenos días a todos, pero en cambio en una comunidad todos somos amigos, somos vecinos entonces es una obligación que tienes que respetar a los mayores y tienes que saludar de ley, entonces si una madre de familia esta con los hijos, dice por no saludas, siempre están reprendiendo, buenos días mamas, buenos días taitas, es una forma de respeto, o muchas veces dice buenos días, pero les habla por que no le dices buenos días mama, taita, es como un respeto más, esa es la educación de nosotros por ejemplo en los indígenas, obligatorio se tiene que saludar (David Montalvo, entrevista, octubre de 2021)

El respeto en el ámbito de la socialización dentro de la comunidad es un valor fundamental que deben aprender los niños en sus hogares. Con esto, se demuestra el respeto a los adultos o personas mayores a través de la importancia que se le da al saludo. Y, todos los miembros dentro de la comunidad son merecedores de dicho saludo.

Otra cosa que se enseña es el tema de la solidaridad, siempre estamos apoyando, si hacen una cosa en una casa, siempre entran todos los vecinos a ayudar, ya dependiendo del grado de allegamiento que tenga si hace una minga están ahí y otra cosa que se ha aprendido es por ejemplo que todas las cosas, que pasa en el mestizaje también, que todas las cosas que hace los hijos también tienen que hacer, no es que si quiere o no quiere, es obligatorio, por ejemplo en donde yo vivía, si hay que barrer barremos, todos somos iguales (David Montalvo, entrevista, octubre de 2021)

La solidaridad, como menciona David, enseña a que los niños deben encontrarse en un estado de predisposición para ayudar a quién lo necesite dentro de la comunidad. Sin importar la actividad que se solicite, deben estar dispuestos a brindar una mano.

De ahí bien la parte de las costumbres de cómo tiene sembrar, que productos hay que sembrar, en que mes hay que sembrar, luego de sembrar que hay que hacer, y luego de la cosecha, todo el proceso enseñan, todito, lo que no le enseña en la formación de la escuela o el colegio, eso no nos enseñan, si nos enseñan el proceso de la planta, pero no que hay que hacer antes de sembrar, hasta la cosecha y después de la cosecha, incluso como se debe almacenar los productos, o sea todo eso es lo que un niño o una niña de la comunidad aprende, entonces ha sido la parte ancestral (David Montalvo, entrevista, octubre de 2021)

El pueblo kichwa es bien conocido por su calendario agrícola estructurado con el fin de seguir los procesos de siembra, florecimiento y cosecha. Como relata David, resulta de vital importancia que los niños, nuevos miembros de la comunidad, conozcan estos procesos para que puedan replicarlos y transmitirlos en generaciones.

En relación con esto, el pueblo kichwa celebra sus cuatro fiestas agrícolas en agradecimiento a los frutos de la tierra. Siendo estas: Pawcar Raymi, Inti Raymi, Kuya Raymi y KapaK Raymi. Cada una con su significado específico. El Pawcar Raymi es la fiesta del florecimiento. Inti Raymi la fiesta del sol. Kuya Raymi es la fiesta de la luna y KapaK Raymi, realizada en el solsticio de invierno, se da el día más corto y la noche más larga del año, esta fiesta se conoce también como la fiesta del Inca.

Finalmente, David nos cuenta sobre la idea de la unión dentro de los miembros de la comunidad “el valor más importante es que somos más y somos más fuertes sin nos mantenemos juntos y trabajando en equipo” (David Montalvo, entrevista, octubre de

2021) esta idea brinda la consolidación de unidad dentro de las familias y la comunidad en general.

Del mismo modo, en la visita con Luz María Arellano, se habla de la importancia de la crianza y los conocimientos de vienen dados en el seno del hogar. En el caso de Luz María, ella, ni su madre tuvieron una educación escolarizada por lo que, todo su aprendizaje nació en la familia y me explica como de allí se forja esta idea de identidad y de pertenencia a un grupo.

En las escuelas, por ejemplo, no les dicen que tienen que obedecer a la mamá, que tienen que ayudar en la casa, que no tienen que salir de noche, ahí les enseñan otras cosas, pero esto también es importante. Porque esta es nuestra historia, y nosotros Contamos a nuestros hijos como ha pasado nuestra historia. Yo no fui a la escuela, a mí mi mamá no me quiso mandar a la escuela, porque siempre me decía que yo tengo que ayudar en la casa que tengo que ayudar en el terreno (Luz María Arellano, entrevista, octubre de 2021)

En el trabajo con las familias se pudo encontrar bastante esta distinción entre los conocimientos que se aprenden dentro del hogar en el entorno familiar y aquellos que son impartidos en la escuela. Por supuesto, sin desmeritar el sistema escolarizado, nos relatan que hay valores que ellos piensan, solo pueden ser enseñados en casa. “Me decían que todo lo que necesito saber puedo aprender aquí en la casa. A mí todo me enseñaron en la casa, todos los valores que es importante saber” (Luz María Arellano, entrevista, octubre de 2021) dentro de estas familias, se cree que los valores impartidos dentro de casa son vitales para la consolidación de un miembro de la comunidad.

Así como el aprendizaje de los valores es esencial para los miembros de estas familias, su lengua, el kichwa también representa una parte fundamental de su identidad. Para ellos, es de suma importancia fomentar la transmisión de la lengua para mantenerla viva en futuras generación a pesar de los procesos de castellanización.

en mi casa siempre dijeron que es muy importante aprender el kichwa, que todos debemos saber y todos debemos de hablar bien, yo por eso también a mis hijos siempre les enseñe y aunque a veces les cuesta un poquito hablar siempre les digo que tienen que estar orgullosos de hablar kichwa y les cuento todas estas historias en kichwa para que así también aprendan más la lengua (Luz María Arellano, entrevista, octubre de 2021)

Sin embargo, se ha podido observar en las familias con quienes he estado trabajando que el castellano forma una parte fundamental de la comunicación. Todas estas familias, son kichwa hablantes, pero, a excepción de María Estela Pastillo, todos hablan castellano. Como comenta Luz María de le Torre:

Mi primer hijito si entiende kichwa, pero a veces no sabe querer hablar, y los dos pequeños están aprendiendo, todavía no hablan mucho, pero si les estoy enseñando y si me entienden cuando les hablo. Igual siempre que les cuento los cuentos o les canto, es en kichwa para que ellos vayan entendiendo la lengua. (Luz María Arellano, entrevista, octubre de 2021)

Es decir, todas estas familias han pasado por procesos de castellanización que podrían ser considerados como estrategias comunicativas de estas personas que se encuentran dentro de entornos hispanohablantes, en lugar de ser el resultado de una identidad aculturada.

2.2. Presentación y análisis de resultados

En el tiempo transcurrido con las familias, se ha podido recoger una serie de tradiciones orales que se cuentan en la comunidad de San Roque: se han recolectado 23 tradiciones orales recogidas, entre ellas: 3 cantos, 12 leyendas y 8 cuentos. Este material se ha convertido en la herramienta analítica de este estudio, siendo a partir de estas expresiones orales que se ha podido llegar los hallazgos que serán mencionados a continuación. La compilación que se ha creado con las tradiciones orales recogidas se encuentra presentadas a continuación:

Tabla 1

Tradiciones orales recogidas en el trabajo de campo

Cantos	Leyendas	Cuentos
Ñuka llamaku	Chificha	Atuk tiyu
Ñuka ayllu	Chuzalunku	Atuk wampra Juaniku
Ñukapa llamaku	El duende	Liwar katsu
	El toro del 27	Atuk kunumantapash
	El diablo del lechero	Kunuku
	Viernes santo	Los churos
	San Juanero	Kayirashka kunumanta

	Shuk hatun runamanta	Shuk kunamanta atukmantapash
	Antunaya	
	El guango	
	El mal viento	
	El tayta Imbabura y la mama Cotacachi	

En el proceso de interpretación de los datos recogidos en las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo, se encontraron tres hallazgos importantes que responden al fenómeno que se está estudiando. Estos tres hallazgos serán presentados en las tres secciones que vienen a continuación a manera viñetas donde se explique cada una con su interpretación respectiva. La primera viñeta presenta la idea de la socialización como elemento necesario para la transmisión de elementos culturales. La segunda viñeta hace referencia a los usos u objetivos que tienen los géneros verbales dentro de los procesos de aprendizaje. Por último, la tercera propone la noción de que la transmisión cultural a través de géneros verbales es un fenómeno vivo y cambiante dentro de las familias.

2.2.1. Socialización

La transmisión de elementos culturales está directamente relacionada con momentos de socialización. Si bien conocemos que la transmisión cultural trae consigo la oralidad que juega un rol fundamental en tanto cada sociedad trae consigo una carga de elementos que lo constituyen e identifican, también se ha podido observar que dentro de las familias se han establecido momentos y en algunos casos, lugares específicos para dar lugar a esta transmisión que, además, es llevada a cabo por ciertas personas en particular. Por ejemplo, en el caso de Paola, es una mujer que todas las mañanas se dedica a ordeñar sus vacas e ir a dejar la leche a varios lugares. Se despierta muy temprano y al ser solo ella y su hijo, siempre lo lleva a dejar las entregas. Es en el camino que ella aprovecha para contarle las leyendas contadas alguna vez por su padre.

Me gusta que aprenda o que al menos tenga un conocimiento porque en estos tiempos ya se olvidan de hablar esos cuentitos. Yo al menos trato de rescatar, cuando nos vamos en la mañana le digo esto sabía contar mi papá y así voy contándole todo lo que pasaba de la piedra de acá atrás, atrás hay una piedra de

toro que dicen, ni yo mismo no conozco, pero eso sabían contar. Siempre aprovecho este momento que estamos solos los dos por aquí caminando para contarle todas estas historias que mi papá me contaba. Mi hijo también siempre sabe pedir que le cuente eso o algún otro cuento como el de los Churos que también sé contar y así él siempre está aprendiendo algunas cosas. (Paola Túqueres, entrevista, junio 2021).

