

CULTURA

REVISTA DEL BANCO CENTRAL DEL ECUADOR



La Cultura Andina en el Ecuador



CULTURA

REVISTA DEL BANCO CENTRAL DEL ECUADOR

CULTURA

REVISTA DEL BANCO CENTRAL DEL ECUADOR

Vol. VII Número 21 b
ENERO-ABRIL 1985

CULTURA

Revista del Banco Central del Ecuador
Vol. VII. Número 21 b
ENERO-ABRIL 1985

Doctor Carlos Julio Emanuel
Gerente General del Banco Central del Ecuador

Economista Alejandro Rubio Chauvín
Subgerente General del Banco Central del Ecuador

Director: Irving Iván Zapater

Consejo Editorial: Agustín Armas, Adrián Bonilla, Rafael Cordero,
Carlos Marchán.

Toda correspondencia debe dirigirse a:

Revista Cultura
Banco Central del Ecuador
Apartado 339, Quito, Ecuador.

Diseño General: Jaime Calderón

Fotografía: portada y división de secciones: Marcela García. Patricio Estevez en lo que concierne al artículo "Diseños salasacas" de Hans Hoffmeyer.

Levantamiento de textos: Grupo Esquina, Quito.

Impresión: Imprenta "Mariscal", Quito.

© Banco Central del Ecuador

Los artículos son de responsabilidad exclusiva de los autores. Permitida la reproducción si se cita la fuente.

SIGNOS



Elementos de análisis quichua en matemáticas

INTRODUCCION

Al analizar el vocabulario matemático de distintas lenguas y el uso que éste tiene en la respectiva sociedad, podemos observar que existen claras diferencias no sólo en lo que a la “nominación” de los números como tales se refiere, sino también en lo que se relaciona con su composición o estructura morfológica, mecanismos operativos y situaciones de empleo; estas diferencias, que no son casuales, tienen mucho que ver con la realidad cultural y socio-económica de los pueblos por lo que se puede afirmar que no todos los grupos socio-culturales manejan un mismo sistema.

Si aceptamos la teoría saussiriana del signo lingüístico como un resultante de la relación de significado y significante, se hace evidente que, al cambiar uno de tales componentes el signo que se obtiene no es igual al inicial; en la comparación de dos elementos lexicales de una de una misma lengua o de dos lenguas diferentes se puede notar con claridad este hecho como en el caso de los ejemplos siguientes:

Signo lingüístico	Significante de cambio	Significado
paso	a	distancia entre un pie y otro al moverse
peso	e	tipo de moneda
quichua-huasi	total	vivienda de un cuarto
español-casa	total	vivienda de muchos cuartos

La traducción del término de una lengua al de otra lengua, en la generalidad de los casos, no tiene una equiparación similar sino solamente aproximada tanto en lo que tiene que ver con la forma (objeto) como con el significado y su función social, lo cual no es siempre fácil determinar por una serie de factores; de ahí que la traducción literal es, a nuestro parecer, un recurso

muy limitado para llegar a comprender el verdadero mensaje de la lengua que sirve de base a la traducción.

En las sociedades de tradición oral, es decir, en aquellas en las que no se ha llegado a desarrollar un sistema de comunicación escrito, se encuentra que la población realiza, en mayor o menor grado, cálculos y operaciones particulares para llegar a enfrentar con efectividad las situaciones sociales derivadas de su propia realidad tratándose del registro de cantidades, de actividades de intercambio, medidas, etc.

En las regulaciones de comercio (por ejemplo el trueque), la construcción (vivienda, corrales, cercas), reparto de herencias, organización de fiestas, mantenimiento de actividades comunitarias (por ejemplo la minga) y muchas otras, se encuentra la presencia de un sistema matemático como código indispensable para la regulación del convivir social.

En las sociedades de tipo pluricultural, sin embargo, la fuerza de las lenguas social y políticamente dominantes y, con ella el empleo de un sistema matemático determinado ha llevado, en muchos casos, a la pérdida, deterioro u ocultamiento de los sistemas tradicionales coartando su desarrollo normal. Es frecuente escuchar que los grupos indígenas apenas disponen de elementos de conteo y que, en todo caso, la matemática es única. En esta concepción se elimina la posibilidad de que los pueblos que todavía sobreviven hayan podido llegar a desarrollar sistemas particulares que les permitan resolver problemas de acuerdo con sus propios procesos mentales, normas y valores sociales derivados de las características culturales respectivas.

La cosmovisión, es decir, la interpretación, representación y/o recreación de los fenómenos humanos y naturales parece ser un factor determinante en la conformación de sistemas matemáticos y de otros, tales como los sistemas de salud, organización social, comunicación para-metalingüística, etc..

En el aprendizaje de las matemáticas dentro de la sociedad quichua, el niño aprende a manejar conceptos y a realizar operaciones en base a las experiencias y situaciones que se le presentan por ser parte integrante del sistema de producción desde sus primeros años de vida. Los objetos e instrumentos que encuentra a su alcance, los juegos de imitación, las actividades que lleva a cabo en el medio familiar, la participación en actividades de comercio, etc. le ponen frente a situaciones en las que tiene que emplear nociones matemáticas a diferencia del niño ciudadano que, en un alto porcentaje, tiene limitaciones para desenvolverse solo y desarrollar habilidades en este campo.

Entre la población indígena que no ha tenido acceso a la escuela y que, consiguientemente, está lejos del mundo de la escritura formal se encuentran evidencias claras del uso de mecanismos de cálculo tanto manual como mental con características muy particulares. Debemos indicar, sin embargo, que no todos los individuos que se inician en este aprendizaje llegan a dominarlo plenamente sea por haber sido interferidos por el sistema transmitido a través del castellano, por llegar a realizar actividades en las que las mate-

máticas no son un requerimiento o por tener intereses que les desvían hacia otro tipo de habilidades. De todas maneras, los esquemas elementales de los procesos matemáticos quichuas se mantienen de alguna manera aún entre los sectores más aculturados aunque estos no tengan una clara conciencia de ello.

Los procesos de aprendizaje se dan, generalmente, por analogía o por transmisión directa de mayores a menores dentro del ámbito familiar. En el caso concreto de la matemática, el niño aprende los primeros rudimentos del cálculo práctico entre los 7 y los 8 años al darse su participación directa en las operaciones de mercado, o mediante la observación de la práctica de los adultos. A esta edad, el niño tiene que enfrentar los problemas de la escolarización (cuando ésta está a su alcance) encontrándose con un sistema que no es compatible con el suyo; al tener que memorizar una serie de conceptos, reglas y operaciones en una lengua que no es la propia, y sin que se le ayude a establecer las diferencias en los procesos de cálculo que se emplean en la lengua oficial (castellano), muy frecuentemente, llega a perder los referentes lógicos originales manteniendo en un plano secundario lo que aprendió en el medio familiar y memorizando, como única alternativa, lo que le proporciona la escuela por exigencias del sistema.

En el caso de la población adulta no escolarizada se puede constatar la persistencia de los mecanismos tradicionales y su eficiencia tanto en lo que se relaciona con las operaciones como con las medidas de tiempo, longitud y masa. En este punto es interesante notar que, en un muestreo realizado con hablantes nativos de español, tanto alfabetizados como no alfabetizados, se ha encontrado rastros de los procesos matemáticos quichuas lo cual es explicable por el mestizaje y el contacto intercultural. Estos mecanismos que, muchas veces, se consideran como recursos individuales, forman parte de los procesos quichuas que las actitudes discriminatorias en contra de los indígenas impiden reconocerlos como aportes culturales transmitidos por la población discriminada a lo largo de la historia.

En este trabajo haremos referencia a la matemática y la sociedad para pasar, posteriormente, a un estudio comparativo de la numeración quichua castellana y describir los procesos matemáticos de suma y resta actualmente vigentes en muchos sectores quichuas del país, incluyendo algunos aspectos metodológicos desarrollados para la sistematización del aprendizaje matemático a través de la escritura.

MATEMATICAS Y SOCIEDAD

Si analizamos el número en sus diversas posibilidades de utilización, podemos constatar que, salvo en casos muy excepcionales, existe siempre una relación con la sociedad o con las actividades que la sociedad desarrolla en su diario vivir. En conteo, las operaciones de suma, resta, multiplicación, división, raíz cuadrada, medidas, etc., se concretizan en realidades contables o calculables y no en puras abstracciones, en otras palabras, el número

va siempre ligado a “algo” (objeto) y ese “algo” no puede ser el número en sí mismo.

En este sentido, se puede considerar que el número empieza y termina en realidades sociales existiendo etapas intermedias en las que esas realidades desaparecen momentáneamente mientras se opera a un nivel semi-abstracto como puede ser, por ejemplo, el ábaco o el cálculo mental; la matemática como “ciencia pura”, por lo tanto, es a nuestro entender, una etapa intermedia del proceso sea que se trate del conteo o de cualquier otro tipo de cálculo de mayor complejidad. Esto quiere decir que la solución de un problema matemático conduce a la búsqueda de soluciones, hipótesis o tesis para ser aplicadas en el objetivo inicial; en caso contrario sería difícil, si no imposible, explicar el desarrollo y avance de la matemática para la conquista del espacio, por ejemplo. Evidentemente, las leyes, principios, operaciones, fórmulas, etc. son reaplicables en distintas combinaciones para conseguir distintos objetivos, y no solo aquel que puede haber originado su sistematización.

En el campo de la matemática escolar, y aún universitaria, se puede constatar la ausencia de los hechos sociales que se relacionan con ella; la matemática se convierte en un aprendizaje desligado de la realidad socio-económica quedando, por lo tanto, en un estudio especulativo y enfrentado, en muchos casos, a la solución de problemas que, más que satisfacer las necesidades sociales, satisfacen requisitos previamente establecidos en los manuales y textos como una necesidad de sus autores de dificultar el aprendizaje o demostrar su ingeniosidad personal. El estudio mecánico que se produce como una consecuencia, a más de frustraciones, crea un sentimiento de la inutilidad de la matemática con todas las consecuencias sociales que de ello se derivan.

El carácter cuantitativo de la matemática ubicada dentro de un contexto social, toma también características cualitativas, más en unos sectores que en otros. En el caso de la población quichua se puede reconocer los dos aspectos, de manera muy obvia, en el sistema de trueque que se encuentra regulado por las necesidades sociales y no por la oferta y la demanda como sucede en el sistema occidental.

Los términos castellanos “vender” y “comprar” establecen referentes paralelos, cosa que en quichua empieza a darse por el contacto comercial con la población blanco-mestiza. En el vocabulario más antiguo pero vigente en muchos sectores se encuentra lo siguiente:

Quichua	Interpretación castellana
ranti	cambio, trueque, intercambio, recompensa en cambio de algo
rantina	cambiar, trocar, intercambiar
rantichina	hacer cambiar (“hacer de cambiar”)
rantinpac	a cambio de...

yapa	aumento, obsequio, compensación
yapana	aumentar, obsequiar, compensar
minca	trabajo comunitario, intercambio de servicios
mincana	encargar, prestar servicios a cambio de algo
maquita cuna	prestar ayuda sin retribución inmediata (“dar una mano”)

Al tratarse de una sociedad de trueque y no monetaria, los objetos de comercio y la prestación de servicios, además de la producción como tal, se manejan y articulan en función de las necesidades y del equilibrio sociales que dan lugar a la intervención de factores cualitativos, es decir, que se integra lo cuantitativo con lo cualitativo. En este sistema puede hablarse de números exactos y de números relativos expresados; los primeros, en las cuentas y, los segundos, en las medidas. Se habla, por lo mismo, de “haber” o de “disponer” de tales y tantas cosas en términos exactos y de cambiar una cosa por otra aunque los valores comerciales no tengan equivalencia exacta; de este modo, puede intercambiarse una canasta de X por una taza de Y sin que se considere que existe pérdida, por el un lado, ni ganancia, por el otro. La “yapa” puede ser bilateral o unilateral dependiendo de la relación existente entre las partes.

Con respecto al sistema de propiedad, la lengua también nos proporciona indicadores de los esquemas que se manejan; a diferencia del castellano que dispone de términos tales como “propiedad”, “posesión”, “pertenencia”, “tenencia”, “dominio” (ser dueño de), el quichua tiene dos significaciones propias que reflejan las relaciones entre los seres y que tienen incidencia en el sistema matemático.

Quichua

Interpretación castellana

tiyana

haber, disponer

...yuc cana

ser con... (pertenencia en sumo grado)

En este último caso el uso se restringe a nombres que la cultura considera “inalienables” como pueden ser la familia, la tierra, la vivienda y objetos de los cuales no puede prescindir; en todos los demás casos, los objetos son susceptibles de trueque o intercambio.

El verbo *charina* que, originalmente, parece haber tenido el sentido de “sostener” o “tener temporalmente”, se emplea también en la actualidad con el significado de “propiedad”, aunque no inalienable. De la misma manera, los verbos *rantina* y *catuna* han pasado a interpretarse con la introducción del sistema monetario, como “comprar” y “vender”, respectivamente; en las relaciones interculturales de comercio, la sociedad hispano hablante

que realiza la compra-venta directamente a los productores indígenas, no sólo maneja la integración de lo cualitativo y cuantitativo sino la imposición de precios en busca de mayores beneficios.

SISTEMAS DE NUMERACION

Al analizar “los nombres” de los números del castellano y del quichua se pueden observar que se basan en estructuras lexicales y morfosintácticas diferentes, si bien ambas lenguas emplean el sistema decimal. En la serie comprendida entre el 1 y el 10 se encuentran términos que corresponden a formas independientes tanto en el castellano como en el quichua:

Castellano	Quichua
uno	shuc
dos	ishcai
tres	quimsa
cuatro	chuscu
cinco	pichca
seis	sucta
siete	canchis
ocho	pusac
nueve	iscun
diez	chunca

Mediante el análisis comparativo de las lenguas indo-europeas (siglo XIX) se ha podido “reconstruir” la llamada lengua proto-indo-europea de la cual se deriva el latín fuente del castellano ¹ encontrándose el siguiente desarrollo de la numeración en este idioma:

Proto-indo-europeo	Latín	Castellano
*oino (solo)	unus	uno
*duuō(u) (dual)	duo	dos
*treies (trial, ángulo)	tres	tres
*q ^w etuores (cuadrado)	quattuor	cuatro
*penq ^w e (grupo de 5 dedos)	quinque	cinco
*sweks (?)	sex	seis
*septm (?)	septem	siete
*oktō (u) (2 grupos de 4 dedos)	octo	ocho
*new-ŋ (?)	novem	nueve
*(d) kmti (grupo de 10 dedos ?)	decem -ginti	diez

¹ Burrow, T., *The Sanskrit Language*, Faber and Faber, London, 259-260.

Las significaciones propuestas por Palmer² para el caso del Proto-indo-europeo expresan el origen de los números en relación con entidades o realidades concretas como paso previo a la abstracción del número en sí, es decir, de la cantidad independientemente del objeto. Este paso se encuentra, de modo general, en el origen de muchas lenguas.

En la numeración actual tanto del castellano como del quichua se conceptúan los numerales de 1 a 10 como cantidades, es decir, que se ha perdido la referencia de los conceptos originales en referencia a los objetos o entidades que puedan haber constituido sus raíces (por ejemplo partes del cuerpo). En el caso del quichua, los estudios disponibles sobre la etimología de los números, no permite rastrear con claridad su relación con otras lenguas del área; sin embargo, se pueden notar algunas relaciones entre las lenguas callawayaya, aymara y quichua cuyos términos se indican a continuación:

	Callawayaya ³	Aymara ⁴	Quichua	
			Guamán Poma ⁵	Ecuador
1	ujsi	maya	suc	shuc
2	soo	paya	yscay	ishcai
3	capi	quimsa	quinza	quimsa
4	pill	pusi	tawa	chuscu
5	chisma	kallko	pichica	pichca
6	tajwa	sojjta	zonta	sucta
7	qajsi	pakallko	canchis	canchis
8	wasa	quimsa kallko	puzac	pusac
9	nuqui	llatunca	izcon	iscun
10	jocha	tunca	chunga	chunca

En el quichua expresado por Guamán Poma y en el ecuatoriano, son claras las similitudes con excepción de los términos para el número 4 (tawa y chuscu); en relación con el aymara existe coincidencia con los números 3, 6 y 10 tomando en cuenta los cambios fonéticos respectivos; y en el caso del callawayaya, podría haber relación con 1 y 7.

Con respecto a la relación de los números entre sí, se puede observar que tanto el callawayaya como el quichua mantienen términos independientes no así el aymara que forma el siete y el ocho a partir de 5 (2 y 5 = 7, 3 y 5 = 8), y el 9 a partir del 10 ("solo" de 10 = 9). La comparación entre el callawayaya y el quichua tiene importancia por haberse encontrado similitudes en el sistema de formación de números como se verá más adelante.

2 Palmer, L.R., *The Latin Language*, Faber and Faber, London, pp. 257-259.

3 Oblitas Poblete, Enrique, *El idioma secreto de los incas*, Ed. Los amigos del libro, La Paz, 1968.

4 De Lucca D, Manuel; *Diccionario Aymara-Castellano, Castellano-Aymara*, Ediciones CALA, Bolivia, 1983.

5 Guamán Poma de Ayala, Felipe; *Nueva Crónica y buen Gobierno*, Siglo XXI editores, México, 1980.

La comparación de números castellanos y quichuas en la serie comprendida entre el 1 y el 10 no presenta dificultades conceptuales por la existencia de términos que, tanto en una como en otra lengua, pueden ser equiparables. Al pasar de la serie del 11 al 99, sin embargo, se observan diferencias sustanciales que dan lugar a concepciones o esquemas de pensamiento no equiparables y que implican, por lo mismo, el empleo de metodologías particulares.

Desde el punto de vista de la composición interna del léxico numeral, el castellano no permite la identificación inmediata de los elementos significativos (morfemas) de 13 números. La significación correspondiente al “diez” castellano se da mediante tres formas: el término “diez” y su variante “diec-” y los morfemas “-ce” y “-ente” o “-inta” provenientes del latín “decem” y “-ginti”, respectivamente y, relacionados con el proto-indo-europeo *(d)kmti. En quichua, por el contrario, no existen formas irregulares siendo la *posición* de los términos dentro de la estructura numérica la que expresa las significaciones sea de unidad o de decena:

Castellano

once = 11 (1 y 10)
doce = 12 (2 y 10)
trece = 13 (3 y 10)
catorce = 14 (4 y 10)
quince = 15 (5 y 10)
dieciseis = 16 (10 y 6)
diecisiete = 17 (10 y 7)
dieciocho = 18 (10 y 8)
diecinueve = (10 y 9)
veinte = 20 (dual. 10)
treinta = 30 (3.10)
cuarenta = 40 (4.10)
cincuenta = 50 (5.10)
sesenta = 60 (6.10)
setenta = 70 (7.10)
ochenta = 80 (8.10)
noventa = 90 (9.10)

Quichua

chunca shuc = 10 + 1
chunca ishcai = 10 + 2
chunca quimsa = 10 + 3
chunca pusac = 10 + 4
chunca pichca = 10 + 5
chunca sucta = 10 + 6
chunca canchis = 10 + 7
chunca pusac = 10 + 8
chunca iscun = 10 + 9
ishcai chunca = 2 veces 10
quimsa chunca = 3 veces 10
chuscu chunca = 4 veces 10
pichca chunca = 5 veces 10
sucta chunca = 6 veces 10
canchis chunca = 7 veces 10
pusac chunca = 8 veces 10
iscun chunca = 9 veces 10

Desde el punto de vista del concepto o comprensión de los significados, se considera que, en esta serie, el castellano expresa cantidades globales que llevan al hablante a la identificación directa del número manifestado a través de la forma lingüística, es decir, de la palabra dada, sin que exista el análisis de su composición interna. El término “veinte”, por ejemplo, expresa la cantidad 20 y no el significado etimológico “dual. 10”; en la interpretación de los números del 1 al 19, por su parte, puede darse con más facilidad la interpretación de la composición interna pero, de todas maneras, el conjun-

to de términos de la lista precedente lleva a la interpretación global por razones analógicas. Se sabe, por instrucción escolar, que el 11 va después del 10 pero con poco o ninguna frecuencia se enseña la significación en base a la reducción de dos significaciones (unidad y decena). *El sistema analítico del castellano, reflejado en el sistema numérico*, impone una serie de limitaciones que dificultan la comprensión del sistema decimal obligando, en muchos casos, a un aprendizaje memorístico o al aprendizaje de la numeración secuencial del 1 al infinito..., sin detenerse a analizar el sistema en sí, ni menos aún los indicadores lingüísticos que se encuentran manifestados en cada término aunque sea de manera poco evidente.

En el caso del quichua, por su parte, se puede observar a primera vista que la composición de los números del 1 al 99 se hace en base a solamente 10 elementos lexicales dispuestos según la estructura del sistema, es decir, de acuerdo con el significado que la lengua asigna a cada posición dentro del ordenamiento sintáctico característico.

El término “chunca” tiene dos valores matemáticos (diez y decena); esta concepción es válida, sin embargo, solamente al comparar el sistema castellano con el quichua puesto que cada lengua corresponde a un esquema particular de pensamiento cada uno de los cuales emplea las formas que “traducen” la concepción propia de la cultura de que se trate.

Ejemplificando lo anotado anteriormente tenemos que en el quichua, la posición del elemento “chunca” es la que expresa la cantidad dada o el valor numérico respectivo:

$$\begin{aligned} \text{chunca} &= 10 \\ \text{chunca quimsa} &= 10 + 3 \\ \text{quimsa chunca} &= 3 \times 10 \\ \text{quimsa chunca quimsa} &= 3 \times 10 + 3 \end{aligned}$$

Es importante señalar que, en el caso de un quichua hablante que maneja la escritura matemática, la lectura del numeral 33, por ejemplo, será siempre igual a “quimsa chunca quimsa”, es decir $3 \times 10 + 3$, mientras que un hablante de español dirá siempre “treinta y tres”:

Castellano	Quichua
treinta y tres = 33	quimsa chunca quimsa = $3 \times 10 + 3$

Los signos “+” y “x” empleados en la expresión matemática quichua y que representan la separación de términos “traducen” aproximadamente lo siguiente:

- x = posición anterior a 10 (“que repite los 10”), y
- + = posición posterior a 10 (“que es sumada o añadida a 10”).

Los numerales comprendidos entre las respectivas decenas, por su parte, se expresan verbalmente siguiendo un esquema posicional con la diferencia de que el castellano emplea la conjunción “y” para establecer la relación res-

pectiva.

cuarenta y cuatro
sesenta y ocho
etc.

Con relación a las centenas, el castellano presenta formas también globales aunque es posible la interpretación de sus componentes por existir, con excepción de 500, menos variantes morfológicas en el primer elemento y mayor relación entre la forma “cien” y “ciento” con su respectivo plural “cientos”. El quichua, por su parte, funciona en base al término “patsac” (100) y a la posición del mismo dentro de la estructura numérica tal como sucede con “chunca” (10):

Castellano	Quichua
cien = 100	patsac = 100
doscientos = 200 (2.100)	ishcai patsac = 2 x 100
trescientos = 300 (3.100)	quimsa patsac = 3 x 100
cuatrocientos = 400 (4.100)	chuscu patsac = 4 x 100
quinientos = 500 (5.100)	pichca patsac = 5 x 100
seiscientos = 600 (6.100)	sucta patsac = 6 x 100
setecientos = 700 (7.100)	canchis patsac = 7 x 100
ochocientos = 800 (8.100)	pusac patsac = 8 x 100
novecientos = 900 (9.100)	iscun patsac = 9 x 100

En castellano, salvo el caso de “quinientos”, todos los números pueden entenderse como “el número de veces que se repite 100” sin mayor dificultad. Sin embargo, se requiere tener en cuenta todo el sistema para llegar a comprender el funcionamiento del sistema decimal.

Para la cifra 222, por ejemplo, se tendría la siguiente lectura:

Castellano: doscientos veintidós
200 22

Quichua: ishcai patsac ishcai chunca ishcai
2 100 2 10 2

Para la cifra 22.222 se tendría:

Castellano: veintidós mil doscientos veintidós
22.000 200 22

Quichua: ishcai junu ishcai huaranca ishcai patsac ishcai chunca ishcai
2 10.000 2 1.000 2 100 2 10 2

En el caso de la potenciación, es decir, de los múltiplos de 10, es intere-

sante notar que el castellano cuenta con léxico para las potencias 2, 3, 6, 12 y 18, mientras que el quichua llegó a desarrollar términos para las potencias 2, 3 y 4 con un corte en el sistema posterior:

Potenciación	Castellano	Quichua
10^2	cien	patsac
10^3	mil	huananca
10^4	...	junu
10^6	millón	...
10^{12}	billón	...
10^{18}	trillón	...

En el sistema de numeración de la lengua callawayá mencionada anteriormente, se encuentra un sistema sintáctico idéntico al del quichua lo cual lleva a pensar en la existencia de relaciones muy estrechas entre los hablantes de los dos grupos a pesar de la diferencia existente en el léxico particular. Se presume, por lo mismo, que la lengua callawayá podía ser un dialecto especial derivado del quichua y que estaba reservado para uso de ciertos individuos en relación con actividades consideradas como "sagradas".⁶

La presencia de dos "formas" de expresión lingüística en el campo de la numeración castellana y quichua nos lleva a pensar en la existencia de dos tipos de estructuras mentales ya que cada "realidad lingüística" corresponde a un esquema particular; el signo lingüístico *doce* del castellano, es distinto del signo *chunca ishcai* del quichua ($12 = 10 + 2$), aunque el especialista sepa que, desde un punto de vista cuantitativo, se trata de cantidades similares. El aspecto fundamental radica en lo que el hablante común codifica y decodifica una vez que el mensaje es transmitido y no tanto en lo que el especialista sabe que es "matemáticamente verdadero". Esta verificación tiene enorme importancia en la educación y, más concretamente, en la enseñanza de la matemática escrita sobre todo cuando se trata de sociedades que han desarrollado sistemas de cálculo mental que, a pesar de la imposición del sistema utilizado en castellano, tienen vigencia en la época actual.

A continuación pasaremos a exponer algunos procesos mentales que llevan a cabo adultos quichuas que no han tenido acceso a la escritura o que lo han tenido de manera muy elemental, y que demuestran de manera evidente la existencia de mecanismos de cálculo basados en el sistema numérico que se ha descrito.

ESQUEMAS FORMALES DE LA MATEMÁTICA ESCRITA Y NO ESCRITA

Al comparar un sistema matemático de tradición escrita con uno de tradición oral consideramos que existe un factor determinante de los procesos

6 *Op. cit.*

por los condicionamientos a los que está sujeto uno u otro sistema. La escritura o representación gráfica de la lengua y, en este caso de las matemáticas, emplea como parámetros la linearidad sea ésta horizontal o vertical o las dos, de manera simultánea; el sistema matemático escrito, se encuentra regulado por estos factores ajustándose a la concepción lineal del tiempo y el espacio por lo que podemos decir que la matemática escrita es una matemática lineal tanto en lo que se refiere al aspecto formal como al conceptual.

El criterio de "orden de progresión" al que hace referencia Cassirer⁷ y que se encuentra presente en todo sistema matemático escrito, tiene dos posibilidades de representación gráfica en la matemática que estamos habituados a manejar; así, en la numeración tenemos:

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 ...

En la representación vertical, para indicar el mencionado orden de progresión, se requiere la introducción de signos y un modo distinto de ubicación de los numerales en el espacio:

1 > 2	2 < 1
2 > 3	3 < 2
3 > 4	4 < 3
4 > 5	5 < 4
5 > 6	6 < 5
6 > 7	7 < 6
7 > 8	8 < 7
8 > 9	9 < 8
9 > ...	etc.

En la escritura de otras operaciones que no sean las de una simple numeración progresiva se emplea, siempre dentro del concepto lineal, las dos direcciones simultáneas, es decir, la horizontal y la vertical como en los siguientes ejemplos:

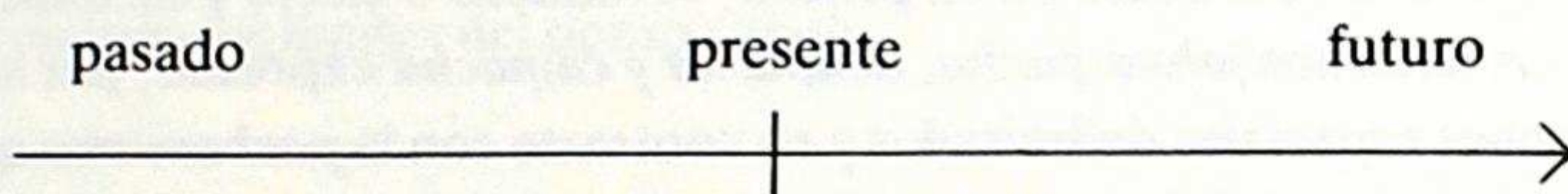
2.358	5.921
+ 871	x 642
-----	-----
.....

En términos lingüísticos, se trata de una relación sintagmática correspondiente a la escritura como tal y, de una relación paradigmática en el proceso mismo de las operaciones.

En estos casos puede existir variantes posicionales pero, de todas maneras, se mantiene el mismo parámetro de linearidad que corresponde, a la concepción del tiempo que se da en occidente y que se evidencia en la posi-

⁷ Cassirer, Ernest; *Filosofía de las formas simbólicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1922.

ción del individuo frente al pasado, presente y futuro, representables en función de esta concepción de la forma que se indica a continuación:



La llamada recta numérica corresponde, igualmente, a esta misma concepción aunque, en términos estrictamente matemáticos, la recta no sea sino un caso particular del círculo con respecto al cual, la lengua común no establece relación.

En las sociedades orales que registran una concepción espacio-temporal global y de características espirales, como es el caso de la cultura quichua, por ejemplo, parece que el pensamiento matemático y, consecuentemente los diversos grados de cálculo (graneo, cálculo oral y cálculo mental) tienen características especiales y no puramente lineales en el sentido que se ha planteado anteriormente. Si en estos casos, el tiempo y el espacio constituyen una unidad conceptual con la cual se relaciona el mundo o dentro de la cual se *evidencia* el mundo, y el número es una forma de expresar algo de ese mundo, es coherente pensar que el sistema que corresponde a esta expresión, participa de los esquemas generales de pensamiento que se manifiestan implícita o explícitamente en toda actividad.

Como primera hipótesis podemos plantear que “a un sistema espacio-temporal espiral le corresponde un sistema matemático de similares características” teniendo en cuenta que, en este tipo de concepción, se da un referente tridimensional cíclico como en el caso de los sistemas de producción y, continuado, como en el caso de los procesos vitales.

Antes de pasar al problema matemático como tal, daremos algunos ejemplos que permitan aclarar la concepción espacio-temporal espiral y la tridimensionalidad en la lengua quichua y en castellano:

Quichua	Castellano
pacha	tiempo-espacio, naturaleza, mundo, universo
-pacha (sufijo)	excelente, completo, único, verdadero, seguro
pachamama	madre-universo
ucupacha	universo interior
jahuapacha	universo superior, verdad
caipacha	universo tangible
huatana	atar
huata	atado, año (364 días + 1 día mayor que los otros, 13 meses de 28 días + 1)
inti	sol
inti huatana	sol atado, de sol a sol (calendario solar)

En la primera serie, encontramos que el término *pacha* engloba significados que en castellano se expresan mediante distintos elementos y que corresponden a dos campos: el temporal y el espacial y, dentro de este último,

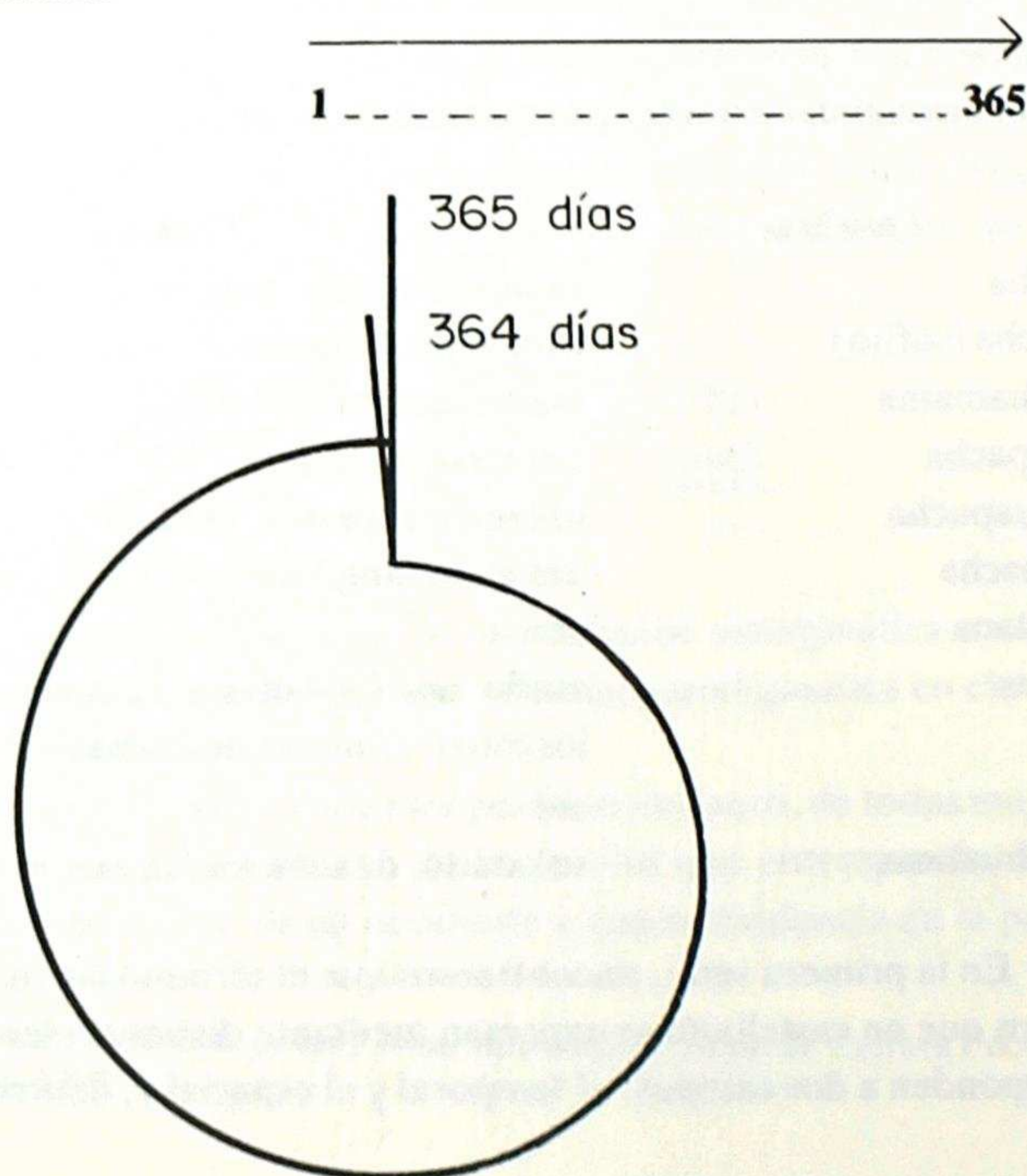
diferentes conceptos de espacio que van desde lo tangible hasta el universo que es inmensurable. El sufijo —*pacha* expresa la idea de perfección siendo, lo perfecto, a la vez, único en su género, verdadero o cierto y de dimensión total. Los términos *jahua-pacha*, *ucupacha* y *caipacha* expresan, por su parte, nociones espaciales delimitadas y en contraste con la *pachamama* que resume la totalidad del tiempo y del espacio. Las relaciones espacio-temporales, al ser concebidas de manera unitaria, expresan un permanente movimiento puesto que el tiempo *transcurre* y con él transcurre simultáneamente el espacio. La *pacha* es concebida de una manera dinámica y activa; nunca como algo pasivo o inerte.

Estos conceptos se complementan con la segunda serie referente al tiempo que es mensurable en días (*punchacuna*), meses (*quillacuna*) y años (*huatacuna*). El término *huata* expresa, en castellano, dos ideas de acuerdo con el contexto: “año” y “atado”; *huata*, en sus dos acepciones tiene la característica de circularidad con la particularidad de que el punto coincide con el final pero en un nivel superior con respecto al primero.