Mientras que, en la familia de Luz María Arellano, han creado su espacio a raíz de que ella tiene que salir a trabajar en la noche. Por ello, mientras se prepara para salir, les cuenta a sus hijos leyendas del lugar sobre el lugar donde se encuentran con el fin de que los niños no salgan mientras ella no está en casa. “Yo todo contado a mis hijos antes de irme a trabajar para que así mismo nunca salgan de la casa y también se porten bien y así también tengan miedo a salir por esos diablos” (Luz María Arellano, entrevista, junio de 2021).

Por otro lado, en casa de Luz María de la Torre, es su padre José quien siempre se ha encargado de narrar estas historias. José cuenta que a él siempre le ha gustado contar leyendas a la hora del almuerzo. Que es su espacio para contar porque su papá hacía lo mismo con él en su casa y ahora él lo repite con sus hijos y nietos. Si bien no es algo que se hace a diario, siempre que puede encuentra su espacio para narrar las leyendas y cuentos.

A pesar de que José tenga este espacio de narración para él, ella está creando su propio espacio de transmisión con sus hijos. A la hora de dormir, cuando acuesta a los niños, les cuenta cuentos en kichwa para dormir. “a mí me gusta bastante compartir ese momento con ellos en donde yo les cuento unos cuentitos para que se duerman, siempre intento contarles en kichwa para que ellos siempre tengan presente la lengua” (Luz María de la Torre, entrevista, octubre 2021). Del mismo modo, nos menciona que su hijo mayor está empezando a participar de este momento con un rol de transmisor, pues, se aprende los cuentos y los relata con ella.

En este sentido, la transmisión de elementos culturales en el entorno familiar no es un fenómeno aislado, sino que se produce en momentos específicos de socialización entre el adulto y el niño. Cada familia ha construido estos momentos de forma particular y ajustada a las dinámicas cotidianas. Esto se corresponde con lo propuesto por Duranti (1992), quien sugiere que las prácticas verbales sirven como mecanismo de transmisión

en tanto, "se considera que la actuación lingüística es el lugar donde se emplaza la relación entre el lenguaje y el orden sociocultural" (p.253). Es, ante todo, en estas prácticas donde tiene lugar "la (re)creación y transmisión de patrones culturales del conocimiento y de la acción social" (Duranti, 1992, pág. 254). Pues, en ella se esconden aspectos de la organización social y de los valores y creencias que los hablantes poseen acerca del mundo. Así mismo, brindan la herramienta para conocer el significado que posee el habla para los hablantes concretos en situaciones sociales específicas.

Esto se enmarca en las nociones planteadas por la etnografía del habla misma que, "constituye una metodología que se enfoca en el estudio de la lengua en su praxis social" (Carrera, 2017, pág. 75) puesto que, la transmisión de elementos encarna al lenguaje desde y en la cultura, tomando en cuenta su dimensión significacional. En este sentido, este uso del lenguaje puede entenderse como el uso de los códigos lingüísticos en el desarrollo de la vida a través de la socialización (Álvarez, 2007, pág. 6).

Para concluir, se puede entender que toda transmisión cultural lleva por detrás una socialización entre personas, que reúne un momento, un lugar en particular, una persona que se encarga de la transmisión y los oyentes. Estos son elementos básicos que constituyen la existencia de una transmisión cultural. Es decir, para que una transmisión oral exista, tiene que existir un momento de socialización entre las personas.

2.2.2. Objetividad

Los géneros verbales transmitidos son manifestaciones "del patrimonio cultural de cada lugar, y permiten el reconocimiento de la diferencia, de las tradiciones y los valores" (Toro, 2012, pág. 14). Pues, promueven una estrategia de uso y costumbre de la palabra viva desde su esencia cultural e histórica.

Estas expresiones orales, transmitidas en la primera infancia tienen un uso y finalidad específica que impulsan el aprovechamiento de los saberes ancestrales y dan respuesta a ciertas necesidades. Estos usos, han sido identificados en dos aspectos muy definidos: 1) rol de comportamiento y 2) reafirmación de identidad.

En este primer aspecto se encuentran aquellas expresiones orales que transmiten un rol de comportamiento específico, a modo de moraleja. "Mi papá nos decía si no haces las cosas bien le llamo a la Chificha que le lleve, siempre nos decían que era una mujer, qué tiene doble cara doble muelas entonces siempre nos ha asustado" (Luz María Arellano,

entrevista, junio 2021), son estas expresiones que al ser contadas esperan como respuesta un comportamiento específico por parte de la persona que escucha.

es como que a los niños les asustan, si es que eres así te vas a convertir en lobo, igual mi mami a nosotros nos contaba así, que tienen que portarse bien o si no te vas a convertir así en lobo (Luz María de la Torre, entrevista, junio de 2021).

Puesto que, como relatan los individuos, el lobo es un personaje que representa la pereza, la mentira, el fracaso. Por ello, se utiliza esta imagen a modo de advertencia de lo que no se debe hacer o en quien no deben convertirse. Así mismo, se presentan a continuación otros ejemplos con el fin de sustentar lo expuesto anteriormente:

Con esa leyenda del toro, mi papá sabía decir: las cosas que manda a dejar a tal lugar tienen que ir a dejar a tal lugar, no estar viendo en el camino, o estar abriendo o una maleta o lo que sea, no tienen que estar curioseando, con eso me sabía hacer entender algo. Y ahora yo siempre le digo lo mismo a mi hijo para que él también aprenda a no ser curioso. (Paola Túqueres, entrevista, junio 2021)

Con esta leyenda, se busca que el oyente cumpla las tareas asignadas sin distracción o como nos dice Paola sin ser “curioso”.

A mí siempre mi mamá y mi abuelita me contaban esto de niña porque a mí no me gustaba comer la comida y yo siempre sobraba, mi mamá siempre cocina va algo y yo siempre le decía ay a mí no me gusta eso. Entonces mi abuelita siempre me contaba que el Antunaya era un pequeño monstruo que venía comerse la comida si yo sobraba y qué me va a coger de los pies y que me va a asustar por no haber comido todo (Samia Ipiates, entrevista, octubre 2021)

En ese siguiente fragmento, podemos observar la existencia de un ente o, como Samia lo denomina, un “monstruo” que se encarga de atemorizar a los niños cuando estos no acaban toda su comida pues, se trata de un hombre que vaga por las calles gritando “¡regálenme un plato de sopa!, entonces cuando los niños sobran la comida o no comen la sopa él viene y se come lo que sobra y entonces viene agarrar de los pies y hacer asustar a los niños” (Samia Ipiates, entrevista, octubre 2021).

Por último, se encuentra la leyenda de “El duende”, un hombre de baja estatura que vive en las cavernas que, como relata Luz María Arellano: “esos hombrecitos se le saben a

parecer a la gente cuando saben estar con malas intenciones de algo cuando las personas son ambiciosas o cuándo están que quieren hacerle daño a otra persona ahí el duende se aparece” (Luz María Arellano, entrevista junio 2021), haciendo alusión a la idea que es preciso ser “buena persona” y no infligir daño a quien no se lo merece.

De allí, surge la relevancia de transmitir los roles de comportamiento permanentes en las leyendas, los cuentos y todas aquellas manifestaciones de la tradición oral puesto que, “representan para las comunidades ancestrales identidad, técnicas, creencias y saberes que constituyen un factor de vínculo y afecto” (Moreno-López et. al., 2020, pág. 5) y convierten al oyente en uno más de entre todos los miembros de las comunidades

Por otro lado, en el segundo caso, se encuentran aquellas que reafirman la identidad y el sentido de pertenencia del grupo. Busca enseñar sobre la cultura que lo encarna y el mundo que lo rodea. En algunos casos, esta identidad está referida a patrones conductuales que se reflejan en aspectos físicos como la vestimenta: “Porque todo tienen que valorar, nosotros como indígenas tenemos que estar muy orgullosos de lo que somos, de nuestra vestimenta, yo nunca he de poner calentador, siempre usó mi vestimenta tradicional, mis blusas” (Luz María Arellano, entrevista, junio 2021). Esto ve reflejado en la leyenda del Guango narrada por Luz María Arellano.

Dicen que el sol y la luna tienen el pelo largo, que por esa razón sus rayos se extienden con mucha fuerza por todo el universo. [...] Por eso, el pelo largo de los kichwa runas simboliza la fuerza de los rayos del sol, la luna, las estrellas, los luceros y la fuerza de las raíces de los árboles y las plantas (Luz María Arellano, entrevista, junio 2021).

En otros casos, la identidad se asocia simbióticamente con la naturaleza a través de la cual se transfiguran roles comportamentales que reflejan la cotidianidad de las relaciones sociales: “también hay una historia, de que el taita Imbabura y la mama Cotacachi, es una leyenda, cuando ellos no son esposos, sino que son novios, es la mocita, la buena moza y la esposa disque está a un lado” (David Montalvo, entrevista octubre 2021). O también en el cuento de “Los Churos” narrados por Paola:

La historia dice que se sabían poner churos de aquí a la loma le ponían al churo en el orden y disque le mandaba con la competencia del lobo y se ponían en fila para hacer equipo [...] el primer churo ya grito aquí y el segundo allá y así, y así, sucesivamente, pero el lobo pensó que el mismo churo estaba corriendo y le

ganaba al lobo. Eso contaba papá y siempre me decía que cuando los indígenas trabajábamos juntos, en equipo somos más fuertes que cualquier otro (Paola Túqueres, entrevista, junio 2021)

Es en estas expresiones que, no se espera un comportamiento determinado, sino que, un conocimiento de su identidad y entorno. Se entiende que “dichas prácticas aportan al desarrollo del pensamiento creativo y crítico como base para la consolidación de valores culturales, morales y éticos, lo que brinda autorreconocimiento y, por tanto, identidad (Ramírez, 2009, pág. 58). Es así como, se reconocen estos conocimientos transmitidos de forma verbal de una generación a otra, dados en el contexto familiar como elementos que favorecen a una conciencia socializadora y de autoidentificación.