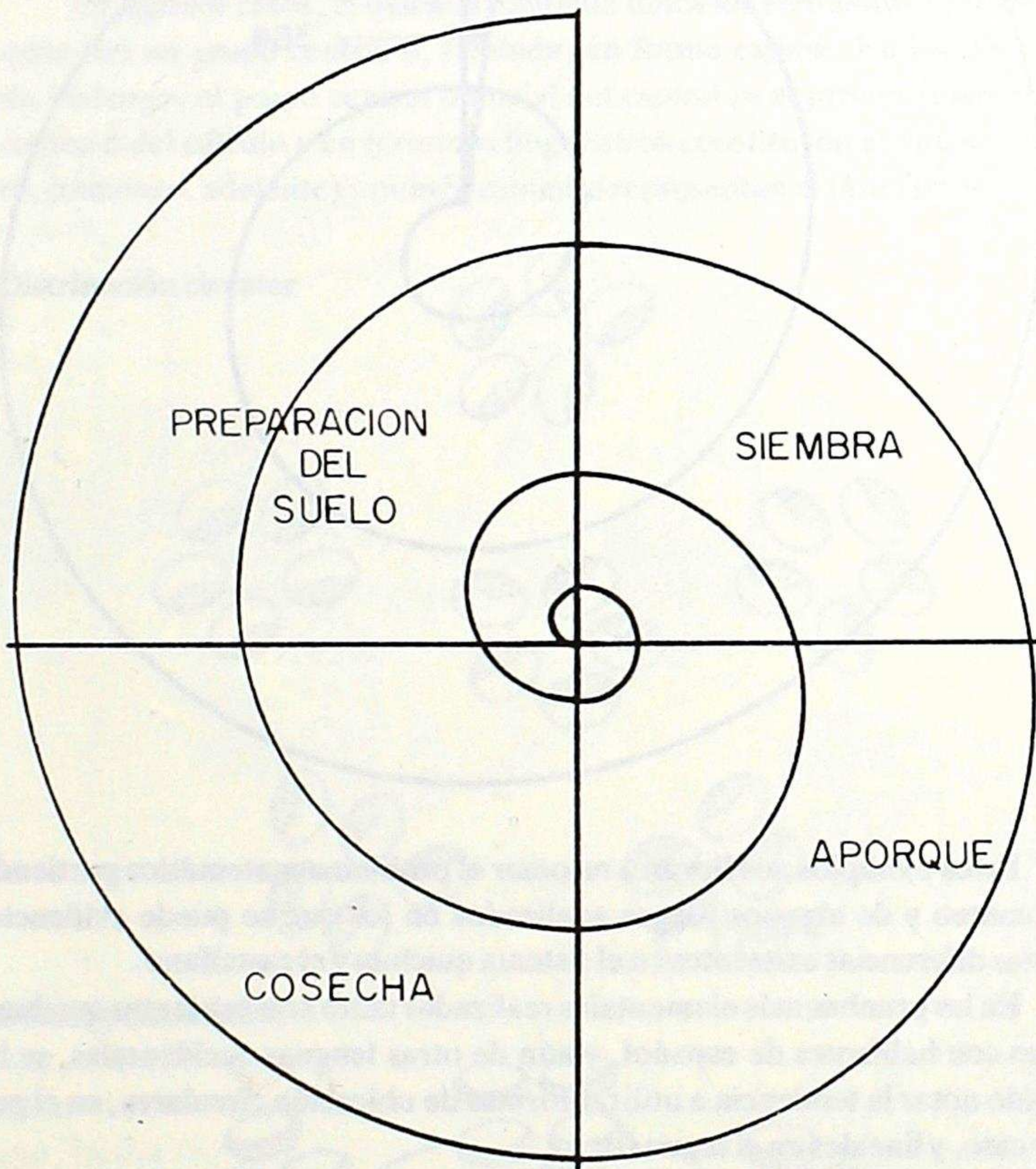
El año, concebido como la secuencia de 13 meses lunares (28 días) que hacen un total de 364 días, más un día adicional denominado *jatun puncha* (gran día, día mayor), se inicia en un punto interior y termina en uno exterior. El *jatun puncha* representa el día final del ciclo anual o un hecho histórico conmemorativo. En castellano, por su parte, se encuentra la característica de linealidad en términos horizontales con una distribución distinta del tiempo. Esta comparación nos permite graficar las dos concepciones de la siguiente manera:

Quichua

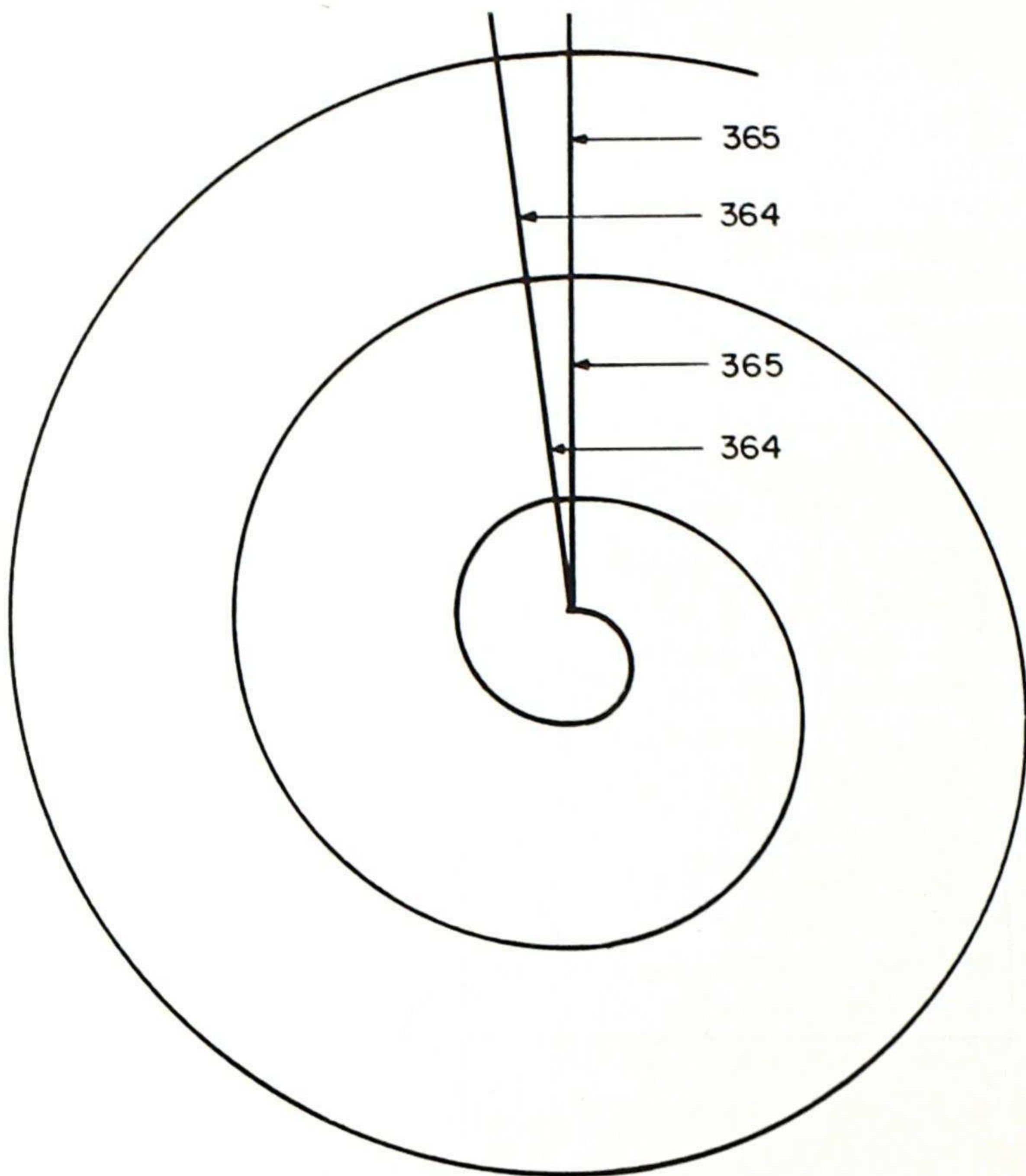
Castellano



Al relacionar el tiempo calendario con el tiempo espacio vital (cíclico o continuado) la graficación bidimensional se transforma en tridimensional representable con el símbolo del *churo* (caracol) o espiral en el que nunca se sobreponen los límites del tiempo dado.



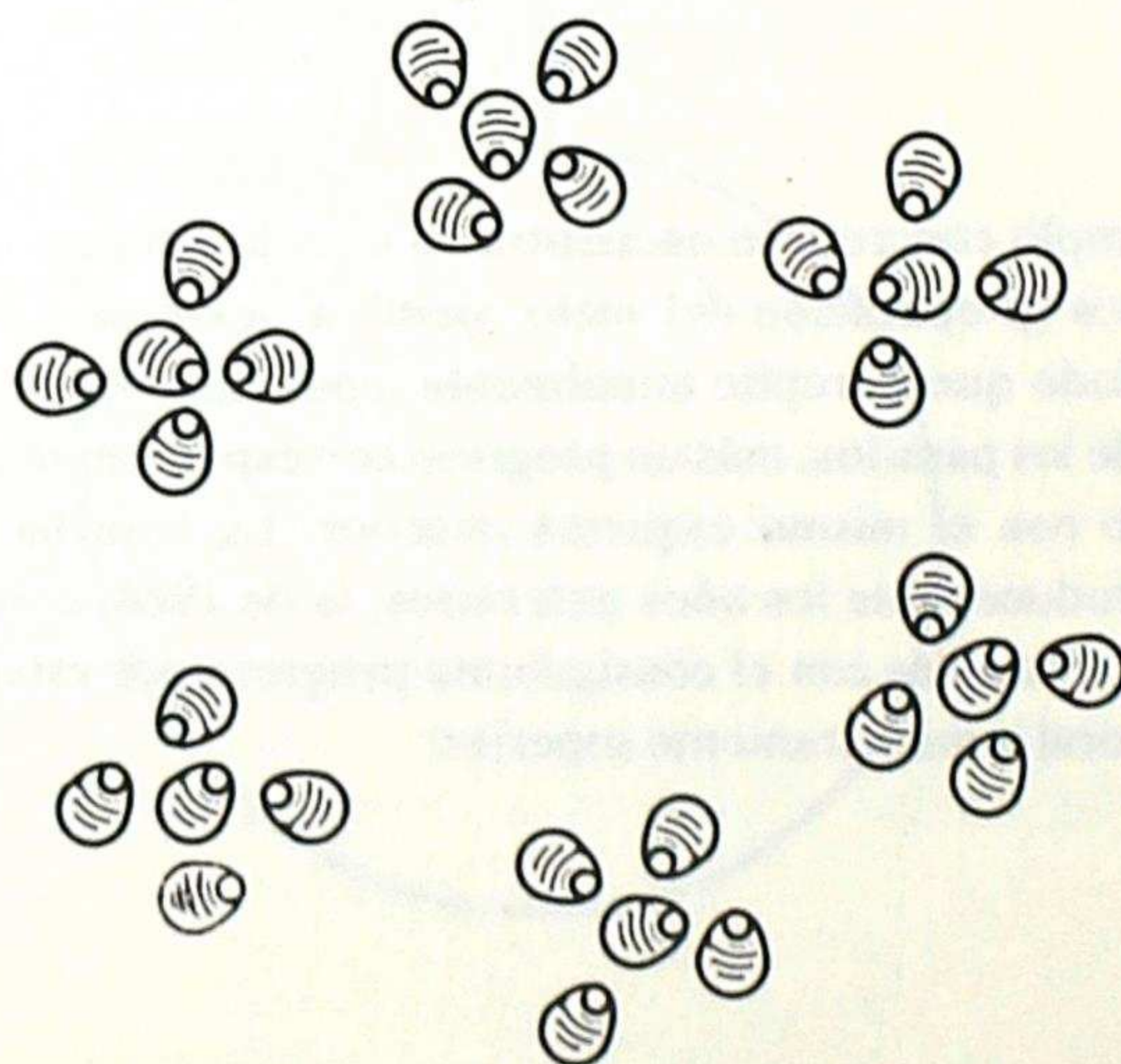
Otro ejemplo concreto se encuentra en el ciclo agrícola compuesto de cuatro períodos (preparación del suelo, siembra, aporque y cosecha) en el que cada período que se repite anualmente, constituye una rememoración del pasado o de los pasados, más un progreso correspondiente al año venidero de acuerdo con el mismo esquema anterior. La cosecha de 1983, por ejemplo, reproduce la de los años anteriores; la de 1984, corresponderá al conjunto de las pasadas con el consiguiente progreso por estar en un grado espacio-temporal inmediatamente superior:



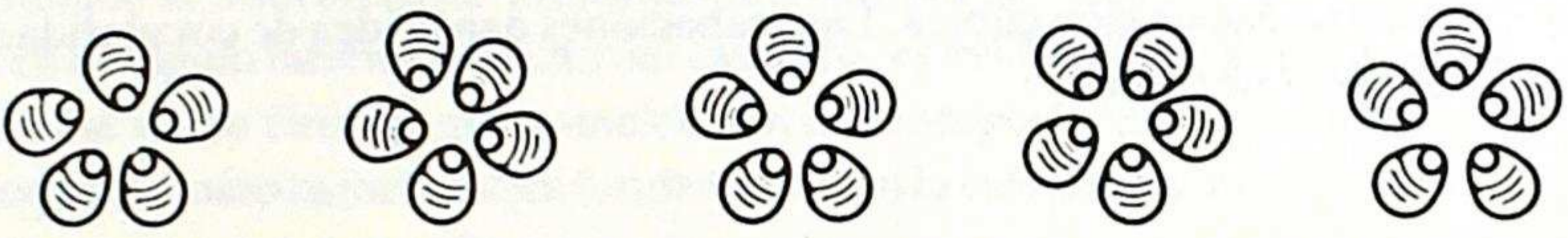
Estos ejemplos nos llevan a retomar el problema matemático partiendo del conteo y de algunos juegos analizados en los que se puede evidenciar ciertas diferencias existentes en el sistema quichua y el castellano.

En las pruebas más elementales realizadas tanto con hablantes quichuas como con hablantes de español, y aún de otras lenguas occidentales, se ha podido notar la tendencia a utilizar formas de ubicación circulares, en el primer caso, y lineales en el segundo:

Quichua

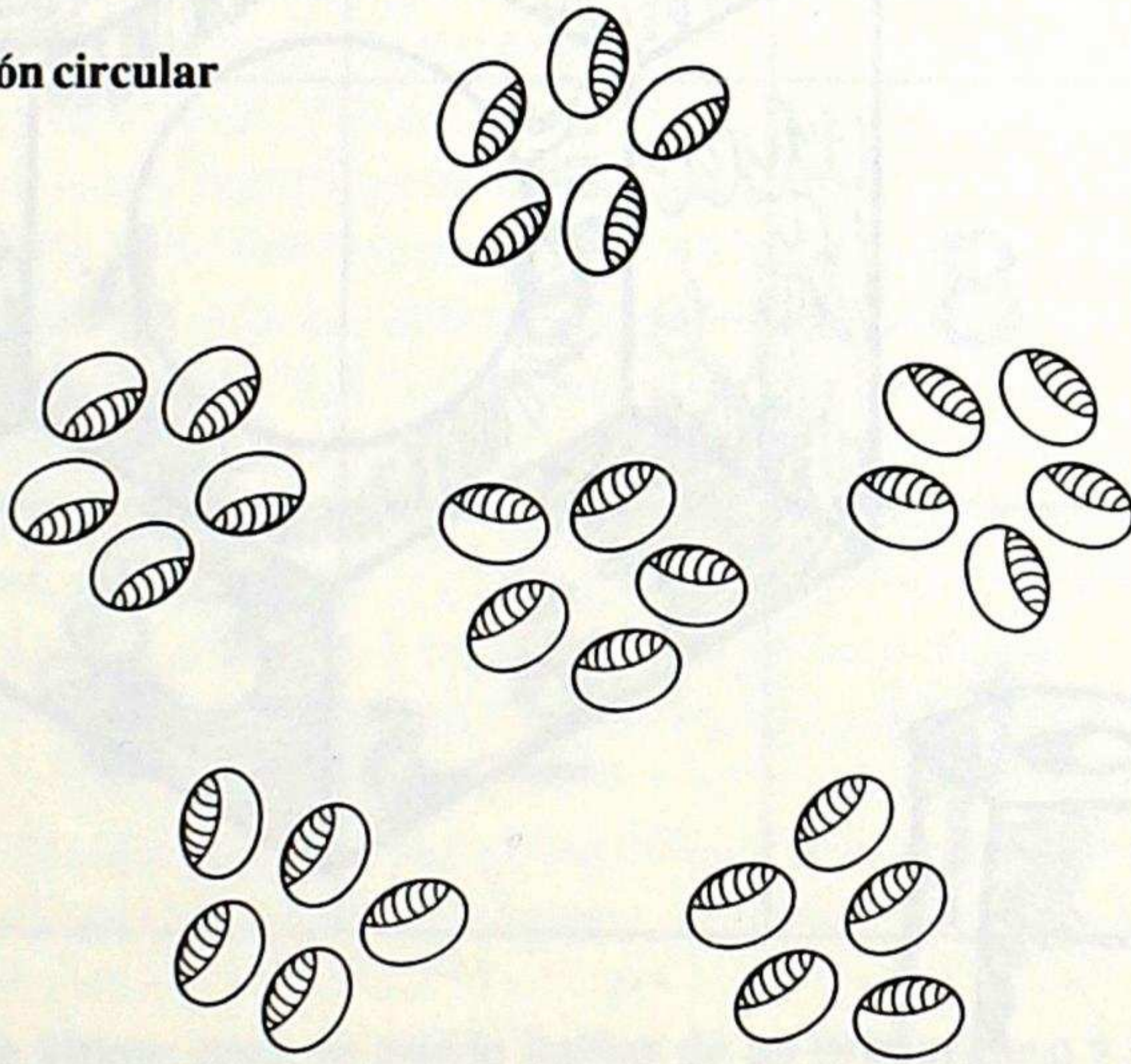


Castellano

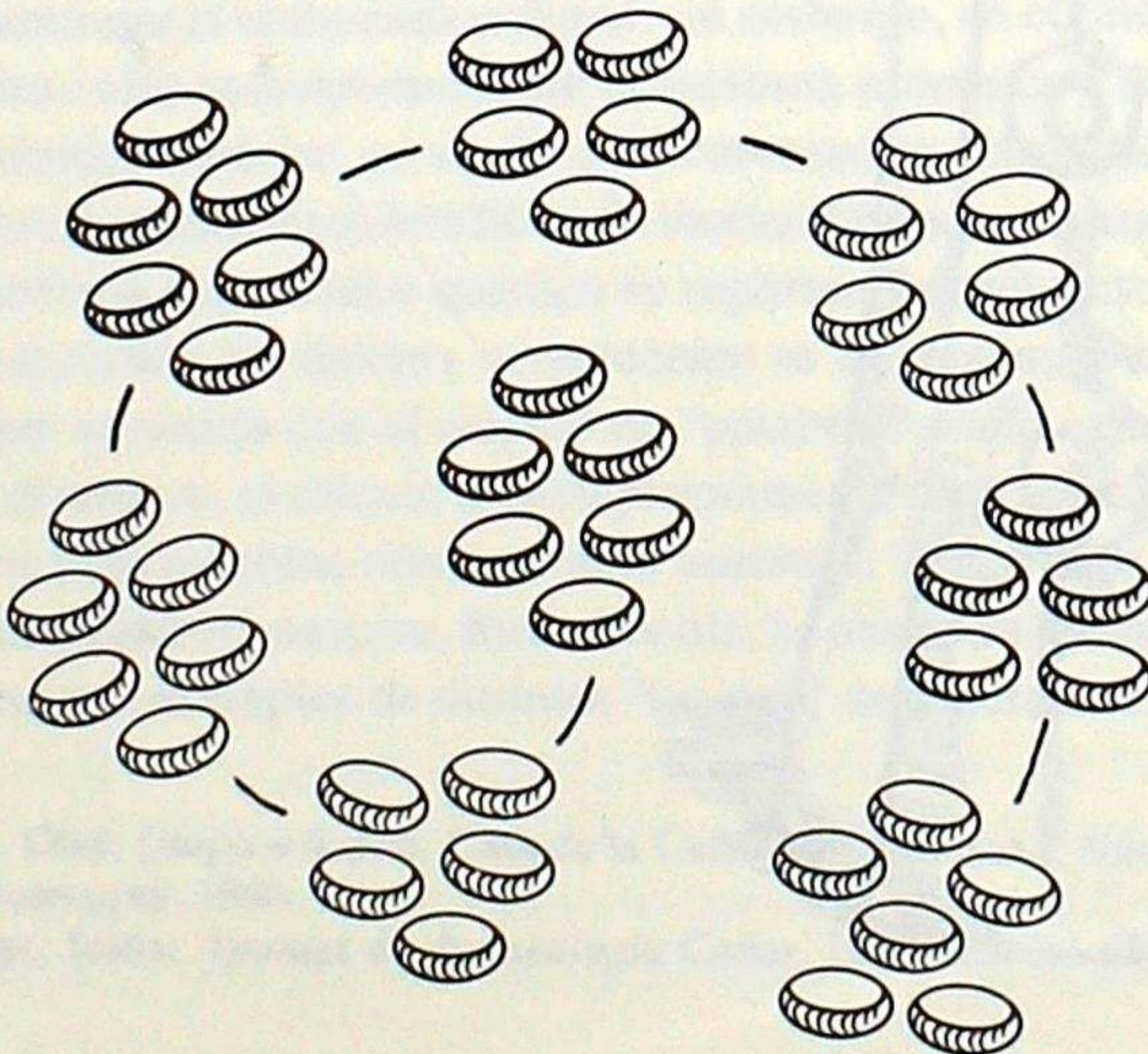


En algunos casos, el quichua hablante ubica los elementos en forma circular con un grupo central o, también, en forma espiral. En los dos casos, sin embargo, el grupo central o inicial del espiral es el primer referente del conteo o del cálculo y en términos lingüísticos constituyen el *ñaupa* (primero, comienzo, adelante) y numéricamente representan el *shuc* (uno).

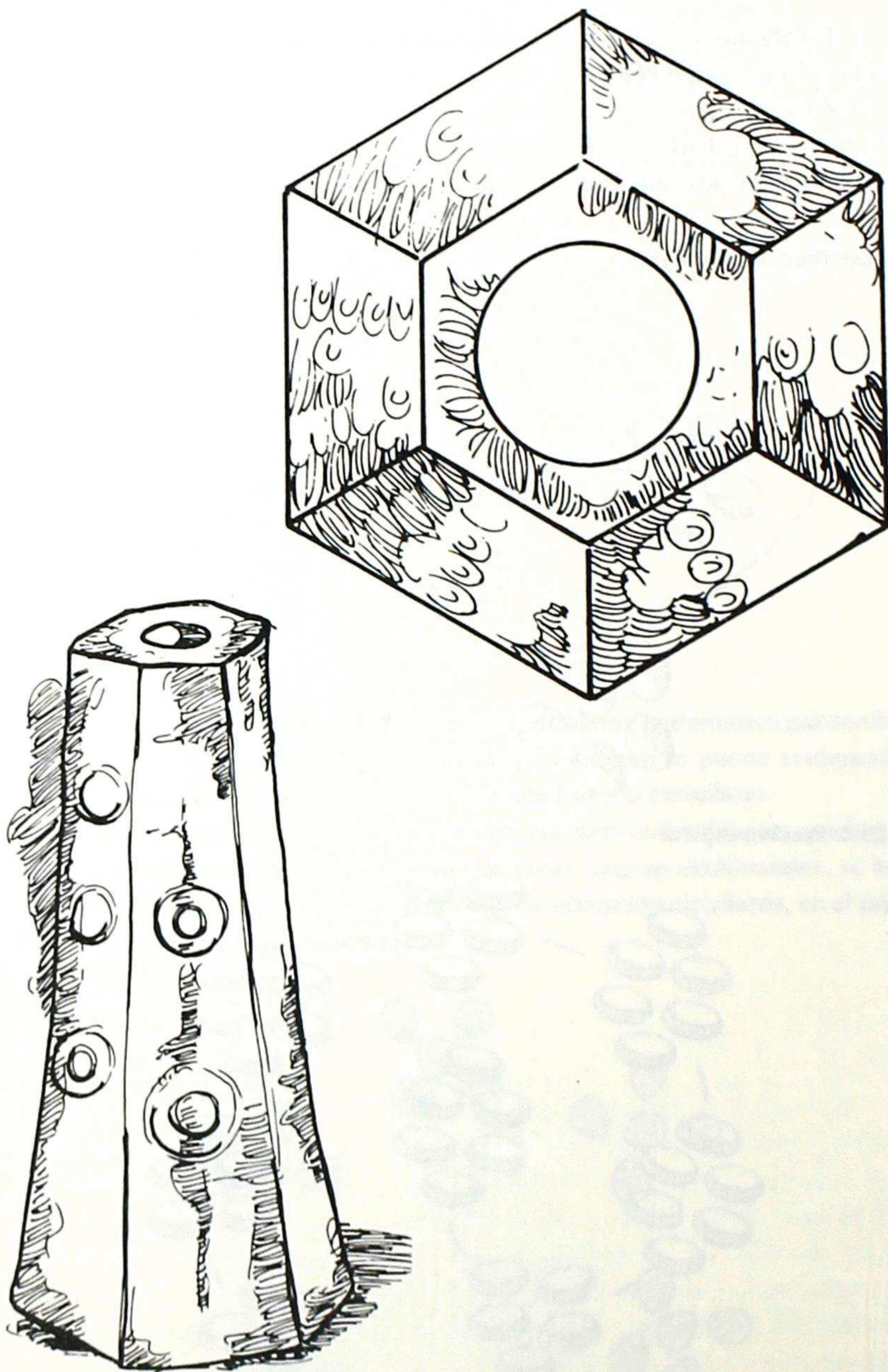
Distribución circular



Distribución espiral



La disposición circular empleada en el conteo, se expresa también en el *huairu* que es un instrumento de hueso alargado y exagonal con grabaciones que representan los números 1, 0, 2, 3, 4 y 5, a diferencia del "dado" que tiene una disposición cúbica. Las grabaciones dan la idea de circularidad como puede observarse:



En la denominada “piedra del Cañar” sobre la cual existen diversas opiniones,⁸ creemos que, como lo señala J. Arriaga⁹ se trata de un contador. Aunque el intérprete no indica las razones por las cuales ubica el número 1 en el ángulo inferior derecho del casillero, es evidente que se trata también de una visión circular que coincide con la concepción espacio-temporal encontrada como característica fundamental en la cultura quichua:

5	6	7
4	9	8
3	2	1

En este último caso, se puede hablar de un primer paso a la escritura por lo que, de la tridimensionalidad que se ve en el *huairu*, en la piedra de Cañar se manifiesta la bidimensionalidad; sin embargo, en el cálculo mental que se realiza independientemente de la escritura numérica y del uso referencial del léxico numérico, se vuelve a la tridimensionalidad dado que, entre otras cosas, la mente funciona fuera de límites físicos convencionales.

En el sistema matemático quichua se registran tres niveles: el primero y que corresponde a un sistema nemotécnico es el graneo; el segundo, es el cálculo que se realiza con el empleo de “palabras” como expresión de la cantidad; y el tercero, el cálculo mental propiamente dicho en el que los signos-números y las palabras-número están ausentes. Todos ellos comparten características similares aunque, formalmente, se observen diferencias debido, precisamente, al empleo de distintos “medios” de concretización.

8 Holm, Olaf; *Quipu o Sapan*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas, Guayaquil, 1968.

9 Arriaga, Jesús; *Apuntes de Arqueología Cañar*, Imprenta del Clero, Cuenca, 1922.

Teniendo en cuenta que al tratar de la matemática quichua se está hablando de un sistema no escrito, es decir que no emplea los signos de escritura convencionales, pasaremos a referirnos a los fundamentos de los procesos matemáticos para luego describir el cálculo por graneo, el contador de Cañar y, posteriormente el cálculo mental.

CONCEPTOS MATEMATICOS Y ESTRUCTURACION MORFOSINTACTICA

Además de los términos que expresan las cantidades como tales a las que hemos hecho referencia anteriormente, es importante analizar los elementos lexicales empleados en el sistema matemático quichua para poder explicar los tipos de operaciones que se realizan tanto en el cálculo por graneo como en el cálculo mental.

En el léxico quichua se encuentra términos que, sin corresponder de manera exacta a los castellanos, expresan conceptos que definen un sistema particular a través de un complejo sistema de aglutinación o fijación de elementos morfosintácticos que definen las categorías semánticas respectivas. La primera distinción que aparece se relaciona con las características de las raíces que pueden ser /+ activas/ y /—activas/: /+ activas/, si expresan algún tipo de acción y /—activas/ si corresponden a lo que en la terminología tradicional se denomina “entidades”. En el primer caso se trata de raíces “ligadas”; es decir, que no pueden aparecer solas en la estructura gramatical; y en el segundo, de las raíces libres como son, por ejemplo, nombres, pronombres y adjetivos.

Los numerales pertenecen al grupo de raíces /—activas/ con la particularidad de que pueden cambiar de categoría mediante la inclusión de morfemas verbales:

chuscu (cuatro)
/—activa/

chuscu-na (ser cuatro)
/+ activa/

La activación de una raíz /—activa/ implica, simultáneamente, su transitivización, es decir, la necesidad de emplear un objeto directo en la estructura gramatical:

chuscu-na (ser cuatro)
/+ activa/
/+ transitiva/

Paica papata chuscun (El parte la papa en cuatro)

Los morfemas verbales que establecen algún tipo de relación entre los objetos predicativos (—chi—, —n—, —ya—) sirven de modificadores de la acción para expresar los procesos matemáticos característicos de la cultura quichua no siendo siempre posible encontrar sus equivalencias en castellano

como en el ejemplo anterior. En los ejemplos que se indican a continuación podemos, a partir de la raíz “chuscu” (cuatro), observar las distintas posibilidades de transformación del número en procesos operacionales válidos para la descripción de la matemática quichua y la comprensión de su sistema; para ello se propone algunas categorías semánticas que permiten identificar los factores de cambio aunque se trate en este intento, sólo de llegar a una aproximación a la realidad que se analiza.

Los elementos formativos encontrados son los siguientes:

- 1 chuscu (cuatro)
chuscu papaca tiyan (hay cuatro papas.)
- 2 chuscu-na (ser cuatro)
papata chuscuni (parto la papa en cuatro)
papacunata chuscuni (parto cada papa en cuatro)
- 3 chuscu-chi-na (hacer un grupo de cuatro)
papacunata chuscuchini (hago un grupo de cuatro papas)
- 4 chuscu-ya-na (llegar, completar cuatro)
papacunata chuscuyani (completo las cuatro papas)
chuscu-n-chi-na (hacer grupos de cuatro en cuatro)
- 5 papacunata chuscunchini (hago cuatro grupos de cuatro)

Esta estructuración es válida para cualquiera de los numerales comprendidos entre el 2 y el 10 y para los múltiplos de 10 que corresponden a estructuras lexicales simples, es decir, a “patsac”, “huaranca” y “junu”, respectivamente. Aunque, teóricamente, podría darse este tipo de estructuración para los restantes numerales en el uso social no se los practica.

Otros términos que se emplean para algunas operaciones presentan también rasgos interesantes por la presencia del morfema —chi junto a raíces verbales con la característica /—agentivo/; el morfema /—chi/, en estos casos expresa la realización de la acción del verbo por un agente externo equivalente, de alguna manera a la forma española “hacer” como puede verse en los siguientes ejemplos:

- 1 mira-na (aumentar algo, “el aumentar de algo”)
mira-chi-na (aumentar algo a algo, hacer que algo aumente, multiplicar)
- 2 anchu-na (dejar, abandonar)
anchu-chi-na (quitar, apartar, retirar, restar)
- 3 pacta-na (alcanzar, caber)
pacta-chi-na (igualar, completar)
- 4 tanta-na (recolectar, recoger)
tanta-chi-na (agrupar, juntar, hacer que algo se una)

Otro grupo no requiere el uso de /—chi/ por expresar la raíz, en sí misma, un sentido agentivo y a la vez transitivo:

- 1 yapa-na (añadir, agregar, sumar)
- 2 raqui-na (partir, quebrar cuando se trata de un elemento; y repartir, distribuir, dividir, cuando se trata de más de un elemento)
- 3 chaupi-na (partir en mitades)

yupa-na (contar)

Estos elementos pueden ser, a su vez, modificados semánticamente mediante el empleo de otros afijos dada la característica aglutinante de la lengua quichua pudiendo, de esta manera, obtenerse formas derivadas para expresar los conceptos matemáticos necesarios. La riqueza de vocabulario que se encuentra en el castellano es equiparable a la derivación mediante el proceso de afijación del quichua; sin embargo, debe anotarse que no existe una traducción que corresponda exactamente a los conceptos de una y otra cultura.

Si se analizan las posibilidades derivacionales a partir de los términos numerales, puede anotarse la presencia de características tanto cualitativas como cuantitativas manifestadas no sólo a través de la lengua sino también a través del sistema de trueque, por ejemplo, cuya práctica está dada por la necesidad y no por la equivalencia de valores cuantitativos como sucede con el sistema monetario. Los "valores" quichuas se fundamentan en el equilibrio social de la distribución de la riqueza, mientras que en el sistema occidental existe el criterio de acumulación de bienes sin importar las consecuencias sociales generales.

Aparte del sistema cualitativo que, evidentemente, expresan los distintos términos, su sentido matemático tiene que ver con los procesos de cálculo por "graneo", con el cálculo verbal y con el cálculo mental todos los cuales constituyen formas de expresión del pensamiento matemático, independientemente de la ausencia de un sistema escrito a base de signos gráficos lo cual es un sistema secundario de representación como sucede con la escritura lingüística.

Uno de los factores que, desde un punto de vista práctico, interviene en esta diversificación de conceptos, tiene que ver con la "imagen mental" y, por lo tanto, con las imágenes lingüísticas y sensoriales que operan en función de la disposición espacial de los elementos, sea que se trate de elementos concretos o de signos que actúan en un nivel de mayor abstracción.

En este sentido, los tipos de agrupación constituyen indicadores de los procesos de cálculos por realizarse:

Imagen		Significado
x	x	$1+1+1+1=4$
x	x	
x	x	$2+2=4$
x	x	
x	x	$3+1=4$
x		
xx		
xx		4

Estos conceptos son básicos para los procesos de composición y descomposición empleados en los diferentes tipos de cálculo.

FUNDAMENTOS DEL PROCESO MATEMATICO QUICHUA

Los sistemas de cálculo por “graneo” y el de tipo mental se basan en los criterios de agrupación, complementación, descomposición y conteo, en función de las bases 5, 10 y sus múltiplos del orden 50, 100, 500, 1.000, etc. que representan, de alguna manera, los números “redondos”; se emplean también las restantes decenas, centenas, miles de acuerdo con las circunstancias y las necesidades de resolución de los problemas matemáticos.

La agrupación consiste en la reunión de cantidades que permiten llegar a las bases 5 y 10 mediante los procesos previos de descomposición y/o complementación para cualquiera de las operaciones matemáticas.

La descomposición parte siempre de las cantidades mayores para terminar en las unidades, prevaleciendo, en todo caso, el criterio de lo mayor o cuando menos el de igualdad como en los ejemplos siguientes:

$$869=500+300+50+10+5+4 \text{ ó, en este último número } 2+2$$

En la serie de las unidades se dan las siguientes posibilidades de descomposición:

$$2=1+1$$

$$3=2+1$$

$$4=2+2$$

$$5=3+2$$

$$6=5+1, 3+2+1$$

$$7=5+2, 3+2+2, 5+1+1$$

$$8=5+3, 3+2, 3+2+2+1, 5+2+1$$

$$9=5+4, 4+3+2, 3+2+2+2, 5+2+2$$

Estas posibilidades de descomposición son la base para la complementación en el caso de la suma, como también para la descomposición de decenas, centenas, miles, etc..

En la suma de $266+288$ se tendría lo siguiente:

$$266=200+50+10+5+1$$

$$+288=200+50+30+5+3$$

que da: $400+100 = 500$ (pichca patsac)

$$40+ 10= 50 \text{ (pichca chunca)}$$

$$3+ 1= 4 \text{ (chuscu)}$$

$$554= \text{pichca patsac pichca chunca chuscu.}$$

En una etapa intermedia se han dado los siguientes pasos:

- agrupación de centenas: $200+200$
- agrupación de 50s para llegar a 100: $50+50$
- segunda agrupación de centenas: $200+200+100=500$
- agrupación de decenas: $30+10$
- agrupación de 5s para llegar a 10: $5+5$
- segunda agrupación de decenas: $30+10+10=50$
- agrupación de unidades: $3+1=4$

Este proceso puede tener variantes de acuerdo con la práctica que tenga el usuario y las facilidades que haya desarrollado para realizar las operaciones; sin embargo, el sistema como tal es el mismo como puede observarse a continuación con el mismo ejemplo anterior:

$$\begin{array}{r}
 288=200+80+8 \\
 + \quad 266=200+40+20+4+2 \\
 \text{que da: } 200+200+(80+20)=500 \\
 \quad \quad 40+(8+2)=50 \\
 \quad \quad \quad 4
 \end{array}$$

Obsérvese que la distribución de las cifras en el papel es totalmente arbitraria por las necesidades de representación gráfica. En el cálculo mental el espacio es empleado de manera muy distinta como se verá más adelante.

Para el uso de la resta que, en la práctica social se emplea en las actividades de comercio, se tiene también como base la complementación en función de la definición de igualdades para conocer el resultado y poder realizar la operación con mayor facilidad; tomando como referencia el valor S/. (sucres) se tendría:

$$\begin{array}{l}
 \text{S/. } 1,80=2,00-0.20 \\
 \text{S/. } 28=30-2 \\
 \text{S/. } 41=50-5-4, \quad 6 \quad 50-9 \\
 \text{S/. } 425=500-50-25, \quad 6 \quad 500-75 \\
 \text{S/. } 2.750=3.000-250 \\
 \text{S/. } 3.000=5.000-2.000
 \end{array}$$

La operación, en este caso, depende de la moneda que se maneje y de las cantidades sobre las cuales se opere. Cuando se trata de otros elementos su proceso es básicamente similar dado que lo que cambia son los referentes y no los fundamentos con los que funciona el sistema.

De igual manera que en estas operaciones, tipos de multiplicación y división, cálculo de intereses, medidas, etc. han logrado desarrollarse para manejar las operaciones monetarias manteniendo, a la vez, el trueque como medio de comercio intragrupal.

CALCULO POR GRANEO

¿En qué consiste el graneo y qué operaciones se realizan con este mecanismo?. En primer lugar, cabe indicar que el término "graneo" hace referencia, de manera general, al empleo de elementos tales como granos de maíz, habas, frijoles, semillas, piedrecillas, etc. para llevar a cabo distintas operaciones.

En este sistema, los granos reemplazan a los elementos reales (animales, productos agrícolas, etc.) que son objeto del cálculo, encontrándose una relación "indirecta" con los referentes que se calculan o, en otros términos, sustituyendo la realidad objetiva por una realidad representativa. Se trata todavía de un cálculo basado en objetos, lo que nos pone frente a un sistema semi-abstracto equivalente al de un ábaco elemental.

Este sistema puede ser empleado como mecanismo primario cuando se trata de su uso directo o como mecanismo secundario cuando se lo utiliza para explicar el cálculo mental. En uno y otro caso se mantienen los criterios a los que hemos hecho referencia anteriormente con la diferencia de que, además, se cuenta con la movilidad de los elementos-número o de los grupos-número según los pasos que contiene el proceso.

Cuando se opera con granos puede encontrarse la utilización sólo de unidades que se juntan para hacer grupos mayores o el empleo de distintos elementos para representar unidades, decenas, centenas, miles; estos elementos pueden diferenciarse por el color, el tamaño o la calidad asignándoles el valor correspondiente de manera arbitraria pero constante.

Las operaciones que se llevan a cabo son: conteo, suma, resta y repartición que es un proceso elemental de la división; la multiplicación se resuelve mediante la suma o agrupación de elementos contables en base a diez y sus ponencias.

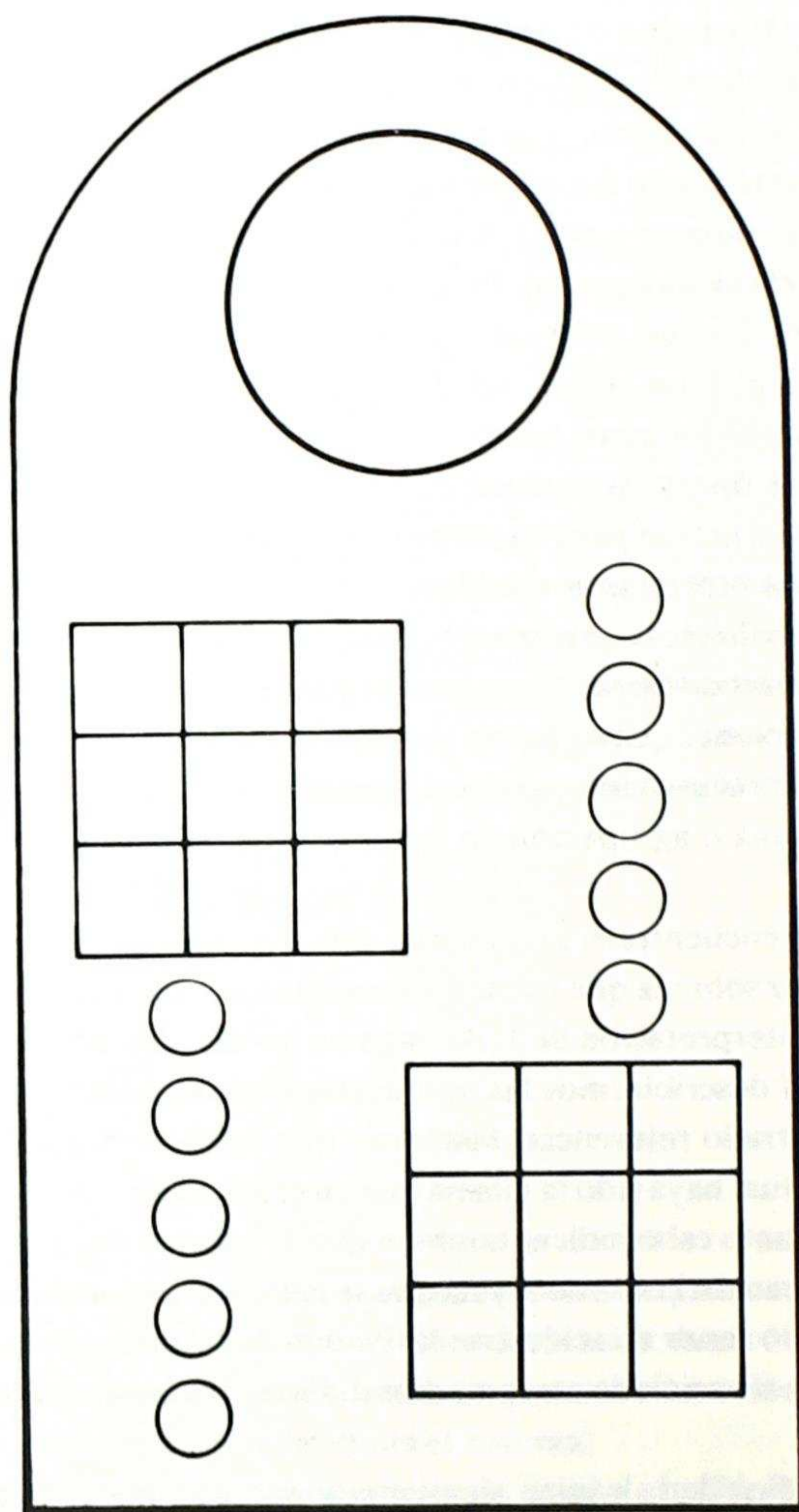
Donde se encuentra el graneo más sistematizado es en la Piedra o Contador del Cañar sobre la que existen varias interpretaciones. Tomando como referencia la interpretación de J. Arriaga y a los estudios posteriores realizados en el CIEI describiremos las operaciones que se puede realizar sin que se haya encontrado referencias históricas que confirmen que la adaptación pedagógica actual haya sido la misma que en el pasado.