De este modo, con lo planteado anteriormente, podríamos afirmar que los géneros verbales se constituyen como acciones afectivas entre el adulto y el niño para generar sentimientos de reconocimiento y aprecio frente a sus antepasados. A través de su uso cotidiano se fortalece el arraigo comunitario y, por ende, la identidad y pertenencia cultural.

2.2.3. Elemento vivo

Los géneros verbales mantienen su esencia a lo largo de las generaciones y a la vez van teniendo transformaciones entre ellas y también cambios entre las distintas familias. Se puede afirmar que todas las familias buscan un espacio para mantener viva la oralidad junto con las enseñanzas que las mismas cargan. Dentro de estas expresiones orales, se encuentran guardados los conocimientos más importantes de las personas de la comunidad, por ello, siempre se busca que exista un espacio donde compartir y transmitir este conocimiento. Samia Ipiates, hija mayor de Luz María Arellano, relata:

A mí en lo personal me gusta mucho escuchar todas estas cosas, escuchar y también contar. Porque si yo conozco me gusta que otras personas conozcan. Siento que es algo muy especial para mí como indígena, porque, así como somos muy creyentes en Dios, también somos muy creyentes del mundo de los espíritus y hasta en el diablo. Para mí en lo personal es algo muy importante, es parte de quién soy y ahora todos esos conocimientos ya me quedan a mí ya se quedan adentro de mí y si es posible algún día podré contarles a mis hijos o a mis sobrinos, amigos en lo que me acuerde y cuando les cuente decirles "mi mami

me contó y ella vio esos espíritus o mi abuelita vio y eso me contó mamita" (Samia Ipiates, entrevista, octubre de 2021).

En todas las familias, puede verse esta necesidad y gusto por compartir la tradición oral, pues, según lo que se manifiesta en sus ideologías, en ellas encarnan todos los conocimientos esenciales que deben conocer. Se vuelve una necesidad familiar que estas expresiones orales sean transmitidas y aprendidas de generación en generación. "Mi papá era el que más contaba, de ahí yo ya aprendía y ya me tocaba estar contando" (Luz María Chávez, entrevista, octubre 2021) A pesar de que cada generación transforme algunos elementos, su objetivo y significado siempre busca ser el mismo.

Mi papá era más que me contaba, mi mamá si un poco, pero creo que no sabía mucho, mi papá me sabía estar contando, una vez mi abuelita me contaba, de ahí ya aprendía como para engañar a los niños ya me tocaba estar contando, creo que bien bien no me acuerdo y de lo que me contaba, les contaba yo (Luz María de la Torre, entrevista, octubre de 2021).

Como se puede observar, la tradición oral juega un rol fundamental dentro de la transmisión cultural que constituye el eje principal de la crianza de los niños en el entorno familiar. De acuerdo con Álvarez (2012) "la tradición oral es un arte de composición de la lengua cuyo fin o función es la de transmitir conocimientos históricos, culturales y valores ancestrales que se actualizan desde una temporalidad cíclica que le otorga su sentido más profundo" (p.25). Mediante la transmisión de tradición oral, los miembros de una comunidad se convierten a la vez lectores de sus expresiones orales y autores que las revitalizan.

Por último, podemos afirmar que lo presentado anteriormente responde a dos de las tres leyes de la transmisión planteadas por Zapata (1977), siendo estas: 1) ley de la transmisión: todos los conocimientos son transmisibles. 2) Ley de la modificación: ningún conocimiento es recibido pasivamente, quien lo toma lo adapta a su mundo conceptual y lo recrea con base en su propia experiencia. Así pues, estas expresiones se cuentan con el fin de que se continúen dentro de las dinámicas generacionales. A la vez, van mutando generacionalmente y entre las distintas familias, lo cual imprime ese carácter de elemento vivo y prospectivo.

2.3. Conclusión del capítulo

En este capítulo, se puede evidenciar que, dentro de las familias, el fenómeno del aprendizaje y la transmisión de valores en la primera infancia, es esencial para la construcción de un individuo perteneciente a la comunidad. Del mismo modo, la socialización, el objetivo y la tradición oral como elemento vivo son componentes fundamentales de la transmisión de elementos culturales. Es precioso que existan momentos de transmisión, usos específicos de la transmisión y además, busca estar dada de forma generacional.

Para finalizar, podemos entender que la tradición oral dentro de las familias kichwa Otavalo, se constituyen como acciones que favorecen la relación entre personas, principalmente miembros de la comunidad. Esto con el fin de “generar sentimientos de reconocimiento y aprecio frente a sus antepasados” (Moreno-López et. al., 2020). Esto fortalece, a su vez, la identidad y el sentimiento de pertenencia cultural y, es de aquí que, surge la necesidad de transmitir dichos conocimientos desde la primera infancia pues, se configuran como “uno de los medios para asegurar la continuidad de un grupo social a través del fomento de la identidad cultural” (Ramírez 2009, p.23). Estos saberes, así mismo, son transmitidos de generación en generación con un papel fundamental en la construcción de un ser social.

CONCLUSIONES

El presente trabajo de investigación responde a la problemática de la vigencia de los géneros verbales como elementos fundamentales para la construcción identitaria individual, familiar y comunitaria dentro de la cultura kichwa y, en específico, en la comunidad de San Roque, cantón Antonio Ante, provincia de Imbabura. Se presenta la recopilación de un conjunto de tradiciones orales que, de manera compartida, articulan el pensamiento, palabra y accionar de las antiguas y nuevas generaciones como reguladores culturales, mediante la transmisión oral. A partir de dichas recopilaciones se identificaron los valores y sentidos representacionales que se construyen en torno a la dinámica familiar durante los primeros años de la infancia.

La aplicación de técnicas como la entrevista a profundidad y la observación participante durante el trabajo de campo, posibilitó la recolección de datos desde la perspectiva propia del sujeto, sustentando el enfoque émic de la investigación. El ejercicio prolongado del trabajo etnográfico facilitó la incorporación cada vez más espontánea de los miembros de las familias en las entrevistas, creando vínculos relacionales entre los distintos actores del proceso investigativo. Esto facilitó el acceso a las experiencias familiares durante los momentos de socialización en los que se produce la transmisión oral, determinando tiempos, roles y espacios cotidianos. De esta manera, el objetivo investigativo propuesto acerca de las interpretaciones de los trasmisores sobre los valores y sentidos representacionales de los géneros estudiados se vio enriquecido por la experiencia vivencial que ofrece el método etnográfico.

El estudio permitió determinar aquellos géneros verbales más comunes dentro de los espacios de transmisión oral: los cantos, los cuentos y las leyendas, como elementos vivos que se resignifican en el proceso mismo de su transferencia y son recreados desde la postura del oyente, en un continuo generacional. Esta relación dinámica es la que confiere la reactualización de los valores, sentires y representaciones en las nuevas circunstancias socioculturales, a la vez que sostienen las raíces de la cosmovisión indígena, con referencias lingüísticas, naturales, normas colectivas y tradiciones.

Entre los hallazgos de la investigación destaca el lugar de la socialización como elemento de manifestación de la tradición oral. Los espacios de socialización articulan el entramado relacional que va de lo social a lo individual y viceversa, en los procesos de transmisión cultural. La definición de roles particulares supone queda como reto

plantear estrategias que apunten al fortalecimiento de estas narrativas, encontrando en ellas nuevas interpretaciones con el objetivo de perpetuar la cultura desde su raíz. Pues, es a través de la interpretación que hace el oyente, que se inventan formas de apropiación del relato. Es en la respuesta del receptor, que la tradición oral, queda perpetua en la memoria. una jerarquía intrínseca, no solo de la oralidad, sino también en la fundación de valores morales y conocimientos. La socialización se constituye en lo social, como forma de construcción colectiva, integrando elementos organizativos en arquetipos complejos de identidad cultural y saberes.

Por otra parte, los géneros verbales analizados en este trabajo se constituyen en herramientas efectivas de regulación del comportamiento, de acuerdo con la normativa y cosmovisión compartidas. El uso de personajes y mensajes valorativos son mecanismos sutiles para la formación de los ideales morales y sociales de pertenencia cultural. Los valores morales se transfieren a través de la oralidad, asociados a frases o palabras propias de la lengua kichwa, cuyos significados están más allá de lo literal. La pérdida del uso de la lengua propia a través de las generaciones pone en riesgo esta herencia de carácter más moral y ético, que identifica a cada cultura en particular.

La investigación tuvo un carácter descriptivo, enfocado en la primera infancia dentro del seno familiar, por lo que las variables relacionales que envuelven al fenómeno de la transmisión oral en las comunidades indígenas estuvieron sujetas a ese espacio. Sería interesante ampliar el proceso investigativo con un carácter explicativo – relacional en cuanto a otros factores de análisis como el intercambio espontáneo con los coetáneos, el ingreso al sistema escolar o las prácticas comunitarias durante la infancia. Estas propuestas integrarían la visión sobre los fenómenos de transmisión oral en constructos interpretativos más complejos.

Por último, queda como reto plantear estrategias que apunten al fortalecimiento de estas narrativas, encontrando en ellas nuevas interpretaciones y resignificaciones para un mayor aprovechamiento de los saberes ancestrales y, con el objetivo de perpetuar la cultura desde su raíz en la relación con su entorno. Pues, es a través de los relatos que se expresan modos de comprender el mundo. Mediante la propia interpretación que hace el oyente, se inventan formas de apropiación del relato y se dan procesos autorreflexión y conocimiento. Es en la respuesta del receptor, que la tradición oral, queda perpetua en la memoria.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (GADP-I), E. G. (2011-2021). *Modelo Territorial de la provincia de Imbabura*.
- (GADP-I), E. G. (2014-2019). *Plan Estratégico Institucional*.
- Álvarez. (2007). Textos sociolingüísticos. *Revista signos* 42(71), 449-455.
- Álvarez, G. (2012). *Los relatos de tradición oral y la problemática de su descontextualización y re-significación*. Memoria Académica.
- Arellano, L. M. (octubre de 2021). Entrevista familia 3. (A. Pabón, Entrevistador)
- Arellano, L. M. (junio de 2021). Entrevista familia 3. (A. Pabón, Entrevistador)
- Carrera, J. (2017). Etnografía del habla. Perspectiva de una dimensión semiótica de la antropología. *Revista Nuevas Tendencias en Antropología*, n° 8, 73-86.
- Ayala, E. (2008). *Resumen de historia del Ecuador*. Quito: Biblioteca general de cultura.
- Becker, F. (2011). *Cosmovisión andina*. Boletín ICCI-ARY Rimay.
- Benitez, N. (2017). *Formas y modos de vida de los pueblos indígenas de Imbabura (Ecuador): Territorio, organización, patrimonio e interculturalidad*. Extremadura: Departamento de arte y ciencias del territorio.
- Benítez, N., Maldonado, A., Tapia, G., & Falcón, y. S. (2018). Organización sociopolítica de los pueblos Kichwas de Imbabura, Ecuador. *Revista DELOS Desarrollo Local Sostenible*, Recuperado de: <https://www.eumed.net/rev/delos/33/pueblos-kishwas-ecuador.html>.
- Buenaño, Soria, Galiano, & Rhea, y. (2016). *Los Kichwas Otavalos su artesanía y el turismo*. Imbabura: UTN.
- Cartografía del instituto Geográfico Militar. (2013). Ficha territorial de la provincia de Imbabura.
- Cartuche. (23 de enero de 2011). Cosmovisión e idioma kichwa en la actualidad. *Diario El Comercio*.
- Constitución Política del Ecuador*. (2008).
- Corrales, M. (1998) Análisis literario. Iniciación a la narratología. Teoría, método, práctica. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- De la Torre, & Sandoval. (2004). *La reciprocidad en el mundo andino. El Caso del Pueblo Otavalo*. Quito: Abya Yala.
- de la Torre, L. M. (junio de 2021). Entrevista familia 1. (A. Pabón, Entrevistador)
- de la Torre, L. M. (octubre de 2021). Entrevista familia 1. (A. Pabón, Entrevistador)

- Den Haan, M. (2009). *El aprendizaje como práctica cultural: cómo aprenden los niños en una comunidad mazahua mexicana. Un estudio sobre cultura y aprendizaje*. Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.
- Denscombe, M. (1998). *The Good Research Guide for Small-Scale Social Research Projects*. Buckingham.
- Duranti, A. (1992). *La etnografía del habla: hacia una lingüística de la praxis*. Cambridge: Universidad de Cambridge.
- Ecuador, I. N. (2010). *Ambitos y subámbitos del patrimonio inmaterial*. Ecuador.
- Escobar Pérez, J. y Cuervo Martínez, A.. (2008). Validez de contenido y juicio de expertos: una aproximación a su utilización. *Avances en Medición*, 6,(1), 27-36, http://www.humanas.unal.edu.co/psicometria/files/7113/8574/5708/Articulo3_Juicio_de_expertos_27-36.pdf.
- Estermann, J. (2015). *Filosofía andina*. Quito: Abya Yala.
- Fernández, A. (2006). Género y canción infantil. *Política cult.* [online]. 2006, n.26. ISSN 0188-7742, 35-68.
- Freeman, R. (2000). Contextual challenges to dual-language education: a case study of a developing middle school program. *Anthropology and Education Quarterly*, vol. 31, num. 2.
- Galés, N. (1993). *La socialización cultural en la primera infancia a través de la literatura de tradición oral*. Catalunya: ResearchGate.
- Galicia Alarcón, L. A., Balderrama Trápaga, J. A. y Edel Navarro, R. (2017). Validez de contenido por juicio de expertos: propuesta de una herramienta virtual. *Apertura (Guadalajara, Jal.)*, 9(2), 42-53. <https://doi.org/10.32870/ap.v9n2.993>
- García, M. (2014). *Análisis comparativo de la cerámica precolombina de Ecuador, Colombia y Perú*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Geertz, C. (1973). La ideología como sistema cultural. En C. Geertz, *La interpretación de las culturas* (págs. 171-202). España: Gedisa Editorial.
- Granda, O. (1995). Mito, canto y creación entre las mujeres canelos. *Sarance*, No.21. Disponible en: <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5413/4/RFLACSOSa21.pdf>, 77-93.

- Gobierno Autónomo Parroquial de San Roque. (2014). Mapa base comunidad San Roque.
- Godenzzi Alegre, J. (1999). *Tradición oral andina y amazónica*. Cochapamba: PROEIB-ANDES.
- Gómez Rendón, J. (2005). *La media lengua de Imbabura*. Universidad de Amsterdam.
- Gómez Rendón, J. (2019). *La media lengua: Una revisión de los supuestos teóricos*. Pontificia Universidad Católica de Ecuador, Escuela de Antropología.
- Havelock, E. (1996). *La musa aprende a escribir: reflexiones sobre la oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós.
- Hogan, K., & Corey, C. (2001). Viewing classrooms as cultural contexts for fostering scientific literacy. *Anthropology and Education Quarterly*, vol. 32, num. 2.
- Hornberger, N. H. (2000). Bilingual education policy and practice in the Andes: Ideological paradox and intercultural possibility. *Anthropology and Education Quarterly*, vol. 31, num. 2.
- Ipiales, S. (octubre de 2021). Entrevista familia 3. (A. Pabón, Entrevistador)
- Iza, N., & Gispert, L. (2019). El método natural para la transmisión oral de la lengua kichwa en niños de 0-3, comunidad de Cambugán, Otavalo, Ecuador. *Revista Científica Hallazgos21*, ISSN-e 2528-7915, Vol. 4, N°. 3, 250-261
- Jiménez, G. (2004). Culturas e identidades. *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, núm. especial, México DF: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kowi, I. (2015). *Construcción de la identidad en jóvenes Kichwa-Otavalo a través de la producción musical: Los Nin*. Quito: PUCE.
- Llorente, D. (2006). Infancia nahua y transmisión de la cosmovisión: los ahuaques o espíritus pluviales en la Sierra de Texcoco (México). *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 20 N.o 37, 152-168.
- Martínez, B. (2007). *El aprendizaje de la cultura y la cultura de aprender*. Toluca: Scielo.
- Molano, O. (2007). Identidad cultural un concepto que evoluciona. *Revista Opera*, 7(2), 69 - 84.
- Montalvo, D. (octubre de 2021). Entrevista Familia 1. (A. Pabón, Entrevistador)

- Moreno-López et. al. (2020). Tradición oral y transmisión de saberes desde las infancias. *Panorama* 14(26), <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343963784011>.
- Murillo, D. (1999). Especie de prefacio a comunicación y oralidad. en Razón y Palabra. Revista Electrónica en América Latina especializada en tópicos de comunicación, No. 15, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco.
- Nagai, Y. (2001). Developing assessment and evaluation strategies for vernacular elementary school classrooms: a collaborative study in Papua New Guinea. *Anthropology and Education Quarterly*, vol. 32, num. 1.
- Naranjo, M. (1989). *Imbabura, en la cultura popular en el Ecuador*. Quito: Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares-CIDAP.
- Ong, W. (1987). Oralidad y escritura, tecnologías de la palabra. México: Fondo de cultura Económica.
- Otzen, T. & Manterola, C. (2017). Técnicas de muestreo sobre una población a estudio. *Int. J. Morphol.*, 35(1):227-232, <https://scielo.conicyt.cl/pdf/ijmorphol/v35n1/art37.pdf>
- Paqui Cartuche, A. (2013). La pérdida de la identidad cultural del pueblo kichwa Saraguro en la comunidad Cisam, parroquia Nuevo Quito, cantón Paquisha / Cisam ayllullaktapi Paquisha qiti mushuk Quito kitikupi kichwa sarakurukunapak, kikinyari kawsay chinkaymanta. Cuenca.
- Paradise, R. (1991). El conocimiento cultural en el aula: niños indígenas y su orientación hacia la concervación. *Infancia y aprendizaje*, 73-85.
- Paredes, B. (2019). La memoria y la tradición oral en la formación del conocimiento. Una mirada al desarrollo de la identidad cultural. *Rehuso*, 4(2), 25-35. Recuperado de: <https://revistas.utm.edu.ec/index.php/Rehuso/article/view/1735>
- Pellegrini, A. (1997). El Poder de la palabra. Bogotá: Ediciones Cátedra.
- Peralta Martínez, C. (2009). Etnografía y métodos etnográficos. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, 74, 2009, 33-52, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=515551760003>