En este punto cabe indicar también que el nombre de "taptana" ha sido tomado de Guamán Poma de Ayala que se refiere a un instrumento de juego que puede o no tener relación con la Piedra del Cañar, la cual además ha servido para la creación de otros medios didácticos para la enseñanza de matemáticas.

En el gráfico de la página siguiente puede observarse la presencia de dos cuadrados divididos en 9 casilleros, un círculo en la parte superior y 10 pequeños trazos circulares colocados a los lados y divididos en 2 grupos de 5. La evidencia que tenemos a primera vista es la presencia de la base 10 y de la sub-base 5 y, de acuerdo con los datos de J. Arriaga,¹⁰ la presencia de 9 casilleros para la ubicación de los 9 primeros numerales del sistema.

Si la interpretación es correcta se puede considerar que los 10 trazos circulares laterales servían para ubicar una decena y los dos cuadrados para “escribir” los datos del cálculo, contando con que cada uno de ellos tenía un valor diferente, es decir, unidades, decenas, centenas y miles y así, sucesivamente.

ÑUCANCHIC YUPAC

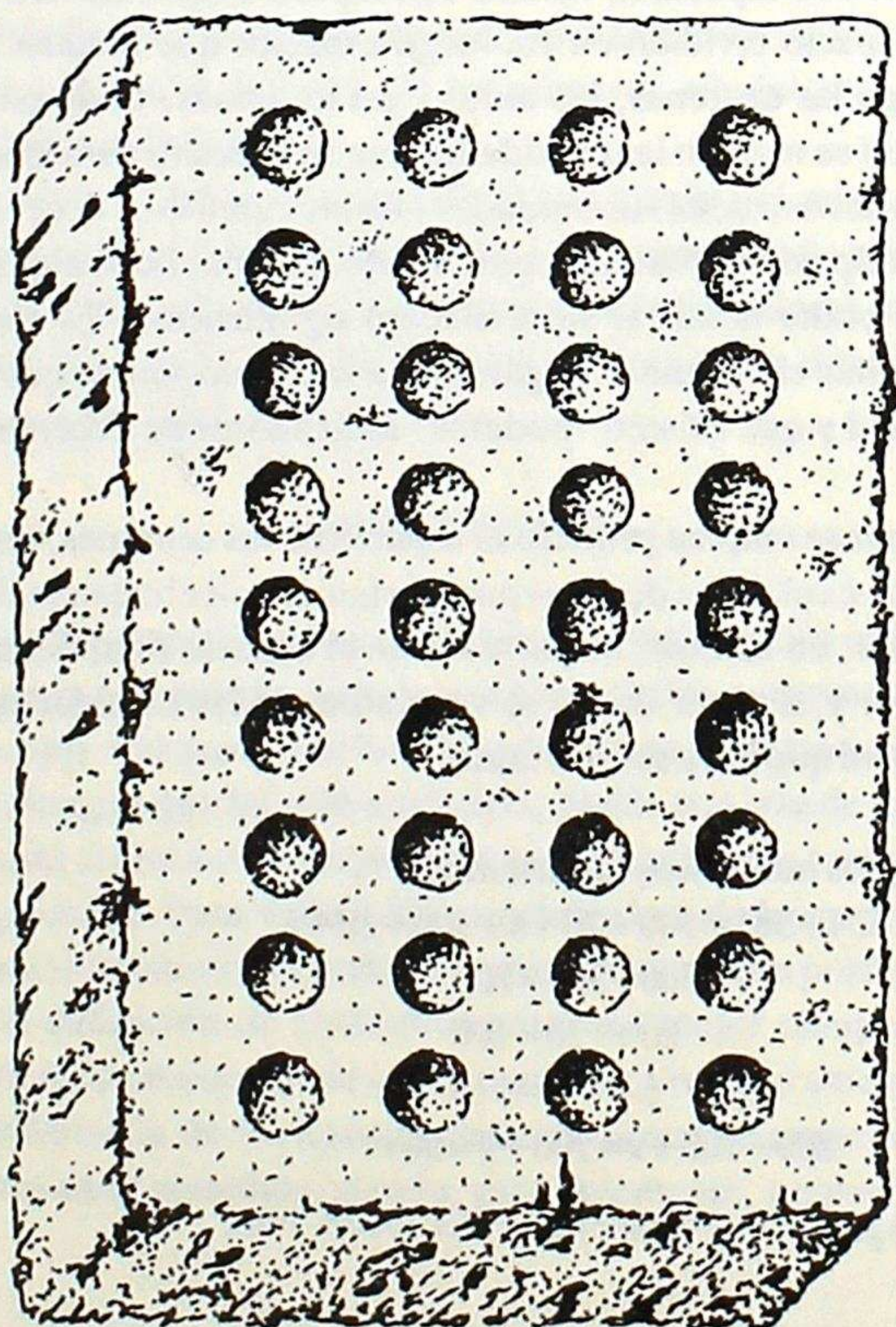


Elaborado en el CIEI

Basándose en estas suposiciones y en los fundamentos del proceso de cálculo quichua se ha llegado a actualizar el uso de este instrumento con valor didáctico, acordando las siguientes normas para su eficiente utilización:

1. Se escriben las cantidades que se van a sumar o restar (no más de dos) en los respectivos casilleros como se puede observar en el gráfico anterior, empezando el conteo por el casillero inferior derecho.
2. Para efectos de la suma, se recorren los granos de uno de los cuadros tantas veces como indique la cantidad "escrita" en el otro. En caso de llegar a la decena o a su potencia inmediata superior, se intercambia el grano correspondiente que el que expresa la potencia necesaria ubicándolo en el casillero respectivo.
3. El resultado está dado por la lectura de los granos y de sus respectivos valores.
4. Para la resta, el proceso es simplemente a la inversa.

Este instrumento ha dado lugar a la creación de un marcador de escritura que se emplea para facilitar la comprensión del "cero" posicional y, por lo tanto, la escritura de cifras mayores de 9 y, en una etapa más avanzada, para la escritura de decimales, con lo cual se acentúa tanto la comprensión del sistema decimal como el paso de la oralidad a la escritura gráfica. Este instrumento sirve de paso intermedio entre la oralidad y la escritura propiamente dicha, siendo posible llegar a cualquier tipo de cifra según sea el número de columnas que se introduzcan.



Una deficiencia que se ha logrado superar ha sido, por ejemplo, la escritura de cifras que tienen que emplear el “cero” en posiciones intermedias como 101, 610, 3.008, etc. que, por interferencia de la lengua oral podían escribirse como 1001, 60010, 30008, respectivamente. Este problema es parecido al que se da en la enseñanza de escritura cuando se emplea el nombre de las letras del alfabeto sin establecer la función de tales nombres y la representación de los sonidos. Así, por ejemplo, se ha encontrado casos de niños y grupos de niños que en lugar de escribir “mesa” escriben “emeesea”, aunque en este caso es claro el problema metodológico.

CALCULO MENTAL

El proceso que mayores dificultades ha implicado para llegar a descifrar es el cálculo mental por tratarse de un sistema de un alto nivel de abstracción. Hemos mencionado ya que los grandes calculadores eliminan del proceso tanto los referentes lingüísticos como los referentes gráficos del número. Para la población alfabetizada es difícil concebir un sistema basado en un sustituto del número que, en el caso que se nos ocupa, corresponde al espacio o a una imagen mental de características espacio-temporales cuya descripción intentaremos reproducir.

Según informaciones de diversas fuentes orales proporcionadas por personas analfabetas habituadas a realizar cálculos en las comunidades, “en la mente existe una especie de camino con espacios equivalentes a los números; hay un espacio dividido en 10, luego espacios que indican las decenas hasta 90, luego las centenas, los miles y así lo demás. Cada persona tiene su camino y ahí se marcan las cantidades que se necesita para la suma o para la resta. Cada decena tiene sus unidades y cada centena sus decenas”.¹¹

Esta descripción verbal, aparentemente sencilla, llevó algún tiempo de análisis hasta poder descifrar su verdadera significación. En primer lugar, se trató de definir el “camino” llegándose a la conclusión de que éste tiende a la circularidad y que existen “nódulos” indicadores de decenas, centenas, miles, etc.

Para sumar se emplea primero el espacio de las centenas, luego el espacio inferior que es el de las decenas para terminar con el espacio de las unidades. Para restar, en cambio, se parte desde el espacio final del número que se va a sustraer y, a partir de ahí se va añadiendo las cantidades necesarias hasta la cantidad que iba a ser sustraída.

En ejemplos numéricos tendríamos:

$$\begin{aligned} \text{para la suma: } 524 + 385 &= 500 + 20 + 4 + 300 + 80 + 5 \\ &500 + 300 = 800 \\ &80 + 20 = 100 \\ &5 + 4 = 9 \\ &800 + 100 + 9 = 900 + 9 = 909 \end{aligned}$$

11 Jerez, Agustín, investigador del CIEI, Quito, 1983.

Se han sumado las centenas, decenas y unidades que traduciendo el resultado en términos lingüísticos da:

Quichua			Castellano	
iscun	patsac	iscun	novecientos	nueve
9	100	9	900	9

para la resta: $524 - 385 = 5 + 10 + 100 + 20 + 4$

$$100 = 100$$

$$20 + 10 = 30$$

$$5 + 4 = 9$$

$$100 + 30 + 9 = 139$$

que traduciendo el resultado en términos lingüísticos da:

Quichua					Castellano		
shuc	patsac	quimsa	chunca	iscun	ciento	treinta y nueve	
1	100	3	10	9	100	30	9

Se ha tomado como referente 385 añadiendo 5 para formar una decena y para obtener 90; luego se ha añadido 10 para llegar a una centena y así obtener 400; con el aumento de 100 se llega a 500 y el resto es una descomposición para facilitar la suma que en este caso se descompone en 20 y 4. El resultado de la resta es la suma de los números añadidos al denominado "minuendo" en castellano.

Para llegar a la diferencia (resultado) se emplea el mismo proceso de la suma; los mecanismos de composición y descomposición a 10 (6 a 5 = mitad de 10), de igual manera que la preminencia de los valores mayores sobre los cuales se opera, facilitan el manejo de las cantidades dándole al sistema la eficiencia que socialmente se requiere.

CONCLUSIONES.

Los procesos operativos encontrados en la matemática quichua, constituyen solamente un ejemplo de los mecanismos a los que puede recurrir una sociedad de tipo oral para resolver sus problemas matemáticos. En el caso del quichua, lengua que ha sido analizada, puede tratarse de un proceso específico de esta cultura o de un proceso general utilizada también por otros grupos no quichuas. Para definir las características de los procesos de otras lenguas no escritas hace falta realizar investigaciones que posibiliten la comparación y la definición de elementos para una mejor comprensión de los sistemas. De todas maneras, desde el punto de vista puramente lingüístico es clara la diferencia de los tipos de conceptos que se manejan tanto en el quichua como en el castellano siendo, probablemente, un problema que re-

quiere mayor profundización para resolver aspectos de índole metodológica y asegurar una mejor comprensión de la matemática como ciencia pura.

En la práctica social, la aplicación del código matemático no puede darse aislado de su relación con las situaciones de la vida real sobre todo en los primeros niveles de aprendizaje, de modo que la ciencia encuentre su utilidad y sirva de instrumento para la solución de los problemas que se presentan. Esta opinión puede ser particularmente válida para las sociedades de tipo oral y aun las de tipo semi-escrito como puede ser la población mestiza que comparte características de la cultura quichua.

Este trabajo requerirá posteriores verificaciones sobre todo en lo que a la interpretación del léxico matemático se refiere. Se trata, por lo tanto, de un primer intento para comprender y llegar a sistematizar el pensamiento matemático quichua a partir de investigaciones llevadas a cabo con hablantes nativos que emplean este sistema en sus cálculos ●

Algunos aspectos de la aglutinación en la lengua quichua

Elementos de aglutinación se pueden encontrar en lenguas muy diversas: en el quichua, en las lenguas turcas, en las semitas, en las indoeuropeas y en muchas otras más. Sin embargo, el grado de difusión de los elementos aglutinantes varía entre las lenguas y de acuerdo a esta graduación se diferencian las lenguas aglutinantes propiamente dichas de aquellas que presentan simplemente modos incipientes de aglutinación en la estructura gramatical.

En este estudio se trata de analizar las características de la aglutinación en la lengua quichua en tres aspectos fundamentales: 1o. La aglutinación como proceso. 2o. La estabilidad del sistema aglutinativo. 3o. Los tipos de afijos en la conformación de la palabra quichua.

El estudio de los tres aspectos se basa principalmente en análisis de las lenguas turcas, consideradas por los lingüistas como prototipo de las lenguas aglutinantes y con las cuales el quichua (por la estructura tipológica y no por el origen genético) tiene una sorprendente similitud.

EL PROCESO DE AGLUTINACION EN EL QUICHUA.

Para este análisis adoptamos el modelo que N.K.Dimitriev aplica al desarrollo de la palabra turca en la *Gramática de la lengua kumisky*.

La conformación de las palabras quichuas pasa por cuatro fases. Comienza con la palabra independiente que tiene significado completo y empleo autónomo dentro y fuera del contexto. Cada palabra por separado tiene composición fonética estable, autonomía de acentuación y posibilidades de cambio morfológico según las categorías que le son propias por ser parte de la oración. Como ejemplo pondremos la flexión de caso:

Pacha (universo) *pachapi* (locativo de *pacha*)
'en el universo'

La segunda fase del desarrollo morfológico es el paso de las palabras independientes a la clase de palabras auxiliares. Estas no se diferencian por la forma, sino por la pérdida de su contenido semántico completo y pasan a expresar nociones gramaticales o relaciones gramaticales entre palabras:

pacha ('definitivo') *manapacha*
'de ninguna manera'

La tercera fase del desarrollo morfológico de la palabra lo constituyen las postposiciones que tienen formas inalterables, se caracterizan también por la ausencia de acentuación propia y de sentido gramatical puro:

-ntin ('unión') *Tawantin Suyu*
'Las cuatro regiones unidas'

(Se ha señalado aquí la forma *-ntin-* como postposición teniendo en cuenta que es un elemento auxiliar que por la función morfo-sintáctica y por el contenido semántico corresponde a la preposición de las lenguas indoeuropeas. Además, en las lenguas aglutinantes no siempre la postposición tiene forma independiente, pero siempre se coloca después de la palabra con sentido completo a la que se refiere).

La cuarta y última fase del proceso constituyen los afijos gramaticales que se caracterizan por no presentar un grupo estable fónico y por la dependencia de la raíz o del tema de la palabra y de su acentuación.

-ku ('diminutivo') *mamaku*
'mamacita'

ESTABILIDAD DEL SISTEMA AGLUTINATIVO EN EL QUICHUA

Operamos aquí con el método de análisis de B.A. Serebrenikov: *Causas en la estabilidad del sistema aglutinativo*.

¿Por qué el sistema aglutinativo, una vez que surge, se conserva a veces por cientos y aun por miles de años?

En las lenguas aglutinantes, por ejemplo en el quichua, donde la difusión del modo aglutinante ha alcanzado casi una total absolutización, el orden fijo de las palabras que forman los sintagmas es la determinante principal para la firmeza del modo aglutinativo. En la estructura del sintagma los dos miembros se relacionan entre sí como elemento determinante o atributo (A) y elemento determinado o núcleo (N).

La ley del orden de las palabras atributo + núcleo (elemento determinante + elemento determinado) es la condición fundamental de la aglutinación. Históricamente cada unión de una raíz con un sufijo puede ser explicada por la simple unión de dos palabras en relación de elemento determinante y elemento determinado.

—Una de las particularidades más características de las lenguas aglutinantes es la capacidad de los nombres sustantivos para cumplir el rol de atributo o de elemento determinante. Veamos algunos ejemplos de este tipo de sintagmas en la lengua quichua:

<i>Inti</i> (A)	<i>Raymi</i> (N)	<i>Inti Raymi</i>
sol	fiesta	'fiesta del sol'
<i>chaki</i> (A)	<i>ñan</i> (N)	<i>chaki ñan</i>
pie	camino	'camino peatonal'
<i>rumi</i>	<i>chaka</i>	<i>rumi chaka</i>
piedra	punto	'puente de piedra'

Esta clase de sintagmas se diferencia de los de las lenguas indoeuropeas con igual significación en la composición de palabras, donde uno de los componentes se encuentra en caso genitivo. Por ejemplo en español: puente de piedra.

—La relación de pertenencia en las lenguas aglutinantes se expresa por medio de la simple unión de dos nombres sustantivos. En quichua:

<i>yaya</i> (A)	<i>wasi</i> (N)	<i>yaya wasi</i>
padre	casa	'la casa del padre'
<i>ñaña</i> (A)	<i>churi</i> (N)	<i>ñaña churi</i>
hermana	hijo	'el hijo de la hermana'

El procedimiento de unión en el sintagma hace que la declinación del adjetivo no sea necesaria en las lenguas aglutinantes. En el quichua:

<i>uchilla</i> (A)	<i>runata</i> (N)	<i>uchilla runata</i>
pequeño	hombre al	'al hombre pequeño'
<i>jawa</i> (A)	<i>pachaman</i>	<i>jawa pachaman</i>
alto	alto espacio hacia	'hacia el cielo'

El desarrollo del procedimiento de unión en el sintagma hace que obedeciendo siempre a la ley "elemento determinante + elemento determinado" aparezca el sufijo de caso genitivo. En quichua el sufijo *-pak*.

<i>runapak</i> (A)	<i>yuyay</i> (N)	<i>runapak yuyak</i>
hombre del	pensamiento	'pensamiento del hombre'
<i>kanpak</i> (A)	<i>warmika</i> (N)	<i>kanpak warmika</i>
tu de	mujer	'tu mujer'

La acción de la ley posibilita explicar la duplicación del adjetivo para expresar intensidad de la cualidad. En quichua:

<i>chiri</i> (A) frío	<i>chiri</i> (N) frío	<i>chiri chiri</i> 'muy frío'
<i>karu</i> (A) lejos	<i>karu</i> (N) lejos	<i>karu karu</i> 'muy lejos'

—Gran cantidad de partículas y de sufijos en las lenguas aglutinantes conservan las huellas de la acción de la ley del orden “determinante + determinado”. Posiblemente en el caso de algunas categorías acentuales de la lengua quichua que antes podrían haber sido sintagmas compuestos de dos palabras en relación de atributo y núcleo, elemento determinante y elemento determinado.

<i>may*</i> (A)	<i>ari*</i>	→	<i>mari</i>	sentido de reafirmación
<i>chay*</i> (A)	<i>ari*</i>	→	<i>chari</i>	sentido de reafirmación

Nótese el significado adverbializante de *may* y de *chay*.

La partícula *-ka* tiene significado de artículo. Señala el sujeto de la acción ya conocido para el que habla. Esta forma enclítica verbal correspondería por su sentido a nuestro verbo “ser (¿estar?)” y podría explicarse como la relación original de palabras autónomas en papel de elemento determinante + elemento determinado.

wasi (A) + *Ka** (N) o *kay** (N)

—El participio, asimismo, en las lenguas aglutinantes actúa en el rol de atributo o elemento determinante (A) y precede al sustantivo que es el elemento determinado o núcleo (N). Por esta razón la forma personal del verbo retrocede al final de la oración. Veamos en el quichua.

wañushka (A) *tarukata* (N) *tarirkani*
wañushka tarukata tarirkani
 ‘encontré un venado muerto’

—La misma ley podría explicar las formas verbales del quichua consideradas como de tiempo pasado, pero que en el análisis diacrónico muestran más bien el aspecto verbal: *urmashkani* (nki, a, nchik)

a) *urmashka* (A)* + *kani* (N)* = *urmashka kani** = *urmashkani*

Hay que anotar que el quechua de Cajamarca conserva la forma *urmashqa kani*

De la misma manera se explicaría *urmarkani* (nki, a, nchik)
urmarka (A)* = *kani* (N)* = *urmarka kani** = *urmarkani*

—Como en otras lenguas aglutinantes, también en el quichua las construcciones con el gerundio pueden considerarse como relación entre el elemento determinante o atributo y la acción verbal o núcleo. Por esta razón

las construcciones gerundiales se disponen en las lenguas aglutinantes antes de la oración principal:

Asuata up'iashpa, ñukaka wasiman rirkani
chicha tomando fui a casa
'luego de tomar la chicha, fui a casa'

Esto explica la alta frecuencia de las construcciones gerundiales en el quichua. Además es una característica que diferencia las oraciones subordinadas de las lenguas aglutinantes de las del mismo tipo en las lenguas indoeuropeas.

—La ley se encuentra también en construcciones más amplias, comparables como las del gerundio, con las oraciones subordinadas de las lenguas indoeuropeas. La composición que incluye el participio representa el elemento determinante o atributo extendido. En la lengua quichua:

Payka ñukaman sara wakaychishka shigrata kunmi
'El me da una bolsa donde se guarda maíz'

Estas particularidades de las lenguas aglutinantes lleva a una considerable disminución del rol del verbo en infinitivo a favor del rol del participio.

TIPOS DE AFLJOS EN LA CONFORMACION DE LA PALABRA QUICHUA

Seguimos en este desarrollo el estudio de N. A. Baskakov "Orden y jerarquía de los afijos en la base de la palabra en las lenguas turcas".

Una breve fórmula representa la estructura de la palabra quichua. Cada palabra se compone de un morfema radical $\sqrt{N/V}$ de dos tipos de afijos de formación de palabras o derivativos (A+B). De afijos derivativo-flexivos (C), y de afijos de cambio de palabra o flexivos (D). Es decir según la fórmula:

$$\sqrt{N/V} \quad A + B + C + D$$

Pero el desarrollo de esta fórmula aparentemente sencilla evidencia un sistema muy complejo de afijos.

Veamos primeramente los morfemas radicales. El sistema de afijos en la lengua quichua se define por dos tipos de morfemas radicales: ya sea por el morfema radical nominal (N), ya sea por el morfema radical verbal (V). Los morfemas radicales en quichua son por lo general bisilábicos, sin embargo hay casos en los que se pueden distinguir morfemas radicales monosilábicos y los afijos de aglutinación algunas veces ya atrofiados y que por lo tanto en la lengua contemporánea no se prestan al análisis.

A más de los morfemas radicales nominales (N) y de los morfemas radicales verbales (V), existen en el quichua partículas raíces que no se combinan con los sufijos de derivación o de flexión (P). Y por último a más de

lo anotado, están los llamados sufijos independientes que sirven más bien para enfatizar, aclarar o indicar y que excepto —chu (interrogativo-negativo) pueden suprimirse de la palabra u oración. Por no pertenecer a la morfología de la palabra los sufijos independientes no están incluidos en la fórmula propuesta.

De esta manera, la composición del morfema radical puede ser expresado por la fórmula $\sqrt{N/V(P)}$

Es decir, los tipos de raíces en el quichua pueden ser tres: tipo de raíz nominal (N), tipo de raíz verbal (V) y tipo de raíz de palabra auxiliar.

Los morfemas radicales nombres se distinguen solamente por la diferencia de sentido. El pronombre quichua es un nombre de significación de persona, pero funcional igual que los sustantivos en el sistema de la lengua: *ñuka-man* “hacia mí”, dativo direccional de *ñuka*, funciona como *wasi-man*, dativo direccional de *wasi* “casa”. Los nombres de cualidad pueden ser empleados como sustantivo: *mishki muru* “fruta dulce”, *asuapi mishki tianmi* “en la chicha hay panela”. El sustantivo puede ser empleado como epíteto encargado de la función del adjetivo: *runa uma* “cabeza de hombre”, el sustantivo *runa* “hombre” como epíteto tiene la anteposición la desinencia cero de los nombres de cualidad. En cuanto a los adverbios pueden declinarse como los sustantivos: *ñaupa* “al frente”, *ñaupa-manta* “viniendo de enfrente”, (ablativo como en *wasi-manta* “viniendo de la casa”). Algunos “adverbios” de tiempo o espacio aceptan sufijos propios de los sustantivos. *Kunan-lla* “ahorita”. Caso similar sucede con *kay* “aquí” considerando como adverbio de lugar, pero que admite sufijos propios de los sustantivos como son los diminutivos: *kay-lla-pi* “aquicito”. (A la raíz de nombre adverbial se le han añadido los sufijos de nombre sustantivo: -lla (diminutivo cuantitativo) y -pi (sufijo de flexión nominal).

De igual manera los verbos, desde el punto de vista formal, son indivisibles. A los morfemas radicales verbales se pueden proponer cualquier sufijo propio de la raíz verbal.

Sin embargo hay un grupo de afijos que unidos unos a raíces nombres, otros a raíces verbos, son específicos para significar categorías 1) de sustantivo, 2) de atributo o cualidad o, 3) de circunstancia o adverbio. Estos afijos se estudiarán cuando se trate de los sufijos derivativos tipo B.

Los dos grupos de raíces, es decir, las raíces nombres (N) y las raíces verbos (V) tienen tipos especiales de afijos diferenciados uno de otro. Todos los afijos derivativos en el quichua, independientemente de la raíz, sea esta nominal o verbal, se dividen en dos grandes grupos: 1) *afijos derivativos léxico-gramaticales* (A), que concretan el significado léxico de la palabra, pero que al mismo tiempo relacionan la palabra dada con una u otra categoría léxico-gramatical de las partes de la oración; 2) *afijos derivativos funcional-gramaticales* (B), que definen la función de una palabra dada en la conformación de la frase o de la oración, sin cambiar el significado léxico.

Más cerca de la raíz de la palabra se encuentran los sufijos del primer grupo (A). Dependiendo de la pertenencia de la palabra a las raíces nomina-

les o a las raíces verbales, todos los afijos del primer grupo, es decir los afijos derivativos léxico-gramaticales pueden ser afijos que se unen solamente a la raíz nominal (A^N) o afijos que se unen solamente a la raíz verbal (A^V).

Lo mismo hay que señalar en relación a los afijos del segundo grupo, es decir a los afijos derivativos funcional-gramaticales que también son diferentes para las raíces y los temas nominales (B^N) y para las raíces y los temas verbales (B^V).

Tomemos ahora el grupo de afijos derivativos tipo A. Este grupo incluye los afijos derivativos léxico-gramaticales que definen de manera principal la semántica de la palabra, como también la relación del morfema radical ya sea al grupo de nombres, ya sea al grupo de verbos. De acuerdo a lo anotado los afijos derivativos tipo A pueden unirse ya sea solamente a los morfemas nominales, ya sea solamente a los morfemas verbales.

Todos los afijos derivativos léxico-gramaticales tipo A por su contenido se dividen en dos grupos AI y AII. Al primer tipo de afijos (AI) se los puede llamar de conversión, es decir afijos que transforman el tema nominal en verbal (A^{NI}) o el verbal en nominal (A^{VI}).

A los afijos A^{NI} por consiguiente se relacionan los afijos que verbalizan la raíz nominal, que convierten el nombre en tema verbal, es decir afijos tipo -chi, -ya, por ejemplo: *wasi* 'casa', de aquí *wasichina* 'construir', *hatun* 'grande', *hatunyana* 'crecer'. A los afijos tipo A^{VI} se relacionan todos los afijos que nominalizan la raíz verbal, transformando el verbo en tema nominal, es decir afijos tipo -y, por ejemplo: *wañu-* 'morir', *wañuy* 'muerte'.

El segundo tipo de afijos tipo A (AII) a los que se pueden llamar de modificación porque modifican el tema de la palabra otorgándole otros matices al significado pueden unirse ya sea solamente a los nombres (ANII) ya sea solamente a los verbos (AVII).

A los afijos tipo ANII se relacionan todos los afijos que modifican el significado del morfema radical sin convertirlo en tema verbal, es decir los afijos que forman los diminutivos cuantitativos y cualitativos y los aumentativos de los nombres, los que enfatizan el significado, los que acentúan el sentido de dirección, es decir los afijos tipo -ku, -lla, -nik, -ma, por ejemplo: *churi* 'hijo', *churiku* 'hijito', *chay* 'eso', *chaylla* 'eso no más', *kay* 'esto', *kayma* 'esto sí', *hawa* 'arriba', *hawanik* 'más arriba'.

Deben incluirse en esta clase de derivación dos morfemas que pertenecen a la segunda fase del proceso morfológico, es decir a las palabras auxiliares que no se diferencian por la forma, sino por la pérdida de su contenido semántico completo y que no llegan a sufijarse totalmente, es decir las palabras auxiliares -sapa y -pacha. Por ejemplo: *uma* 'cabeza', *umasapa* 'cabezón', *chushak* 'vacío', *chushakpacha* 'totalmente vacío'.

Entre los afijos tipo ANII se incluiría el sufijo derivativo doble que forma los superlativos de los nombres de cualidad, expresa la máxima intensidad cualitativa. Es el caso de -ymana. Ejemplo: *sumak* 'bello', *sumaymana* 'sumamente bello'; *millay* 'odioso', *millaymana* 'sumamente odioso'.

A los afijos tipo AVII se relacionan todos los afijos, que modifican el

significado de la raíz verbal sin convertirla en tema nominal, es decir todos los afijos de voz: causativa -chi, ejemplo: *rimana* 'hablar', *rimachina* 'hacer hablar'; recíproca -naku, ejemplo: *rikuna* 'mirar', *rikunakuna* 'mirarse entre sí'; reflexiva -ri, ejemplo: *ñakchana* 'reinar' *ñakcharina* 'peinarse': reflexivo de 1a. y 2a. persona -wa, ejemplo: *carana* 'dar de comer', *carawana* 'darme o darte de comer'. En este grupo de afijos se incluiría el afijo de modalidad -pa, ejemplo: *kanki* "estas", *kapanki* 'estas' (dicho con cortesía).

A este grupo de afijos AVII se relacionan también los afijos que expresan el aspecto del verbo: repetición -ra, ejemplo: *rikuna* 'mirar', *rikurana* 'mirar constantemente'; duración -ku, ejemplo: *shamuna* 'venir', *shamukuna* 'estar viniendo'; anticipación -gri, ejemplo *tarpu* 'sembrar', *tarpugrina* 'comenzar a sembrar'; fin de la acción y regreso del agente -mu, ejemplo: *mikuna* 'comer', *mikumuna* 'venir después de comer'.

Trataremos ahora sobre el siguiente grupo de afijos derivativos, el grupo B. Este grupo tiene aproximadamente la misma estructura pero un sistema diferente. Los afijos derivativos del grupo B ya no cambian la semántica de la palabra, solamente transforman la palabra en formas gramaticales nuevas, designan significado de sustantivo, o algún rasgo del sustantivo o del atributo.

En el quichua las relaciones de las palabras en la composición de la oración, del sintagma o frase, históricamente se remontan a las relaciones atributivas, por esto sus formas gramáticas fundamentales son las siguientes: a) formas sustantivas que expresan objeto o sustancia; b) formas atributivas-sustantivas o que expresan rasgo de sustantivo; c) y formas atributivas-atributivas que expresan rasgo de rasgo, es decir, atributo de atributo.

Los afijos derivativos tipo B transforman el tema de la palabra ya sea en sustantivos (BI), ya sea en atributo (BII), ya sea en atributo del atributo (BIII).

Los afijos tipo B, así como los afijos tipo A, se dividen en dos grupos: Afijos, que se unen solamente al tema nominal (BN), y afijos, que se unen solamente al tema verbal (BV). Cada uno de estos grupos tiene tres tipos de formas.

Así, los afijos de derivación tipo B, tanto los de temas nominales como los de temas verbales, se diferencian por servir como medio para conformar tres formas funcionales del nombre: 1) de sustantivos (B^NI), 2) de atributo determinativo (B^{NII}) y 3) de atributo adverbial; (B^{NIII}) y también correlativamente, las tres formas funcionales del verbo: 1) formas sustantivas (o de nombre de acción) (B^VI), 2) formas atributivas determinativas o de participio (B^{VII}), 3) formas atributivas circunstanciales o de gerundio (B^{VIII}).

Primeramente tomaremos los afijos, que pueden unirse solamente a los nombres (BN, I II, III). Estos afijos conforman ya sea formas sustantivas de categorías no sustantivas (BNI), ya sea formas atributivas de sustantivas ($BNII$), o ya sea de formas que tienen significado de atributo de atributo ($BNIII$).

A los afijos tipo (B^NI) se relacionan todos los afijos que forman nom-

bres sustantivos.

A los afijos tipo (B^NII) se relacionan todos los afijos que conforman los nombres de cualidad (adjetivos).

Al tercer tipo (B^NIII) se relacionan todos los afijos que conforman adverbios.

Pongamos ejemplos. Es necesario sustantivar un adjetivo, el sufijo -y puede cumplir esta función: *yurak* 'blanco', *yuray* 'blancura'. (Otra posibilidad de sustantivación del adjetivo en la lengua quichua es la adjunción pospositiva del morfema *kana*, que sin cambiar la forma de palabra independiente, pierde en parte su contenido semántico y modifica al morfema radical, nombre cualitativo, en sustantivo abstracto. Ejemplos: *hatun* 'grande', *hatunkana* 'grandeza'; *sinchi* 'fuerte', *sinchikana* 'valentía').

A los afijos B^NII se relacionan los afijos, que conforman nombres adjetivos: -yuk. Ejemplos: *culur* 'color', *culuryuk* 'colorido'; *rumi* 'piedra', *rumiyuk* 'pedregoso'; *sisay* 'flor', *sisayuk* 'florado'.

A los afijos del tipo B^NIII se relacionan los afijos, que forman adverbios: -manta. Ejemplo -manta. *Alli* 'bien', *allimanta* 'lentamente'. (En la lengua quichua, como en todas las lenguas aglutinantes, la categoría adverbio está poco desarrollada).

Otra parte de los afijos tipo B puede unirse solamente a temas verbales (BVI, II, III). Estos afijos correspondientemente crean formas sustantivas del verbo: -k. Ejemplos *yapa-* 'ayudar' (la forma verbal en quichua es siempre ligada), *yapak* 'ayudante'; *yachachi-* 'enseñar' (la forma verbal en quichua es siempre ligada); *yachachik* 'profesor'.

A los afijos tipo BVII se relacionan los afijos que crean formas atributivas determinativas del verbo, es decir participios: -shka. Ejemplos: *wañu-* 'morir', *wañushka* 'muerto', *unku-* 'enfermar', *unkushka* 'enfermo'.

A los afijos tipo BVIII se relacionan todos los afijos que crean formas circunstanciales del verbo, es decir gerundios: -kpi. Ejemplos: *shamu-* 'venir', *shamukpi* 'viniendo'; *japi-* 'tomar', *japikpi* 'tomando'.

Los afijos de tiempo, persona, caso y número en la lengua quechua, tanto para su análisis como para su clasificación presentan muchas complicaciones y las conclusiones señaladas por los diferentes lingüistas no son definitivas. Habitualmente se los incluye dentro de la clasificación de afijos flexivos, pero un análisis más detenido no permite una clasificación tan genérica.

Por la influencia de las gramáticas occidentales en la descripción de la lengua quechua no se considera el carácter semántico particular del quechua. La estrecha ligazón entre los conceptos de cantidad, cualidad, espacio y tiempo del pensamiento quechua se expresa en la lengua no solamente en el nivel léxico, sino también en los niveles gramaticales. Por ejemplo, hay muchas palabras que significan a la vez conceptos temporales y espaciales: *pacha* "tiempo-espacio", *ñaupa* "anterior en el tiempo, delante en el espacio". Los conceptos de cantidad y cualidad se identifican: la forma auxiliar *-ntin* significa "dos objetos unidos indisolublemente". La cualidad y el tiempo se unen: el sufijo -shka expresa una "cualidad definitiva".

Las características semánticas son imprescindibles para entender la tendencia casi absoluta de los sufijos de la lengua quichua (tendencia propia de las lenguas aglutinantes) a la monosemia. Es decir que los sufijos en el quichua no tienen dos o más significados como es habitual afirmar, sino que las categorías lógicas del pensamiento se expresan en su particularidad en las categorías gramaticales de la lengua.

Analizaremos a continuación los afijos que forman las categorías gramaticales fundamentales, es decir los afijos temporales, los de caso (declinación), los de persona y los de número.

I) La categoría gramatical de tiempo se expresa en el quichua débilmente y no presenta una función sintáctica completa. Los sufijos referidos a la acción verbal expresan más bien el aspecto categorial del verbo, es decir el carácter del proceso en relación a su límite interno: resultado, repetición, desarrollo, incentivo. Por esta razón es más pertinente la caracterización aspectual-temporal para los sufijos que expresando el aspecto verbal, al mismo tiempo relacionan sintácticamente el sujeto y el predicado en la oración. Por estas características los sufijos aspectuales-temporales presentan un tipo especial (C) que los distingue de los afijos flexivos propiamente tales.

La categoría aspectual-temporal (C) tiene en la mayoría de los dialectos quechuas cinco formas sufijadas: -shka (C₁) que expresa acción terminada, resultado de la acción. Se usa para indicar pasado. Si comparamos el sufijo -shka de la mayoría de los dialectos del quichua, incluido el quichua ecuatoriano, con el sufijo -ña que es su correspondiente en el dialecto huanca, considerado como protoquechua, vemos que el sufijo -ña "ya" posiblemente expresa concretamente el resultado de la acción verbal, y este significado es identificable con el de -shka.

En el dialecto huayla se conserva una forma que posiblemente es de transición. En esta forma se evidencia el carácter aspectual de -shka, es usado para indicar participio pasado: rurashkan ponchu "el poncho que él hizo"

Cuando actúa como nominalizador acepta sufijos de caso: rikushkata.

El sufijo -rka (C₂) en el sistema de pluralizadores del huanca, expresa acción repetida, una de las posibilidades del aspecto verbal. Se usa también para indicar pasado.

Los sufijos de "acción a desarrollarse", manifiestan igualmente el aspecto verbal: -sha (C₃) indica la acción que llevará a cabo la primera persona del singular. Históricamente el sufijo -sha proviene de -shka "cualidad o acción definitiva". La persona autora del discurso es decir la primera persona indica la realización concreta de la acción.

El sufijo -nka (C₄) indica un proceso, un desarrollo indefinido de la acción. Se parece por su significado al infinitivo del español. El valor morfológico de -n- para señalar tercera persona le confiere a la acción el sentido abstracto (En la gramática general, la tercera persona es considerada "no persona" por estar fuera del discurso").

En el dialecto huayla se conserva el carácter aspectual de -nka y es usado para indicar participio presente, posiblemente también es una forma de

transición: *upyankayki aswa* “la chicha que bebes”.

Cuando actúa como nominalizador acenta afijos de caso: *mikunkanak*, *mikunkakama*.

Es posible que el sufijo *-nka* que se une a las raíces verbales, sea el mismo que en el dialecto cuzqueño se une a raíces nominales: *watanka* “turnarse cada año”, *kimsanka* “tocar tres unidades a cada uno”. (Nótese que en estos casos, el sufijo *nka* contiene el sentido de singularidad, presente en el *-nka* de la acción en desarrollo. Además formas como *watanka* o *kimsanka* exigen del infinitivo par ser traducidas al español).

El sufijo *-shun* (C_5) expresa una acción que se compartira entre dos personas. Tiene sentido de exhortación. Es posible que provenga de la función de *-shka + kuna*. En el quichua ecuatoriano se utiliza con raíces verbales, pero también con raíces nombres: *shamushun* “entremos los dos”, *ishkanti-shunn* (fórmula para convidar a beber) se traduce con el mismo sentido de la acción: “bebamos los dos”.

En el quichua los sufijos propiamente de flexión son los sufijos de caso (declinación), los de persona y número (D).

La categoría de caso es propia de las raíces nominales (DN). Relaciona el objeto y el predicado y tiene en el quichua ecuatoriano ocho formas fundamentales: la básica, sin afijo (DN_1); genitiva *-pak* (DN_2); acusativa *-ta* (DN_3); ablativa *-manta* (DN_4); direccional *-man* (DN_5); locativa *-pi* (DN_6); instrumental *-wan* (DN_7); limitativa *-kama* (DN_8).

La categoría de persona (DI), junto con la categoría de número (DII) expresa la relación del sujeto y el objeto en la oración. Estos afijos flexivos no tienen forma específica que les caracterice como afijos verbales solamente como afijos nominales solamente.