- Pico, A. (2013). *Voladoras. La red invisible del relato*. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Quecedo, R. y Castaño, C. (2002). Introducción a la metodología de investigación cualitativa. *Revista de Psicodidáctica*, 14, 5-39, <https://www.redalyc.org/comocitar.oa?id=17501402>
- Quinapallo, C. (2019). *La cosmovisión andina del pueblo Otavalo en la actualidad a través de la narrativa popular*. Quito: Universidad Central del Ecuador.
- Ramírez, A. (2009). El Desarrollo Sustentable: Interpretación y Análisis. *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, 6(21), 55-59.
- Ramírez, N. (2012). La importancia de la tradición oral: El grupo Cayaima-Colombia. *Revista Científica Guillermo de Ockham* vol. 10, núm. 2, 129-143.
- Ramos – Galarza, C. (2020). Los alcances de una investigación. *CienciAmérica*, 9 (3), 1-5, ISSN 1390-9592.
- Robins, W. (2003). Un paseo por la antropología educativa. *Nueva antropol* vol.19 no.62 (online) ISSN 0185-0636, 11-28.
- Romero Quesada, M. A.; Hernández Quintana, A. R. (2015). El método etnográfico y su relación con el análisis de dominio. *Biblios*, 61, 70-84, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=16144489005>
- Saeteros, P., & Leonor, M. (2011). La tradición oral kichwa de las comunidades del Cantón Suscal. Cuenca, Ecuador: Universidad de Cuenca.
- Sánchez Carretero, C. (2003). Voces y escritura: La reflexividad en el texto etnográfico. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 58 (1), 71-84, <https://doi.org/10.3989/rntp.2003.v58.i1.164>
- Sánchez, F. (2012). La cosmovisión quichua en Ecuador. una perspectiva para la economía solidaria del Buen Vivir. *Cuadernos Americanos: Nueva Epoca*, ISSN 0011-2356, Vol. 4, N°. 142, 39-51.
- Schaffhauser, P. Reseña de "La dicotomía emic/etic. Historia de una confusión" de Aurora González Echevarría. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, XXXI (121), 257-269, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13715891009>

- Spindler, G. (1982). La transmisión de la cultura. *Education and cultural process. Anthropological approaches, Waveland Press, Inc. Prospect Heights-Illinois 2ª Edición*, 205-241.
- Stones, L. (2000). Gendered futures: student visions of career and family on a college campus. *Anthropology and Education Quarterly*, vol. 31, núm. 1.
- Sumpinanch, A., & Sumpinanch, S. (2013). Transmisión del conocimiento ancestral de la madre hacia las hijas / Achuar nukuach ni nawantrin penker pujustin nekamun jintinmau. Cuenca, Ecuador: Universidad de Cuenca.
- Tipán, L. (06 de octubre de 2018). Ama Quilla, Ama Llulla, Ama Shua, el legado indígena que busca armonía. *El Telegrafo*, págs. Recuperado de: <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/sociedad/6/legado-indigena-armonia-ritual-ecuador>.
- Toro, D. (2012). Estética de la palabra viva. Las tradiciones orales como. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 26(43), 260-262.
- Tsai, M. & Earnest García, G. (2000). Who's the boss? How communicative competence is defined in a multilingual preschool classroom. *Anthropology and Education Quarterly*, vol. 31, núm 2.
- Túqueres, P. (junio de 2021). Entrevista familia 2. (A. Pabón, Entrevistador)
- Valarezo, G. R. (1987). *La Resistencia andina. Cayambe 1500-1800*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Vasina, J. (1968). La tradición oral. Barcelona: Editorial Labor.
- Villavicencio, G. (1973). *Relaciones interétnicas en Otavalo Ecuador. ¿Una nacionalidad india en formación?* México: Instituto Indigenista Interamericano.
- Wax, M. (2002). The school classroom as frontier. *Anthropology and Education Quarterly*, vol. 33, num. 1.
- Zapata. (1977). Dinámica de la transmisión oral. En voces del tiempo: oralidad y cultura popular, una aproximación teórica. Bogotá: Editores y autores asociados.

ANEXOS

TRADICIONES ORALES RECOGIDAS

En este apartado se presenta una compilación de las tradiciones orales recogidas en el trabajo de campo. Todas estas expresiones orales fueron narradas por los interlocutores dentro de las dinámicas familiares.

CANTOS

Ñuka ayllu – La familia

La familia, la familia

La mamá, el papá

El hermano chico,

El hermano grande

Y el bebe, y el bebe.

Ñuka llamaku - Mi ovejita

Ñuka kawsaypak llamaku,

chinpalu sikiku kaparka,

ñuka kawsaypak llamaku,

wachurishka kachuku kaparka,

may sumak, may sumak karka.

Ovejita de mi vida,

colita de chímalo tenía

Ovejita de mi vida,

con cachitos enlistados,

¡Qué linda! ¡Qué linda era!

Ñukapa llamaku – Mi pequeña oveja

Hawa hawa urkuman rirkani,

tuta tutallami karka,

hawapi, hawapi tiyakukpi

intika kushilla llukshirka.

Inti Taytaman nirkani,

imashina shamurkanki,
ñuka allpata kununkapak
muyutapash pukunkapak.
Shina nishpa rikurkani,

llamakuta rikunkapak
ñuka yurak llamakuta,
ñuka yana llamakuta.
Hawa panpapi tiyakushka
waylla kiwata mikushpa,
ñuka yurak llamakuta,
ñuka yana llamakuta.
Mikuy, mikuy llamakuku,
ashtaka kaparirkani,
mikuy mikuy, ña kayaka,
millmakutami karanki.
Ña chishikuta kakpimi,
wasiman tikrakurkanchik,
yurak llamakuwan
yana llamakuwanpash.

Siendo ya de mañanita,
arriba al cerro me fui,
y mientras arriba yo estaba,
feliz el sol se asomó.
Al Padre Sol yo le dije,
¿Cómo es que has venido,
mi tierrita a calentar,
y a madurar mis granitos?
Así hablando me fui,
a cuidar mis ovejitas,
a mi ovejita blanca,
a mi ovejita negra.
Mirando por la ladera,

yerbita verde comían,
mi ovejita blanca,
mi ovejita negra.
Coman, coman ovejitas,
así fuerte les grité,
coman, coman pues mañana,
lanita, pues, me darán.
Ya siendo el atardecer,
a la casita volvimos,
con mi ovejita blanca,
y mi ovejita negra también.

LEYENDAS

Chificha

Es una leyenda de una mujer, se trata del campo mismo, que habían dos papás y dos wawitos niños, entonces como cada día salían a buscar leña en el bosque, papá y mamá salían a buscar leña en el bosque, como no regresaban ya todo el día se preocuparon y se fueron a buscar a los papás y cuando vieron en una sequía que está lavando la ropa una mujer, entonces le preguntaron si de pronto le vieron a los papás, que fueron a buscar leña y que no regresan a la casa, entonces ella les dice que sí pero por otro lado pero que a ella le han encargado los niños que le cuiden mientras ellos regresan, entonces los niños le creen y se van con ella a su casa, entonces hasta eso ya se hace tarde y ella hecha la que ve si ya venían los papás y no venía nadie, entonces ella era una señora que le decían Chificha que comía a las personas, entonces como ella ya se estaba haciendo la que le busca a los papás pero en realidad ya se había comido a los papás y ahora se iba a comer a los hijos, pero como estaba llena de haberse comido a los papás no les come todavía a los niños y les dice que por favor esperan y les hace sentarse en un pilar o palo, y ella se sienta a un lado y les dice a los niños que le busquen piojos a ella, pero que no le toquen la parte del cuello, entonces ellos buscaban y buscaban y se queda dormida y los niños presienten algo porque ella dice que no le toque el cuello y ellos de curiosos le tocan el cuello y ven que tenía una boca grande en el cuello, entonces se asustan y como el cabello de ella era bien largo, le amarran en el mismo pilar y se escapan, cuando ella se despierta se da cuenta y se intenta zafar, hasta eso se van los

niños corriendo por el bosque y se encuentran con un cóndor que estaba ahí y les pregunta que les pasa? Y le dice que la Chificha les quiere comer y que le ayude a esconderse, entonces como el cóndor era gigante le dice yo les ayudo métanse en mi nariz y les mete a los niños en la nariz, y cuando vio que ya venía la Chificha le dice: cóndor no has visto dos niños pequeños que estaban caminando, se me perdieron son mis hijos, y el cóndor le dice no les he visto por acá, pero si puedo ayudarte a buscarlos y ella le dice, pero por qué estás hablando así y por qué tu nariz está tapada y el cóndor le dice: mi nariz es así porque cuando mi mami estaba embarazada comía ají y por eso yo nací así medio tapado la nariz, de ahí le cree y le dice que le ayuda a buscar a los niños pero tiene que hacerle un favor, y le dice: tengo una astilla metida por mi parte de atrás y no me puedo sacar, entonces quisiera que me ayudes sacando eso para poder volar libremente y poder buscar y dice bueno la Chificha, pero tengo que irme al borde de una quebrada, le dice el cóndor para que tú puedas verle, entonces le lleva al borde de una quebrada y mientras le estaba buscando le pateo para que la Chificha se caiga y se muera, entonces ahí ya les salva a los niños y la Chificha muere.

El duende

La historia de los duendes iguales diferente como en cada lugar pero por ejemplo, algunos dicen que se van atrás de los niños bonitos o que saben estar con las mujeres que están embarazadas, igual dicen que hay unos que son buenos o que son malos pero aquí lo que siempre nos han contado es que son unos duendecitos unos hombrecitos chiquitos que viven en las piedras en las quebradas por dónde están las vertientes de agua y esos hombrecitos se le saben a parecer a la gente cuando saben estar con malas intenciones de algo cuando las personas son ambiciosas o cuándo están que quieren hacerle daño a otra persona ahí el duende se aparece y les da hace marear les hace sentirse mal les hace dar mal aire para que ya no puedan estar con esas malas intenciones.