La categoría de persona (DI) está representada en el quichua por tres formas: 1ra. persona número singular *-ni* (DI_1); 2da. persona número singular *-nki* (DI_2); 3era. persona número singular *-n* (DI_3).

Se ha opinado que los sufijos de persona admiten la forma *-n-* solamente para evitar secuencias impropias a la fonética quichua y que propiamente no tiene valor morfológico. Sin embargo como se puede ver en los paradigmas gramaticales de los diferentes dialectos del quichua, la *-n-* siempre significa persona. En el dialecto cuzqueño todavía marca la tercera persona del “tiempo pasado”: *llank'arqan* “él trabajó”.

En el quichua ecuatoriano se ha perdido la utilización de los sufijos de persona añadidos a las raíces y temas nominales, pero se conserva en los dialectos del Perú.

La categoría número que tiene dos afijos flexivos: *-chik* (DII_1) y *-kuna* (DII_2).

(La forma *-chik* que en muchos dialectos peruanos expresa persona inclusiva posiblemente significó número dual) ●

BIBLIOGRAFIA

- Ajmanova, O.O. *Diccionario de términos lingüísticos*. Enciclopedia Soviética, Moscú, 1966.
- Bascakov, N.A. "Orden y jerarquía de los afijos en la base de las palabras de las lenguas turcas", *Tipología Morfológica y el problema de la clasificación de las lenguas*. Academia de Ciencias de la U.R.S.S., Moscú, 1965. (En ruso).
- Bazin, L. "Le Turc", *Le langage*, Vol XXV, 929-949, Encyclopédie de la Pléiade. Edition Gallimard, Bélgica, 1968.
- Borobkov A. K. "Aglutinación en las lenguas turcas", *Tipología Morfológica y el problema de la clasificación de las lenguas*. Academia de Ciencias de la U.R.S.S., Moscú, 1965.
- Cerrón Palomino, R. *El quechua: una mirada de conjunto*, Centro de Investigación Lingüística Aplicada. Universidad Mayor de San Marcos, Lima, 1980.
- Cerrón Palomino, T. *Gramática Quechua: Junín-Huanca*, Ministerio de Educación, Lima, 1976.
- Coombs, D.; Coombs, H.; Weber, R. *Gramática quechua: San Martín*, Ministerio de Educación, Lima, 1976.
- Cordero, L. *Diccionario Quichua-Español. Español-Quichua*. Cuenca.
- Cusihuamán, A. *Gramática quechua: Cuzco-Collao*, Ministerio de Educación, Lima, 1976.
- Muysken, P. *Syntactic Developments in the verb phrase of ecuadorian quechua*, The Peter de Ridder Press, Lisse, 1977.
- Naula, J.; Burns, D. *Un estudio de la fonología, morfología y sintaxis del quichua de la Provincia de Chimborazo*, Quito, 1973.
- Parker, G. *Gramática quechua: Ancash-Huailas*, Ministerio de Educación, Lima, 1976.
- Quesada, F. *Gramática quechua: Cajamarca-Cañaris*, Ministerio de Educación, Lima, 1976.
- Serebrenikov, B. A. "Causas de la estabilidad del sistema aglutinativo", *Tipología Morfológica y el Problema de la clasificación de las lenguas*. Academia de Ciencias de la U.R.S.S., Moscú, 1965. (En ruso).
- Skorik, P. Ya. "Sobre la relación de la aglutinación y la incorporación", *Tipología Morfológica y el Problema de la clasificación de las lenguas*. Academia de Ciencias de la U.R.S.S., Moscú, 1965. (En ruso).
- Soto, C. *Gramática quechua: Ayacucho-Chanca*. Ministerio de Educación, Lima, 1965.
- Spirkin, A. *El origen de la conciencia humana*, Editoriales Platina Stilco-graf, Buenos Aires, 1965.
- Sunik, O. P. "Cuestiones sobre la tipología de las lenguas aglutinantes", *Tipología Morfológica y el Problema de la clasificación de las lenguas*. Academia de Ciencias de la U.R.S.S., Moscú. (En ruso).

La cultura quichua: aportes para el análisis de algunos de sus componentes

INTRODUCCION

La cultura quichua, como toda cultura viva, tiene sus características propias cuyos componentes están en continua evolución, pero que van adquiriendo diversos sentidos por las circunstancias concretas en las que está inmersa. Así, las situaciones de dominación y el proceso histórico vivido, han provocado cambios fundamentales que han ido creando otras características, algunas subsisten en su forma original y otras se han adaptado a las nuevas formas sociales que se han desarrollado dentro del contexto histórico.

El presente trabajo pretende hacer un breve análisis de los componentes más significativos de la cultura quichua tomando como referencia el contexto, el pensamiento, la praxis y la lengua; además, se inserta un estudio lingüístico que puede ser un aporte que permita, en un futuro, la integración lingüística y comunitaria de toda la población quichua de América.

I. CONTEXTO

Considerada la nacionalidad como un concepto histórico que define a un grupo humano que comparte una forma de vida socio-económica, una cultura y una lengua, se establece que en el seno del país coexisten diversas nacionalidades indígenas y no indígenas. De las nacionalidades indígenas, la nacionalidad quichua es la más conocida por sus condicionamientos históricos y por la conformación cualitativa y cuantitativa de sus elementos.

Entre otras nacionalidades indígenas tenemos: la shuar-achuar, chachi, tsachi, huao, ahua, siona-secoya, cofán, tetete, záparo y cholo (grupo migrado desde el sur de Colombia y asentado entre los ríos Santiago y Cayapa en la provincia de Esmeraldas desde hace algunos años). De estas nacionalidades algunas como la shuar-achuar, chachi, ahua comprenden varios miles de personas, otras como la huao, cofán, siona-secoya sólo llegan a varios cente-

nares y algunas como la cholo, tetete y záparo comprenden apenas unas pocas familias.

Todas estas nacionalidades tienen una cultura que les confiere una personalidad distinta dentro del conglomerado que integra la sociedad del siglo XX. Cada una tiene algo nuevo que dar y algo nuevo que aprender de otras; de ahí que, desde un punto de vista cultural, todas ellas tienen su importancia por constituir verdaderas bibliotecas para la humanidad.

Estas nacionalidades, en su mayor parte, llevan el nombre del término empleado para designar "persona", entre ellas están la shuar-achuar, chachi, tsachi, huao. Existen otras como la cholo, cofán, siona-secoya y záparo cuyo origen del nombre está por investigarse. En el caso de la tetete, este término significa "salvaje" en idioma siona-secoya, por lo tanto, su verdadero nombre es todavía desconocido.

En general, las culturas indias han designado el nombre del grupo en base al término empleado en la lengua para designar al "ser humano" en oposición a los demás seres de la naturaleza. También en varias culturas ha existido la tendencia a considerar a su gente como más "avanzada" en relación con los otros. Los chachilla por ejemplo, conocen a los cholos con el nombre de "huaraputio" (huara=pantalón y putyu=sin, es decir, los sin pantalón).

Entre los grupos no indígenas que se hallan en el Ecuador coexistiendo con la cultura quichua, se puede mencionar el mestizo, el montubio, el negro. Ellos, aunque tienen muchas características que las hacen identificarse como grupos con personalidad definida, sin embargo, no tienen un idioma vernacular como sucede con las nacionalidades indias.

En cuanto al pueblo que habla el "runashimi" (lengua del hombre), llamado también quichua, se encuentra localizado en 12 provincias: Imbabura, Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo, Bolívar, Cañar, Azuay, Loja, Napo, Pastaza y Zamora-Chinchipe. La población quichua distribuida en el país alcanza a unos 2'000.000 de personas que equivale a un 25% de la población total.

La economía de la población quichua, en su generalidad depende de la tierra. En la Sierra está relacionada con la agricultura y el cuidado de animales, especialmente de ovejas; en el Oriente, además de la agricultura, la supervivencia depende también de la caza y de la pesca.

La agricultura y el cuidado de animales en la Sierra atraviesa una serie de dificultades; las tierras comunales no son extensas y apenas alcanzan para el pastoreo, las tierras familiares son muy reducidas y en muchos casos no alcanzan a satisfacer la producción para la autosubsistencia de la familia. En vastas zonas, principalmente de las provincias de Pichincha, Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo y Bolívar, la propiedad familiar total no alcanza ni a una media hectárea. Pocas zonas cuentan con agua de regadío. Por lo tanto, se tiene que esperar la presencia de la lluvia para poder sembrar y ésta muchas veces no se hace presente en tiempo oportuno, por lo que la siembra se retrasa con las consecuencias del caso. En otros años la lluvia desaparece

precisamente en los meses de crecimiento de las plantas produciéndose el marchitamiento y envejecimiento de las plantas; cada cierto número de años (3, 4, 5) existen sequías más prolongadas en algunos meses con lo cual hasta la yerba para el ganado desaparece.

Además, existen otros fenómenos naturales que afectan los sembríos y sementeras: la helada (casa), clasificada en negra (yana) y blanca (yurac), de estas, la primera es la más dañina, pero en general, las dos arrasan con las sementeras de maíz, papa, fréjol y muchas yerbas silvestres que sirven de alimento para el cuy y demás animales. La helada afecta principalmente las hondonas; sin embargo, si es intensa puede afectar incluso las partes altas. El granizo (runtu), aunque es menos frecuente que la helada, es más destructor que ella, pues arrasa con todas las plantas y yerbas. Además de estos fenómenos naturales, existen enfermedades de las plantas entre las que está la roya amarilla, que hace algunos años terminó con la cebada larga; también las habas están en proceso de desaparición por efecto de enfermedades y plagas.

En un intento por protegerse contra la acción dañina de algunos fenómenos naturales, de las enfermedades y las plagas, se ha recurrido en muchos casos a la práctica de tener tierras, aunque sea parcelas mínimas en diferentes pisos ecológicos para permitir que si hiela o graniza en una zona, en las otras se tenga algo para subsistir.

Los problemas que atraviesan los indígenas de vastas zonas de la Sierra por falta de tierra y los otros factores mencionados hacen que se produzca una fuerte migración a las ciudades en busca de fuentes de trabajo, sea como albañiles, peones, cargadores, domésticas, etc. Estas migraciones tienen más consecuencias negativas que positivas tanto para la familia como para la comunidad.

En el Oriente, la vida de los indígenas está relacionada con la selva que es la fuente de subsistencia, pues allí realizan la cacería, la pesca y tienen la tierra para cultivar. Sin embargo, actualmente la caza y la pesca van disminuyendo notablemente, por el avance de la "colonización" y de la acción de las compañías explotadoras de los diversos recursos naturales.

En cuanto a la tierra, se debe señalar que estos pueblos han estado poseyéndola desde muchos años atrás; sin embargo, ahora se los considera como a extraños en su propio territorio. Las leyes de Reforma Agraria han obligado a los indígenas a seguir largos trámites para obtener una porción de tierras para su subsistencia. Más aún, en muchos casos la adjudicación de tierras en la forma como se la realiza actualmente, ha contribuido al inicio de privatización de la tenencia de tierra, lo cual va destruyendo el espíritu comunitario de estos pueblos.

Respecto a la agricultura, ésta comienza a ser practicada en mayor escala, pero debido a la contaminación causada por la explotación del petróleo, las plantas sufren muchos daños; así, la planta de cacao dura pocos años, las hojas del café se secan y sus frutos son más escasos.

Estas circunstancias hacen que también en el Oriente se produzcan mi-

graciones, sobre todo, a las compañías petroleras.

II. EL PENSAMIENTO

El pensamiento de la cultura quichua es el resultante de la interacción de varios de sus componentes que reflejan la percepción de la realidad que ella tiene. Este “pensamiento” se ha ido moldeando a través de milenios de acción existencial. Entre los componentes más importantes de esta cultura están: “pachamama”, “allpamama”, “yuyai”, “yachai”, “causai”, “shuncu” y “huata”.

2.1 Pachamama

La cultura quichua está relacionada con la “Pachamama” (cosmos) de manera sujeto-sujeto, es decir, que ella no es concebida como objeto o peor aún como un instrumento a ser dominado y conquistado por los seres humanos. La “Pachamama” representa la fuente existencial de todo lo viviente y actuante; por eso, no puede ser conquistada ni dominada sino descubierta y entendida. Aquí se puede encontrar la explicación de los ritos de fecundación de la tierra, los ritos de ahuyentamiento de las heladas, del granizo, etc.

La “Pachamama”, desde el punto de vista lingüístico (suponiendo que la lengua es un medio de expresar el pensamiento profundo de una cultura), representa la fusión de “PACHA” y “MAMA”.

El significado actual de “pacha” que está presente en la población quichua es similar al que señala el Inca Garcilaso de la Vega en el siglo XVII cuando escribe:

*...este nombre Pacha, que, pronunciado llanamente, como suenan las letras españoles, quiere decir, mundo universo, y también significa el cielo y la tierra y el infierno y cualquiera suelo.*¹

Sin embargo, para comprender mejor el significado real de “pacha” y relacionarlo con su significado original es conveniente analizar algunos contextos en donde aparece:

– El término “pacha” como símbolo de totalidad.

• Ñucanchic ñaupá yayama-
macuna yachashcaca allipa-
chami cashca.

‘ Nos damos cuenta de que algunos de los conocimientos de nuestros antepasados han sido *magníficos* (totalmente buenos).’

• Tucupacha tantarinami canchic’

‘ *Todos* (absolutamente todos) debemos unirnos.’

– El término “pacha” como espacio.

1 Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, Tomo I, Ediciones PEISA, Lima, 1973: p.81.

- Inti yayaca jahua *pachamanta* ñucanchicta ricunmi. ‘ El padre sol nos mira desde el *mundo* de lo alto.’
- Pucyucunapica ucu *pachamantami* yacu llucshin. ‘ En los manantiales el agua brota desde el *mundo* de lo interior.’
- Cai *pachapi* causaccunaca, jahua *pachamanta*, ucu *pachamantapash* ushaicunahuan yanaparishpa causanchic. ‘ Los que vivimos en este *mundo* nos apoyamos en las fuerzas del mundo de lo alto y del mundo interior.’

– El término “pacha” como tiempo:

- Ñaupá *pachapica* mana shina llaqui causashcanchicchu. ‘ En los primeros *tiempos* no habíamos vivido con tantos problemas.’
- Shamuc *pachapipash* ñucanchic shimita mana cuncashunchicchu. ‘ Ni en los *tiempos* venideros olvidaremos nuestra lengua.’
- Cunan *pachapica* tauca llaquicunata charinchic. ‘ En estos *tiempos* tenemos muchos problemas.’

Estos ejemplos demuestran que “pacha” expresa plenitud, tiempo-espacio y todo lo que signifique medio existencial. Sin embargo, esto no quiere decir que “pacha” corresponda simétricamente a las categorías de tiempo-espacio. “Pacha” significa o es una explicación existencial, mientras que tiempo y espacio se refieren más a lo físico (duración y extensión).

En el “JAHUA PACHA” se encuentran las fuerzas míticas (energías existenciales) que actúan sobre el “CAI PACHA” y el “UCU PACHA”, sea benéfica o maléficamente: la lluvia, el rocío, el sol, etc., representan las fuerzas benéficas; el rayo, el trueno, el granizo, algunos tipos de arco iris, la helada, etc., representan las fuerzas maléficas.

En el “UCU PACHA” se encuentran las energías que influyen sobre el “jahua” y el “cai pacha”. Las energías que produce el “ucu pacha” son recibidas por los seres humanos y no humanos que integran el “cai pacha”.

En el “CAI PACHA” se encuentran seres humanos y no humanos. Todos ellos se relacionan de una manera vivencial. Ellos reciben las influencias de los otros dos “pacha”. Así pues, dentro de este “pacha” existencial hay un continuo armonizarse. Todas las fuerzas existenciales están en un permanente equilibrarse. Los seres del “cai pacha” pueden demandar de los otros dos “pacha” y, al mismo tiempo, pueden emplear sus energías para contrarrestar energías exteriores. He ahí la razón de realizar entierros de ciertas cosas a determinadas horas de la noche o la madrugada.

De esta manera, la dialéctica existencial se halla presente al interior de cada uno de los “pacha” y entre los “pacha”.

2.2 Allpamama

En el pueblo quichua del Ecuador, la idea de “Pachamama” se ha ido

sumergiendo en el subconsciente, no así la idea de "Allpamama" que se halla presente de una manera clara y consciente.

La "allpamama" representa la fusión de "allpa" que significa tierra en todas las acepciones y "mama" que simboliza la maternidad, la grandeza y la fecundidad. La "allpamama" viene a constituirse en la madre de los seres existentes en la tierra. Por lo tanto, la diferencia entre "pachamama" y "allpamama" está en que la primera es la madre de todo lo existente incluyendo del "allpamama", mientras que esta última es madre de todo lo existente en ella. Esta distinción es clara en los indígenas de Perú y Bolivia mientras que en Ecuador el "allpamama" ha venido a ocupar el puesto de madre de todo.

2.3 Yuyai

En los seres humanos está presente la capacidad de analizar las acciones y resultados de las fuerzas naturales. Esta capacidad está representada en la acción *yuyana* (pensar, razonar, analizar). La experiencia que se va adquiriendo en la vida es la que va enriqueciendo esta actividad, por eso, mientras más anciana es una persona, es más "yuyacuc" (que tiene la capacidad de discernir, razonar, analizar, etc.); esto implica que los ancianos deben ser escuchados y respetados. Su voz es la que debe guiar al resto de los miembros de la comunidad.

2.4 Yachai

El fruto del descubrimiento de la dialéctica existencial en los y entre los "pacha" viene a constituirse el "yachai" (sabiduría, conocimiento, ciencia). La acción de descubrir este proceso está sintetizada en *yachana* (conocer, saber), y las personas que más han avanzado en este descubrimiento y conocimiento son los *yachac taita* (conocidos comúnmente como brujos) que son los especialistas en el conocimiento de la naturaleza, de las fuerzas supranaturales y de la energía vital.

2.5 Causai (vida)

Ella está presente en todos los seres. Todos ellos tienen sexo, son capaces de enamorarse, de reproducirse, de experimentar sufrimiento, alegría, etc. Los seres humanos pueden beneficiarse o perjudicarse mediante las fuerzas míticas de los otros seres no humanos; en la fecundación de la tierra intervienen tanto las fuerzas naturales como las míticas, todas estas fuerzas dentro de su categoría están provistas de vida, de ahí por ejemplo, que la luna interviene tanto en la fecundización y sexualización de los animales y plantas.

Los muertos (*ayacuna*) no dejan de existir, sino que pasan a otro estado pero, de tal manera que están presentes en la vida de la comunidad. En esta creencia está la razón de la celebración de los finados como ofrendas de ali-

mentos, es decir, que también los muertos viven y comparten los alimentos de los que están en el "cai pacha".

2.6 Shuncu (corazón)

En la cultura quichua al igual que en muchas culturas no influenciadas por la cultura occidental, el corazón es una fuente de pensamiento y sentimiento. Aun las plantas y las piedras tienen corazón, sabiendo que el corazón es el centro mismo de la vida.

2.7 Huata

El continuum existencial avanza en forma cíclica. Esta forma cíclica está reflejada en el "huata" (año) que a su vez está relacionado con *huatana* que significa amarrar, un encuentro a la misma altura, aunque no en el mismo punto. En cada ciclo "huata" está presente lo conocido como experiencia del tiempo que ha precedido y el germen de lo nuevo y lo desconocido.

Dentro de él se llevan a cabo las actividades agrícolas y las otras relacionadas con la vida de la comunidad. En él los fenómenos naturales de invierno y verano se repiten de alguna manera. Por ello, a este período denominado "huata" se lo considera como el ciclo agro-ecológico. Esta medición del espacio temporal está presente desde el nacimiento mismo de la cultura quichua. Constancia de ello deja el Inca Garcilaso de la Vega cuando escribe:

*Mas con toda rusticidad, alcanzaron los Incas que el movimiento del Sol acababa en un año, al cual llamaron huata: es nombre y quiere decir año, y la misma dicción, sin mudar pronunciación ni acento, en otra significación es verbo y significa atar. La gente común contaban los años por las cosechas.*²

III. LA PRAXIS

Para poder comprender el pensamiento de un pueblo es también conveniente hacer reflexiones sobre su vivencia, pues aquél se concretiza en ésta y refleja en muchos aspectos su pensamiento. La vivencia del pueblo quichua, así como el de otros pueblos y culturas del Ecuador, es un "vivir en comunidad".

Esta vivencia en comunidad se manifiesta, entre otros aspectos, a través de alguna propiedad comunal: existen en las comunidades tierras comunales a donde concurren los miembros de la comunidad con fines de pastoreo, recolección de leña, etc. Esta propiedad comunal es cuidada o cultivada mediante el sistema de la "minca" (trabajo comunal). La "minca" representa el pensamiento comunitario y solidario del pueblo quichua, y a este trabajo concurren hombres y mujeres, desde los niños hasta los ancianos; cada uno

2 *Op. cit.* p.117.

trabaja de acuerdo con su capacidad, y los beneficios se distribuyen equitativamente entre todos los miembros. La “minca” se realiza también para apoyar a los trabajos de algunos de los miembros de la comunidad ya sea ayudando a construir su casa o a trabajar su parcela; de igual manera, el miembro que recibe la colaboración de los otros debe retribuir a todos y cada uno de los demás integrantes de la comunidad. El sentido de la “minca” no se la encuentra sólo en la necesidad de fuerza de trabajo para satisfacer una necesidad, sino que es una manera de encontrarse de una forma más plena y profunda con la comunidad.

Para explicar mejor el sentido de la “minca” parece conveniente hacer un análisis de los términos relacionados con ella:

- minca [minga]: ‘trabajo comunal.’
- mincana [mingana]: ‘hacer trabajos comunales, encargarse de algo, encomendar, solicitar ayuda.’
- mincarina [mingarina]: ‘hospedarse, quedarse en la casa de otra persona.’
- mincachina [mingaçina]: ‘dar posada, dar abrigo, hospedar.’
- mincachihuai [mingaçiway]: ‘dame posada, préstame tu casa, recíbeme como a un miembro de tu casa (expresión utilizada por el visitante cuando entra a una casa).’

Este modo de vivir comunitario expresado a través de la “minca” se manifiesta hacia el exterior con proyecciones universales y solidarias. Los seres realizan su vida en comunidad; no sólo los seres humanos sino aun los cerros y los animales viven en comunidad y comunicación; las manifestaciones de este sentimiento comunitario de los diferentes seres se hallan reflejadas aun en los mitos y leyendas.

IV. LA LENGUA: SITUACION ACTUAL DEL QUICHUA A NIVEL ESTRUCTURAL, LEXICAL, MORFOLOGICO Y FONETICO

Otro componente muy importante de la cultura de los pueblos es la lengua. Por medio de ella se expresa y objetiviza el pensamiento. Ella es un testimonio viviente de los procesos históricos que han ido atravesando los pueblos.

La lengua quichua, presente en el Ecuador desde antes de la conquista incásica ha estado muy extendida en estas zonas, según testimonio de Cieza de León, al referirse a los pueblos de Quito.

*Estos y todos los de este reino, en más de mil y doscientas leguas, hablaban la lengua general de los incas, que es la que se usaba en el Cuzco. Y hablábase esta lengua generalmente porque los señores incas lo mandaban y era ley en todo su reino, y castigaban a los padres si la dejaban de mostrar a sus hijos en la niñez. Mas, no embargante que hablaban la lengua del Cuzco (como digo), todos tenían sus lenguas, las que usaron sus antepasados.*³

La influencia de estas lenguas, a las que se refiere Cieza de León, y la posterior fragmentación del pueblo indígena ha dado como resultado la pérdida de la unidad lingüística de esta lengua internacional de los pueblos andinos.

En el Ecuador, las variantes dialectales del quichua son muy numerosas, tanto en la región interandina como en la región amazónica. Las principales variantes se dan a nivel fonético, morfológico y lexical; las diferencias a nivel estructural casi no existen; la inteligibilidad de los dialectos a nivel oral entre los hablantes que no han concurrido a los centros de alfabetización o a las escuelas bilingües, varía entre el 50 y el 80%, entre los hablantes que están concurriendo a los centros de alfabetización o a las mencionadas escuelas se puede decir que se ha llegado a un 95% de mutua comprensión. En algunos casos, principalmente, entre los dialectos de la región interandina y los de la región amazónica, existe un grado de inteligibilidad asimétrica, es decir, que los hablantes de la región amazónica tienen un grado de comprensión mayor que los hablantes de la región interandina, esto en parte se debe a que los hablantes de la primera han realizado más aféresis, síncopas, apócopos, epéntesis y metátesis que los hablantes de la región interandina que mantienen la forma larga y más original.

4.1 Nivel estructural

A este nivel todos los dialectos quichuas mantienen una estructura profunda idéntica, por lo tanto, a nivel de estructura de la lengua se mantiene la unidad, sin embargo, ella está atravesando una crisis por falta de sistematización y fijación escrita. Por ejemplo, el verbo que generalmente va al final de una oración, en el habla real, en muchos casos, se utiliza a continuación del sujeto, debido a la influencia de la estructura del pensamiento del castellano:

Estructura original:

Paica achca sarata *tarpucun*.

El bastante maíz está *sembrando*.

Estructura influenciada:

Paica *tarpucun* achca sarata.

El está *sembrando* bastante maíz.

4.2 Nivel lexical

Las variantes a nivel lexical son numerosas y una buena parte de ellas se hallan registradas en el diccionario "CAIMI ÑUCANCHIC SHIMIYUC PANCA".

Ejemplos:

- sanpayana: 'cansar', utilizado sólo en Napo y Pastaza, en las demás provincias se utiliza "shaicuna".
- calcha: 'hoja de maíz', utilizado en Cañar, Azuay, Loja

3 Pedro Cieza de León, *La Crónica del Perú*, Ediciones PEISA, Lima, 1973: p. 111.

y Zamora Chinchipe, en las demás provincias se utiliza “sarapanca”.

- cuitsa: 'mujer joven, señorita', utilizado sólo en Imbabura.
- llaquina: 'amar', utilizado en Napo, mientras que en las demás provincias se emplea “cuyana”.
- sunpu: 'hierba aromática', empleado en Pichincha y Cotopaxi.
- taqui: 'troje', utilizado en Chimborazo y Bolívar, en las demás provincias no existe un término para designar esta palabra.
- mashi: 'compañera, compañero', utilizado inicialmente 'amiga, amigo'.
sólo en Cotopaxi y Tungurahua, actualmente se está generalizando en todo el país.

Desde el punto de vista lexical es necesario continuar creando términos para expresar nuevos conceptos, objetos y generalizaciones, lo que no es una tarea fácil y, ¿hasta qué punto es conveniente y posible? (ver artículo sobre el “Vocabulario General de la Lengua Quichua para el Ecuador”, Rev. N° 25 de la Universidad Católica).

Pero, a pesar de las dificultades que implica el crear nuevos términos en una lengua, en la práctica este proceso se ha dado. Así, por ejemplo actualmente se tiene términos que antes no existían:

- antahua: 'carro' (de anta=metal y huihua=animal).
- antanca: 'avión' (de anta=metal y anca=gavilán).
- pirca: 'pizarrón' (de pirca=pared).
- quillcacatina: 'leer' (de quillca=escrito y catina=seguir).
- panca: 'libro' (de panca=hoja).
- yachaicamayuc: 'Ministro de Educación' (de yachai=ciencia y camayuc=encargado).

4.3 Nivel morfológico.

El quichua es una lengua aglutinante. Posee una gran cantidad de morfemas ligados para expresar las diversas construcciones gramaticales. La mayor parte de ellos son comunes para todas las regiones, sin embargo, existen algunas variantes en las diferentes zonas.

Variantes a nivel morfológico entre:

Región interandina	Región Amazónica	Significado
-cri	-ncara	incoactivo
micucricunchic	micuncaracunchic	'Estamos yendo a comer.'

Además, algunos morfemas como —ca, —cancha—, etc. son poco utilizados en la región amazónica.

4.4 Nivel fonético

A este nivel existen numerosas variantes, lo que ha dificultado un tanto la unificación de la escritura para los diferentes dialectos del Ecuador.

Así por ejemplo, "atallpa", 'gallina', es pronunciado de diversas maneras según la zona: [atal^ypa, atalpa, ataspa, atišpa, atilpa, atil, atilba, atil^ypa, atal^ypa, atulba, atičpa, atačpa, atiža]. Además de ello, en Cañar, Azuay, Loja y Zamora Chinchipe no utilizan este término sino otro que es "huallpa, el que a su vez tiene algunas variantes de pronunciación: [wal^ypa, wašpa, wačpa].

Para unificar estas variantes se han realizado estudios comparativos tendientes a buscar los fonemas originales de la lengua.

PRINCIPALES VARIANTES DE LOS FONEMAS DE LA LENGUA

Fonema	Variantes	Ejemplos	Escritura unificada	Castellano
VOCALES				
/a/	[a,i,u]	[Kitumanta, kitumunta]	Quitomanta	'desde Quito'
		[Pitac, Pitic]	Pitac	'¿quién?'
/i/	/i/	[Sisa]	Sisa	'flor'
/u/	/u/	[muyu]	muyu	'semilla'
CONSONANTES				
/p/	[p,f,b,p ^h]	[upiana, ufiana, ubiana, up ^h iana]	upiana	'beber'
/t/	[t,d]	[inti,indi]	inti	'sol'
/k/	[k,k ^h ,g,x,d]	[katuna, k ^h a-tuna, xa-tuna, atuna]	catuna	'vender'
		[ñukancik, ñucan-cig, ñukancix, ñukanci]	ñucánchic	'nosostros'
/č/	/č/	[curu]	churu	'caracol'
/s/	[s]	[sisa]	sis	'flor'
/z/	[z]	[zanbu]	zanpu	'calabaza'
/x/	[x,Ø]	[xatun, atun]	jatun	'grande'
/š/	[š,s]	[mikušpa, mikuspa]	micushpa	'comiendo'
/m/	[m,n]	(amsa, ansa)	amsa	'oscuro, poco'
/n/	[n,n,m]	[kanpak, kaŋpak, kampak]	canpac	'tuyo'
/ñ/	[ñ]	[ñawi]	nahui	'cara'

/l/	[l,r]	[lulun, rulun]	lulun	'huevo'
/L ^Y /	[[l ^y ,z,I,c]	[al ^y ku,ažku, alku,ačku]	allcu,	'perro'
/r/	[r,ṛ,ř]	[randina, ṛan- dina, řandina]	rantina	'comprar'
/ts/	[ts,č,s]	[tsawar, čawar, sawar]	tsahuar	'cabuyo'

4.5 Sistema de escritura unificado

Para que una lengua pueda ser escrita y contribuya a la unificación de los pueblos que la hablan, es necesario establecer un sistema de escritura unificado. Pero esto no es solamente la selección de signos para representar los fonemas de la lengua (alfabeto), sino también el establecimiento de ciertas reglas que normen la utilización de estos signos para el caso de variantes regionales. Es necesario tener presente que en todas las lenguas naturales del mundo existen dialectos y que ellos deben tener una escritura común para mayor facilidad de intercomunicación escrita de sus habitantes, lo contrario implicaría romper el proceso de unificación de estos pueblos.

Para el escogitamiento del sistema unificado de escritura del quichua se tuvo en cuenta los siguientes criterios.

- a. *Antigüedad.* En las etapas de la colonia y posterior a ella, es donde más variantes han proliferado. Así pues, con el advenimiento del castellano se produjo la sonorización de las sordas /p/, /t/, /k/; esta sonorización no se ha dado por igual en todas las zonas quichuas ni en todas las posiciones, por lo cual, lo más aconsejado era volver a lo más antiguo en donde se puede encontrar la unidad. Con el contacto del castellano, las aspiradas han tendido a desaparecer. Desde el punto de vista lexical, existen algunos términos que están cayendo en desuso al ser sustituidos por préstamos del castellano; también estos deben ser rescatados, contribuyendo enormemente para esto, el estudio diacrónico de los términos.
- b. Para el escogitamiento de las letras del alfabeto se ha tomado en cuenta también el criterio *fonológico*.
- c. Otro criterio fue la *extensión de uso de los términos*; esto implica que los términos a emplearse en los textos sean los usados en amplias zonas del país. Los de poco uso se los emplea en el habla oral, en algunos escritos y además se los ha registrado en el diccionario para que poco a poco se vayan generalizando, en caso de ser necesario.

Lamentablemente se tuvo que trabajar sobre la base de un alfabeto escogido en una reunión de indígenas de manera "democrática", pero sin un análisis científico profundo (ver artículo sobre la "Historia de la Escritura del Quichua", Rev. 28, *Universidad Católica*, Quito, 1980), esto impidió que se emplee la *k* en lugar de *c/qu* y la *w* en lugar de *hu*.

El empleo de la *k* y de la *w* hubiera permitido un mayor acercamiento ortográfico con los sistemas empleados en Perú y Bolivia y, además facilitado la elaboración de textos comunes a todos los dialectos quichuas existen-

tes. Tampoco se tomó en cuenta las aspiradas, lo cual también impide el acercamiento a algunos dialectos de Perú y Bolivia.

Luego de una serie de dificultades se logró omitir del alfabeto escogido en la reunión mencionada, las letras: /b/, /d/, /g/, /f/, /zh/ que entorpecían la real unificación y la /j/ se la dejó sólo al inicio de palabra. Esta omisión está bastante acorde con lo que manifiesta el Inca Garcilaso de la Vega en sus "Advertencias acerca de la Lengua General de los Indios del Perú" que pone al inicio de sus *Comentarios Reales de los Incas*, lo que garantiza que estos sonidos fueron introducidos sólo tardíamente.

*También es de advertir que en aquella lengua general del Cuzco (de quien es mi intención hablar, y no de las particulares de cada provincia, que son innumerables) faltan las letras siguientes: b, d, f, g, j jota, l sencilla no la hay, sino ll duplicada, y al contrario no hay pronunciación de rr duplicada en principio de parte ni en medio de la dicción, sino que siempre se ha de pronunciar sencilla. Tampoco hay x, de manera que del todo faltan seis letras del a.b.c. español o castellano y podremos decir que faltan ocho con la l sencilla y con la rr duplicada. Los españoles añaden estas letras en perjuicio y corrupción del lenguaje y, como los indios no las tienen, comúnmente pronuncian mal las dicciones españolas que las tienen.*⁴

V. ALGUNOS PUNTOS DE VISTA PARA FUTURAS INVESTIGACIONES EN EL CAMPO DE LA LENGUA

El pueblo quichua de América tiene su pensamiento común y su praxis comunitaria expresados a través del concepto de "PACHAMAMA" y de la "MINCA" respectivamente. Los procesos históricos, sin embargo, lo han llevado al surgimiento de grupos aislados y la comunicación entre ellos, por escrito, por el momento parece difícil, pero siguiendo la vocación comunitaria de este pueblo, es imperioso comenzar a buscar una manera de lograr la intercomunicación de los diversos grupos que conforman el pueblo quichua.

Planteamos que la estructura profunda de la lengua es común para todos los dialectos, así lo señalan el orden de los componentes estructurales de la misma: S.O.V. (sujeto-objeto-verbo); las diferencias se dan principalmente en la fonética, morfología y léxico. Para tener una idea de las diferencias que existen en los dialectos de Ecuador, Perú, Bolivia y Argentina, se han establecido algunas comparaciones que podrían contribuir al inicio de un trabajo conjunto entre personas de los diferentes países con el fin de buscar una alternativa que facilite la comunicación oral y escrita entre los integrantes de la comunidad quichua de América.

4 Inca Garcilaso de la Vega, *op. cit.* p. 15.

CUADRO 1

CUADRO DE LOS ALFABETOS UTILIZADOS ACTUALMENTE PARA ESCRIBIR LOS DIFERENTES DIALECTOS DEL QUICHUA ⁵

Ecuador	Bolivia Comisión "c"	Perú							Argentina
		Cuzco Collao	Ayacu- cho Chanca	Ancash Huallas	Caja- marca Cañaris	San Martín	Junín Huanca	Cha- chapo- yas Lamas	
p.13		pp.14- 15	p.15	p.14	p.15	p.14	p.16	p.18	p.XV
a	a	A	a	a	a	a	A	A	A
				aa			AA		
c/qu	ch	B	b	b	b	(b)	(B)		c/q
ch	ch'	CH	ch	ch	ch	ch	CH	CH	ch
	chh	CH'							
		CHH							
		D	d	d	d	(d)	(D)		
		E	e	e	e	e			E
		F	f	f	f	(f)	(F)		
		G	g	g	g	(g)	(G)		
h		H	h	h		h	H		H
i	i	I	i	i	i	i	I	I	I
				ii			II		
i	J				j				J
	k	k	k	k	k	k	k	k	
	k'	k'							
	kh	kH							
l	l	L	l	l	l	(L)	L	L	L
ll	ll	LL	ll	ll	ll	ll	LL	LL	LL
m	m	M	m	m	m	m	M	M	M
n	n	N	n	n	n	n	N	N	N
ñ	ñ	Ñ	ñ	ñ	ñ	ñ	Ñ	Ñ	Ñ
		O	o	o	o	o			o
p	p	P	p	p	p	p	P	P	P
	p'	p'							
	ph	PH							
	q	Q	q	q	q		Q		CK
	q'	Q'							
	qh	QH							
r	r	R	r	r	r	r	R	R	R
				rr	rr	(rr)	(RR)		RR
s	s	S	s	s	s	s	S	S	S
sh	sh		sh	sh	sh	Sh	SH	SH	SH
t	t	T	t	t	t	t	T	T	T
	t'	T'							
	th	TH							
ts			ts				TR	TR	
u	u	U	u	u	u	u	U	U	U
				uu			UU		
y	w	W	w	w	w	w	W	W	
	y	Y	y	y	y	y	Y	Y	Y
z									
21	29	34	26	29	27	25	28	18	22

5.1. A nivel alfabético

Según los primeros datos obtenidos, existen algunas diferencias que pueden ser observadas en el cuadro N° 1.

5.2 Nivel fonológico y escritura unificada para los dialectos quichuas de América.

En un primer nivel de aproximación a los diversos dialectos del quichua es difícil señalar cuál puede ser el alfabeto que unifique a todos ellos. En todo caso, se trataría de una propuesta o una idea que conduzca al inicio de estudios en este campo, así pues, se quiere hacer notar lo siguiente: la *glotal* debería estar necesariamente presente en el alfabeto, pues aunque no existe en Ecuador, se la encuentra en muchos dialectos de los restantes países. Las *aspiradas* y *explosivas* que parecen se hallan presentes en Bolivia y en el dialecto Cuzco-Collao de Perú deberán ser estudiadas y según la conveniencia y necesidad se las debería incluir o no en el alfabeto aunque constituyen un rasgo muy importante de la lengua. En Ecuador existe el sonido /z/ que se lo ha incluido en el alfabeto para el quichua ecuatoriano y que podría ser revisado pues su uso se reduce a un vocabulario muy reducido. Lo mismo se podría decir de las letras /tr/, /ts/; la primera empleada en tres dialectos de Perú y la segunda empleada en el dialecto Ancash-Huailas de Perú y en los dialectos del Ecuador. Estas dos últimas en otros dialectos están relacionados con el fonema /ch/, por esta razón, convendría realizar un estudio comparativo y establecer la conveniencia o no de emplearlas en el alfabeto. La /rr/ se podría suprimir, puesto que existe casi sólo en préstamos del español. Las vocales alargadas existentes en dos dialectos del Perú se las podría suprimir, pues los alargamientos se producen generalmente por elisiones. Así por ejemplo, en Ancash Huailas⁶ "AANIY", 'aceptar, estar de acuerdo', puede provenir de "ARI+NIY".

En consecuencia, este podría ser el alfabeto que sirva para escribir los diferentes dialectos del quichua:

a, ch, (chh), (ch'), e, i, j, k, (kh), (k'), l, ll, m, n, ñ, o, p, (ph), (p'), q, (qh), (q'), r, s, sh, t, (th), (t'), (tr), (ts), u, w, y, (z). (Total 34).

Las vocales *e* y *o* existentes en casi todos los dialectos peruanos y en el argentino, en determinados contextos podrían estar incluidas en el alfabeto luego de establecida su conveniencia y necesidad. Las letras *b*, *d*, *g* aparecen generalmente en préstamos del español, por lo cual pueden ser suprimidas.