El toro del 27

Disque el toro de 27 está en una loma que no es muy grande pero es famosa y ese toro andaba a donde las vacas a Cotacachi, imagínese darse la vuelta todito y llegar a Cotacachi y una de esas el toro se iba y se iba y se iba, de una dice que ha perdido una vaca de esta loma entonces disque le llevan para allá, y ese toro le va llevando a la vaca a Cotacachi, y en estaba adentro de esa montaña, por ahí disque había una hacienda

según contaba, y disque iba perdiendo una por una las vacas de la hacienda que tenía botado en el páramo, y esas vacas que se perdían una por una y el cuidador disque andaba buscando todas las tardes, y nunca asomaban las vacas y una de esas que ya se estaba ocultando el sol, ya estando bien amarillo, ya para ocultarse se sabe poner amarillo ahí en la tarde, entonces dice que ha estado ahí el que cuida como buscador, cuando dice que aparece un señor montado en un caballo con sus aciales puestos en el caballito y con unos sombreros, y este señor se asusta viéndole con todo lo que estaba el caballo, con uno frenos bien amarillentos y el pregunta: que estás haciendo? Y le responde, yo estoy buscando ganado que cada vez se me pierde solo vacas buenas y le contesta que si el quiere saber en dónde están las vacas, él sabe en dónde están las vacas, si quieres te llevo mótate atrás y el pobre cuidador más del miedo se alance en el caballo, entonces caminaba un poco más y ya se perdía totalmente y ya se veía dónde estaba la hacienda, disque era todo maravilla, todo paraíso ahí adentro de Cotacachi, disque era un paraíso y ahí han estado las vacas que se perdían de aquí, y que el toro se regresaba acá el 27, una de esas dice que no puede retirarse la vaca y le dicen al toro que no puede llevarse las vacas, y dice que supuestamente habido un cuidador de esa hacienda entonces que ahí le dice aunque no vengas a buscar, ahí te doy pagando esta es la plata pero dice que le mandaba unos dos costales de catulos, de chulpi o maíz, pero eso disque era plata para ellos, entonces que le decía te pago esto pero no iras abriendo estos costales, que estos costales pago por las vacas que andas perdiendo, tienes que llegar a la casa, si tu abres ese costal en el medio camino te va a ir todo mal, entonces tienes que llegar a la casa y el siempre curioso una vez que llegaba a la casa, ese maíz o ese Catulo que le dio en esa hacienda de Cotacachi, dice que cuando ya llego a la casa y abrió era todo oro, pero a la siguiente vez que le dijo que lleve, este curioso ya no hizo caso y le abrió e el camino el costal y dice que ahí todo se ha acabado totalmente, que se ha quemado y que ya no ha sido el mismo oro que le pago anteriormente, entonces por eso mi papa sabia decir: las cosas que manda a dejar a tal lugar, tienen que ir a dejar a tal lugar, no estar viendo en el camino, o estar abriendo o una maleta o lo que sea, no tienen que estar curioseando, con eso me sabía hacer entender algo.

El diablo del lechero

Lo que yo me enteré de lo que mi mamá contaba es que había un diablo ahí dónde está ese lechero, allá abajo, es que había una casita chiquita nomás y ahí había habido un diablo grande. Y cuando nosotros dormíamos ahí mi mamá siempre decía "verán no

estarán llorando ni estarán peleando" diciendo eso mi mamá y mi papá se iban a Otavalo pues y cuando regresaba nací a las 9 de la noche o 10 de la noche y nosotros estábamos durmiendo entre los hermanos ahí y cuando sonaban nomás "tras" como que alguien llegaba, no. Entonces nosotros habíamos de espiar por la puertita, cuando salía nomás del lechero, así nomás puesto sombrero así un sombrero bien grande y entonces nosotros nos asusta vamos y no atinábamos ni qué hacer, entonces nosotros habíamos de estar temblando ahí dentro, no. Por eso mi mamá siempre sabía decir "cuidadito no, no estarán saliendo, han de llevar nomás esos diablos, porque esos diablos saben nomás llevar a los niños". Entonces en la noche sabía en aullar los perros, y esos diablos corrían nomás en la quebrada para abajo. Y nosotros siempre estábamos asustados y siempre escuchábamos ruidosa aquí en la quebrada hasta que ya llegaban nuestros padres. Igual dijeron que una vez haciendo sonar venía y pasaba nomás por aquí así, pero pasando polvo iba, para arriba y vuelta nosotros cuando nos contaban eso no podíamos ni dormir.

Viernes santo

Unos días antes del viernes santo, nos cuidábamos de no coger la plata, el hacha, esas cosas, porque se lastima. Estábamos lastimando a Diosito cuando cogíamos la pala. Máximo trabajábamos hasta martes o miércoles santo, jueves santo ya al cementerio, viernes cocinar aquí no más, entonces tenía que cocinar comida y comer a las 12 en punto, cinco minutos faltando para comer sabíamos lavar las manos para entrar. A las doce en punto entraba a comer y nadie salía, ahí toca comer todo lo que es de los granos, ahí dice un niño que ha salido afuera y nunca regreso, cuando ya acabaron de comer le salen a ver y el niño ha estado todo calavera solo huesos. Decían a esa hora tiene que entrar, irán al baño antes porque no voy a abrir la puerta otra vez para estar cerrando, solo una se podía levantar, ese viernes santo de noche dice que no hay que salir también ni a caminar ni a nada, según la creencia que no existe diosito, saben decir, ni tampoco hay que bañarse, una vez unas señora que ha salido a caminar a las 11 de la noche y que alcanza a ver unas linternas como las hormigas y pensaron que gente vino a esta hora y que escuchan unos silbidos humanamente y ellos del miedo se esconden, ya alcanzan a ver y ha sido las almas y lo que se veía la luz era una lámpara, ahí ha visto las costillas, las canillas, encendidas, si se bañan se convierten en pescados dicen, nosotros el viernes no nos bañábamos, pasábamos comiendo, el sábado de gloria tampoco, y el domingo si, desde las doce de la mañana ya a seguir bañando.

San Juanero

La historia del espíritu del inti Raymi, el San Juanero se le dice. Dicen que ha habido aquí unas 12 o 15 personas bailando, han estado yendo bailando. Y uno se ha quedado para orinar pues, entonces se separa de los otros y se queda un poquito atrás y cuando desque ha regresado a ver y uno ha estado viniendo puesto zamarro tremendo, un cabestro grandote y un sombrero bien grande del Aya Huma. Y el que se quedó, que estaba medio tomado le dije a este señor " apúrate, apúrate, no te atrases. No ves que los otros ya se van dejando", desque ha dicho el que estaba orinando, pensando que era una persona. Ya cuando empieza a caminar avanza un poco y regresa a ver y desapareció esa persona que estaba con él. El resto de las personas ya estaban acá arriba ya y el señor Ya que se ha ido caminando Caminando para arriba y otra vez le ve al señor del zamarro y vuelta que venía bailando Bailando y haciendo bulla. Ya cuando faltaban unos 3 metros para que el Aya Huma llegué donde el señor otra vez desaparece y ahí ya el señor se ha quedado temblando pues del miedo y se ha quedado viendo viendo por todos lados A ver si aparecía y luego le veía bien arriba y adelante ya. Otra vez Ya piensa que va a llegar donde él y nada se va hasta donde había una cantina y nada que había el señor, ya de lo que se asusta hasta le empieza a salir la sangre por la nariz y a las personas que estaban adelante silbando les dice " aguanten aguanten, aquí algo vino, pero ya me sale la sangre y no me para, esperen esperen" dice, astado grita y grita y nada que le hacen caso a los otros. De ahí se acuesta en una zanja hasta allá ponerse bien y ahí se da cuenta que ha sido el diablo huma el que le estaba siguiendo.

En esta historia también siempre dicen, mi vecina me sabía contar esto, que el sanjuanero, el diablo huma que también le dicen él es el que siempre lidera el inti raymi, el que les hace tener ganas de bailar san Juan a la gente y que también le hace a la gente que tomen. Pero no que tomen cerveza y esas cosas, les hace tomar trago entonces la mayoría de los que bailan siempre llevan trago y le mezclan con caña. Por eso también les gustaba bailar borrachos, porque es espíritu no les hace doler los pies para que puedan bailar nomás porque ya es con ganas de ir a bailar. Y justo ahorita que estamos en el mes del inti raymi ya le empiezan a decir al diablo huma que les qué les deje bailar y que les deje tomar sin chumarse.

El hombre gigante – Shuk hatun runamanta

Shina ñawpa pachapi shuk hatun runa tiyashka. Chay hawa pachamantapash kumurishpallami purirka nin. Shuk punchami hatun runaka tukuylla kuchakunata riksinkapak llukshishka; chayka shina tukuylla uchilla kashka paypak rikuypika. Chashna hatun runaka tukuylla kuchakunata riksishpa, muyushpaka Imbabura kuchupi karka. Shina samashka kipaka, kutinmi riksinkapak mayhan kucha hatun mana hatun kashkata rikunkapak rirka. Chayka Mojanda kuchamanrakmi chayashpa chakita satishpa rikushka, chayka ura chakillapimi yakuka shutuyachirka. Kay kuchaka mana hatunchu kashka nishpa tikramushka. Kuykucha nishkaman. Chayman chayashpapash shinallatakmi chakita satishpa rikushka, chaypash ura chakikamallami shutuyachishpa llukshishka. Chaymantaka, San Pablo kuchaman rishka. Chaypika manchay yaykurka. Shinallatak mana huntuchu kashka nishpami llukshirka. Kutin hatun runaka tukuy kuchakunata huntun mana kashkata yachashpa purikurka. Paypakkamanka mana huntuchu, achkata asishpa purikurka. Tukuyta riksishpa purikushpallatakmi, Imbabura washapi uchilla kuchawan tarishka. Kayka Kuntur kucha shutimi kashka. Hatun runaka paypak-kamanka mana hatunchu nirkami paypak yuyaypika. Payka mana manchashpami chapalpanpa yaykurka. Chay kuchaka yalli huntumi karka; hatun runakunataka wiksakamami killpak karka. Chay hatun runa manchachirkami, washakushpaka tayta Imbaburapimi tawnaririrka. Shina tawnarikpika tayta Imbabura rumika utkurirkami. Chaymantami Imbabura hawapika utku tiyan, chay riksinate munashpaka Cajas, kuchamanta rikunallami.