5 Para el Cuadro N° 1 se han tomado datos de las siguientes fuentes: para el Ecuador, Diccionario "Caimi Ñucanchic Shimiyuc Panca"; para Bolivia, Documento de la Comisión "C"; para el Perú, Colección de Gramáticas del Instituto de Estudios Peruanos y para el dialecto Chachapoyas, el Diccionario de Gerald Taylor; para Argentina, el Diccionario de Domingo Bravo.

6 Gary J. Parker y Amancio Chávez, *Diccionario Quechua Ancash-Huailas*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1972, p. 42.

CUADRO N° 2
ALGUNOS MORFEMAS DEL VERBO
EN LOS DIFERENTES DIALECTOS

Morfema	Ecuador	Bolivia	Perú							Argentina
			Cuzco Collao	Ayacucho Chanca	Ancash Haillas	Cajamarca Cañaris	San Martín	Junín Huanca	mu	
traslocativo	mu [mu] p.17	mu p.143	mu p.213	mu p.109	mu p.122	mu p.132	mu p.130	mu p.191	mu p.26	mu p.18
incoactivo	cri [gri] p.15									
reflexivo	ri [ri] p.18	ku p.139	ku p.210	ku p.108	ku p.117	ku p.130	ku p.131	ku p.158	ku p.20	?
desiderativo	naya [naya,na] p.17	naya p.143	naya p.117	?	naya p.122	na p.130	naya p.128	naya p.194	naya p.26	naya p.100
recíproco	nacu [naku,naxu naw] p.17	naku p.139	na-ku p.205	naku p.111	na-ku p.117	na p.130	naku p.133	na-ku p.193	naku p.26	nacu p.100
repetitivo	ria [raya,rya, ri] p.18	?	raya p.117	raya p.113	raa p.125	ra p.131	raya p.127	laa p.197	?	ri 128
repetitivo exageración	cacha [kača,xa- ča,xiči] 15	rkacha p.147	tiya p.203	lkacha p.113	(r)kacha p.128	katra p.134		traka p.186		
continuativo	cu [ku,xu,u] p.15	ska p.147	sha p.160	chka p.111	ykaa 128	yka 130	yka 126	yka 211		
ayuda		isi p.142	ysi 210	ysi 112	shi 120			shi 210		

5.3. A nivel morfológico

Se tiene que comparar los diferentes morfemas que tienen los dialectos, para luego establecer, mediante comparaciones, los morfemas comunes a todos los dialectos y los alomorfos de los mismos. En muchos de los casos, es conveniente realizar un estudio diacrónico de los mismos para poder llegar a la unificación.

Ejemplo: /chi/, /tsi/ son variantes del mismo morfema y el más extendido es el primero, por lo cual el segundo podría desaparecer. Los criterios de antigüedad y frecuencia pueden ayudar a encontrar la forma y el significado de los morfemas de los diferentes dialectos.

Para tener una idea comparativa del nivel morfológico de la lengua quichua, se ha bosquejado un cuadro (Nº 2), tomando en cuenta sobre todo los morfemas aspectuales del verbo del quichua de Ecuador, Bolivia, Perú y Argentina en su orden.⁷

Como se puede apreciar en el cuadro de morfemas, muchos de ellos son comunes a todos los dialectos. En algunos casos, la fonética es diferente, pero la idea es común y su origen seguramente también lo es. Por lo tanto, se hace necesario realizar un inventario general de todos los morfemas ligados existentes en los diferentes dialectos; luego de un estudio comparativo se puede ir introduciendo los desconocidos en los diferentes dialectos para ayudar al enriquecimiento de la capacidad de expresión de la lengua.

5.3. A nivel lexical

Existen muchos términos con semántica idéntica y común a todos los dialectos. Se considera que la unificación lingüística es muy factible dada la comprensión existente en la comunicación oral.

5.4. El nivel estructural

Es idéntico en todos los dialectos.

En resumen, para poder establecer una escritura común, un diccionario y una gramática comunes a todos los dialectos quichuas de América, se debe comenzar estandarizando en cada país, para luego, en base a ello poder realizar una obra conjunta. Pedagógicamente, los adultos y los niños, podrían comenzar aprendiendo en el dialecto estandarizado nacional, para luego ir ampliándolo con los aportes de los dialectos estandarizados de los otros países ●

7 Los datos para el Cuadro Nº 2 se han tomado de las siguientes fuentes: para el Ecuador, Diccionario "Caimi Ñucanchic Shimiyuc Panca", para Bolivia, Gramática de David Berrios; para Perú, Colección de las seis Gramáticas publicadas por el Instituto de Estudios Peruanos y para el dialecto Chachapoyas-Lamas, Diccionario de Gerald Taylor; para Argentina, el Diccionario de Domingo Bravo.

BIBLIOGRAFIA

- Berrios, David. *Gramática Keshwa*. Editorial González y Medina, La Paz, 1979.
- Bravo, Domingo. *Diccionario Quichua Santiagueño-Castellano*. Editorial Universitaria, Buenos Aires, 1975.
- Cieza de León, Pedro. *La Crónica del Perú*. Ediciones PEISA, Lima, 1973.
- Comisión "C". *Seminario de Educación Bilingüe Intercultural* (realizado del 8 al 12 de agosto de 1983). "Documento sobre Unificación de la Escritura". Cochabamba, Bolivia, 1983.
- Garcilazo de la Vega, Inca. *Comentarios Reales de los Incas*. Ediciones PEISA, Lima, 1973.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe. *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Tomos I-II-III. Siglo XXI Editores, México, 1980.
- Ministerio de Educación del Perú - Instituto de Estudios Peruanos. *Co-lección de seis Gramáticas y seis Diccionarios Quichuas*. Lima, 1976.
- Montaluisa Chasiquiza, Luis Octavio. *Características, avances y dificultades del Proceso de Alfabetización en Lenguas Vernáculas y de la Educación Bilingüe: Algunos puntos de vista para futuras investigaciones en este campo*. Documento presentado al Seminario-Taller en apoyo a la Alfabetización de Bolivia, organizado por la UNESCO. Quito, MEC-PUCE-CIEI, 1983.
- Taylor Gerald. *Diccionario Normalizado y Comparativo Quechua-Chachapoyas/Lamas*. L'Hartmattan, París, 1979.
- Yáñez, Consuelo; Jara, Fausto. *Ñucanchic Llactapac Shimi*. Tomo 1, CIEI, Quito, 1983.

Elementos para una definición de educación bilingüe intercultural

I. PANORAMA SOCIO-LINGÜÍSTICO

Antes de entrar a los problemas específicos de un proceso educativo en lengua vernácula se considera necesario describir algunos aspectos de la situación socio-cultural del país tanto en lo que tiene que ver con las lenguas como con los tipos de bilingüismo, la influencia interlenguas, el estatus lingüístico y la oficialización de las lenguas nacionales; de este modo al problema de la reforma educativa, o de la nueva alternativa que se propone para las poblaciones indígenas, puede ayudar a comprender su dimensión histórica y el alcance de los objetivos que se persigue.

La actitud etnocentrista del hispano hablante que de alguna manera reconoce la existencia de pueblos indígenas, ha llevado a crear la imagen de un bilingüismo nacional, que es irreal. Todos los autores que han estudiado el problema coinciden en aceptar una mayor tendencia hacia el monolingüismo incipiente, es decir, un limitado conocimiento del español acentuado, el primero, entre la población femenina e infantil y, el segundo, entre la población masculina que, por necesidades de intercambio comercial y de arreglo de problemas legales, tiene más contacto con centros poblados de habla hispana.

Otros tipos y grados de bilingüismo (subordinado, compuesto y coordinado) se dan, en mayor o menor medida, entre los sectores escolarizados parcial y totalmente. De todas maneras, es importante señalar que, en la mayor parte de los casos, se puede constatar un limitadísimo conocimiento de los esquemas culturales mestizos lo cual, a más de dificultar los procesos de comunicación, constituye un factor más de discriminación social sobre todo en lo que a los grupos quichua-hablantes se refiere. Los restantes grupos indígenas que han permanecido más aislados presentan situaciones muy particulares que hasta el momento no han sido bien estudiadas. De ahí que, quizá en términos más realistas, se pueda hablar de un territorio bilingüe y no de una sociedad bilingüe, ya que lo que existe es una serie de espacios en los

que la una fracción habla una lengua vernácula y la otra español y, en el medio, se sitúa un pequeño sector de la población que se debate entre los dos sistemas.

El panorama actual de la situación lingüística que tiene que ver con la población indígena se deriva, como una consecuencia, de las condiciones sociales, económicas y políticas generadas a través de las distintas etapas históricas enmarcadas, todas ellas, dentro de moldes colonialistas y neo-colonialistas.

Esta situación impidió la conformación de una sociedad bilingüe en la que los sectores indígenas y no indígenas aprendieran el manejo de, por lo menos, las dos lenguas en contacto. La población indígena se vio obligada a acercarse a la hispano-hablante mediante el aprendizaje forzado de la lengua del conquistador sin que él hiciera el menor esfuerzo por aprender los idiomas vernáculos; los casos en los que un reducido número de hablantes de español optaron por acercarse al quichua, por ejemplo, corresponden a los de hacendados o religiosos que, por la necesidad de controlar la producción agrícola, de llevar a cabo las obras de evangelización o por el contacto permanente con los indígenas adquirieron el conocimiento de su lengua. La historia nos presenta muy pocos casos de estudiosos que se interesaron por los aspectos y manifestaciones culturales propios de tales pueblos sin otros objetivos que el reconocimiento de sus valores.

Al hablar de bilingüismo, por lo tanto, necesariamente hay que referirse a la población indígena pues este hecho es ajeno al sector hispano. Al haberse dado un bilingüismo unilateral se puede encontrar un factor para explicar la incapacidad desarrollada en el hispano hablante de comprender la significación del bilingüismo social o más aún, de una educación bilingüe basada en idiomas nacionales. El hispano-hablante siempre fue un dominador, un espectador o, simplemente, ignoró la existencia de otros pueblos en el mismo territorio nacional.

La lengua oficial fue considerada un factor de "civilización" que debía expandirse para salvar a los pueblos de su ignorancia y atraso. Tanto el término "civilización" como "cultura" fueron entendidos en su sentido más superficial o, lo que es mismo, no fueron nunca entendidos en su verdadera dimensión. El sentido de "bilingüismo", como consecuencia, se aplicó a la relación idioma oficial-idioma extranjero dado que las lenguas nacionales (no hispanas, no cultas ni civilizadas) tenían, como una graciosa concesión, solamente la categoría de "dialectos", es decir, de "no lenguas".

INFLUENCIA DEL ESPAÑOL SOBRE EL QUICHUA

Uno de los factores que ha incidido en el manejo del español por parte de la población indígena tiene que ver con los modelos de habla a los que ha estado expuesta. Por una parte, se presentan los dialectos rurales caracterizados por la marcada influencia del quichua tanto a nivel fonológico como sintáctico y, por otra, las deformaciones lingüísticas que el hablante

de español introduce en sus relaciones inter-étnicas bajo el supuesto de que los indígenas no entienden la lengua oficial. La quichuización consciente del español llega, en muchos casos, a tales extremos que un hispano hablante nativo no familiarizado con esta situación tiene dificultad en comprender de inmediato el mensaje.

Esta actitud discriminatoria se percibe, de modo general, en los hablantes hispanos que han mantenido o mantienen algún tipo de control o autoridad sobre la población indígena sin distinción de niveles de educación, zonas de procedencia, clases sociales, edad, sexo, profesión, etc.. No es raro, por lo mismo, encontrar incluso textos educativos escritos, intencionalmente, no sólo con deformaciones de vocabulario sino también de sintaxis y ortografía.

La escuela rural, por su parte, a más de enfocar la enseñanza del español como lengua nativa y, de enfatizar el conocimiento de una u otra teoría gramatical, a pesar del escaso o ningún conocimiento del español por parte de los niños indígenas, emplea también una forma de español subestándar que sistemáticamente es transmitida en el ámbito familiar acentuado, así, las interferencias de la lengua vernácula y manteniendo las características lingüísticas socialmente discriminatorias.

Los rasgos discriminatorios de la lengua oral se manifiestan, consecuentemente, en la producción escrita de la población alfabetizada o semi-alfabetizada en español, la misma que, por no tener un dominio cabal de la lengua oral, no haber desarrollado el hábito de la lectura y no disponer de material asequible para ello, reproduce de manera permanente los mismos defectos rechazados y condenados por la sociedad de habla hispana.

En lo que respecta al quichua, la mayor influencia del español se encuentra a nivel de vocabulario, dándose casos de introducción de nuevos términos y la sustitución de formas originales de la lengua vernácula por sus equivalentes hispanas. Sin embargo, a nivel de sintaxis la influencia del español ha sido mínima conservándose las estructuras de las lenguas vernáculas casi en su totalidad, del mismo modo que los esquemas de pensamiento en ellas manifestados.

LENGUAS VERNACULAS - LENGUA OFICIAL

Los procesos de educación basados en la lengua oficial desconocieron hasta la década de los setenta la validez del empleo de las lenguas vernáculas y, por lo mismo, de sus respectivas culturas relegando más a los pueblos indígenas y acentuando su desintegración y aislamiento.

Esta situación se ve reflejada en el campo lingüístico sobre todo del grupo quichua ya que la lengua, en lugar de unificarse con el intercambio de formas provenientes de los distintos sectores se vio forzada a un mayor fraccionamiento dando como consecuencia la conformación de dialectos más diferenciados sobre todo en lo que respecta al campo fonológico. Por otra parte, la presión social ejercida por la sociedad hispano hablante, obligó a la

población a adoptar términos del vocabulario español y a modificar las situaciones de utilización de la lengua vernácula tanto en el interior de las mismas comunidades como en las relaciones con otros grupos de habla quichua. La lengua oficial o lengua de "status" se convirtió en el medio de comunicación extra-comunitario cuyo uso fue definido por los ámbitos espaciales de control político de una y otra etnia. De este modo, los límites territoriales pasaron a representar límites lingüísticos al interior o exterior de los cuales se permitía, en la práctica, la comunicación en la lengua vernácula o en la oficial.

La lengua vernácula, en este sentido, no sólo llegó a perder su estatus como medio de comunicación inter-comunitario sino también familiar ya que la familia, una vez trasladada al ámbito hispano, de modo temporal o permanente, se sintió obligada a emplear la lengua dominante. En la reintegración a la comunidad y, muy especialmente, al medio familiar, se siguió utilizando la lengua materna con mayor o menor influencia *formal* del castellano.

La adquisición del español, por su parte, se vio sometida a los condicionamientos característicos de una sociedad discriminatoria. La población migrante, en su gran mayoría, no tuvo las posibilidades de acceso a los sectores de habla hispana estándar habiendo aprendido un tipo de lengua que, además de ser socialmente discriminatorio, no pasa de niveles elementales insuficientes para una comunicación eficaz. El español lejos de haber facilitado o logrado la integración nacional se constituyó en un nuevo factor de discriminación y desintegración sociales.

Con respecto a la población escolarizada dentro del sistema oficial, el español fue impuesto sin ningún tipo de sistematización al no tomarse en cuenta la situación de los estudiantes que ingresaban con un desconocimiento total o casi total del idioma. El aprendizaje se dejó a la simple habilidad de los niños y a su necesidad de comunicación con el maestro con los consiguientes efectos de frustración, deserción escolar y repetición de años. Quienes lograron superar el tercer año y completar los estudios de primaria no lograron, sin embargo, llegar a un dominio del español como lo han demostrado las pruebas realizadas y la misma práctica social.

Al problema del aprendizaje de la lengua se sumaron los efectos derivados del tipo de dialecto empleado por gran parte de los maestros rurales hispanos quienes, entre otras causas, por el limitado manejo de textos escritos, el reducido contacto con otros sectores de la población y, muchas veces, por la falta de preparación emplean una forma de español empobrecida y carente de recursos de expresión tanto a nivel oral como escrito. En este contexto, la validez del uso de la lengua oficial por parte de la población indígena no ha satisfecho, sino en muy poca medida, sus necesidades reales y sus aspiraciones de comunicación.

Paradójicamente, frente al fracaso de la "castellanización" el espejismo de lo hispano se fue acentuando aunque sin rechazar la lengua nativa que, según el decir de sus hablantes, "ya es conocida". De acuerdo con las

experiencias vividas y las concepciones adquiridas a lo largo de siglos de dominación y opresión lingüística, el español y lo occidental llegaron a ser concebidos como la única alternativa de desarrollo y, no pocas veces, de supervivencia. En efecto, las concesiones hechas al sistema son evidentes para el mundo de fuera; lo que no es evidente son todos los mecanismos creados para defender sus complejos sistemas culturales entre los cuales la lengua es sólo una de sus manifestaciones.

El dilema lengua vernácula - lengua oficial, los ámbitos y situaciones de utilización de cada idioma, el prestigio y el desprestigio sociales de la una y de la otra, la ausencia de alternativas concretas en el campo educativo, la falta de credibilidad de la población indígena frente a permanentes frustraciones, son factores que han influido y presionado para llegar a una definición que represente, en la práctica, una respuesta a la demanda educativa de la población tanto desde el punto de vista cualitativo como cuantitativo.

LENGUAS VERNACULAS Y OFICIALIZACION

El quichua, el shuar y las demás lenguas indígenas que se mantienen en el país existen *bajo el español* y no con el español ni al lado del español, lengua que ha actuado como un permanente depredador cultural y, en consecuencia, como un agente disociador tanto grupal como nacional.

El español ha sido considerado como *la lengua* y, como tal, el medio más idóneo de comunicación. Las otras lenguas apenas alcanzaron el rango de "dialectos" por creerse que carecían de gramática (confusión con sintaxis), disponían apenas de un léxico rudimentario y eran inadecuadas para entrar en el mundo de la escritura por no disponer de letras. Ante esta concepción que es característica de una mentalidad colonialista y poco informada, se presentaban dos alternativas: 1) el exterminio directo de las lenguas indígenas mediante la imposición absoluta del español y, 2) su exterminio paulatino a través de la denominada educación bilingüe-bicultural.

En el primer caso se trataba de una imposición tradicional de tipo normativo y abiertamente selectivo y excluyente y, en el otro, de una posición más "modernista" basada en criterios científicos parciales pero igualmente orientada a la perpetuación de la relación colonialista.

Dentro de estos contextos, la educación de los grupos indígenas como también los demás factores sociales, enfrentaban el problema del estatus jurídico de las lenguas vernáculas ligado al estatus social de los respectivos grupos (lengua oficial=grupo de prestigio). Siendo éste uno de los puntos de mayor conflicto en un proceso de educación en lengua vernácula se analizarán a continuación las implicaciones de la oficialización de estas lenguas.

El hecho de plantear la oficialización de una lengua implica que esta lengua al igual que sus hablantes pertenecen a un grupo carente de reconocimiento legal, si no de su existencia, sí de las posibilidades de ejercer sus derechos y de desarrollarse como una auténtica nacionalidad.

La oficialización de una lengua vernácula, por lo tanto, constituye un acto político puesto que representa el reconocimiento legal de una fuerza social con capacidad de acceso al ejercicio del poder con todas sus implicaciones que van más allá del plano meramente lingüístico. En efecto, a más de contar con la traducción de la literatura existente (Constitución, leyes, documentos administrativos, obras literarias y científicas, etc.) se incluye la necesidad de estructurar un sistema educativo con bases culturales propias, la promulgación de nuevas leyes penales, administrativas, financieras, etc. que tomen en cuenta los sistemas de cada nacionalidad. Todo esto implica no sólo un simple cambio sino la conformación de una nueva sociedad en la que se respeten los derechos y se cumplan las obligaciones de manera equitativa.

La oficialización se plantea, entonces, cuando se dan situaciones discriminatorias y se buscan mecanismos tendientes a canalizar el equilibrio social mediante la coparticipación y la corresponsabilidad de las distintas fuerzas.

Se considera que la oficialización puede darse bajo dos perspectivas: una de tipo externo, es decir, proveniente de los grupos de poder y otra surgida a partir de los mismos interesados, en este caso, los distintos grupos indígenas.

Tanto los principios en los que se fundamenta la oficialización como las consecuencias sociales estarán determinadas por los intereses nacidos de las características y de los objetivos de cada grupo. La legislación correspondiente reflejará, igualmente, la naturaleza del proceso dado que los contenidos serán aquellos definidos por sus propulsores.

Plantearse en las actuales circunstancias una oficialización externa o vertical cuando aún no están dadas las condiciones sociales para una transformación puede ser una contradicción y una negación de la situación real, ya que puede no estar dirigida a los grupos de lengua vernácula directamente sino a los grupos oficializadores convirtiendo la lengua en un instrumento más de poder; a esto se suma la multiplicidad de objetivos que pueden presentarse según sea la diversidad de organismos que persigan este propósito. Una organización religiosa defenderá metas no compatibles con las de un grupo político o de un organismo educativo o científico por la incompatibilidad de perspectivas que se presentan en la práctica.

Es posible que la oficialización vertical no tenga efectos sobre los grupos indígenas por su inaplicabilidad, es decir, por la eventual reacción pasiva ante un hecho en el que no tomaron parte. La otra alternativa que se la puede llamar horizontal implicaría que la población indígena llegue a tener una clara consciencia del problema y opte por responsabilizarse de sus consecuencias que van desde los niveles más sencillos de orden científico hasta las más complejas negociaciones con los poderes públicos entre los cuales, generalmente, no existe la menor noción de este problema.

El hecho de oficializar una lengua es algo relativamente simple; lo que resulta verdaderamente difícil es la aplicación real en todos los campos de incidencia. En las actuales circunstancias se ve la necesidad de sentar bases

de modo que, cuando la ley aparezca, pueda entrar en funcionamiento por lo menos en las áreas de mayor urgencia. Entre las acciones que pueden emprender de inmediato se pueden mencionar: 1) la oficialización de un sistema único de escritura para cada lengua vernácula de acuerdo con su realidad lingüística y, 2) la oficialización de un sistema educativo común para cada una de las nacionalidades indígenas tomando en cuenta las características socio-culturales y políticas de cada una de ellas.

Debe aceptarse, por otra parte, que la sociedad blanco-mestiza requiere ampliar su visión y conocimiento del mundo indígena; muchos de los estudios existentes están condicionados por métodos de investigación e interpretaciones occidentalizadas marcadas, en no pocos casos, por tendencias economicistas, folcloristas, culturalistas y hasta racistas que dan como resultado una visión falseada de la realidad histórica de estos grupos.

II. DEFINICIONES SOCIOLINGÜÍSTICAS

El proceso educativo en lengua quichua al igual que el que se ha iniciado con otros grupos etno-culturales de tradición oral exigió la definición de una serie de aspectos tales como la unificación de la lengua, la determinación de un alfabeto con su correspondiente sistema ortográfico, la selección de un léxico común para los distintos dialectos, el análisis de las estructuras gramaticales y formas de expresión oral y el estudio de las posibilidades de transcripción escrita de la lengua tomando en cuenta las limitaciones que impone el paso del código oral de comunicación al código escrito.

En el caso en referencia y que, de alguna manera puede relacionarse con el problema educativo que enfrentan otros países que cuentan con poblaciones de cultura oral, se tomaron en cuenta los criterios que se señalan a continuación y que van desde el nivel más complejo de la lengua hasta los que tienen que ver con problemas de mayor especificidad según el grupo de que se trate.

UNIFICACION LINGÜÍSTICA

La distribución geográfica de los distintos grupos indígenas, del mismo modo que la cantidad de miembros que conforman una nacionalidad, han constituido factores determinantes en la definición del tratamiento dado a su respectiva lengua. Los grupos minoritarios compuestos por menos de ocho mil personas, concentrados en zonas territoriales más o menos definidas y con posibilidades de contacto permanente entre sus miembros se han visto menos abocados a la fragmentación de su lengua tanto por su situación interna como por la influencia global que sobre ellos han ejercido organismos externos. Un caso particular representa el grupo huao cuya población de aproximadamente ochocientas personas organizadas en grupos familiares se desplaza periódicamente en una extensión de alrededor seiscientas mil hectáreas con escasísimas posibilidades de contacto intergrupales. Este grupo,

junto con el quichua y el shuar con una población estimada en dos millones y 45.000 personas respectivamente, presentan mayores dificultades en lo que a su lengua se refiere ya que las variantes lingüísticas son relativamente mayores aunque mutuamente comprensibles.

Por tratarse del grupo con el que más se ha trabajado se hará especial referencia a la nacionalidad quichua con la cual se establecieron los criterios de unificación lingüística aplicables en cualquier situación similar a la suya.

La población quichua ecuatoriana se encuentra localizada en nueve provincias de la Sierra y tres de la Región Amazónica encontrándose, en el interior de cada provincia una serie de subgrupos que por razones de aislamiento, distintos substratos lingüísticos, características económicas particulares, diversos grados de influencia del español, etc., han mantenido y desarrollado variantes dialectales en todos los niveles lingüísticos produciendo una situación comparable con la de cualquier lengua extendida en un amplio territorio y compartida por un alto número de usuarios.

A través del estudio de la lengua quichua se pudo comprobar que, si bien existen marcados rasgos dialectales en las distintas zonas del país su grado de inteligibilidad es lo suficientemente alto como para defender su unidad, es decir, la pertenencia a un solo tronco lingüístico. En los doce dialectos establecidos que, a su vez, pueden ser agrupados en dos dialectos mayores (serrano y amazónico), existe una serie de elementos compartidos por todos ellos, otros que se localizan en varios aunque con límites difíciles de establecer y otros que corresponden a usos locales. El habla de la región amazónica y la de la sierra que, globalmente, representan los polos dialectales, es comparable en cierta manera con el español ecuatoriano de la sierra y de la costa cuya comprensión puede no ser inmediata y total en ocasiones.

La pregunta que puede surgir a este respecto es la siguiente: ¿si realmente existe comunicación entre los habitantes de distintos dialectos por qué entonces hablar de unificación? Es claro que cuando se trata de la lengua oral este problema no se plantea; se lo plantea al hacer referencia a la escritura dado que el quichua y las demás lenguas vernáculas, han sido hasta el presente lenguas ágrafas, en muchos casos, lenguas de escritura anárquica por no haberse establecido oficialmente el sistema único que regule su transcripción aún a pesar de las discrepancias teóricas en las que se han visto embarcados los lingüistas y los pedagogos defensores de uno u otro sistema.

Aparte de los problemas técnicos que de hecho existen, parece haberse olvidado que, fundamentalmente, se trata de un problema político que define no sólo un asunto de carácter científico —la unificación de la escritura— sino la complejidad política de la supervivencia de un pueblo. Unificar la escritura, por lo tanto, implica abrir las posibilidades de unificación y consolidación de la unidad de cada nacionalidad para luego proponer la unidad de un país en su conjunto.

La importancia dada a la lengua como factor de unificación o de fragmentación radica en el inherente carácter que tiene como medio de comunicación y expresión de la cultura de un pueblo, y que se refleja tanto a través

de sus sistemas lingüísticos formales (gramática, entonación, etc) como a través de su sistema semántico directamente relacionado con la concepción del mundo y de sus fenómenos.

En las dos únicas opciones existentes con respecto a las lenguas vernáculas (unificación o fragmentación) interviene como criterio o punto de referencia básico la selección de uno de los dos conceptos: "lengua" o "dialecto" considerado éste como una variante regional o social de una lengua. Si se emplea el criterio de "lengua", entendida como un hecho social que abarca todas las posibilidades de comunicación lingüística, es decir, todos los dialectos, puede iniciarse un proceso de unificación mediante la sistematización escrita de los rasgos pertinentes del idioma y la progresiva inclusión de las variantes locales para su transmisión intercomunitaria. En el segundo caso, la unificación es imposible ya que la escritura "dialectal" acentúa la fijación de las características locales limitando el desarrollo de la lengua y fomentando el etnocentrismo.

Es evidente que en situaciones de aislamiento o de falta de relación intergrupar, como en el caso de la población quichua, la unificación de la escritura es solamente uno de los mecanismos posibles de integración. Siendo una cultura de tipo oral, la comunicación verbal junto con el fortalecimiento de las relaciones interpersonales de comunidad a comunidad, puede facilitar el proceso de sistematización y fijación de la lengua escrita ya que no se trata solamente de su alfabeto y ortografía sino esencialmente de su desarrollo como código de comunicación en el que la gramática y el estilo de expresión juegan un papel muy importante en la transmisión y recepción de mensajes y, más exactamente, en la codificación y decodificación del pensamiento graficado.

La vigencia de un número considerable de lenguas vernáculas y las posibilidades reales de reforzamiento de las mismas han demostrado que, salvo que se tomen medidas coercitivas de tipo interno (imposición de un dialecto) o de tipo externo (imposición de la lengua oficial), la alternativa basada en el criterio de "lengua" y no de "dialecto" parece ser la más viable. En el caso concreto de la lengua quichua uno de los factores que debió considerarse es el relacionado con el estatus de los distintos dialectos: ninguno de ellos estaba en condiciones de imponerse sobre los demás ni por razones socio-lingüísticas ni por razones políticas como fue el caso del castellano en España, por ejemplo. En el proyecto quichua se trabajó con el criterio de estandarización mediante el análisis sincrónico y diacrónico de los dialectos existentes tomando en cuenta aspectos fonológicos, morfológicos, sintácticos, semánticos y socio-políticos entendiéndose que cada grupo dialectal, a más de conservar sus peculiaridades, puede incrementar el conocimiento de la lengua y ampliar el uso lingüístico con los aportes provenientes de una u otra comunidad.

En cualquier caso, es conveniente tener presente que el código escrito de las lenguas ágrafas interviene en la educación con dos limitantes: 1) se trata de un código nuevo y poco funcional por la persistencia del código oral

con todos sus recursos adicionales y, 2) el código escrito debe entrar en un proceso de construcción de normas y regulaciones internas que posibiliten la comprensión de los contenidos que expresa contando con las dificultades normales que representa el paso de la lengua oral a la escritura. De todas maneras, cualquier propuesta inicial constituye solamente el primer paso dentro de un proceso que, de modo natural, ha llevado siglos a las lenguas que ya tienen una tradición escrita.

Algunas posiciones contrarias a la unificación o defensoras de la escritura dialectal tuvieron su fundamento en el hecho de haber sido alfabetizados en la lengua oficial y considerar que existe una sola posibilidad de interpretación de los signos: la de la lengua oficial. Del mismo modo, se encontraron posiciones abiertamente contrarias a la unificación lingüística por temor a perder el control sobre las zonas o grupos de influencia. En la práctica, y a pesar de las dificultades encontradas, se considera que las ventajas de un sistema unificado contribuyen a facilitar la educación bilingüe-intercultural por el mejor aprovechamiento tanto de recursos humanos como económicos: el material didáctico puede ser empleado de modo extensivo, el personal puede movilizarse de una localidad a otra y sobre todo, la comunicación tiende a ampliarse mediante el reconocimiento de otras realidades coincidentes o dispares permitiendo su comparación y análisis crítico.

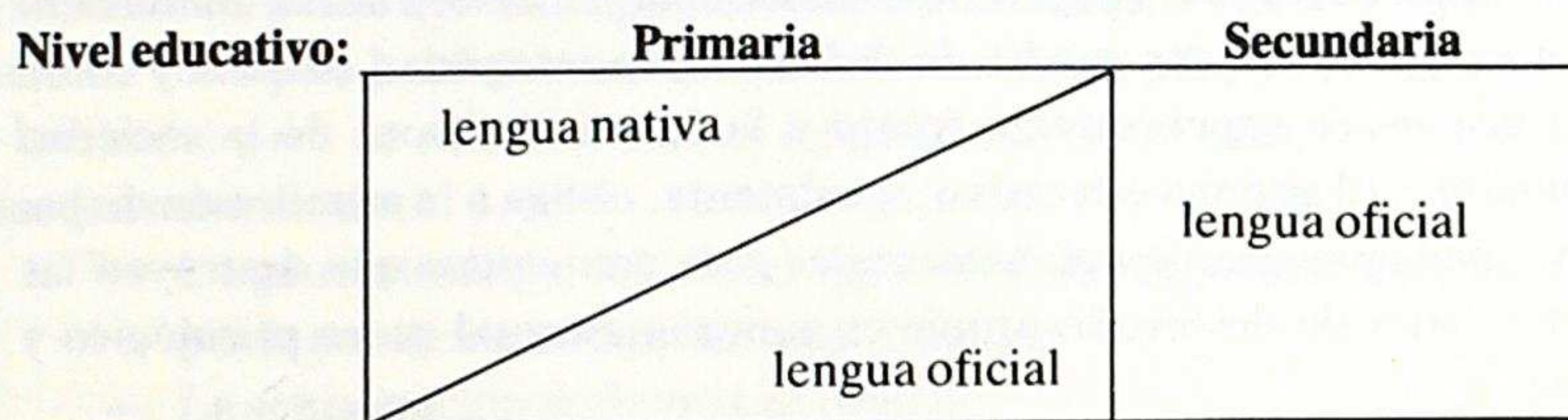
FRAGMENTACION LINGÜÍSTICA

Se puede considerar que la ausencia de una política oficial, determinó que las instituciones que hicieron intentos de educación bilingüe utilizaran criterios de la más variada naturaleza y mantuvieran el control hegemónico de sus decisiones en las zonas de operación y sobre grupos de individuos parcializados, aparentemente, por una u otra tendencia lingüística que, de hecho, traducía determinadas posiciones ideológicas y credos religiosos.

El problema socio-educativo planteado como un asunto meramente técnico generó una "batalla" lingüística que contribuyó a fomentar la fragmentación de las lenguas vernáculas y, por lo mismo, la desintegración de las distintas nacionalidades indígena —y de la sociedad en general. Uno de los mecanismos usados en estas acciones fue el aspecto referente al manejo de los conceptos de "lengua" y "dialecto" que definen la unificación o la fragmentación de una lengua y de su pueblo. En las tendencias "dialectalistas" defensoras del empleo de un dialecto particular para un grupo particular de población pertenecientes a una misma nacionalidad, se hicieron constataciones que van más allá de los simples postulados lingüísticos y que demuestran la implementación de políticas alentadoras de la desaparición de los pueblos indígenas mediante su asimilación indiscriminada a la sociedad dominante.

Las instituciones participantes de esta posición inscribieron el empleo de las lenguas vernáculas dentro de la corriente de "castellanización", es decir, de imposición gradual de la lengua oficial en todo su alcance con el consi-

guiente abandono de las lenguas nativas. En los esquemas diseñados para la implementación de la educación bilingüe se utiliza el modelo triangular que explicita claramente esta concepción:



Esta posición explica, en gran parte, las características metodológicas adoptadas por la ausencia de investigaciones sobre la realidad socio-cultural de los grupos indígenas. Por un lado, se optó por la traducción de los contenidos de la lengua dominante a la lengua nativa alfabetizando, simultáneamente, tanto a niños como a adultos en las dos lenguas (la nativa y la oficial); se emplearon los dialectos locales de las lenguas indígenas sin ningún intento de unificación; se dió poca o ninguna importancia al habla de los “mayores” que tradicionalmente detenta el “saber” del pueblo indígena, se incorporó una gran cantidad de elementos de vocabulario de español y, sobre todo, se eliminaron los conceptos que definen la realidad socio-cultural de estos pueblos.

Como puede observarse, en estas tendencias prima el criterio de fragmentación ya que cada institución convertida en un medio de penetración, actúa en función de sus propios intereses bajo el supuesto de que el único camino para la integración es la rápida introducción y expansión de la lengua oficial independientemente de las posibilidades que puede ofrecer una lengua vernácula. En definitiva, se considera que las lenguas vernáculas no son aptas para la comunicación y menos para el desarrollo, criterios estos que expresan una posición colonialista y anticientífica.

Desde el punto de vista histórico, la primera fragmentación oficial que se produjo en la lengua quichua se relaciona con la división territorial de los países andinos cuando la población habituada a mantener relaciones familiares y de comercio se vio obligada a reducir sus fronteras de comunicación.

PROBLEMAS DE LEXICO

En una situación como la ecuatoriana, similar en gran parte a la de los otros países latinoamericanos donde existe población indígena, el español aparece como una manifestación de la superposición del poder de la población hispano hablante sobre los grupos de habla vernácula. Este poder se evidencia en todos los niveles de actividad que van desde los hechos legales hasta los de más sencilla relación y se manifiesta de modo muy concreto en el área lexical de una lengua.

El sistema oficial desconoce las normas de convivencia y los principios éticos de las otras culturas nacionales legislando con valores de carácter unilateral que contradicen las prácticas sociales de esos grupos. El sistema político y social imperante niega otras formas de organización social conduciendo al aislamiento como medio de defensa de la integridad cultural y como mecanismos de supervivencia frente a la fuerza opresora de la sociedad dominante. El sistema educativo, igualmente, obliga a la asimilación de patrones pedagógicos, comportamentales y de contenidos que destruyen las posibilidades de desarrollo armónico tanto intelectual como psicológico y social.

Esta realidad se evidencia en el fenómeno lingüístico y de modo particular en el vocabulario como reflejo de todo un conjunto de problemas subyacentes en una sociedad de tipo multicultural con una sola lengua de tradición y estatus oficiales, puesto que es el resultante de un proceso de colonización.

El análisis de los préstamos de vocabulario demuestra, por ejemplo, las áreas en las cuales se ha dado mayor interferencia y dominación obligando a la población a adoptar elementos que, por un lado, corresponden a estructuras ajenas a su realidad, y por otro, constituyen una respuesta a la necesidad de manejar situaciones, generalmente violentas de interrelación, sin que esto quiera decir que la lengua como tal carezca de conceptos o de términos para expresar tales situaciones.

Mucha de la confusión relacionada con el léxico quichua se ha originado en la defectuosa investigación realizada sea en zonas periféricas (límites inter-culturales) o por la participación de "informantes" poco interesados en el trabajo o deseosos de complacer las urgencias del investigador. De todas maneras, trabajos serios como el llevado a cabo por Luis Cordero registran ya la complejidad del vocabulario de esta lengua.

Con respecto a un modelo lingüístico estandarizado existen dos niveles que requieren consideración: el primero que se relaciona con el vocabulario común que maneja la mayor parte de la población y las formas regionales y, el segundo, con los préstamos provenientes de la lengua oficial. Cabe indicar en este punto que, cuando se trata de suplantación de vocabulario existente en la lengua dominada, se ha podido comprobar que la adquisición se da, generalmente, solo a nivel de forma o significante y no de contenido o significado; bajo la forma exógena se mantienen los conceptos de la lengua nativa sobre todo en lo que respecta a la significación social.

En el caso de préstamos de conceptos pertenecientes a otras culturas se ha encontrado que puede darse la adquisición global (significado y significante) o la adquisición de la forma con una modificación del concepto; este fenómeno es similar al que se produce en cualquier situación de contacto lingüístico de acuerdo con el grado de inter-relación que se mantenga.

En las situaciones de discriminación y marginamiento, los proyectos de educación en lengua vernácula han manifestado la tendencia a utilizar como vocabulario común el referente a situaciones muy obvias como las actividades domésticas, por ejemplo, eliminando las relacionadas con la vida so-

cio-cultural y política de los grupos bajo el supuesto de que las lenguas vernáculas carecen de posibilidades para expresar conceptos abstractos.

Dentro de un proceso de unificación y revalorización cultural, el léxico que, no es otra cosa que una manifestación de la cultura y del conocimiento, permite múltiples posibilidades de tratamiento tanto para su recuperación y uso como para su reforzamiento y ampliación. Entre tales posibilidades pueden mencionarse:

- La generalización del léxico regional y de las formas mantenidas por la población adulta de zonas aisladas;
- La actualización de formas en desuso;
- La reafirmación de formas en proceso de desaparición;
- La creación de nuevos términos de acuerdo con la estructura de la lengua y su sistema cultural;
- La mantención de préstamos provenientes de otras lenguas; etc.

En grupos sometidos a situaciones de presión social puede encontrarse alguna forma de rechazo a la revalorización del léxico original de la lengua en la medida en que no hay un claro conocimiento de las implicaciones socio-culturales y políticas derivadas de una u otra posición.

De todas maneras, frente a esta situación es imprescindible contar con un diccionario apropiado que facilite a la población la ampliación de conocimientos a través de los elementos de su propia cultura.

Estas tareas, la de funcionalizar el léxico y la de elaborar un diccionario, representan un trabajo laborioso pero factible siempre que la población participe activamente y se responsabilice de su cometido.

SISTEMATIZACION DE LA SINTAXIS ESCRITA

El paso del sistema oral de comunicación al sistema escrito, cuando se trata de lenguas ágrafas y, por lo mismo, de culturas de pensamiento oral presenta serias dificultades no sólo por el problema de unificación de los elementos de uso concreto (grafemas, vocabulario, etc.) sino sobre todo por la eliminación de factores como los contextos de situación, gestos, silencios, entonación, etc. representables de manera muy limitada e imperfecta en la escritura.

En la lengua oral se dan de modo simultáneo por lo menos tres componentes: elementos segmentales, elementos suprasegmentales y contextos de situación que en conjunto aportan con sus significados para producir, transmitir o interpretar los mensajes. En los grupos de tradición oral habituados al manejo de este sistema de comunicación, la escritura representa la formación de una nueva estructura de pensamiento para elaborar, en base a nuevos instrumentos un sistema complementario de comunicación. Partiendo del supuesto de que la sintaxis oral es diferente de la sintaxis escrita por ser diferentes sus contextos situacionales, el nivel de abstracción que debe existir en esta última es efectivamente mayor dado que los elementos que no están presentes en la expresión lingüística concreta deben ser o estar, de al-

guna manera, insinuados para lograr la transmisión o la interpretación más clara y completa de los contenidos del mensaje.

El código escrito con sus claves de interpretación debe ser explícito y compartido por todos sus usuarios sea que se trate de los llamados signos de puntuación o de las estructuras sintácticas empleadas; no se trata, sin embargo, de llegar a establecer patrones normativos que limiten o anulen la creatividad; por el contrario, debe existir la suficiente flexibilidad para enriquecer la producción individual y del conjunto. En este sentido, la sistematización de la lengua escrita debe corresponder a la nueva posición mental frente al código en vías de conformación hasta lograr el manejo autónomo, innovador y productivo de todos los elementos sobre los que se apoya, y de acuerdo con el sistema lingüístico que se maneje.

En el caso del quichua que es una lengua básicamente aglutinante, las posibilidades de estructuración sintáctica a nivel verbal son muy numerosas; con las características que tiene la lengua y los recursos extralingüísticos de que dispone pueden realizarse múltiples ordenamientos que al ser transcritos fielmente al papel resultan difíciles de comprender en una primera lectura. La selección de estructuras simplificadas, por otra parte, quita el "sabor" de los contenidos por resultar faltos de naturalidad. Las pruebas realizadas en uno y otro caso dan indicios de que debe buscarse un término medio por lo menos hasta que la población que se encuentra en el proceso de alfabetización adquiera la autonomía necesaria para liberarse de las restricciones que le impone la falta de dominio del respectivo código tanto en lo que se refiere a su producción como a su interpretación.

Como uno de los requerimientos para la sistematización de la sintaxis escrita se ha planteado la necesidad de identificar las estructuras de uso común en todos los dialectos y combinarlas de acuerdo con su extensión y complejidad eliminando, en una primera etapa, aquellas que por su longitud dificultan la percepción de las ideas que se expresan. Este procedimiento que puede tener las características de un juego lingüístico para quienes redactan los textos ha permitido, por una parte, graduar las dificultades y, por otra, habituar a los escritores a descubrir las posibilidades de construcción y creación del texto según el público al que va dirigido: niños, jóvenes, alfabetizandos, neoalfabetizados de modo que los modelos que propone puedan ser interpretados con relativa facilidad y sirvan de referencia para la creación individual de los receptores.

De manera general, los problemas de sintaxis se resuelven mediante trabajo en equipo y consulta con los posibles destinatarios todos los cuales aportan para la redacción definitiva. Se puede afirmar que hasta el momento son pocos los escritores quichuas que han desarrollado un estilo personal en la lengua nativa; sin embargo, la necesidad de producción de material didáctico constituye un ejercicio permanente que se desarrolla básicamente en tres etapas: redacción individual, corrección colectiva y edición final con dos o tres personas.

Debido en gran parte a la preponderancia de la comunicación verbal

se encuentra en muchos casos que, tanto la lectura como la escritura que se practica en los centros de alfabetización se hace siguiendo las normas de trabajo comunitario bajo el sistema de "mingas": todos participan en la interpretación de los textos escritos y todos intervienen, igualmente, en la elaboración de nuevos textos. Al oralizar lo escrito, los problemas de sintaxis se resuelven con mayor facilidad no así el desarrollo de la autonomía de la lectura y escritura que se espera llegue a fijarse lo más antes posible. De todas maneras, el proceso, las condiciones sociales y las características culturales definen muchos aspectos para los cuales teóricamente todavía no se han encontrado claras respuestas.

HACIA LA FIJACION DE UNA ORTOGRAFIA

La incidencia inmediata de la estandarización o unificación de una lengua ágrafa se relaciona con la selección de un alfabeto y la sistematización de la correspondiente ortografía que ordene los signos escogidos. Cada lengua independientemente de su origen y de los grafemas que utilicen las lenguas oficiales de su entorno, dispone de un sistema fonológico propio, no existiendo, por lo tanto, dos lenguas que tengan ni el mismo tipo ni la misma cantidad de sonidos consonánticos o vocálicos.

Debido a situaciones de índole colonialista, el desconocimiento del sistema fonológico global de las lenguas vernáculas y a la dificultad de los hablantes de las lenguas occidentales para captar e identificar sonidos distintos a los que han estado acostumbrados a percibir, las lenguas vernáculas se han visto encasilladas dentro del sistema de escritura de las lenguas dominantes ajustando los sonidos de estos a los de aquellas.

Estos factores, entre otros, han conducido a tratar de solucionar el problema de la escritura solamente en base a la selección de grafemas sin tomar en cuenta que, más importante que el conjunto mismo de signos, es el ordenamiento y sistematización ortográfica de la lengua respectiva. La utilización de cualquier alfabeto, aunque oficialmente se lo considere unificado conduce, de hecho, a una abierta anarquía en la medida en que no se defina la posición de cada signo en términos del sistema y de la estructura interna de los elementos lexicales y morfosintácticos.

Para la lengua quichua del Ecuador cuyo alfabeto fue unificado en base a la estructura del español por decisión de representantes de comunidades indígenas (abril de 1980), el empleo de los grafemas escogidos sin el establecimiento de su sistema ortográfico, permitía la escritura de formas tan variadas como variados son los dialectos existentes.

Con respecto a la decisión de adoptar el sistema hispano para la escritura del quichua, la dificultad concreta fue la eliminación de los signos para la representación de la serie de los fonemas oclusivos aspirados /ph, t^h, k^h, c^h/ que tiene vigencia en varios dialectos y que son claramente diferenciables en la lengua por sus respectivos hablantes. En este caso se obligó a su asimilación con los sonidos que corresponden a la serie oclusiva

no aspirada creando un desequilibrio en el sistema y las consiguientes dificultades en el aprendizaje de la lectura.

Por tratarse de una lengua de tipo aglutinante, se recurrió al análisis fonológico dentro de los contextos morfosintácticos ya que la aglutinación permite, por norma general, un rango mayor de variantes fonéticas en la estructura interna de los elementos; tales variantes no coinciden ni pueden coincidir con las posiciones combinatorias que se dan en la estructura de las palabras de lenguas no aglutinantes como el español, por ejemplo.

Las normas establecidas para la escritura de la lengua quichua fueron definidas con la participación de representantes indígenas cuyo papel a más de ser técnico fue de carácter político. El procedimiento adoptado consistió en la presentación del problema general para pasar al análisis del sistema fonológico segmental (fonemas y alófonos) y decidir por el grafema correspondiente una vez explicitadas las variantes libres y la distribución complementaria; se incluyeron criterios históricos y de aceptación social como los siguientes:

- Correspondencia entre grafemas y fonemas;
- Predominancia del fonema sobre sus alófonos;
- Origen de los sonidos debido a la presencia de sustratos de lenguas anteriores al quichua;
- Frecuencia de aparición de los sonidos en los distintos dialectos;
- Conveniencias de tipo pedagógico;
- Resistencia o acogida social frente a determinados grafemas.

En este trabajo hubo, por lo tanto, decisiones tanto lingüísticas como pedagógicas y socio-políticas por existir una consulta previa a representantes de organizaciones quienes optaron por un tipo de escritura después de haber conocido los criterios técnicos del caso. De todas maneras, aunque lingüísticamente se considera que no fue la mejor decisión, se cree que la participación social permitió salvar una serie de dificultades que de otra manera hubieran sido muy difíciles de solucionar como es, por ejemplo, la aceptación de un nuevo sistema sobre todo para la población alfabetizada que ya estaba familiarizada con otras escrituras.

Como conclusión se puede afirmar que un alfabeto sin su respectiva sistematización ortográfica no soluciona el problema de escritura de un dialecto y mucho menos de una lengua. De ahí que se considere fundamental hablar no de unificación alfabética sino de unificación ortográfica por ser ésta la clave de un sistema de escritura.

UNIFICACION LINGÜÍSTICA E IDENTIDAD CULTURAL

En el proceso de educación indígena que se lleva actualmente en el país se optó por la alternativa intercultural dándoles a las lenguas distintas al español el carácter de *lenguas de educación*, es decir, asumiendo la necesidad de crear condiciones reales para la utilización de tales lenguas tanto en su forma oral como escrita, elevando su prestigio tanto en el ambiente escolar como

fuera de él y, proporcionando medios para la validación de los mecanismos potenciales de creatividad, auto-estima y conciencia de unidad. Al ubicarse la lengua en un tipo de educación definida como "un medio de construcción de la comunicación", el puro formalismo lingüístico característico de las corrientes tradicionales se puede dejar paso al pensamiento que está más allá de los elementos fonéticos y gramaticales y, que se expresa a través de la vida socio-política y cultural de cada nacionalidad y del conjunto de nacionalidades.

En este proceso, por lo tanto, a la vez que se intenta la unificación de la lengua oral, se busca el afianzamiento y desarrollo del correspondiente código escrito como un medio adicional de ampliación de la comunicación y, como consecuencia de ello, de reforzamiento de la cohesión cultural. Evidentemente, la unificación del sistema ortográfico de la lengua quichua que, inicialmente puede corresponder y de hecho corresponde a criterios técnicos, conlleva una serie de consideraciones de mayor envergadura. La escritura EN DIALECTOS, basada en la unificación simplista de un alfabeto y no del sistema ortográfico de la lengua atenta contra la unidad socio-política de un pueblo; es el caso preguntarse ¿Por qué ciertos grupos de poder insisten en mantener escrituras diferenciadas? y ¿por qué en la provincia de Chimborazo se mantiene una escritura particular sin que la población quichua participe de una opción adoptada en el resto de provincias del país? No es clara una posición que defiende la preferencia por el empleo de una u otra grafía a costa, no sólo de la fragmentación lingüística, sino de la fragmentación de una misma nacionalidad.

El pueblo quichua que actualmente se encuentra ubicado en 12 provincias del país, corresponde a la conformación de 13 grupos mayores que conservan características peculiares tanto en lo que se refiere a la lengua como a otras manifestaciones culturales expresadas a través de sus actividades económicas, festividades, vestuario, alimentación, prácticas médicas, etc. De acuerdo con tales características, su ubicación geográfica y criterios de carácter histórico se ha propuesto una denominación que, sin saber definitiva, puede facilitar al público común la identificación de los diversos grupos que componen la nacionalidad quichua.

En la sierra norte se encuentran los natabuelas, otavalos, cayambes y pichinchas; en la sierra central, los cotopaxis, tungurahuas, chimborazos, bolívares; en la sierra sur, los cañaris, azuayos y saraguros y, finalmente; en el Oriente, los napos y los pastazas. Cada grupo, por su parte, se encuentra conformado por grupos menores como es el caso, por ejemplo, de los tungurahuas donde son claramente identificables los salasacas, chibuleos, quiza-pinchas.

Esta diversidad, similar a la que presenta cualquier grupo humano, es comparable con la realidad del grupo hispano-hablante del país donde los serranos y costeños manifiestan características propias y, dentro de cada sector, diferencian subgrupos tales como el lojano, cuencano, carchense, manabita, etc.; pasando al área latino-americana, los mexicanos, caribeños, pa-

raguayos, entre muchos otros, tiene peculiaridades bien definidas que no impiden, sin embargo, que se los considere como miembros de un grupo general.

En el caso de la población quichua, por su parte, existe la tendencia de creer que las diferencias que se dan, y que son explicables por la existencia de distintos substratos culturales, por el mayor o menor grado de influencia de la sociedad hispano-hablante y por las condiciones de aislamiento y falta de comunicación, entre los mismos grupos, son factores lo suficientemente válidos como para rechazar la unidad. En esta visión caen no sólo sectores de la sociedad dominante sino también miembros de las mismas comunidades indígenas quichuas; los unos por razones de discriminación socio-política y desconocimiento de las bases culturales de este pueblo, y los otros, por una posición etnocentrista que limita las posibilidades de aceptación y reconocimiento de las características generales que comparte toda la población en lo que respecta a su cosmovisión, sistemas de conocimiento y prácticas sociales.

Por otra parte, las lenguas que han sido mantenidas exclusivamente como instrumentos de comunicación oral se han visto forzadas, de una manera u otra, a limitar, reducir o detener su propio desarrollo por la imposición y, consecuentemente, la adopción de formas de expresión provenientes de la cultura dominante. De ahí que, desde un punto de vista etnocéntrico, se considere impracticable un proceso de unificación lingüística sin tomar en cuenta la dinámica social existente a pesar de los siglos de oralidad, discriminación y, en muchos casos, también de autodiscriminación.

Conviene aclarar que cuando se habla de unificación, sea ésta lingüística, social o cultural, etc., no se trata de llegar a la masificación. Se entiende que un código, cualquiera que sea su forma de expresión, tiene múltiples posibilidades de utilización siempre que sea conocido y compartido por sus usuarios no sólo en lo que se refiere a los aspectos formales sino sobre todo en lo que tiene que ver con las significaciones. De ahí la necesidad de investigar y reconocer los contenidos locales para su difusión a sectores más amplios de la población.

En este sentido, no se trata solamente de fomentar la unificación del pueblo quichua; la sociedad blanco-mestiza, producto de la convivencia entre distintas etnias y culturas, puede decidirse a reconocer de manera consciente sus verdaderas raíces y aceptándolas, redefinir su historia y su propia identidad. Curiosamente se ignora, por ejemplo, el hecho de que durante el siglo XIX las ciudades de Quito, Cuenca y Loja fueron los principales centros de esclavitud de huaos (aucas) y que la fiereza que actualmente se les atribuye es similar a la que demuestra cualquier ciudadano por más "civilizado" que se considere, ante el despojo de lo suyo, sea éste de tipo tangible o intangible.

La auténtica historia de un país multi-cultural requiere partir de la conciencia y de los hechos históricos que ha vivido cada nacionalidad y no sólo de los eventos registrados por un grupo que ignora los efectos del pasado

sobre los pueblos dominados. Parece ser evidente, por lo mismo, que una identidad nacional no puede ser construida en el marco de una sociedad extremadamente fragmentada como es la ecuatoriana, a menos que se rompa el aislamiento tradicional de las comunidades y de los grupos existentes.

La lengua junto con la práctica social del conocimiento expresado en todas las actividades de la vida cotidiana constituye lo que se podría denominar cultura.

Por lo tanto, cultura (visión endocéntrica) se opone al folclore (visión exocéntrica) del mismo modo que cultura (término generalizador) se opone a "culturas". Dentro de este marco, el enfoque intercultural intenta ser una respuesta a las necesidades de comunicación y relación de una sociedad multi-étnica, multi-lingüe o, si se quiere, multi-nacional pero en todo caso multiplicidad cultural. Se considera que ni la definición étnica ni la especificidad lingüística son aspectos determinantes en la caracterización cultural ya que, por ejemplo, se encuentran poblaciones que aparentemente comparten una misma lengua pero que manejan sistemas que las diferencian una de otras como es el caso de grupos urbanos y rurales y, dentro de estos, grupos de montaña, de selva, etc.

Por otra parte, la identidad cultural de muchos pueblos latinoamericanos, que todavía está por definirse, requiere reencontrar sus propias raíces a partir del conocimiento de las culturas que marcaron las grandes diferencias existentes en la actualidad entre ellas y la fuente peninsular. Y son, precisamente, los pueblos indígenas con los cuales se ha mantenido y se mantiene un mayor contacto los que han dejado las mayores huellas y los que de modo permanente han influido e influyen en la conformación de una identidad particular.

No es casual el hecho de que el español ecuatoriano, para citar un caso, disponga de expresiones generalizadas en el habla de todos los grupos sociales de la sierra tales como los siguientes:

- "Deme pasando ese libro" que, aproximadamente significa: "Haga el favor de pasarme ese libro".
- "Llamárame mañana a las cinco" equivalente de alguna manera a "Si se acuerda...o "Llámemme mañana más o menos a las cinco".
- "Qué también iremos a hacer" que quiere decir "No tenemos la menor idea de lo que vamos a hacer".
- "Qué mismo también dirá" traducido como "No tengo o tenemos la menor idea de qué es lo que quiere o quiso decir".

Estas expresiones, que sin duda reflejan estructuras de la lengua quichua, no son reconocidas como tales por la sociedad hispano hablante y en la lengua quichua, por su parte, no significan lo mismo en español.

De igual manera que el campo lingüístico, las diferencias que se encuentran en las distintas áreas del pensamiento, del conocimiento y de su práctica social, entre otras, son en muchos casos radicales. Piénsese en la concepción lineal del tiempo y en la distinción y delimitación de los conceptos de tiempo que maneja la sociedad occidental en contraste con la unicidad

espacio-temporal y el concepto de circularidad característico de algunas otras culturas. La cosmo-visión o la concepción misma del mundo varía de cultura a cultura de acuerdo con una serie de factores que, sin una clara conciencia y aprendizaje de formas de pensamiento distinta a las nativas pueden ser intuitivas pero difícilmente manejables con eficiencia social en situaciones de relación inter-cultural.

En áreas más concretas como la salud, la agricultura, el comercio, etc. donde, por lo general, las sociedades que han permanecido sujetas a situaciones de un colonialismo tradicional han recibido mayores influencias o imposiciones, se puede ver que los efectos han sido avasalladores. Mientras por un lado han intentado asimilar las técnicas de la "civilización", por otro han ido desprendiéndose de las propias sin llegar a un cambio ni a una correlación o modificación del sistema; muy por el contrario, han perdido parte de ellos en lo que a su validez se refiere y, han adquirido fracciones poco efectivas del ajeno con el agravante de que sus condiciones socio-económicas también se han visto deterioradas o han sido deterioradas como una consecuencia de esta misma situación.

Para la educación de la población indígena ecuatoriana se ha partido de dos consideraciones generales en las que el aspecto cultural tiene un papel preponderante: a) Los pueblos indígenas disponen de un caudal de *conocimientos* que aún se mantienen vigentes y que les ha permitido sobrevivir a pesar de los siglos de dominación gracias a sus formas de organización familiar y comunitaria, a sus técnicas de trabajo y producción, a sus sistemas de educación, etc. Estos conocimientos, debido a condiciones socio-económicas y políticas, han sido minimizados o ignorados poniendo en peligro la existencia misma de estos grupos y produciendo mayores conflictos de orden social, b) La imposición de *esquemas* diferentes a los que caracterizan a estos grupos ha demostrado, a través de los diferentes proyectos aplicados, que sus resultados han sido poco eficaces tanto cuantitativamente como cualitativamente y que, en numerosos casos, han deteriorado la situación de la población. En efecto, en el campo de la salud, por ejemplo, la asistencia médica no sólo que no ha llegado a la población sino que, desafortunadamente, le ha hecho abandonar sus prácticas tradicionales empeorando sus condiciones de salud.

En este contexto, brevemente descrito se sitúa el tratamiento intercultural y, como consecuencia de ello, el proceso educativo tendiente a procurar la revalorización psicológica y cultural de los individuos como tales y como miembros activos de una sociedad no sólo de deberes sino también de responsabilidades y derechos.

CONSOLIDACION DE LA UNIFICACION LINGÜISTICA

Una vez decidida la unificación de la lengua quichua, seleccionados los grafemas y definido el sistema ortográfico se procedió a la re-escritura del material. En consideración a que los dialectos globales de la región amazóni-

ca y de la Sierra presentaban mayores variantes, entre otras causas, por la presencia de sustratos lingüísticos diferentes y por las escasas relaciones mantenidas tradicionalmente, se optó por preparar dos versiones ateniéndose, en primera instancia, a respetar lo más posible los rasgos dialectales de mayor especificidad para, posteriormente, proceder a intercambiar formas de un sector a otro a medida que avanza el proceso.

El proceso de unificación se inició, de manera concreta, entre los miembros del equipo de investigación del CIEI provenientes de casi todas las regiones del país quienes mediante el contacto personal y el estudio permanente lograron intercambiar elementos dialectales y adquirir nuevas formas para ampliar su comunicación en el grupo. A lo largo de la experiencia se ha podido notar que a más de haber desarrollado un dialecto que podría considerarse estándar, por lo menos en esta etapa, el equipo ha adquirido la facilidad de manejar distintos dialectos que emplea de acuerdo con la procedencia de sus interlocutores y ha llegado a crear una conciencia lingüística diferenciada entre lo quichua y lo hispano.

Al ser el equipo quichua, al igual que el chachi que realiza un trabajo paralelo, los responsables directos del trabajo de investigación de campo y de la capacitación del personal se ha podido comprobar la influencia ejercida con respecto a la unificación de la lengua oral; por otra parte, el programa mantiene cursos nacionales en los que participan representantes de todo el país y que sirve, igualmente, de medio de inter-relación dialectal.

Si se piensa en el tiempo que las lenguas occidentales necesitaron para llegar a cierta unificación contando, además, con medios de comunicación permanente (radio, prensa, etc.) y de gran difusión, el proceso de unificación quichua mantiene un ritmo muy acelerado, superior a todas las expectativas.

No es raro, por lo mismo, que después de un curso de seis semanas, el personal nuevo que ingresa al programa adquiera un sentido muy crítico sobre lo que denominan "sacha quichua" (seudo quichua) o "quichua mal hablado" y se preocupe de investigar e identificar qué formas son quichuas y cuáles hispanas para "corregir" su expresión.

En lo que respecta al programa en el campo, los cursos que más han interesado son, precisamente, los de dialectología quichua (o cha'palaachi) como si la información constituyera un recurso fundamental para la auto-identificación y la revalorización cultural que, según sus habitantes, "era un sueño". Uno de los efectos más importantes en este sentido, parece ser el fortalecimiento de su seguridad personal que se manifiesta de manera muy concreta, en la pérdida de vergüenza de utilizar su propia lengua en el medio de habla hispana.

Evidentemente, un proceso de esta naturaleza y que fue iniciado en limitada escala, requerirá de algunos años para su consolidación definitiva aunque al momento tenga incidencia sobre alrededor de unas 100 mil personas. Es de esperarse, sin embargo, que la renovación y el fortalecimiento de la unidad familiar comunitaria e inter-comunitaria produzca efectos de

mayor significado social en el contexto de cada nacionalidad indígena.

Para los hablantes de lenguas occidentales y, por lo mismo, habituados al concepto de estandarización lingüística a pesar del reconocimiento de las diferencias dialectales, resulta bastante difícil comprender la verdadera significación de este proceso que algunas personas explican diciendo que “es como ponerse un poncho nuevo y sentirse más dignos y más limpios frente a los demás”. Una comparación que además de lo externo del hecho tiene una profunda significación humana y social...

III. LENGUAJE Y EDUCACION

La importancia que tiene la escritura dentro de un proceso de educación radica, fundamentalmente, en la primacía que se le ha dado como medio de transmisión de conocimientos; su vigencia, en la actualidad, sigue siendo tal que ha llegado a constituirse en un factor de medición del desarrollo de los pueblos que luchan por “erradicar el analfabetismo”... En este contexto, las sociedades de tradición oral, y aun las que están habituadas a la escritura, deben ubicar en un segundo plano otros medios y técnicas de comunicación que se acercan más a los *lenguajes naturales*; la lengua oral, el cine, la televisión, etc. sirven solamente de instrumentos auxiliares y en situaciones muy restringidas; la escritura se mantiene como el primer objetivo educativo cuando, en realidad se trata de un objetivo instruccional.

Siendo ésta la situación, deben tenerse en claro las dificultades que entraña la estructuración de un proceso educativo en el que el aprendizaje de la lecto-escritura es sólo uno de los mecanismos de aproximación al conocimiento; en esta concepción, la educación tiene que redefinir sus objetivos y ubicar los distintos parámetros en función de la realidad con la que se enfrenta y las metas que se persiguen.

ORALIDAD Y ESCRITURA

Al comparar la lengua oral con la escritura pueden establecerse una serie de contrastes necesarios para comprender con mayor claridad la complejidad que entraña un proceso de alfabetización sobre todo cuando se trata de poblaciones adultas habituadas a manejar un sistema verbal de comunicación.

Los sistemas de comunicación oral y escrito corresponden, cada uno de ellos, a códigos diferentes cuya utilización se da en circunstancias y tiempos no equiparables. Por un lado, la lengua oral dispone de un sistema específico basado en elementos sonoros que se organizan para estructurar los mensajes contando, por lo menos, con la presencia de un interlocutor y la posibilidad de establecer una inter-relación inmediata: pregunta-respuesta, exposición-comentario, explicación, etc. Los mensajes transmitidos oralmente comprenden, desde el punto de vista netamente lingüístico, dos tipos de elemen-

tos sonoros como son: los sonidos consonánticos y vocálicos ordenados en palabras y estas en estructuras morfosintácticas y, los elementos del sistema entonacional que, como tal, añade diferentes especificaciones a las diferentes expresiones gramaticales.

A los componentes lingüísticos se suma la situación en la que se produce la expresión verbal, es decir, el contexto situacional que acompaña al hecho del habla y que, en la generalidad de los casos, completa el mensaje emitido oralmente como puede ser, por ejemplo, al tratarse de conversaciones sobre una situación que se está viviendo en el momento en que se habla. Por otra parte, la producción oral se sitúa en un ambiente físico perceptible global o parcialmente por todos o algunos de los sentidos (vista, oído, olfato, tacto, gusto) de modo que el mensaje oral puede ser ampliado o completado según las circunstancias y necesidades de comunicación.

Junto con el contexto situacional, el habla va acompañada del lenguaje corporal y del lenguaje gestual que transmiten también significaciones complementarias o que pueden sustituir a una o más formas lingüísticas. De todas maneras, puede notarse que la comunicación verbal incluye una variedad de códigos que se inter-relacionan o inter-actúan constituyendo la lengua oral sólo una parte del hecho comunicativo general.

Si bien, lo indicado anteriormente representa el conjunto de características en las que se produce la lengua oral, la situación en culturas de tradición oral o que no han desarrollado o adaptado un sistema de escritura tiende a complicarse más por el hecho de disponer de formas adicionales de expresión que tienen un auténtico valor comunicativo con función educativa. Tal es el caso, por ejemplo, de las manifestaciones musicales, escénicas y pictográficas que, entre otras, conservan un sentido y una estructura de verdaderos medios de comunicación. En el caso de la cultura quichua puede observarse que las representaciones escénicas y los cantos, por ejemplo, transmiten una variedad de mensajes tales como hechos históricos, críticas de problemas sociales, reflexiones sobre diferentes aspectos de la vida, enseñanza, etc. en los que la utilización de las personas del verbo dejan ver con claridad la intención de incluir a los oyentes y observadores como personajes actantes en las situaciones que se manifiestan.

La música en sí, por su parte, no sólo corresponde a un arreglo armónico de sonidos. Al representar e interpretar sonidos de la naturaleza transmite, igualmente el sentimiento ("habla") de los elementos que rodean al hombre y con los cuales se comunica de acuerdo con su visión y relación con el medio circundante.

El empleo de sistemas de comunicación que, en general, en las sociedades occidentales actuales tienen más un valor estético que comunicativo y que, de alguna manera pueden compararse con la "música protesta" que ha surgido en los últimos años, hace que la oralidad de los pueblos que mantienen esta tradición deba ser analizada con todos sus condicionamientos para enfocar el problema de la alfabetización con mayor eficacia.

El paso a la escritura, por lo tanto, no sólo implica el aprendizaje de

un conjunto de signos para llegar a la utilización de un nuevo sistema o, como comúnmente se considera, para representar gráficamente la lengua oral; implica, a más del aprendizaje formal de signos, un cambio de estructuras y esquemas mentales que permitan llegar a comprender y manejar un nuevo código sujeto a múltiples limitaciones y restricciones inexistentes en situaciones de comunicación verbal y que requieren la adaptación de nuevos hábitos de relación frente al tiempo y al espacio del mismo modo que la adopción de conceptos ajenos a su realidad socio-cultural.

Desde el punto de vista de las adquisiciones, el proceso de alfabetización requiere desarrollar, en sus etapas iniciales, destrezas como las siguientes:

- Manejo de dimensiones reducidas a las posibilidades que presenta una hoja de papel teniendo en cuenta que el adulto, por lo general, desarrolla sus actividades sobre superficies de mayor amplitud.
- Manejo de instrumentos que implican el desarrollo de ciertas habilidades motrices para poder realizar trazos pequeños y regulares manteniendo una proporción, distribución y presión adecuados a la superficie sobre la que se escribe.
- Reajuste de posiciones y distancias del cuerpo con relación a la superficie de escritura.
- Acomodación de la vista a una percepción lineal repetitiva y discriminatoria.
- Control de direcciones fijas (izquierda - derecha - arriba - abajo) que, muchas veces no coinciden con las que el grupo emplea en sus actividades manuales.

Evidentemente, el énfasis en el desarrollo de una u otra destreza depende de la situación específica y de las actividades que lleva a cabo el grupo socio-cultural y, dentro de él de la distribución de funciones entre sus miembros. En algunos grupos se encuentra, por ejemplo, que la elaboración de cestería y tejidos se inicia en la parte inferior derecha para determinar en la superior izquierda lo cual es claramente opuesto a la direccionalidad de la escritura latina en la que se parte del ángulo superior izquierdo. En otros grupos, el adiestramiento para el hilado desde una edad muy temprana facilita el desarrollo de una extraordinaria habilidad manual que puede favorecer la adquisición de la escritura como mecanismo de reproducción de signos gráficos.

El aspecto quizá más complicado es el que tiene que ver con la notación gráfica de la lengua ya que corresponde tanto a una representación parcial de la lengua oral como a la introducción de un nuevo código con sus propias normas y circunstancias de utilización contando con que, en las sociedades de tradición oral, existen otros sistemas de comunicaciones como se indicaba anteriormente.

La introducción de un nuevo código puede tener tres efectos posibles:

1. Imponerse sobre los códigos tradicionales llegando a reemplazarlos,

2. Ser adquirido formalmente sin llegar a ser funcional,
3. Insertarse en la sociedad como un medio adicional de comunicación y relación intergrupala.

En cualquier caso se considera que la base fundamental para la funcionalización de la escritura radica en las posibilidades de ampliación de la red de contacto social general de modo que el desplazamiento personal limitado para transmitir y recibir mensajes pueda ser reemplazado por el instrumento escrito. En un medio cerrado, por lo tanto, la escritura parecería que no podría cimentarse ni menos desarrollarse.

Al hablar de alfabetización se requiere tener presente que si bien, la lengua oral y la escrita pertenecen a la categoría lingüística, se trata de códigos distintos cada uno de los cuales funciona en el marco de situaciones y contextos diferentes. A este respecto Jacobson afirma: "todos los seres humanos normales hablan, pero casi la mitad de los habitantes del globo son totalmente iletrados y, el uso efectivo de la lectura y escritura es un rasgo de una pequeña minoría, incluso en este último caso la alfabetización es una adquisición secundaria". (p. 95)

En la lengua oral se dan dos situaciones: la percepción y la producción que se relacionan con un emisor y un receptor con roles mutuamente intercambiables en mayores o menores intervalos de tiempo pero dentro de límites temporales y espaciales definidos. En esta situación, los interlocutores se ubican en un mismo tiempo y en un mismo espacio. En una situación escrita, por el contrario, la percepción (lectura) y la producción (escritura) se encuentran desplazadas y ubicadas en tiempos y espacios diferentes dado que el emisor (escritor) y el receptor (lector) también están ubicados en distintas situaciones espacio-temporales siendo factible que, un solo individuo, sin necesidad de un interlocutor concreto, realice las dos actividades. El tiempo social es alterado transformándose en un tiempo relativo correspondiente a una dimensión distinta en la que se superponen, por lo menos, tres tiempos: el tiempo del lector, el tiempo del escritor y el tiempo del relato.

En la escritura se eliminan factores de la situación verbal tales como la presencia de interlocutores, el referente situacional presente los elementos del entorno físico; las significaciones directamente transmisibles mediante la entonación, el tono, timbre y volumen de la voz, los gestos y las posiciones corporales; desaparecen, igualmente, las posibilidades de diálogo, de repetición, explicación, discusión; el mensaje escrito no puede ser regulado socialmente de inmediato, etc.

EDUCACION Y COMUNICACION

¿Qué se entiende por educación, o mejor, qué se ha llegado a entender por educación?

La educación ha sido definida y catalogada desde muy distintos puntos de vista y, generalmente, de acuerdo con las tendencias sociales y políticas vigentes en uno u otro pueblo y en etapas históricas determinadas. A este

respecto, Durkheim señala: “En las ciudades griegas y latinas, la educación enseñaba al individuo a subordinarse ciegamente a la colectividad, a convertirse en esclavo de la sociedad. Hoy en día se esfuerza en hacer del individuo una personalidad autónoma. En Atenas, se trataba de formar mentes delicadas, cautas, sutiles, amantes de la medida y de la armonía, capaces de apreciar la belleza y los placeres de la pura especulación; en Roma, se deseaba ante todo que los niños se hicieran hombres de acción, entusiastas de la gloria militar, indiferentes a todo cuanto concernía a las artes y las letras. En el Medioevo, la educación era ante todo cristiana; en el transcurso del Renacimiento, adopta un carácter laico y más literario; hoy en día la ciencia tiene la tendencia a ocupar en la educación el puesto que el arte tenía antaño...si la educación romana hubiese llevado el sello del individualismo al nuestro, Roma no hubiese podido mantenerse; la civilización latina no hubiese podido gestarse ni más adelante, tampoco nuestra civilización moderna, que procede en gran parte de ella. Las sociedades cristianas de la Edad Media no hubiesen podido sobrevivir si hubiesen concedido al libre examen el lugar que le otorgamos hoy en día”. (*Educación y Sociología*, p.p. 45 y 46)

En la crítica que el mismo autor hace sobre los distintos conceptos de educación llega a una definición más amplia al tomar en cuenta su carácter social considerándola como “la acción ejercida por las generaciones adultas sobre aquéllas que no han alcanzado todavía el grado de madurez necesario para la vida social” y añade “tiene por objeto suscitar y desarrollar en el niño un cierto número de estados físicos, intelectuales y morales que exigen de él tanto la sociedad política en su conjunto como el medio ambiente al que está especialmente destinado”. (p. 53)

De la visión dada por los diferentes autores, sobre todo del presente siglo, se precisa rescatar el carácter comunicativo de la educación y la posibilidad de que actúe como un medio o un factor de ampliación y fortalecimiento de la comunicación entre los miembros de una misma nacionalidad, y de los pueblos en general.

La educación considerada como un proceso de comunicación o un medio de construcción de la comunicación puede representar una alternativa para el mejoramiento cualitativo de los sistemas educativos de modo que responda no sólo a la realidad cultural de las distintas poblaciones sino a la situación socio-política en la que se desenvuelven y con la que interactúan.

El aislamiento que han debido soportar los pueblos indígenas; la utilización de los medios de comunicación como instrumentos de instrucción; la unilateralidad y el monólogo característico de la educación tradicional; y la misma concepción con la que se ha manejado la comunicación han representado factores de desintegración y deterioro de su identidad cultural y de su desarrollo endógeno.

Aparte de que este enfoque puede servir a la educación de cualquier grupo, en la alternativa bilingüe-intercultural parece ser un requisito indispensable por tratarse de relacionar sociedades diferentes cada una de las cuales presenta sus propias características. La manera de transmitir el cono-

cimiento de un pueblo a otro y viceversa varía de acuerdo con los objetivos; en un esquema instruccional la comunicación no juega ningún papel dado que el funcionamiento del sistema es unilateral y se encuentra condicionado por decisiones preestablecidas que dejan una sola opción: aprender/no aprender, con la cual se permite el avance de los individuos que se ajustan al sistema sea porque están dentro de él o porque no tienen suficiente imaginación, voluntad u oportunidades para salirse de él. En este caso, el sistema como tal condiciona y selecciona los elementos que le sirven para cumplir los objetivos consciente o inconscientemente señalados de antemano.

Al enfocar la educación como un medio de construcción de la comunicación se pretende que los individuos reconozcan los valores propios, los analicen, los reviertan en la solución de sus problemas, los transmitan al medio exterior y, a su vez, reciban de fuera lo que les pueda ser beneficioso desarrollando para ello la capacidad de dialogar y de participar en el diálogo como emisores y receptores críticos e interactuantes. En este diálogo no son los conocimientos de fuera los que se imponen; estos pueden estar al alcance de los grupos indígenas junto con los conocimientos que tiene cada cultura para manejar sus propias situaciones, las que se derivan de la relación intercultural y las de otras culturas con las que pueden entrar en contacto directa o indirectamente.

ALTERNATIVA BILINGÜE INTER-CULTURAL

Habiendo sido la tradición histórica la marcada tendencia integracionista de las poblaciones indígenas a las sociedades dominantes, la propuesta de una alternativa basada en el respeto de las lenguas vernáculas y de la enseñanza de castellano como segunda lengua constituye un reto a la sensibilidad social de los grupos dominantes más aún cuando las normas constitucionales vigentes y la carta de los derechos humanos reconocen el derecho que tienen los pueblos de educarse en sus propias lenguas.

Conviene en este punto subrayar que, al hablar de educación bilingüe, no se trata de la superposición de unos contenidos sobre otros o de la traducción de los contenidos de la lengua dominante a las lenguas vernáculas sino, esencialmente, el reconocimiento de los rasgos culturales y de los sistemas de conocimientos característicos que se manifiestan en cada lengua. Bajo esta perspectiva se trata de definir y delimitar en el contexto de la educación formal, no formal o informal. El hecho de que, por lo general, solo las lenguas oficiales sean utilizadas en los sistemas formales no quiere decir que las lenguas que no han sido reconocidas legalmente no sirven para tal efecto. Por el contrario, la negación de la capacidad que toda lengua tiene como medio de educación equivale a negar su función primordial que es la comunicación.

Siendo las lenguas vernáculas el primer instrumento de comunicación de que disponen los grupos indígenas, en lo que a la expresión lingüística se refiere, se las considera el medio básico de la educación sobre el cual se

construye todo el sistema del mismo modo que el español o cualquier otra lengua oficial, fundamenta el sistema educativo para sus usuarios naturales.

En este punto conviene recalcar que la lengua está considerada como un sistema complejo por medio del cual se manifiestan los componentes culturales del grupo respectivo, es decir, sus sistemas de conocimiento y de organización del mundo, su cosmo-visión y sus manifestaciones sociales en general.

La lengua vernácula, al expresar los sistemas que rigen el pensamiento y el convivir social del respectivo pueblo, por un lado, y la lengua oficial con sus propios sistemas culturales, por otra parte, pueden integrar un modelo bilingüe-intercultural y no en otro caso, como sería el de emplear la lengua vernácula para traducir los elementos culturales de la lengua dominante.

Aunque este tratamiento (dos lenguas - dos sistemas) pueda parecer objetable a primera vista, hay una serie de razones que justifican su aplicación siempre que la educación de adultos y la de niños sean consideradas no como acciones remediales sino como procesos sociales que van más allá del sólo aprendizaje de instrumentos válidos para un desarrollo inmediatista.

La importancia dada a los aspectos formales de las lenguas vernáculas, en una gran mayoría de proyectos bilingües, tiene su base en una concepción muy limitada de la "ciencia universal" donde se confunden los modelos de análisis, los procesos de conocimiento y los fenómenos en sí mismos estableciendo patrones únicos a los que tienen que amoldarse todos los pueblos.