En tiempos muy remotos había un hombre tan alto que, incluso al caminar, tenía que agacharse para no topar el cielo. Aquel gigante, un día decidió recorrer todas las lagunas de la tierra para ver cuáles eran grandes y cuáles pequeñas. Una vez que había visitado todas, llegó junto al Imbabura; quiso buscar la laguna más profunda. Llegó primero a Mojanda, y al poner sus pies en las aguas apenas si se mojó. Desilusionado, se encaminó a Cuicocha; sin embargo, también aquí el agua apenas llegó a cubrirle los pies. Molesto, mientras seguía su búsqueda se preguntaba: — ¿En qué lugar encontraré una laguna lo suficientemente profunda? Fue a Yaguarcocha, ante la cual sintió un ligero temor, más, al ingresar en esta laguna, las aguas tan sólo le llegaron hasta los tobillos. En la laguna San Pablo se atemorizó un poco más y entró cauteloso en ella; sin embargo, las aguas tampoco llegaron a la altura que el esperaba. Continuó su peregrinaje, y en el camino preguntaba a las personas por una laguna más honda para él,

pensando con irónico sarcasmo, en que no existía una laguna así. Llegó atrás del Imbabura y vio una laguna muy pequeñita, llamada Cóndor Cocha. Despectivamente pensó que aquella no podría cubrirle más que las anteriores, sin embargo, la gente de sus alrededores vivía atemorizada por su profundidad. Cuando el gigante penetró en sus aguas, se encontró con la sorpresa de que comenzó a hundirse en ellas. Desesperado, apoyó sus gigantescas manos en uno de los flancos del Padre Imbabura, donde existía una enorme piedra, a la que se agarró con tal fuerza que ésta se desprendió, dejando un enorme orificio que aún hoy existe y se lo puede ver desde el sector de la laguna de Cajas.

El mal viento

Los vientos de los páramos son una familia y ahí los que son buenos y otros que son un poco más malos por ejemplo está el viento del Cerro que es del que está más alto, y es del que sabe dar soroche. Luego también está el viento de la muerte que es el que trae a los muertos en la noche de difuntos. Pero de toda la familia el que es de alma soplador es el mal viento que le dicen. Ese sabe estar en las quebradas o en las casas abandonadas a veces también sabe estar por aquí cuando se está en mala hora, es como un viento malo que enferma no más a la gente le da dolores de cabeza, le da hasta fiebre. Luego eso sí se lleva al hospital no se cura eso hay que curarle con ortiga o a veces pasándole el huevo para que ya se ponga bien.

Antunaya

Había un monstruo que come mucho y que siempre está por alrededor de las casas de por aquí y que siempre pasaba pidiendo comida, que se sabía Escuchar siempre que el hombre gritaba ¡regálenme un plato de sopa!, entonces cuando los niños sobran la comida o no comen la sopa él viene y se come lo que sobra y entonces viene agarrar de los pies y hacer asustar a los niños.

El guango – El pelo largo

Dicen que el sol y la luna tienen el pelo largo, que por esa razón sus rayos se extienden con mucha fuerza por todo el universo. Que esos rayos tienen la misma fuerza de las raíces de los árboles y de las plantas.

Por eso, el pelo largo de los kichwa runas simboliza la fuerza de los rayos del sol, la luna, las estrellas, los luceros y la fuerza de las raíces de los árboles y las plantas. Y que,

si un día se pretendiera aniquilar los rayos del sol y de la luna, el universo viviría en silencio y oscuridad. Que sí, las raíces de las plantas y los árboles extirparan, la tierra se secaría y moriría. Que de los Kichwas perdieran la vitalidad de su pelo o lo mutilaran se sumaría en la soledad. Sol y la luna dejarían de brillar en sus corazones. La energía de los árboles, las plantas y la naturaleza dejarían de alimentar sus espíritus y que vivirían consumidos por la amargura y la soledad.

CUENTOS

Atuk tiyu – Señor lobo

dice que una vez antigua, una esposa disque ha dicho ese esposo a la esposa es que salía mintiendo, según el a trabajar pero como los Atuk le dice que son unos bien vagos y siempre una vez la suegra no le ha creído que es un trabajador, de ahí es que le sigue atrás atrás la suegra y una vez es que estado durmiendo el Atuk dentro de un chilco ahí dice que ha estado bien dormido, pero en la tarde se iba llevando a la esposa pollos, pájaros así cosas de comer diciendo que él va trabajando y que va y una de esas él ha estado robando y de ahí le sigue la suegra y le ve y ha estado durmiendo ahí bien arrosado, y le dice vos vago que haces aquí, de donde traes las cosas para comer y de ahí le dice que él ha estado robando. El yerno miró a la suegra. Ese yerno lobo, como un rayo, partió hacia el monte. Desde entonces hasta el día de hoy no se sabe qué ha pasado.

Ahora, cuando nuestros hijos no trabajan es
decimos: “Van a convertirse en el lobo de las quebradas”. Así decimos.

Atuk y wampra Juaniku – El lobo y el conejo Juan

El guambra Juanico, igual siempre contaba de bosque, igual así del Atuk era un ladrón. dice que ha habido una vez una hacienda en donde tenían muchas frutas, entonces como había bastantes frutas se robaban, se robaban y el señor, el dueño no sabía quién hacia eso, pero había un conejo en este caso le llaman el guambra Juanico, le ponen en kichwa es el guambra Juanico, entonces el conejo era que se robaba, cada día que iba a ver no había frutas, entonces el dueño de la hacienda pone un pegamento para saber quién es en el árbol, ya cuando ya se va el conejo en busca de las frutas pone primero su pata y se queda pegado y dice pero la otra todavía tengo y también se quedó apegado, y después dice no, mi otra pata falta y así se iba pegando hasta la cola, después llega el

dueño y le dice, ah tu eres el que me ha estado robando las frutas y le saca de ahí y le amarra y le tiene ahí y le dice: ahora vas a ver lo que te hago porque estabas robando las frutas y se va a quemar una varilla, a calearle una varilla, entonces hasta eso el conejo gritaba que le ayuden, que le ayuden y asoma el lobo que se llama Atuk, y le dice al lobo: Ayúdame y el lobo le dice, que haces aquí, por aquí hay una doncella muy hermosa con la que me quiere hacer casar el dueño de la hacienda, pero yo no me quiero casar, a ti te gustaría casarte con ella? Disque le dice el conejo, si a mí sí me gustaría, entonces záfame de aquí y después yo te hato para que el dueño de la hacienda te haga casar con ella, entonces el lobo le zafa y se deja amarrar por el conejo, entonces hasta eso ya amarrado ya viene el dueño con la varilla caldeada y le quema.

Liwarkatsu – Es escarabajo llamado Lihuar

“Liwarka” shuk kuyaylla wayrapi rik katsukumi. Kaytaka mikunkapakpash allipachami. Payka turu kurpakunata tantachishpami wasichin. Shuk puncha, shuk kuyaylla kallpakuk uchilla kunukutami rikurka, shuk hatun ankaruku kay kunukutalla hapikuktapashmi rikurka. Chayta rikushpaka katsuka ankata kaparirkami, shina: — ¡Anka tiyu! ¡Ama chay kunukuta hapipaychu! Uchilla kunukumi, ¡kachariway! Shinapash ankaka mana katsuta kazurkachu. Kunukuta hapishpantin wañuchirkallami. Chaymantaka katsuka piñarirka. Chay ankapak tazinta tarinkakamanmi mashkarka. Shinashpaka, turu kurpakunallawantakmi payka ankapak lulunkuntaka pakishpa tukuchirka. Tukuylla lulunkunatami anka tikramunkakamanka pakishka karka. Anka paypak tazinman chayamushpa chay tukuyta rikushpaka, kashnami nirka (kaparishpa): — ¡Ayayay, hatun llakipimari kani! Ñukatapash ashtawan yalli uchilla kashpatak, ñukata yalliwashkamari. Lulunkunata tikrachiway.

El Lihuar es un escarabajito muy bonito, de color blanco y bastante apetecible para comer. Construye su casita con las bolitas de lodo que recoge. Un día el escarabajito vio a un pequeño conejito que estaba caminando. Al mismo tiempo divisó una perversa ave de rapiña que atrapaba al conejito. Ante aquello, el escarabajito gritó al ave de esta manera: — Señora ¡No lo coja! Es todavía muy pequeñito. ¡Suéltelo, por favor! Sin embargo, la rapaz no hizo caso al escarabajito. Aprisionó al conejo y lo mató de contado. Por ello, el escarabajito se enojó y trató de buscar el nido del ave, hasta encontrarlo. Una vez que lo encontró, airado, despedazó el nido y los huevos de la malvada, con las bolitas de lodo. Al ver el ave tal destrozo se quejó, gritando de esta

manera: ¡Ay ay! Soy muy desgraciada. El escarabajito siendo en todo inferior a mí, me ha superado. ¡Devuélveme los huevos!

Atuk kunumantapash – El lobo y el conejo

Shuk manzana tarpushka tiyashka. Kunuku manzana chakrata mikunkapak shamushka. Chaypishi shuk kunu yaykushpa manzanakunata tukuchishka. Apu yachashpaka sisa tarpukta anchusha nirka. Chaymanta sisa tarpukka mishkita rantishka. Kipaka yurapi llutashpa. Yurapi hakukpi kunuka yurapi sikankapak shamushka, chaypi siririshka. Chaymanta sisa tarpukka kunuta ankuchishka. Ankuchikpika kunuka nishka sisa tarpukta: — Ashtawankarin ñukaka waktasha. Ñukaka chaytami kachasha. Ashtawankarin ñukaka ish kay rinriwan takasha ¡Ñututami rurasha! Chaymantami sisa tarpushka watay—wasiman apashka. Watay wasipi tiyakukpi shuk atuk shamushka. Atuk chayta yallikukpika, chay kunuka nishka. — ¡Kayta shamuy tiyu, ñukaka kaypi aychawasitami charini. Chayta uyashpaka atukka chay wasiman yaykushka. Chaymantaka kunuka nishka: — Wichkashpa shuyanki, ñukaka wichkanata apamunkapak rini. Chaymanta kunuka llukshishka, atukka watay wasipi saki rishka. Chaymanta kunuka llukshirishka. Atuk chaypi kakpi, kamachik—runa panta wichkashka atukta makashka. Llakishpa atukka, mikushallatakmi nishka. Kunuka nishka: — Mana tiyu, shimita paskay. Ñukaka hawamanta kallpashpa shamusha. Chaymanta hawamanta kallpashpa shamushka, shimita yaykushka. Ukutita llukshichishka. Chaymanta kunuka ña yallishka. Atukka chaypi chawa chawata wañushpa sakirishka. Kipaman kutin atukka kunupash rikurinakushka. Chaymanta kunutashi nishka: — Mana kishpirinkichu. Kunuka nishka: — Ñukaka hawamanta shuk lllamatami kachakrini. Nishpaka shuk rumita shuk karawan pillushkata kachashka. Shina rumi sinkumushpa atukta llapishpa shitashka. Shinami kunuka tawka kutin atukta atishpa kawsan.