La creencia de que el desarrollo de una lengua y, por lo tanto, el nivel cultural de un pueblo, depende de la adopción de los sistemas occidentales ha llevado, en gran parte, a relegar si no a rechazar la inclusión de los esquemas de pensamiento subyacentes en toda lengua y que conforman su sistema de significaciones.

En este sistema de educación bilingüe-intercultural se plantea, por lo tanto, el empleo de la lengua vernácula respectiva y la de la lengua oficial cada una con sus propios contenidos semánticos y culturales y en ámbito de sus propias circunstancias sociales de modo que la población tenga la oportunidad de desarrollar sus manifestaciones culturales, analizar las propuestas que le vengan del exterior y manejar eficientemente sus relaciones inter-étnicas.

Este enfoque implica una delimitación de contenidos y una especificación de procesos metodológicos en cada ámbito lingüístico, es decir, para la lengua nativa y la lengua oficial, de modo que los mismos no sean excluyentes sino, por el contrario, mutuamente complementarios y permanentemente contrastantes y comparables.

La lengua oficial que, cronológicamente, es adquirida en una segunda instancia implica la presencia de un sistema cultural y, por lo mismo, de una segunda cultura. Junto con el desarrollo y unificación de la lengua nativa se conjuga el desarrollo y unificación de sus contenidos culturales y ello se relaciona con el aprendizaje de la lengua oficial y de sus patrones culturales. El español, en este esquema, es considerado una segunda lengua y su cultura,

una segunda cultura que, en términos de aprendizaje, deben ser tratados como tales.

El énfasis que se pone al aspecto cultural está dado por la constatación de la vigencia de un sistema de conocimiento y conocimientos científicamente válidos y que en gran parte difieren de los aceptados por la mentalidad occidental. Como un ejemplo se puede señalar la importancia de los sistemas de salud tradicionalmente practicados por los pueblos indígenas y que sólo en la actualidad comienzan a ser reconocidos por la ciencia formal; estos sistemas, los indígenas y los no indígenas, pueden ser aplicados de acuerdo con las circunstancias de cada grupo entendiéndose que cada cultura tiene sus propias normas y que tales normas pueden complementarse sin destruir las prácticas benéficas existentes en cada una de ellas.

El concepto de inter-culturalidad posibilita tanto la eficiencia en la comunicación entre las distintas nacionalidades (la quichua y la hispana, por ejemplo) como el desarrollo endógeno de las mismas y el enriquecimiento de los conocimientos y prácticas sociales de todos los grupos que conforman un país o una región. En este sentido se considera que al tratarse una lengua como parte integrante de un sistema cultural tal lengua debe manifestar los contenidos que le son propios y no los correspondientes a otra u otras culturas a menos que, específicamente, se trate de traducciones de obras del patrimonio universal.

Un enfoque lingüístico en estos términos representa un tratamiento similar de otras formas de comunicación tales como el lenguaje gestual y corporal (para citar los más perceptibles) y que, como en el caso de la lengua, deben ser enseñados como segundos lenguajes pertenecientes al ámbito de una segunda cultura ●

BIBLIOGRAFIA

- ARNHEIM, Rudolf; *El pensamiento visual*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1971.
- BARTHES, Roland; *Elementos de Semiología*, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1971.
- BARTHES, Roland; *El grado cero de la escritura*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, 1973.
- BLACK, Max; *El laberinto del lenguaje*, Monte Avila Editores C.A., Caracas, 1976.
- BLOMFIELD, Leonard, *Lenguaje*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1964.
- CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
- COHEN, Marcel; *Manual para una Sociología del Lenguaje*, Editorial Fundamentos, Madrid, 1974.
- CHAFE, Wallace L., *Significación y estructura de la lengua*, Editorial Planeta, Barcelona, 1976.

- CARDOSO, Ciro y PEREZ, Brignoti H., *Los métodos de la Historia*, Grijalbo, Barcelona, 1976.
- DE OLIVEIRA LIMA, Lauro, *La educación del futuro según McLuhan*, Editora Vozes, Río de Janeiro, 1972.
- DUCROT, Oswald y TODOROV, Tzvetan, *Diccionario enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1979.
- DURKHEIM, Emile, *Educación y Sociología*, Ediciones Península, Barcelona, 1975.
- DOCUMENTO, "Modelo Educativo Macac", CIEI, Quito, 1980.
- DOCUMENTO, "Educación y Capacitación", Programa de Educación regional para América Latina y el Caribe, UNESCO, Santiago de Chile, 1979.
- DOCUMENTO, "Proyecto de Nuclearización Educativa", (PNUD-UNESCO-ECU/72/021, Ecuador, 1972.
- ESCOBAR, Alberto, *Perú país bilingüe*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1979.
- ESCOBAR, Alberto, *El reto del multilingüismo en el Perú*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1972.
- FREINET, Celestin, *Por una escuela del pueblo*, Editorial LAIA, Barcelona, 1981.
- GARRONI, E., *Proyecto de Semiótica*, Editorial Gustavo Gilli, Barcelona, 1975.
- FREIRE, Paulo, *Educación como práctica de la libertad*, Editorial América Latina, Bogotá, 1978.
- GUIRAUD, Pierre, *La Semiología*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1979.
- FAINHOLC, Beatriz, *Introducción a la sociología de la Educación*, Editorial Huamnitás, Buenos Aires, 1979.
- HANNOUN, Hubert, *Ivan Illich o la escuela sin sociedad*, Ediciones Península, Barcelona, 1976.
- HAMESTEIN, A. Dean, *Planeamiento del currículo para el desarrollo de la conducta*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires, 1977.
- ILLICH, Ivan y otros, *Un mundo sin escuelas*, Editorial Nueva Imagen, México, 1977.
- JAKOBSON, Roman, *Nuevos ensayos de Lingüística General*, Siglo veintiuno Editores, México, 1976.
- LEWANDONWSKI, Theodor, *Diccionario de Lingüística*, Ediciones Cátedra Madrid, 1982.
- LOBROT, Michel, *Alteraciones de la lengua escrita y remedios*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1974.
- LANCHET, Jean-Ivon, *Psicolingüística y pedagogía de los idiomas*, Editorial Planeta, Barcelona, 1980.
- LYOTARD, Jean-Francois, *Discurso, figura*, Editorial Gustavo Gilli, Barcelona, 1979.
- MALMBERG, Bertil, *La lengua y el hombre*, Ediciones Istmo, Madrid,

1978.

- MARTINET, André, *La Lingüística* (Guía alfabética), Editorial Anagrama Barcelona, 1972.
- MALMBERG, Bertil, *Teoría de los Signos*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1974.
- NAVARRO, Tomás, *Manual de pronunciación española*.
- NINYOLES, Rafael, Ll., *Estructura social y política Lingüística*, Fernando Torres Editorial, Valencia, 1975.
- PIAGET, Jean, *La formación del símbolo en el niño*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
- SAZBON, José, *Saussure y los fundamentos de la lingüística*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1976.
- SAPIR, Edward, *El Lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- SEBEOK, Thomas y otros, *Semiótica Aplicada*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1978.
- SWADESH, Mauricio, *El lenguaje y la vida humana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1967.
- SPERB, Dalilla C., *El Currículo: su organización y el planteamiento del aprendizaje*, Kapeluz, Buenos Aires, 1975.
- TITONE, Renzo, *Pscolingüística aplicada*, Editorial Kapeluz, Buenos Aires, 1976.
- TUÑÓN DE LARA, Manuel, *Por qué la Historia*, Salvat Editores, Barcelona, 1981.
- VACACELA, Rosa, *La historia y su concepción*, CIEI, Quito, 1984.
- VARIOS, *Culturas*, Revista UNESCO, Vol, VI, N° 3, París, 1979.
- VARIOS, *Lengua y Cultura en el Ecuador*, Instituto Antropológico Otavaleño, Otavalo, 1979.
- VARIOS, *Caimi Ñucanchic Shimiyuc Panca*, Convenio MEC-PUCE, CIEI, Quito, 1982.
- VARIOS, *Caimi Ñucanchic Yachacuna ñan*, Convenio MEC-PUCE, CIEI, Quito, 1980.
- YANEZ, Consuelo, JARA, Fausto, *Ñucanchic Llactapac Shimi*, Convenio MEC-PUCE, CIEI, Quito, 1983.
- YANEZ COSSIO, Consuelo, *Documentos de Sociolingüística y Etnolingüística*, CIEI, Quito, 1984.
- YANEZ COSSIO, Consuelo, *Cultura y Culturas después de 150 años de Independencia*, Arte y Cultura: Ecuador 1830-1980, Corporación Editora Nacional, Quito, 1980.

PRACTICAS



Shamanismo y política en la última época colonial del Ecuador*

“Aunque se ha dado demasiada importancia a la explicación de los cultos de los momentos de crisis lo político ha sido curiosamente descuidado en la mayoría de estudios sobre el shamanismo”, observa Weston La Barre (1970:301) en *The Ghost Dance* (“El Baile de los Fantasma”). “Tanto los shamanes norteamericanos como siberianos...fueron a menudo líderes y también protectores de sus grupos, y los shamanes-mesías sudamericanos solían combinar poderes políticos y mágicos sobre los hombres y el cosmos por igual”. En muchas sociedades de las tierras bajas sudamericanas que no estaban conformadas en estados o cacicazgos hereditarios, se expresaban comúnmente los conflictos dentro de los grupos y se establecía la preeminencia política a través de un complejo de agresiones y curas mágicas, que oponían a shamanes rivales como polos de las facciones formadas y de liderazgo. Los shamanes fueron, también, los sumos jefes en las luchas entre grupos no constituidos en Estados. En efecto, en las zonas selváticas que bordean a los Andes, los grandes shamanes de la actualidad todavía ostentan el título quechua de *kuraka*, empleado por los gobiernos inca y español para designar a los señores o caciques de grupos étnicos apoyados por el Estado (Porras 1979:28; Oberem 1971:226; Whitten 1976:141; Harner 1972:132; Robinson:1972).

¿Cuál es la relación entre estas formas de proceso político ajenas al Estado y el gobierno de los imperios o estados-nación? Cuando los conquistadores imponen regímenes centralizados, hereditarios o burocráticos a la periferia de sus dominios, ¿es inevitable que se debiliten las modalidades de acción política no enmarcadas dentro del Estado, o recrudecen estas esporádica-

* Este artículo apareció bajo el título de *Shamanism and politics in late - colonial Ecuador*, y la traducción del inglés al castellano la realizó la señora Mercedes Reyes.

Agradecimiento. Las investigaciones en las cuales se basó este artículo se realizaron gracias a una donación de la Fundación Tinker para Investigaciones de Campo, administrada por el Centro de Estudios Latinoamericanos y Caribeños de la Universidad de Illinois. Se agradece muchísimo por esta ayuda.

mente en la forma de cultos de crisis? ¿podrían acaso adquirir nuevas funciones que confieran durabilidad e incluso una potencia especial en el nuevo orden? Si lo último es así, podríamos preguntar cuál es el impacto de su persistencia en las relaciones inter-étnicas de la órbita estatal.

Este ensayo versa sobre la importancia política de la agresión mágica al margen del postrer Imperio Español, en partes de lo que actualmente son el Ecuador y Colombia austral. Según los indicios encontrados en estos sitios, parece que las políticas shamánicas pueden sobrevivir muy bien a la imposición del Estado y que incluso afectan a su evolución posterior. Se buscan los motivos dentro de los grupos étnicos afectados y en las relaciones interétnicas.

El liderazgo recayó en los shamanes coloniales, en parte porque las instituciones de gobierno de jure, impuestas por la colonia, demostraron su escasa capacidad para responder a las transformaciones de facto que se dieron en el poder nativo. Los funcionarios del Estado asignaron los cargos coloniales según criterios derivados de las instituciones propias del Estado (ascendencia social, educación burocrática, etc.), pero estos no correspondían a ningún criterio de legitimidad local. A menos que estuvieran consolidados de alguna otra manera, los cargos coloniales degeneraban en títulos de papel. Los shamanes y sus clientelas actuaban más efectivamente como facciones capaces de reajustar las relaciones del poder, y se adaptaron a la situación colonial de diversas maneras. Contrarrestaron e inmovilizaron a las autoridades jurídicas, formando facciones adversas que no siempre eran abiertamente revoltosas; o se infiltraban en y se apoderaban de las oficinas coloniales. A veces, los funcionarios coloniales se ponían a merced de los shamanes o procuraban convertirse en shamanes.

Estos hechos sistemáticamente afectaban las relaciones entre los gobiernos y las minorías al margen del Estado. Cuando las crisis locales se volvieron manifiestas, los funcionarios estatales se dieron cuenta de que el poder de facto fluía por conductos que eran legalmente invisibles. Dentro de los sistemas de credos imperiales, los efectos eran eminentemente interpretables como mágicos. Al enjuiciar a los políticos-shamanes transgresores por crímenes demonológicos y no políticos, los magistrados coloniales acreditaron a los poderes shamánicos de reales y eficaces. Pero, el intento por destituir a diferentes shamanes no contribuyó a apuntalar a las débiles instituciones coloniales de gobernación nativa, y su efecto neto fue el de fortalecer al shamanismo como una técnica para obtener cargos. Los gobernadores atribuían poderes mágicos, según estaban definidos en su propia tradición cultural, a quienes pertenecían a grupos exóticos (Silverblatt 1979a.:176; 1979b:28). Fue característico de los que habitaban en los centros del poder estatal el llegar a creer que las etnias de la periferia, que se resistían a la definición política, poseían poderes mágicos que atravesaban las fronteras étnicas y de clases. Esta idea se manifiesta con frecuencia en las elaboraciones ideológicas que contraponen al centro/periferia, capital/frontera y civilización/salvajismo. En diversas formas, constituye una patente para agredir

o evitar a los pueblos apátridas. En Sudamérica, esto sucede desde la época incaica, durante la colonia y hasta la república, y el fenómeno quizás sea común a otras sociedades coloniales o "internamente coloniales".

Los casos de que se trata son los de cuatro brujos del siglo XVIII (brujos, mohanes o hechiceros en el vocabulario de los intérpretes quichua-español de las cortes), cuyos juicios reposan en el Archivo Nacional de Historia del Ecuador.¹ Varios casos conexos que se dieron en el Perú durante esa misma época han sido estudiados por Millones (1979). Aunque una etapa mucho más anterior de confrontación jurídica entre la religión andina cristiana y no cristiana está documentada en el trabajo de Duviol (1972) sobre la "extirpación de idolatrías" durante el siglo XVII, la dimensión histórica sigue siendo oscura. Esta monografía se ofrece como un tratamiento exploratorio de las confrontaciones entre el poder shamánico y el poder estatal.

Durante casi todo el siglo XVIII, la corona española rigió la América aborígena a través de un sistema de cacicazgos hereditarios coloniales y magistraturas nativas. Los jefes coloniales, quienes habían heredado el título

1 Las siguientes son las principales fuentes de manuscritos en las que se fundamenta el presente artículo:

1. "Criminales contra don Salvador Ango por Haver Pretendido Quitar la Vida a Don Sebastián Manrique por Medio de un Hechicero". Archivo Nacional de Historia, Quito. Indígenas 28. 18 de Septiembre de 1704.

2. "Don Andrés de Arévalo, Cacique de Pagche Jurisdicción de Zaruma sobre Destierro por Crimen de Hechisería". Archivo Nacional de Historia, Quito, Indígenas 29. 3 de Octubre de 1705.

3. "Criminales sobre unas Brujas". Archivo Nacional de Historia, Quito. Indígenas 45. 18 de Mayo de 1730.

4. "Autos Seguidos por el Protector de Naturales por el Amparo del Yndio Sebastián Carlos sobre Imputarle de Brujo". Archivo Nacional de Historia, Quito. Indígenas 114. 9 de Marzo de 1786.

Estas son las únicas fuentes primarias conocidas de documentos sobre los sistemas de creencias indígenas de los Andes Septentrionales, durante la época colonial que abarca de 1680 a 1820. Son comparables con aproximadamente una docena de casos de agresión mágica con fines políticos que tuvieron lugar durante el mismo período y que aparecen en el Archivo Arzobispal de Lima, y con alguno que otro caso similar que figura en los archivos del altiplano peruano. Sin embargo, hay una escasez general de este tipo de documentación.

Probablemente, esta escasez no se debe al hecho de que las creencias indígenas hubieran dejado de condicionar los eventos políticos locales, sino a que luego de la conclusión de las campañas sistemáticas de "extirpación" hacia 1660, llegaron a hacerlo a través de formas sincréticas o cripto-indígenas, pero exteriormente católicas, útiles por su compatibilidad superficial con las exigencias de la iglesia (Marzal 1977:115). Sabemos, por los estudios de Webster (1974-76:143-156) sobre una comunidad quichua moderna, que las proezas shamánicas siguen constituyendo un factor condicionante del liderazgo, aunque se lo ha integrado de manera que no consta en los documentos jurídicos. De hecho, "el complejo hechiceresco está rodeado de un mayor sigilo y de un temor más intenso que cualquier otro aspecto de la cultura andina" (Bolton 1974:200). Los casos en los cuales el liderazgo shamánico llegó a enjuiciarse, probablemente representan la minoría de aquellos en que las partes agraviadas de hecho, contratando contra shamanes. (En algunos casos entablaron juicios luego del fracaso de estas respuestas iniciales). Los casos en los cuales la política shamánica se perpetuó tranquilamente dentro de los sistemas coloniales no suelen documentarse, por ese mismo hecho. Si hemos de descubrir el pasado shamánico, debemos extraer lo que podamos de las excepciones que comprueban la regla.

quechua de *kuraka* (señor étnico), se llamaban más comúnmente caciques (el término que se emplea aquí). En todo el altiplano andino hasta la frontera colombiana, el Estado inca, y luego el español, regularon el acceso al cacicazgo por personas de abolengo; bajo el dominio español, la primogenitura era teóricamente un título legítimo. Hacia 1700, los caciques en todo lado encontraron que su papel de dirigentes y portavoces intracomunitarios estaba en conflicto con su papel de intermediarios y garantes de tributos para el Estado español. Sus títulos eran el equivalente jurídico de la hidalguía española y normalmente adoptaron una forma de vida españolizada que probablemente les enajenaba de sus súbditos indígenas. Frecuentemente, ejercían sus privilegios mediante relaciones comerciales explotadoras con los gobernados. En las regiones periféricas al imperio, obstáculos aún más serios militaban en contra de cualquier integración estrecha del gobierno cacical con la estructura social local. Uno de estos obstáculos se presentó en los grupos periféricos que eran, de ordinario, pequeñas sociedades no centralizadas que no tenían la institución del abolengo. En tales casos, los españoles imponían arbitrariamente la condición de "jefe". Otro obstáculo fue opuesto por los muchos grupos periféricos que, para 1700, habían absorbido una variedad multiétnica de personas desplazadas y emigrantes que sólo difícilmente podían reconocer cualquier linaje como legítimamente privilegiado. En general, la institución del cacique no prosperó fuera de lo que habían sido, anteriormente, tierras administrativas por el Inca.

El Estado español creó una categoría de magistrados, alguaciles y alcaldes, quienes colectivamente formaban un cabildo en cada comunidad jurídica. Estos funcionarios ostentaban varas (bastones de mando) que se transmitían por turno anualmente (aquí se denominan colectivamente los oficiales de la vara). Teóricamente, algunos de ellos tenían facultades para fallar en asuntos entre indígenas, pero debido a la corta tenencia del cargo y al muy pequeño grado de autoridad que se le confería, parecen haber actuado principalmente como agentes en funciones tales como la recaudación de impuestos y la imposición de códigos morales no controvertidos. A menos que la gente los considerara personajes eminentes por otras razones, los oficiales de la vara ejercían un mando muy limitado.

Los inquisidores españoles parecen haber conocido algo sobre la función del shamán, aunque formulaban sus preguntas principalmente de acuerdo con conceptos europeos, como por ejemplo el pacto diabólico. Las preguntas eran lo suficientemente adecuadas para extraer respuestas de una riqueza cultural que es rara en los documentos de ese período. No obstante, tal como en todos los casos de brujería, resulta difícil determinar los actos del acusado. Sólo podemos estar seguros del contenido y de los motivos que se conceptúan para la acusación. Incluso las confesiones de los shamanes son a veces dudosas, debido a la coerción y a la mala traducción. Sin embargo, las modernas observaciones etnográficas, confirman que, en muchos casos, los testigos no estaban engañados respecto de lo que hacían los magos (Bolton 1974). Este ensayo se ocupa solamente con los aspectos políticos de los

juicios.

EL SHAMANISMO ENTRE MALOS VECINOS: BUESAQUILLO, 1727.

El pueblo indígena de Buesaquillo en Pasto, situado dentro de la jurisdicción de la ciudad de Pasto en lo que es actualmente el altiplano austral de Colombia, formaba parte de una región pobre muy distante de los centros de la economía colonial. La población española era menos densa que en la mayor parte del altiplano, y Buesaquillo estaba un poco afuera del margen más alejado de la zona de penetración inca (Romoli 1977-78; Moreno Ruiz 1971). Los documentos más antiguos indican la existencia de múltiples unidades políticas nativas muy pequeñas, algunas de las cuales parecen haber albergado a grupos familiares localizados, según consta de la serie de nombres personales allí encontrados. La fama de brujo de Lorenzo Buesaquillo, el acusado, se originó principalmente en las enemistades con sus vecinos dentro de una de estas unidades localizadas, incluyendo sus propios parientes. Esta controversia local quizás jamás habría merecido la atención de los jueces coloniales, si un corregidor no hubiera dado crédito a la acusación de que Buesaquillo había aceptado dinero de un español para matar a otro. Durante su juicio, salieron a relucir una serie de acusaciones interindígenas. Estos casos constituyen buenos ejemplos de acusaciones de brujería en su manifestación serrana más común, el enjuiciamiento por conflictos cuya importancia para la colectividad es "micropolítica". (Douglas 1970: XIV). También sirven para presentar al elenco de actores y creencias que estaban omnipresentes en los juicios contra los shamanes de aquel entonces.

Los acusadores indígenas de Buesaquillo le culpaban de seis actos de agresión mágica. Primeramente, dijeron que había matado a un funcionario español secundario, colocando un sapo verde debajo de la entrada de la casa de la víctima, a fin de que penetrara en el cuerpo de la víctima y lo enloqueciera o matara. En segundo lugar, los testigos dijeron que luego de haber reñido con el marido de su prima, Buesaquillo había causado una enfermedad al marido que le secó el cuello y la garganta. Un shamán curandero del Valle de Sibondoy diagnosticó el maleficio y lo curó. En tercer lugar, los tres testigos aseveraron que cuando un vecino dio de latigazos a los hijos de Buesaquillo por haber robado alimentos de sus cultivos, Buesaquillo tomó represalias envenenando la chicha del vecino. Entonces, una enfermedad mortal se apoderó del corazón del vecino y "secó" su cuerpo hasta la muerte, en espacio de tres días. El mismo curandero de Sibondoy diagnosticó el *maleficio* pero no pudo librarlo de él. En cuarto y quinto lugar, se le culpó a Buesaquillo de la muerte de dos hombres a los cuales habían amenazado mientras bebían juntos. En sexto lugar, un hombre que había visitado a Buesaquillo para cobrarle una deuda se enfermó enseguida, y un curandero de Sibondoy (probablemente él mismo) administró al acreedor enfermo una droga que provocaba visiones y permitió al paciente mismo ver como Buesaquillo había inyectado parásitos en su cuerpo.

Unos pocos días después de lo que sucedió (a saber, la disputa por la deuda) sintió un dolor muy fuerte en el hombro que luego se propagó por todo su cuerpo; cuando (el curandero) lo curó y le dio una poción hecha de una enredadera de la selva, arrojó por la boca, como un vómito, algo similar a la clara de huevo, y luego lagartos, aberrojos y cienpiés, lo que sorprendió a todos.

El juez español tomó muy en serio estas acusaciones y ordenó que Buesaquillo fuera interrogado en el potro de tormento. Las actas del juicio contienen cada palabra de la interrogación bajo tortura.

Cuando el magistrado vió que (Buesaquillo) no quería decir ni confesar nada, ordenó que se lo desnudara completamente, excepto por alguna ropa interior para cubrir su vergüenza, y ordenó que así desnudo se lo colocara y amarrara al potro, y ordenó al verdugo que ajustara las cuerdas, y cuando estuvieron así ajustadas preguntó a dicho Lorenzo si era verdad que él había matado a las personas mencionadas en el juicio con sus maleficios y así mismo si con sus maleficios él había desquiciado al Alguacil Real como lo había dicho en confesión - (Buesaquillo) dijo que no había matado por el amor de Dios, señor, que no había vuelto loco al Alguacil Real, señor, por el amor de Dios, y (el magistrado) ordenó (al verdugo) que girara otra vez (el potro). Ayayay, por el amor de Dios, no hice aquello por lo que (me) están castigando. (Las faltas de concordancia entre las citas directas e indirectas figuran en el original).

Buesaquillo soportó la tortura sin confesar más. Sin embargo, se le ordenó atestiguar nuevamente ante la Audiencia, a insistencia de los clérigos quienes sospechaban que “una mezcla de herejía” en su magia justificaba mayores investigaciones. No se han encontrado otros documentos.

En su simplicidad, el caso de Buesaquillo ilustra algunos conceptos populares sobre la brujería indígena compartidos por los indios y los españoles. Se creía que el agresor mágico tenía un adversario en el defensor de la víctima, un curandero mágico. Invariablemente, se describía a la intervención del curandero y a la del asesino como dos funciones totalmente distintas. A los curanderos no se les atribuía asesinatos por venganza, y el curandero casi siempre era un forastero o alguien ajeno al grupo inmediato de la víctima, generalmente un miembro de un grupo étnico selvático. Los asesinos mataban por cuenta propia o la de sus clientes.

Lorenzo Buesaquillo fue acusado de utilizar las dos armas mágicas más comunes, el dardo mágico y los envoltorios que causan enfermedades. Se pensaba que un shamán, en un trance provocado por drogas, podía disparar dentro del cuerpo de la víctima “dardos” que engendraban o contenían bichos dañinos (Whitten 1976:145-163). Los envoltorios que causan enfermedades, de los cuales el sapo era quizás el más común, tenía que enterrarse por donde andaba la víctima, generalmente debajo de la entrada de su casa. Según la costumbre moderna, al sapo se lo tortura previamente como una víctima sustituta (Mac-Lean y Estenos 1940:304). Para preparar este envol-

torio, los matadores modernos rocían al sapo con alcohol, lo amarran con un hilo de color, lo envuelven en un pedazo de tela que pertenece a la víctima, y a veces lo colocan dentro de una olla (Esteva Fabregat 1970:33). Tanto el dardo como el envoltorio están distribuidos en la Costa, la Sierra y la Amazonía y se extienden desde el extremo norte hasta el extremo sur del ámbito cultural andino (Bastien 1978:160-167; Taussig 1980). Este complejo es, en gran parte, una creación del Nuevo Mundo. La tradición de brujería europea, según consta en *Malleus Maleficarum* (Kramer y Sprenger 1971 (1486):137-148), empleó agentes patógenos enterrados, pero la elaboración de envoltorios probablemente se relaciona con la técnica andina de hacer *despachos* (ofrecer envoltorios) con fines benignos (Bolton y Bolton 1976). Los dardos mágicos son una tradición americana.

El curandero de Sibondoy también empleaba técnicas que parecen casi invariables en la tradición sudamericana. La administración de un brebaje de hiedra, probablemente *Banisteriopsis*, a la víctima, que le permitía ver los agentes patógenos, se asemeja, por ejemplo, a los modernos usos de los jíbaros (Harner 1972). En la mayoría de los casos (véase más adelante) se chupa el dardo para extraerlo. A fin de neutralizar el envoltorio patógeno, el curandero-shamán debe encontrarlo, desenterrarlo y quemarlo. En todas estas técnicas, la preparación previa de las pruebas permite cómodamente que el curandero ejecute, en una forma mistificada, una agresión colectiva contra la persona a la que se percibe como un asesino amenazador. Las actas de los tribunales no comprueban, pero dejan abierta, la posibilidad de que los curanderos mismos enterraran los envoltorios que excavaban públicamente.

Interpretando el sentido micropolítico del caso Buesaquillo, advertimos que los conflictos de Buesaquillo con sus vecinos habían sido de proporción. El sostuvo que se había ido de su pueblo, enfurecido porque se le culpaba de sus desgracias. Si bien no sabemos cuáles eran las relaciones exactas de las partes en el asunto, sabemos que todos menos uno eran vecinos cercanos, todos tenían el mismo rango social (indios pastuzos de clase más baja) y que la mayoría eran parientes del acusado. Tres de los seis acusadores eran consanguíneos de Buesaquillo y uno era un pariente afín. Por lo tanto, es probable que las desavenencias originales se iniciaran dentro de un círculo estrecho de vecinos-parientes. Puesto que el robo de cosechas desempeñó un papel, podemos suponer que la insuficiencia agrícola tenía algo que ver con estas desavenencias. Gade (1970) anota que el robo de cosechas constituye a menudo un síntoma de una crisis de tenencia de la tierra en la región andina moderna. La expansión agresiva de los latifundios del siglo XVIII en los Andes, sometió a las comunidades indígenas a grandes presiones. Por consiguiente, la secesión del hogar Buesaquillo podría haber iniciado un proceso de unidad comunitaria o de dispersión residencial. La brujería, que con frecuencia sirve de mecanismo para cortar lazos envenenados pero fuertemente legitimizados (Middleton 1960; Mair 1969-116-159), podría haber servido de mecanismo accionador para paliar las presiones económicas o

ecológicas, distribuyendo a los usuarios de las tierras a distancia de la zona más afectada. El shamanismo también parece haber servido una necesidad política para la que no había cabida en el régimen jurídico colonial, puesto que tanto la política administrativa española como los intereses económicos de los caciques (Spalding 1974), militaban a favor de la conservación y concentración de los pueblos o aldeas y no de la escisión y dispersión de esos pueblos.

EL SHAMANISMO Y LA AUTOTRANSFORMACION DE UNA COMUNIDAD: PACCHA, 1705

Hubo un brote de lucha shamánica algo anterior, en la comunidad de Paccha situada en la montaña de las laderas occidentales de los Andes, que también ejemplificaba las tendencias coloniales, pero estas provenían de cambios a escala macroregional. Paccha pertenecía al distrito de Zaruma, cuyas minas de oro habían atraído ocasionalmente a muchos trabajadores de la Sierra a una región con una escasa población aborígen. Durante los siglos XVII y XVIII, las minas de Zaruma habían decaído, a pesar de lo cual muchísimos serranos todavía acudían a las regiones forestales, tales como Zaruma, con la esperanza de evitar los tributos o escapar de los latifundios (Moreno Yáñez 1976:395). Para estos migrantes, tal como ha sucedido con los colonos modernos en regiones similares, la cría de ganado redundó en rápidas ganancias, el dominio de grandes extensiones de tierra y una integración favorable con la economía de mercado. Al mismo tiempo, la ganadería tuvo un efecto sumamente perturbador en la sociedad aborígen de la montaña, como sigue sucediendo ahora (Macdonald 1981). Taussing (1980:244) observa que los conflictos resultantes no sólo oponen a los ganaderos inmigrantes contra los grupos selváticos aborígenes, sino que también crean divisiones dentro de los grupos aborígenes locales.

Las disputas por tierras entre los colonos y los indios [en el Putumayo colombiano] condujeron a disputas entre los propios indios. La colonización obliga a los indios a adaptar su aprovechamiento de la tierra y costumbres de tenencia de aquellos favorecidos por el mercado nacional y las leyes nacionales. Las disputas que se originan dentro de la comunidad india son las de decidir si se debería optar por propiedades privadas individuales o por tierras comunales, bajo la égida del shamán.

La ganadería se está convirtiendo en una grave preocupación. Tiene un papel preponderante en los conflictos sociales, exacerba las animosidades preexistentes entre las personas y aumenta muy notablemente los riesgos y las cantidades de dinero que implica la agricultura. (1980:259).

Hacia 1700, Andrés Arévalo, el shamán asesino de Paccha temido por todos, no ocultaba que odiaba a los ganaderos advenedizos y a aquellos de su propio pueblo que seguían tal ejemplo. Según informaron sus vecinos, en

una ocasión preguntó qué derecho tenían los indios forasteros para venir a Paccha con una vaca esquelética y luego darse aires de *hacendados*, en vez de rendirle pleitesía. Arévalo profería obscuras amenazas contra esa gente; su amenaza favorita consistía en decir a sus enemigos que no vivirían para ver madurar a sus huesos. Reivindicaba el cacicazgo jurídico de Paccha, pero éste le fue arrebatado por un no pariente que le tenía hostilidad y era amigo de los ganaderos. De igual manera, la jerarquía de los oficiales de la vara, quienes habían ejecutado sus órdenes anteriormente, llegaron a sentir rencor por sus intimidaciones y finalmente se volvieron en su contra, a fin de defender a los *forasteros* agraviados. Fue un *regidor* quien finalmente llevó sus quejas ante el magistrado español de Zaruma.

Los testimonios expuestos durante el juicio consiguiente, describen a una comunidad aterrorizada por la venganza mágica de Arévalo. Incluso los testigos de la defensa, a prestar testimonio, encontraron que no podían pensar en nada que los exculpara. Se le atribuyeron veinte y cuatro actos de agresión mágica, que habían causado la muerte de 18 personas y de un número indeterminado de reses. Muchos de los 18 acusadores se creían sobrevivientes de los ataques de Arévalo, y atribuían su supervivencia a las obras de un shamán-curandero *forastero*, Juan Vallejo, quien había desplegado una verdadera campaña de localización de los dardos mágicos de Arévalo y de desentierro de sus envoltorios malignos. Estos testigos dieron descripciones extraordinariamente francas y detalladas del comportamiento shamánico, según ellos lo entendían.

De acuerdo con un testigo que espía a Andrés Arévalo y a su mujer, Gertrudis Quenca, la pareja se sentaba en su casa por la noche ante una *mesa* (un conjunto de objetos de poder; Sharon 1976) iluminada por dos velas. Encima de un campo de cuatro telas de colores diferentes, había un objeto de piedra, descrito como una loza (azulejo o placa) —probablemente la piedra cuadrada empleada por los shamanes modernos para cubrir las efigies de sus víctimas (Bolton 1974:209ff) (Teichel-Dolmatoff y Reichel Dolmatoff 1961:281). Se había visto que durante el día Andrés Arévalo entraba furtivamente en las casas de sus enemigos, y que salía de ellas, llevando efectos personales del tipo utilizado para los maleficios. Una vez se la había visto robar un racimo de bananos de la casa de una víctima. Sin percatarse de que se le estaba observando, Arévalo llevó la fruta a una colina solitaria, donde se apeó del caballo y caminó alrededor de la colina mientras masticaba y escupía tabaco y *espingo* (Iriarte Brenner 1975; Cobo 1964 [1653], 1:195). A medida que iba llamando a personas invisibles a lo lejos, les echaba bananos y luego se alejó cabalgando. Después del rito, los bananos y las mascaduras de medicina quedaron esparcidos por el campo. El testigo, que había estado observándolo desde unos matorrales, dijo que el rito duró tanto que él se moría de hambre, pero estaba tan aterrorizado que en lugar de comer la fruta la amontonó y defecó encima de ella. Se vió a Arévalo, en otras ocasiones, mirando fijamente a las cimas de las montañas y hablándoles. Su ritual nocturno dentro de casa, se asemeja a los relatos modernos sobre los ritos andi-

nos utilizados para matar a enemigos (Bolton 1974). Lo más probable es que los ritos de puertas adentro se relacionan con el uso de plantas psicotrópicas, a fin de compenetrarse con las “madres de la montaña” que se consideraban como madrinas y benefactoras de los shamanes.

Los acusadores de Arévalo también informaron que habían descubierto en su casa un paquete de objetos mágicos, al que llamaron *pacha pacari*; la probable traducción de la frase quechua es “origen del mundo” (González Holguín 1952[1608]:267). El paquete contenía una colección de artefactos precolombinos, entre ellos varios objetos sagrados de origen marino, incluyendo *mullu* (cuentas de *Spondylus*, la ofrenda preferida de muchas deidades) y la especial caracola utilizada por los correos de *mullu*. Estos objetos demuestran claramente que Arévalo se identificaba con las fuentes marinas de poderío sagrado y con la antigüedad precolombiana.

Arévalo, supuestamente, atacaba a la gente, al ganado y a los cultivos. Algunos testigos sobrevivientes se habían visto “secarse” debido a los dardos mágicos, tales como pedazos de carbón, tabaco o tripas de lechuga, sapos y serpientes que se incrustaban en partes de sus cuerpos. Pero, la mayoría se sentía perjudicada por los envoltorios que causaban enfermedades. El curandero shamán Vallejo, excavó y exhibió conjuntos de objetos peligrosos encontrados en las entradas, fogones, fuentes y corrales de las víctimas, atribuyéndolos a Arévalo. Contenían varios artículos considerados inmundos (heces o materias descompuestas), imbuidos de peligros rituales (huesos de difuntos, partes de animales de mal agüero), o que podrían poner a los humanos en comunicación con los espíritus (plantas psicoactivas). Envoltorios que mataban a animales, colocados cerca de los saladares y puertas de los corrales, contenían inmundicias, (substancias impuras). Los testigos dijeron que para matar a los cultivos, Arévalo hizo envoltorios de una especie particular de granos de pimienta roja y amarilla que esparcía entre las plantas sanas para que se enfermaran. También se le imputó la capacidad de hacer que los gusanos devoraran un huerto de maíz, o incluso de marchitar a un huerto con sólo echarle tierra.

Las autoridades españolas de Zaruma, encontraron culpable a Arévalo y a su mujer. Haciendo caso omiso de las fervientes súplicas de las víctimas por la pena de muerte, el juez sentenció a ambos a que fueran azotados en las calles, a que se les privara de sus pobres pertenencias y a que se les exilara por seis años en el pueblo serrano de Alausí donde debían realizar trabajos forzados en un taller textil. Arévalo apeló a la Real Audiencia de Quito, y el Protector de Naturales (un funcionario pagado por el Estado) presentó una fogosa defensa, alegando que Arévalo era, en realidad, un *maisincho* (adivino) inofensivo y no un brujo. Pero los jueces de la Audiencia, convencidos de que aun un rumor de sus regreso a Paccha haría que la comunidad se desbandara completamente, les impuso una sentencia incluso más severa que la primera. Condenaron a la pareja al exilio perpetuo y también ordenaron el enjuiciamiento del shamán curandero Vallejo.

La naturaleza política del episodio fue evidente para todas las partes,

si bien no emplearon términos políticos para describirlo. El punto crucial era que un influyente practicante del shamanismo de las tierras bajas, se había opuesto abiertamente al ascendiente de una población de campesinos inmigrantes que había preferido una forma de gobierno de tipo serrano. En un intento por conquistar su “respeto”, Arévalo se comportó con la ferocidad propia de un dirigente-asesino. Al hacerlo, no solo empujó a los recién llegados en brazos de autoridades españolas, sino que también enajenó a los de su propia parentela. Siete de las supuestas víctimas, incluso tres que murieron, eran sus deudos. El resultado fue una opinión mayoritaria en su contra, que traspasó la línea divisoria entre la gente del lugar y los inmigrantes y los unió en una nueva alianza política. En tal situación, las autoridades de la vara, aunque sólo detentaban un poder delegado y temporal, pudieron actuar como mediadores de una alianza entre los agraviados y las autoridades españolas de Zaruma. Una faceta notable del caso, es el papel muy débil del cacicazgo jurídico en la controversia. Es muy posible, que el cacicazgo hereditario en esta región jamás había sido fuerte antes de la inmigración de los campesinos. Tampoco se fortaleció después, en parte porque los advenedizos se habían escapado de él, y en parte no era probable que el cacicazgo hereditario se consolidara fácilmente entre poblaciones de inmigrantes étnicamente heterogéneos. Es casi imposible imaginarse que haya ocurrido una controversia de esta magnitud en el antiplano más colonizado, sin la participación decisiva de los caciques hereditarios.