Se cuenta que una vez existía un huerto de manzanos y que un conejo solía robar las frutas. Vino el Apu jardinero a vigilar y vio que las manzanas se habían acabado. Al saber esto, el patrón quiso castigar al jardinero. Entonces, el jardinero compró miel y la derramó en el árbol. Cuando el conejo subió, sus patas quedaron pegadas y el jardinero le dijo: — ¡Ahora te voy a castigar! El conejo repuso: — No me castigues. Yo te pegaré con una oreja, y será peor aún si te pego con las dos. ¡Te haré polvo! Así, el jardinero llevó al conejo a la cárcel. Cuando estaba ahí, un lobo acertó a pasar. El conejo le

dirigió la palabra: — Ven tío, aquí tengo una casa llena de carne. El lobo entró y el conejo añadió: — Espérame aquí, encerrado. Voy a traer las llaves. El lobo se quedó en la prisión. Más tarde, el conejo salió. El juez castigó al lobo por culpa del conejo. Al fin, el lobo salió jurando así: — ¡Me he de comer al maldito conejo! Por fin el lobo encontró al conejo quien, con extrema cortesía, le suplicó diciendo: — No me comas, tío. ¡Abre la boca! Voy a venir corriendo desde arriba. El conejo entró por la boca y salió por atrás. Luego, el conejo se marchó. El lobo, por su parte, se quedó medio muerto. En otra ocasión, nuevamente el lobo encontró al conejo y le dijo: — ¡Ahora no te librarás de mis manos! El conejo le imploró, exclamando: — No me comas, tío. Voy a enviarte una oveja desde arriba. El pícaro conejo le arrojó una piedra envuelta en una piel de cordero. La piedra vino rodando, pegó al lobo en el pecho y lo mató. Así, el astuto conejo venció al lobo.

Kunuku – El conejito

A un conejito le han mandado a traer agua de la quebrada en un cedazo y al lobo así mismo le mandan a traer agua ningún cedazo igual y se fueron a las ganadas. Se van los dos a la quebrada traer agua en el cedazo y el lobo un poco más vivo que le coge en el cedazo con un plástico así para arriba para que no pase el agua para abajo pues, pero el conejito vuelta así nomás con el cedazo. Entonces Llegué luego con agua y el conejito sin agua en el cedazo, con el cedazo vacío. Y le pregunta al conejito "¿Cómo es que tú no traes agua y el lobo sí trajo?" y el conejito le dice " en la boca debe haber traído" y ahí le dice " por eso tienes que ser vivo vivo para hacer las cosas". De ahí otra vez les mandan a traer agua, y que se van corriendo la quebrada y se ponen a pelear ahí y el lobo le mata al conejito y se muere el conejito ahí.

Shuk kunumanta atukmantapash – El conejo y el señor lobo

El cuento del conejo habla de lo que se casan, así esas, habla así la relación de matrimonio, que se ha casado, que ha legado con los hijos y así, para dar alimento a la esposa, pero siempre el lobo siempre ha estado vestido, puesto ropa y por según una vez mi mamá me conto, que una persona como nosotros ha llegada casarse, el lobo y que con la ropa escondida el rabo así, igual ha llegado a casar y a tener hijos y para dar el alimento, andaba así siempre robando el lobo, él siempre iba para alimentar a la mujer, siempre iba tempranito a robar gallinas y todo los animales del campo, de eso disque regresaba pero con un costal de gallinas, después ya una vez le encuentra el conejo,

disque le pregunta dónde viene, que venía bien cargado, y le dice vengo con gallinas, con chanchos, y el conejo le dice para que llevas tanto, disque le dice para alimentar a mi mujer que está dada a luz, de ahí disque le dice ah, es que el guambra Juanico era bien pilas, y le dice: ahorita vi por otro lado gallinas, y el lobo le dice que y ahora sus cosas en donde va a dejar, y el conejo le responde que él le cuidando y anda a coger otras más para que no vengas todos los días y que lleves de una, disque dice entonces me das cuidando pero yo me voy a coger, pero el conejo le manda mintiendo, no había gallinas en otro lado, sino que por quitarle esos, hasta que él vaya a buscar otros, él les ayuda a escapar a los animales y el disque ese apura poniendo piedras y espinas en el costal, y de ahí le amarra el costal para que vuelva a cargar y hasta regresar ya no estaba ahí el conejo y el lobo se regresa, ya vio ahí su costal carga y se regresa, de ahí no se da cuenta que son piedras, disque llega a la casa y dice: qué será que llega cansado, que le dice la suegra: que trae pues mi yerno, como viene así, pobrecito como viene buscando la comida, pobrecita, el disque dice, aquí traigo gallinas, chanchos, ovejas, chivos, de ahí disque le abre la funda y disque sacude y ha sido piedras y espinas, de ahí dice: este conejo maldito me ha hecho esto, de ahí coge un arma para matarle al conejo y se va al bosque, el lobo disque le busca y busca y le encuentra al conejo, de ahí el conejos disque ha sido bien violento para correr y corre el conejo, y el lobo le perseguía diciendo que le va a matar y le va a dar de almuerzo a la esposa, así disque habla y hablaba y el conejo ha tenido unos huequitos y que se metía por ahí, del hueco que se metía ahí mismo se metía a cogerle, el disque iba así silbando el conejo, de ahí disque se sube encima con un machete y se vuela la oreja el mismo y el conejo sale y no pudo cogerle nunca al conejo.

Kayirashka kunumanta – El conejo valiente

Shuk kunumi tiyashka nin, chayka ninan kari karimi kashka. Shuk kutinka rikurishka nin atukwan kashna nishpa: — Maymantak rikunki tiyu, nishpa. Shina nikpika: — Ñukaka kay chay llaktamanmi rikuni, nishpa. — Ari, shinaka, ñukapash chayllamantakmi rikuni tiyu nishka. Mayhantak yallinka, shina ninakushpaka, atukka nishka nin: Tiyuka kayta ripay, ñukaka kayta risha nishpami mishanakushka nin. Chaymantaka shinami ukta kallpashpa rinakushka. Atukka waykutami muyushka. Shinapash kutin kunuka wayku washallatami kallpashpa utka chayashka. Atukka kashnami yuyashka: “Kunantaka ñami yallikuk yuyachini, ñukami ashtawan ukta chayashpa nishpami anchapachata kallpakusha”. Chashna llaktaman chayakushpaka,

yallinimari nishpami yuyashka. Ña chayashpaka kunu kanllapi shayakuktami rikushka, shina chayashpaka achkata llakirishka, kashna tapushka: Ima karahutak kaypi tiyakunki. Kunuka nishka: Ñukami ñakatak chayamushpa kaypi tiyakupani. Chashna nikipika, pay ashka atuk pacha piñanamanta hayak tukyashpa wañushka nin, pay nishka, kaypachachu kashnapacha hatun chansata ruranka nishka. Chashnami kunuka may kari kari kashka.

Había un conejito muy valiente. Una vez se encontró con su tío lobo a quien le había dicho: — ¿Hacia dónde se encamina, tío lobo? El lobo respondió así: — Voy hacia aquel pueblo... — ¿Sí? Yo también voy hacia allá tío, dijo el conejo. Mientras pensaba, así hablo el conejo al lobo: — Tío, vaya usted por ahí y yo iré por aquí y apostemos quién llega primero, dijo. De esta manera, rápidamente habían partido. El lobo, bordeando las zanjas, mientras que el conejo las saltaba todas. El lobo mientras tanto así pensaba: “Sé que ahora le voy a ganar”, “Yo corriendo más rápido, haré todo lo posible para llegar primero”. Ya llegando al pueblo, “por fin le he ganado”, estaba pensando el lobo. Al llegar vio que el conejo ya había estado ahí. Con pena así le dijo: — ¡Qué caramba! Ya estás aquí... El conejo había replicado: — Yo mismo, yo, yo en persona llegué. Entonces, a causa de tan terrible enojo, reventándosele la hiel el lobo murió, al tiempo que decía: “Esa insignificancia me va a hacer tanta burla.”. Desde entonces el conejo ha sido siempre muy valiente.

Los churos

Siempre se dice que no hay que ser lentos porque cuanto son lentos se les pone el nombre de churos. La historia dice que se sabían poner churos de aquí a la loma le ponían al churo en el orden y disque le mandaba con la competencia del lobo y el lobo disque era bien tonto, disque le sabia decir yo ya me estoy yendo y la competencia era entre el lobo y el churo y el lobo estaba corriendo a la carrera, como los churos no pueden correr estaban a la fila esperando y gritando, o sea el lobo pensó que el churo está ganando pero mentira, el primer churo ya grito aquí y el segundo allá y así, y así, sucesivamente, pero el lobo pensó que el mismo churo estaba corriendo y le ganaba al pues.