Sería interesante conocer más sobre el papel desempeñado por Juan Vallejo, el curandero forastero. No sabemos de dónde vino ni qué sucedió con él, pero es evidente que tuvo un papel crucial en la transición. En cierto sentido, la colectividad en su conjunto fue su paciente (Turner 1967:359-373). Confrontados con la tarea de reconstruir la economía local, la gente de Paccha echó mano de un ritual para reedificar las instituciones sociales y reevaluarlas. Casa por casa, Vallejo enseñó a Paccha que el antiguo orden social, ejemplificado por la dominación del shamán asesino Arévalo, era una “enfermedad” que podía “curarse”, es decir, extirparse del propio ser y de la tierra, expulsándose de esa manera. Al parecer, las autoridades españolas no estaban seguras de cómo responder a Vallejo. En Zaruma, sus proezas y potencial de liderazgo aparentemente se consideraban con ecuanimidad, quizás porque reforzarían la autoridad de la vara a corto plazo. Pero, las autoridades superiores de Quito temían que pudiera convertirse en otro tirano local. El siguiente ejemplo dilucida como un shamán de fama podría, en realidad, asumir el mando de las instituciones legales.

UN SHAMAN QUE ADQUIRIO PODER COLONIAL: PUNTA SANTA ELENA, 1786

A pesar de la tremenda despoblación de los asentamientos costeros indígenas durante la época colonial (Tyrrer 1976:66), la parroquia de Santa Elena, en el litoral Pacífico, todavía albergaba, en 1786, a una comunidad

indígena que probablemente descendía de los navegantes huancavilcas. No era un grupo pronunciadamente “indio”, no parece haber empleado un idioma vernáculo y con la abolición de los cacicazgos jurídicos en represalia por la rebelión de Tupac Amaru II (Rowe 1954:39), parece haber perdido su última institución política de carácter netamente aborígen. La jerarquía de la vara se había convertido en el único teatro de las actividades abiertamente políticas de los indios. Sin embargo, a pesar de la dependencia de la iglesia y del Estado español, y a pesar de una estrecha vigilancia, el shamanismo desempeñó una función documentada en la contienda por el cargo de la vara.

Entre la población hispánica de ese período políticamente tenso, Sebastián Carlos Gavino, un indio alfabetizado, tenía la reputación de ser una persona “sediciosa”, hostil a la iglesia y responsable de promover “tumultos e incendios maliciosos”. Era conocido por su agresividad en constituirse como un *jurisprudente* (un asesor legal), alentando a los indios litigiosos; hacía ostentación de poseer libros de jurisprudencia, lo que fastidiaba a los que no eran indios. Sus costumbres sexuales, supuestamente relajadas, y sus actividades secundarias de buscar tesoros en las playas donde abundaban los restos de naufragios, también le concitaron la antipatía de los “blancos”. Cuando fue elegido al cargo de *alcalde ordinario* (una magistratura indígena similar a la del juez de paz) para 1786, el cura párroco interrumpió su ceremonia de posesión, retuvo la vara, y lo encarceló.

Poco después, se formularon cargos de brujería criminal contra Sebastián Carlos. El teniente del lugar, un aliado del cura, lo encontró culpable. Con la esperanza de librarse de Sebastián Carlos, antes de que pudiera alborotar a sus partidarios, las autoridades lo sacaron de su celda a la media noche y lo llevaron esposado a la carretera, desde donde una escolta habría de conducirlo a prisión y al exilio en Quito. Pero sus amigos indígenas se enteraron del plan inmediatamente y salieron para Guayaquil a formular una queja ante el Protector de Naturales. Entre tanto, en la carretera entre Chanduy y El Moro, Sebastián Carlos logró escapar de sus aprehensores, ocultarse en una quebrada y huir por tierra. En poco tiempo, apareció en la casa del Protector, solicitando una apelación. Una vez que el Protector obtuvo una citación para las actas de encarcelamiento y juicio, las autoridades locales de Punta Santa Elena recurrieron a tantas tácticas dilatorias que para el momento en que Sebastián Carlos recibió una copia del documento de su propio juicio, el período de nombramiento para el cargo ya había terminado. Sin embargo, insistió en su reclamo.

Del expediente de su juicio se desprende que los testigos indios, con la única excepción del sacristán, hubieran preferido ocultar la naturaleza del influjo de Sebastián Carlos de los no indios. Incluso sus víctimas sobrevientes rindieron información a regañadientes, y sólo cuando se los amedrentó y amenazó. Quizás, sintieron que la corte se estaba inmiscuyendo en un proceso intergrupar que podría haberse resuelto mejor por sí mismo, o quizás temían la venganza de Sebastián Carlos.

El expediente del juicio también demuestra que, a diferencia de Arévalo, Sebastián Carlos decidió intervenir directamente en las instituciones coloniales y las utilizó con fines no autorizados. No sólo el poder de la ley sino también el poder mágico de la iglesia, podían aprovecharse con fines shamánicos. En 1783, persuadió al sacristán a que escondiera ciertos objetos debajo del altar, a fin de que absorbieran fuerzas mágicas. El sacristán recordó el incidente.

Dicho Carlos llevó a él [i.e. al sacristán] cuatro varillas de acero de un palmo [21 cm.] de largo y una pluma de [¿garza? ¿ganso?] con sus púas afiladas en el extremo y con los mayores engaños y súplicas le rogó que los colocara debajo de la mesa de comunión consagrada, secretamente, a fin de que el cura no lo sospechara, para que un cierto día de fiesta se rezara misa encima de ellas...

Más tarde Sebastián Carlos utilizó las varillas para adivinar la ubicación de plata enterrada de un naufragio. Finalmente, el sacristán denunció la empresa, pero para ese entonces Sebastián Carlos ya había logrado un dominio considerable de la comunidad.

Un privilegio de su posición en la comunidad fue su larga relación ilícita con una vecina india, Martina Suárez. Ella confesó después que había pedido a Sebastián Carlos que “entonteciera” a su marido con magia para que pudieran continuar sus relaciones sin obstáculos. Pero cuando ella puso fin a las relaciones, él asomó un día a su puerta y le dijo que se proponía “olvidarla” y “ver su cádaver en la iglesia”. Poco después, ella se enfermó gravemente con vómitos, mal de madre (trastornos atribuidos a la subida de la sangre menstrual desde el útero) y ventorras (indeterminado). Su marido, Mariano Soreano, habiendo perdido toda confianza en los remedios de la botica, busco a un curandero muy conocido de nombre Francisco Bárzola. Bárzola trató a Martina con un masaje de hierbas medicinales, logrando alguna mejoría. Puesto que el curandero no sabía que Sebastián Carlos se había enemistado con la paciente, y puesto que él mismo era el compadre de Sebastián Carlos, pensó que sería conveniente hablar con él sobre la cura. Bárzola había esperado gratitud y una recompensa por traer la noticia de que “la damita Martina está bien”. En vez de ello, lo que extrañó a Bárzola, Sebastián Carlos montó en cólera, lo vilipendió y le advirtió que renunciara al caso. Poco después, el marido de Martina fue donde Bárzola implorándole que continuara la cura, pero Bárzola dijo que no podría hacerlo debido a la advertencia de su compadre.

Cuando Sebastián Carlos fue nombrado alcalde, se volvió necesario ocultar este incidente de las autoridades no indias. Sebastián Carlos convocó a toda su red de conocidos, sobornándoles para que atestigüen e instruyéndoles en lo que debían decir sobre él. Con amenazas de más agresiones mágicas, incluso obligó a los parientes afligidos de Martina a que se unieran a su propia facción. Desde su celda, luego de que trascendió el incidente, pudo utilizar a los demás oficiales de la vara como correos y citar a los posibles testigos a su celda para darles instrucciones. La facilidad con que fugó, tam-

bién indica que tenía muchos aliados. Parece que luego de la fuga, obtuvo el apoyo activo del Protector en Guayaquil. Es probable que tarde o temprano habría ganado su batalla legal, porque la causa entablada en su contra no estaba bien preparada. Pero, el beneficio de Punta Elena cambió de manos antes de que el cura, quien era contrario a Sebastián Carlos, pudiera testificar nuevamente, y su aliado el teniente murió repentinamente en el cargo. La causa fue abandonada y, supuestamente, Sebastián Carlos pronto consolidó su liderazgo.

Someramente, la conducta de Sebastián Carlos parece en extremo hispanizada. Virtualmente todas las exteriorizaciones de su poder —la litigación, la política de la vara, su correcto español y quizás su sistema de adivinación— provienen de la cura hispánica. Sólo la antítesis de los roles de shamán asesino/shamán curandero ofrece un claro paralelo a la tradición de las tierras bajas, e incluso aquí el curandero es atípico en que no es un forastero conocido. No obstante, en su organización latente, el episodio demuestra algunos aspectos autóctonos. En primer lugar, la carrera de Sebastián Carlos había seguido la trayectoria característica de un shamán de las tierras bajas. Heredó lo que se pensaba que era un talento mágico hereditario de su madre. También su hermana suministraba pociones misteriosas y era una *bruja voladora* (la frase podría reflejar los estereotipos europeos de “vuelos” provocados por datura [Harner 1973a] y tradiciones similares del Nuevo Mundo [Harner 1973b:158-160]). Pero, como cualquier shamán de las tierras bajas, podía traducir la inclinación hereditaria en poder político solamente al lograr victorias manifiestas. Que los testigos evidentemente habrían preferido dejar que lo hiciera, y no enfrentar públicamente el ataque a Martina Suárez, hace pensar que habrían aceptado la autoridad de un shamán asesino investido con las insignias de la jerarquía de la vara.

Esto no es inexplicable desde el punto de vista de los intereses indígenas. La abolición de los cacicazgos jurídicos en los años de 1789, dejó por primera vez a las comunidades indias sin ninguna dirigencia centralizada. La autoridad de la vara por sí sola sirvió para hacer cumplir algunas normas sociales, pero, por lo general, ejecutaba únicamente el mandato otorgado por las instituciones no locales; además, ya que la alternación en el cargo era frecuente, no había seguridad de que quedaría en manos fuertes. Una razón que explicaría el ascendiente ejercido tan fácilmente por Sebastián Carlos es que él combinaba un fuerte dominio de las redes sociales de la localidad, mediante sus facultades mágicas, con una habilidad para tratar con la sociedad hispánica, equiparable a aquella de la mayoría de caciques jurídicos. Millones (1979) observa que la mayor importancia política de la agresión shamánica, en este período, se asocia con la destitución de los caciques jurídicos y con intentos por contrarrestar el ascendiente de los curas. Es posible que el episodio de Santa Elena haya manifestado la tímida emergencia de un nuevo estilo de liderazgo, una forma de poder centralizado ocultado de los ojos del público, en un momento en que la política colonial había emprendido una mayor despolitización del mundo indígena.

Es fácil comprender porqué Sebastián Carlos era odioso para el cura y el teniente de Punta Santa Elena. Es menos evidente porqué decidieron enjuiciarlo conforme a la anticuada ley de brujería, y no como un delincuente político, según se acostumbraba. Posiblemente se quiso hacer saber a los indios que la utilización del poder shamánico no pasaba inadvertida y que se debía esperar una rigurosa intervención en los asuntos interindígenas. Empero, debe considerarse otro factor. El expediente pone en claro que se creía plenamente en la eficacia mágica del acusado. Esta actitud, que fue considerada bastante provinciana por los jueces superiores de Quito (e.g. en sus argumentos puramente sociológicos en contra de la liberación de Arévalo), era común entre los funcionarios locales. La corriente de influencias efectivas dentro de las sociedades indígenas estaba escondida de quienes tuvieron que ocuparse de ella en el terreno práctico y, por lo tanto, se prestaba a interpretaciones de ocultismo. Su determinación de tratar a las sociedades indígenas como sociedades sin líderes, excepto por las funciones coloniales delegadas, volvió más difícil que explicaran el comportamiento dirigente sino como una anomalía que requería una explicación esotérica. Estas circunstancias agravaron la ineficacia de la Colonia para gobernar a muchos grupos indígenas, cuya naturaleza "ingobernable" a su vez realzó su reputación entre los "blancos" como focos de poderío mágico. Un resultado paradójico, según se verá en el siguiente caso, fue el hacerles sentir a los conquistadores vulnerables a la malicia de los conquistados.

EL SHAMANISMO COMO ARMA EN EL CONFLICTO INTERETNICO: OTAVALO, INTAG Y QUITO, 1703.

Tanto en la cultura incaica como en la hispanoamericana, la antítesis entre la ciudades del altiplano y la montaña de las tierras bajas, constituye un elemento cosmológico que ha condicionado las relaciones políticas. Las ciudades del altiplano se asocian con la centricidad, la cultura, la civilización y el poder del Estado, mientras que la montaña representa los poderes primordiales, incivilizados y centrípetos de la naturaleza, jamás sometidos por el Estado. El shamán se encuentra en oposición al estadista como el exponente de un tipo de poder contrario. Pero, ambos roles son funcionalmente complementarios. Los shamanes, tanto coloniales como modernos, dependen del altiplano para su riqueza (viajan a las tierras altas en busca de clientes) y de legitimación (el haber viajado lejos es una importante credencial). Los serranos, a su vez, viajan hasta las casas de los shamanes de las tierras bajas, buscando curas para las enfermedades y las desgracias y para realizar sus venganzas mediante la magia. Un aspecto concomitante de esta dependencia mutua, es un intercambio "vertical" considerable de artículos; otro es el intercambio de poder político. Hemos visto, en el caso de Arévalo, que el poder estatal y el poder shamánico se consideraban como fuerzas compensatorias y que las partes agraviadas en un conflicto shamánico trataban valer-se, desde lejos, del poder estatal centralizado en Quito. En el caso de Juan

Roza Pinto, encontramos un ejemplo inverso: la parte agraviada en un conflicto legal en Quito se valió, desde lejos, de los servicios de un shamán de la montaña.

Juan Roza Pinto, nacido en la comunidad yumba de la *montaña* occidental llamada Guagpi, cerca del moderno Nanegal, creció en una zona presuntamente desgarrada por rivalidades shamánicas; de hecho, la disolución final de la aldea de Guagpi se atribuía a los shamanes (Salomón, en prensa). Aunque su padre era “blanco” Juan Roza Pinto se vestía como indio y hablaba quichua. En su juventud, había vivido entre los *mulatos* o *zambos* (gente que descendía de indios y negros) de Esmeraldas, una población marinera afro-indígena del litoral pacífico. Ahí aprendió la magia local, y quizás magia extranjera. Sus maestros fueron marineros negros. También recibió su vocación shamánica por medio de una visión: vio repentinamente un *bulto* (una presencia alucinatoria) en la forma de “un muchacho español con una corona dorada, quien por la noche se transformaba en una luna y una estrella que jamás se separaban de él aunque él no las hablaba”.

Luego, Roza regresó a la *montaña* de tierra adentro donde nació, estableciéndose en el caserío de Tulla, cerca de Intag, en el interior de la selva tropical de un enorme cacicazgo, cuyo centro era el altiplano densamente poblado alrededor de Otavalo. Los indios de este lugar, quienes le llamaban “el mestizo” debido a su espesa barba, piel pálida y perfecto español, le tenían por un poderoso shamán. Se decía que él consumía cantidades asombrosas de coca. Los pocos residentes españoles también le temían e instaron al cura de Intag a que lo tuviera bajo vigilancia especial, pero esto resultó imposible en un sitio tan remoto.

Uno de los clientes de Roza era un señor étnico serrano, Don Salvador Ango. Ango pertenecía a la gran dinastía “cacical” de Otavalo, investida con dos altos cargos de la *vara* (gobernador de Otavalo y *alcalde* del gran obraje [fábrica de textiles] de Otavalo). En 1703, Ango desesperado porque se le había notificado que con seguridad iba a perder todo lo que poseía como resultado de su juicio contra el general español don Sebastián Manrique, recurrió a la montaña interior de sus dominios para conseguir ayuda contra el Estado. Entre los oficiales de la vara que eran sus subordinados, había un agente que iba periódicamente a la montaña para cobrar un tributo en especie. Ango le ordenó que en su próximo viaje trajera a Roza Pinto a la casa de Ango. Roza dijo después que se había sentido obligado a obedecer el requerimiento porque Ango era su compadre. Pero, cuando Ango le exigió, por su reputación como shamán, que “moldeara” el juez de la Audiencia a sus designios y que matara a su adversario judicial, Roza Pinto se negó —al menos, esto es lo que afirmó en su confesión, luego Ango le persuadió, a que llevara a cabo una medida de transacción. Roza aceptó infligir a los enemigos de Ango un hechizo que había aprendido de los marineros de Esmeraldas. Este hechizo, que se empleaba principalmente para abatir jaguares, pumas, víboras y osos, precisaba que Roza preparara tres cigarros y que los fumara, uno después de otro, a mediodía, soplando el humo al aire con

la intención de apuntarlo hacia los enemigos de su cliente. El primero estaba envuelto en hojas de tabaco y debía arruinar su salud. El segundo, envuelto en hojas de maíz, servía para "privarlos de fuerza y minar su vigor". El tercero, envuelto en papel, debía afligir a las víctimas con ataques de fiebre y comezón.

Roza realizó el rito, y poco después el general Manrique se sintió gravemente enfermo. No se sabe cómo su mujer se percató de la intervención de Roza, pero cuando Roza fue traído a Quito para rendir testimonio en el procedimiento judicial entre la esposa de Manrique y Ango, se le dijo que Ango, enfurecido por el "fracaso" de Roza, había contratado a otros shamanes para que destruyeran a Manrique. Es probable que Ango haya delatado la participación de Roza, como una forma de venganza. A su vez, la esposa del general contrató un shamán curandero que logró restablecer parcialmente la salud del enfermo.

El juez competente de Quito nada quería saber de la acusación de "brujería" por diversas razones, principalmente porque temía que se le acusara de usurpar la jurisdicción en una causa que podría incumbir al Santo Oficio de la Inquisición. Si se comprobaba que Roza era un verdadero mestizo y no un indio, el caso debía llevarse ante un tribunal eclesiástico. Por lo tanto, se concertó una audiencia en Otavalo, donde los conocidos de Roza Pinto atestiguaron su "verdadera" identidad étnica. Durante la audiencia se vió que lo conocían muchos terratenientes de la élite "blanca", así como los indios. Los "blancos" y los indios estuvieron de acuerdo en que, a pesar de su constante participación en la sociedad india, que incluía el matrimonio con una india de Tulla, el fenotipo "blanco" de Roza Pinto, su bilingüismo y el hecho de que hubiera reivindicado con éxito la exención de tributos, hacían de él un mestizo. Se supone que el caso fue remitido a la Inquisición, y no se han encontrado más documentos al respecto.

Desde el punto de vista de la política indígena, un punto relevante es que oficial de la *vara*, Ango, sintiéndose limitado a caudales inferiores de poder legal, procuró compensarlo valiéndose de los caudales de poder shamánico a los que tenía acceso. En las zonas periféricas del imperio, en las que el Estado era débil, se hallaban reservas de poder propias de la sociedad indígenas y que estaban al alcance de Ango. Este marco de creencias, que era común a los miembros hispánicos e indios de la sociedad colonial, formaba parte de la trama de presuposiciones tácitas con respecto a las cuales se habían interpretado, desde hace mucho, los conflictos hispano-andinos.

Pero, los métodos de Roza eran más complejos de lo que apunta esta sola antítesis. Su éxito, aparentemente se debía al ingenio con el cual manipulaba las creencias de cada grupo local o étnico sobre los poderes de los grupos foráneos. Para los habitantes de la *montaña*, tanto su captación de la fuerza mítica de los "blancos" (de la cual podría ser un símbolo su espíritu-compañero el niño blanco) como su apropiación de las técnicas mágicas afro-americanas, lo confirmaron como un viajero en espíritu, en un mundo ampliado más allá de lo indígena para incluir toda la gama de etnias colonia-

les. Había logrado su poder principalmente en contextos específicamente coloniales y era, por lo tanto, un agente promisorio para la prosecución de un conflicto interétnico.

Fenómenos conexos aparecen repetidamente en los documentos coloniales. El ataque shuar contra Logroño en la *montaña* del Alto Amazonas en 1579, fue encabezado por dos shamanes mestizos vestidos de indios (AGI/S Quito 8), y mestizos étnicamente ambiguos o indios asimilados figuran prominentemente como mesías rebeldes, tanto en el altiplano (Klumpp 1974) como en el Oriente (Lehnertz 1972:113). Actualmente, en Colombia (Taussing 1980), los shamanes más temidos por los magos tradicionales son aquellos que adquieren la magia primordialmente europea de los mestizos del altiplano. En muchos de estos casos, el papel característico desempeñado por el mestizo mágico es el de agresor en conflictos interétnicos.

Entre los shamanes modernos se considera evidente, y sin que ello desacredite al arte, que la magia sólo funciona en aquellos que la conocen (Taussing 1980). Los shamanes modernos no atacarán de buena gana a un *blanco* al cual consideran ajeno a la red de comunicaciones mágicas. Parece que al mestizo Roza, debido a sus extensos conocimientos de los negros e indios, se le atribuía la capacidad para actuar en los extremos de la red, extendiéndola no sólo a través del espacio sino también a través de los diversos estratos de la sociedad colonial. Su competencia en la cultura hispánica, le permitió relacionarse con enemigos culturalmente distantes y extender la ideología shamánica desde la escala de la política intraindígena a aquella de la política colonial global, proceso que parece constituir una inversión sistemática de la penetración colonial.

CONCLUSIONES

Incluso en las zonas en las que la tradición de un señorío étnico centralizado y dinástico permaneció firme bajo la dominación inca y la primera época de la española, la suspensión de la "república de indios" a fines del período colonial, parece haber acrecentado el valor relativo del conocimiento sobrenatural como una ventaja política. Esto es aún más cierto en aquellas zonas donde el dominio dinástico étnico y el de la *vara* jamás habían sido fuertes. La ascensión de los shamanes al poder político en la periferia colonial (Langdon 1981), puede a veces correlacionarse con presiones coloniales específicas dentro de las sociedades indígenas o sobre las mismas, presiones que los dignatarios jurídicamente constituidos no estaban en capacidad de aliviar.

Estos ejemplos reflejan las consecuencias locales de cambios sociales trascendentales. En Buesaquillo, el conflicto entre los shamanes curanderos y los shamanes asesinos y la expulsión de un shamán asesino experimentado, podrían haber servido para redistribuir a las familias que entraron en conflicto por la escasez de tierras resultante de la expansión de los latifundios. En Paccha, parece que un shamán curandero sacudió a una nueva clase, los ga-

naderos indios, para que tomara medidas colectivas contra el predominio de un shamán asesino asociado con un antiguo orden socio-económico. En la Punta Santa Elena, durante los años en los cuales se reprimió decisivamente al cacicazgo étnico, un shamán asesino con aptitudes biculturales superó la débil resistencia opuesta por un shamán curandero y arrebató el principal cargo de la *vara*, logrando así una nueva modalidad de poderío indígena revestido de legalidad colonial. En Intag, Otavalo y Quito, un shamán asesino de competencia tricultural, defendió a una dinastía étnica antigua y amenazada, atacando a un litigante español considerado legalmente fuerte pero mágicamente débil.

Es notable que en cada uno de estos casos, al dirigente político dominante o indígena consagrado se lo vio como un shamán asesino mientras que al campeón mágico del partido insurgente u opuesto se lo vio como un shamán curandero. En todos estos ejemplos, los roles eran estrictamente antitéticos; los curanderos no realizaban ataques vengativos. Es posible que estos roles representaran fases en las carreras políticas. Al proteger a sus clientes de una persona considerada dominante y peligrosa y vencer a esa persona finalmente, los curanderos triunfadores la suplantaban, y llegaron a la preeminencia con un respaldo asegurado. Quizás más tarde, si sus decisiones resultaban perjudiciales para algunos miembros de la comunidad, ellos llegarían a considerarse, a su vez, como shamanes asesinos cuya presencia exigía una cura. En la medida en que dichas clientelas corresponden a categorías con intereses colectivos, este ciclo podría haber constituido un proceso político escondido de la vista del Estado colonial. Puesto que la condición de forastero era un atributo de los curanderos, existe la posibilidad de la circulación de élites.

La participación de los jueces españoles, también ofrece indicios del aspecto ideológico de las relaciones políticas interétnicas. Un aspecto enigmático es la falta de curiosidad de los jueces. Ellos no emprendieron investigaciones similares a las *visitas de idolatrías* (indagaciones sobre las religiones no cristianas), mediante las cuales los jueces eclesiásticos habían tratado de informarse anteriormente. Evidentemente, ellos pensaban que ya sabían de lo que se trataba: manifestaciones europeas conocidas de brujería. Su absoluta confianza en esta cuestión y la percepción selectiva concomitante, salvaba superficialmente la distancia política-étnica entre ellos y las partes indias en las causas.

Debido a la diferencia entre los conceptos de los poderes mágicos que se tenían en el Viejo y el Nuevo Mundo, los jueces no pudieron percibir sus dimensiones políticas. Es característico de las creencias europeas sobre la brujería, según Lucy Mair (1970:27), que a los brujos "se los representa como seres cuyos actos y disposiciones son todo lo que es más aborrecido...[su] vida entera es un ultraje para todo lo decente". La brujería europea estaba asociada con las desviaciones, el sigilo y la condición de paria y se la atribuía a personas débiles, pobres y desventajadas. Al contrario, las creencias shamánicas sudamericanas representan al shamán como aquel que

posee una cuota extraordinaria de aquello que es más deseable. En los Andes a esta cualidad frecuentemente se la denomina (y aún se la denomina) *sami* o *samay* (literalmente aliento, pero que tiene el significado más general de fuerza vital impersonal que vuelve poderosas a las personas poderosas); al shamán se lo llama *samiyuj* (poseedor de *sami*). Lejos de ser holgazanes desviados, se dice que las personas con *sami* son orgullosas, potentes e influyentes. Se las reconoce por su mismo éxito (Delran 1974).

Esta discordia intercultural hizo posible un empate peculiar entre los grupos hispánicos y aborígenes. Considerado en el plano interétnico como parte de una relación entre los vencedores y los vencidos, el comportamiento mágico de los indios parecía permitir una interpretación de tipo europeo. La agresión mágica interétnica podía haberse considerado, en efecto, como el poder misterioso de los débiles. Jamás se vió la posibilidad de que se expresara, en el plano intra-indio, los poderes públicos de los fuertes.

Los corolarios específicamente políticos de este empate, han resultado sumamente irónicos. La corriente apenas percibida de los asuntos políticos indígenas, a menudo estaba tapada de los ojos de las autoridades por instituciones de gobierno indígena oficialmente "reales", aun cuando fueran funcionalmente impotentes. Esta tendencia puede haberse vuelto más y más manifiesta a partir de los años 1780 en adelante, a medida que las instituciones de dirigencia étnica, tal cual eran, cedieron el paso a los modelos borbones y republicanos cada vez menos adecuadamente adaptados (Millones 1979:121,137). No habiéndose podido gobernar por ello a las regiones interiores de manera efectiva, se creó el grado de aislamiento necesario para que continuara el proceso político shamánico intraindígena. Su perduración, en contradicción directa con las ideologías progresistas imperantes, revistió a los habitantes de la montaña de una mística de potencia extraordinaria. Dicho sistema de equívocos creó el ambiente en el cual los shamanes de la montaña, estereotipados como atrasados y primitivos, al mismo tiempo podían aparecer como seres extraordinariamente poderosos ante aquellos que estaban en el centro mismo del poder político. ●

BIBLIOGRAFIA

- AGI/S (Archivo General de Indias, Sevilla) Audiencia de Quito 8. Carta de la Audiencia de Quito al Rey firmado por el doctor Francisco Hinojosa y el licenciado Francisco de Auncibay, 1580.
- Bastien, Joseph, *Mountain of the Condor*. American Ethnological Society Monographs, No. 64. Minneapolis: West Publishing, 1978.
- Bolton, Ralph, *To Kill a Thief: a Kallawaya Sorcery Session in the Lake Titicaca Region of Peru*. *Anthropos* 69:191-215, 1974.
- Bolton, Ralph, and Charlene Bolton, *Rites of Retribution and Restoration in Canchis*. *Journal of American Lore* 2 (1): 97-114, 1976.
- Cobo, Bernabé, *Historia del Nuevo Mundo*, 2 vols. Madrid: Ediciones Atlas, 1964 (1653).
- Delrán, Guido, *El Sentido de la Historia*. *Allpanchis Phutrinqa* 6:13-23, 1974.
- Duviols, Pierre, *La Lutte contre les Religions Autochtones dans le Pérou Colonial*. Paris: Institut Français d'Études Andines, 1972.
- Douglas, Mary, *Witchcraft Confessions and Accusations*. ASA Publications, N° 9. London: Tavistock, 1970.
- Esteva Fabregat, Claudio, *Medicina Tradicional, Curanderismo, y Brujería en Chinchero, Perú*. *Anuario de Estudios Americanos* 27:19-60, 1970.
- Gade, Daniel, *Ecología del Robo Agrícola en las Tierras Altas de los Andes Centrales*, *América Indígena* 30(1):3-14, 1970.
- González Holguín, Diego, *Vocabulario de la Lengua General de Todo el Perú Llamada Lengua Quichua o del Inca*. Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1952 (1608).
- Harner, Michael, J., *The Jívaro, People of the Sacred Waterfall*. Garden City, NY: Doubleday/Natural History Press, 1972.
- Harner, Michael J., *The Role of Hallucinogenic Plants in European Witchcraft*. In *Hallucinogens and Shamanism*, ed. pp. 125-150. New York: Oxford University Press, 1973a.
- Harner, Michael J., *Common Themes in South American Indian Yage Experiences*. In *Hallucinogens and Shamanism*, ed. pp. 155-175. New York: Oxford University Press, 1973b.
- Iriarte Brenner, Francisco, *El Ishpingo, su uso Precolombino y Actual*. *Folklore Americano* 19:101-104, 1975.
- Klumpp, Kathleen, *El Retorno del Inga, una Expresión Ecuatoriana de la Ideología Mesiánica Andina*. *Cuadernos de Historia y Arqueología* 41:99-136, Guayaquil, 1974.
- Kramer, Heinrich, and James Sprenger, *The Malleus Maleficarum of Heinrich Kramer and James Sprenger*. Montague Summers, transl. New York: Dover, 1971(1486).
- La Barre, Weston, *The Ghost Dance: Origins of Religion*. New York: Doubleday, 1970.
- Langdon, E. Jean, *Siona Political Process: Adaptation to External Control*.

- Paper presented at 80th Annual Meeting of the American Anthropological Association, Los Angeles, 1981.
- Lehnertz, Jay, Juan Santos: Primitive Rebel on the Campa Frontier. 39^o Congreso Internacional de Americanistas, Lima, 1970, Actas y Memorias 4:111-126. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1972.
- Macdonald, Theodore, Indigenous Response to an Expanding Frontier: Jungle Quichua Economic Conversion to Cattle Ranching. In Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador. Norman E. Whitten, Jr., ed. pp. 356-386. Urbana: University of Illinois Press, 1981.
- Mac-Lean y Estenos, Robert, La Brujería en el Perú. 27^o Congreso Internacional de Americanistas, Lima, 1939. Actas y Trabajos Científicos 2:296-306. Lima: Imprenta Gil, 1940.
- Mair, Lucy, Witchcraft, New York: McGraw-Hill, 1969.
- Marzal, Manuel, Una Hipótesis sobre la Aculturación Religiosa. Revista de la Universidad Católica (NS), 2:95-131, Lima, 1977.
- Middleton, John, Lugbara Religion. London: Oxford University Press/International African Institute, 1960.
- Millones de Santa Gadea, Luis, Los Ganados del Señor: Mecanismos de Poder en las Comunidades Andinas, Siglos XVIII y XIX América Indígena 39(1):107-145, 1979.
- Moreno Ruiz, Encarnación, Historia de la Penetración Española en el sur de Colombia: Etnohistoria de Pastos y Quillasingas, Siglo XVI, Madrid: Gráficas Cóndor, 1971.
- Moreno Yáñez, Segundo, Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito desde Comienzos del Siglo XVIII hasta Finales de la Colonia. Bonner Amerikanistische Studien, N^o. 5, Bonn: Universidad de Bonn, 1976.
- Oberem, Udo, Los Quijos: Historia de la Transculturación de un Grupo Indígena en el Oriente Ecuatoriano 1538-1956. 2 vols. Memorias del Departamento de Antropología y Etnología de América, N^o. 1, Madrid: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Madrid.
- Parsons, Elsie Clews, Peguche, Canton of Otavalo, Province of Imbabura, Ecuador: A Study of Andeans Indians, Chicago: University of Chicago Press, 1945.
- Porras, Pedro I., The Discovery in Rome of an Anonymous Document on the Quijo Indians of the Upper Napo, Eastern Ecuador. In Peasants, Primitives and Proletarians, David Browman and Ronald H. Schwartz, eds. pp. 13-47, The Hague: Mouton, 1979.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, and Alicia Reichel-Dolmatoff, The People of Aritama, Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- Robinson, Scott, Shamanismo entre los Kofán, 39^o. Congreso Internacional de Americanistas, Lima, 1970, Actas y Memorias 4:89-93, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1972.
- Romoli, Kathleen, Las Tribus de la Antigua Jurisdicción de Pasto en el Siglo

- XVI, *Revista Colombiana de Antropología*, 21:11-55, Bogotá, 1977-78.
- Rowe, John Howland, *El Movimiento Nacional Inca del Siglo XVIII*, *Revista Universitaria* 107: 17-47, Cuzco, 1954.
- Salomon, Frank, in press *Los Yumbos, Niguas, y "Colorados" durante la Colonia Española: Etnohistoria del Nor-Occidente de Pichincha*. Quito: Museo Arqueológico del Banco Central del Ecuador.
- Sharon, Douglas, *Distribution of The Mesa in Latin America*. *Journal of Latin American Lore* 2(1):71-96, 1976.
- Silverblatt, Irene, "The Universe Has Turned Inside Out-There Is No Justice for Us Here," *Andean Women under Spanish Rule*, In *Women and Colonialism: Anthropological Perspectives*. Mona Etienne and Eleanor Leacock, eds. pp. 149-185. New York: Praeger, 1979a.
- Silverblatt, Irene, *Witchcraft Models and the Andean Devil: Women and Witches in Colonial Peru*, Paper presented at 43rd International Congress of Americanists, Vancouver, 1979. 1979a
- Spalding, Karen, *De Indio a Campesino: Cambios en la Estructura Social del Perú Colonial*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
- Taussig, Michael, *Folk Healing and the Structure of Conquest in the Southwest Colombian Andes*. *Journal of Latin American Lore* 6(2):217-278, 1980.
- Turner, Victor, *The Forest of Symbols*, Ithaca: Cornell University Press, 1967.
- Tyrer, Robson B., *The Demographic and Economic History of the Audiencia of Quito: Indian Population and the Textile Industry, 1600-1800*. Ph.D. dissertation. Department of History, University of California, Berkeley, 1976.
- Webster, Steve, *Factores de Posición Social en una Comunidad Nativa Quechua*. *Estudios Andinos* 11: 131-159, 1974-76.
- Whitten, Norman E., Jr. (with the assistance of Marcelo Naranjo, Marcelo Santi Simbaña, and Dorothea S. Whitten), *Sacha Runa: Ethnicity and Adaptation of Ecuadorean Jungle Quichua*. Urbana: University of Illinois Press, 1976.

Los yachac de Ilumán

1. ILUMAN Y SUS YACHAC

Aunque la presencia de curanderos, en todas sus especialidades (fitoterapistas, sobadores de cuy, sopladores, brujos...) y bajo las distintas acepciones de *yachac*, *jambic* (en Bolivia *jampiris* y *kallawallas*; *camascas*, *soncoyoc*, *macasa* y *hacacricuc* en Perú), aparece en toda la sierra andina del Ecuador, más numerosos, concentrados o reconocidos según las regiones, en ningún otro lugar probablemente como en la zona (parroquia) de Ilumán (cantón Otavalo) es el grupo de yachac tan amplio y goza de mayor fama y tradición.

Hay sin duda en otros lugares curanderos de mucha reputación, incluso a nivel nacional (en Cotacachi, en Baños, en Santo Domingo de los Colorados...), pero sólo en Ilumán el fenómeno de los *yachac* parece haber alcanzado un carácter tan sociológico. Nos ha intrigado éste como su aspecto cultural, y hemos empezado por indagar su origen y sus causas. ¿Por qué precisamente en Ilumán se ha llegado a dar una tan nutrida profesionalización de la medicina tradicional andina?

Los datos etnohistóricos recogidos por los Cronistas no mencionan a Ilumán entre sus en cambio múltiples referencias a Otavalo, y con toda seguridad no fue uno de los seis o siete pueblos, *llactas* o parcialidades, que formarían el corregimiento.¹ No faltan opiniones que harían de Ilumán un cen-

* El nombre de Rafael Pineda, *yachac* de Ilumán y miembro de CAAP, como coautor de este estudio no solo responde a su colaboración prestada, sino también al hecho que él, como muchos de los *yachac*, es un intérprete del fenómeno cultural que tratamos, y con él hemos discutido muchos de los problemas aquí planteados.

1 Mientras que Jorge Juan y Antonio de Ulloa, en una referencia de 1734, en *Noticias Secretas de América Latina*, t. I, p. 168 hablan de 6 pueblos en Otavalo, en la *Relación y descripción de los pueblos del Partido de Otavalo, Relaciones Geográficas de Indias*, de Jiménez de la Espada, t. II, BAE, Madrid, 1965, p. 233 Sancho Paz Ponce de León enumera 7 pueblos. Ilumán se constituye

tro ceremonial y ritual de cierta importancia dentro de la región por su situación elevada sobre las faldas del Imbabura y por encontrarse enmarcado por los otros cerros sagrados: Cayambe, Mojanda y Cotacachi. Una interpretación más actual de la importancia de Ilumán hace referencia a su ubicación como lugar de tránsito de la antigua carretera que conduce a Otavalo hacia el norte. Pero lo que ya aparece en una crónica del siglo XVI es el importante desarrollo alcanzado por la medicina tradicional y muy concretamente el conocimiento de plantas medicinales en la región:

Hay en el distrito deste corregimiento muchas yerbas de grandes virtudes con que los indios se curan y no les saben otros nombres más de que en la lengua general del Ingua se llaman yuyo hambinga, que quiere decir "yerba para curar" ...y con estas yerbas y con otras muchas se curan los indios.²

Estas y quizá otras explicaciones plausibles dejarían sin despejar una seria incógnita sobre la presencia de numerosos *yachac* en la zona de Ilumán, que ciertamente parece remontarse más allá de la memoria de los actuales pobladores y de los mismos curanderos, que recuerdan no sólo un gran número de *yachac* ya fallecidos sino también su fama no emulada por los modernos profesionales de la tradición curativa, que como toda tradición nunca deja de encomiar incluso exageradamente que mejores si no numerosos fueron en los tiempos pasados.³

En la dificultad de extraer algunas otras lecciones de este pasado nos pareció en cambio importante mostrar cuál es el contexto socio-económico más actual, en el que se reproduce el fenómeno de los *yachac* de Ilumán, y que pueden aportarnos ciertos datos y caracterizaciones de la zona para aproximarse a una interpretación de los *yachaccuna* susceptible de diferentes niveles de lectura. Este preámbulo se nos fue manifestando cada vez más necesario a medida que nos íbamos introduciendo en una comprensión de la sociología de este fenómeno cultural. Y con mayor evidencia nos fue pareciendo que una serie de factores regionales y de la misma zona de Ilumán conferían un particular sentido a lo que en un principio se nos planteó como un fenómeno muy específico: el de la medicina tradicional.

Una de las sorpresas que nos ofrece el censo poblacional de 1974 se refiere al número de población inactiva computada sobre los 12 años de edad; es evidente que si bien la información recogida adolece de una lectura co-

como parroquia jurídica en 1894; las comunidades que actualmente la componen (Carabuela, San Juan Pogio, Angelpamba, Pinsaquí) se encontraban integradas a las dos grandes haciendas de la zona (Pinsaquí y Chinchuquí), de las que todos los campesinos indígenas que las habitan eran huasipungos.

2 *relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalo*, o.c., p.239.

3 Hace 20 años Carabuela, comuna de la parroquia de Ilumán, podía ser ya considerada como uno de los centros de la práctica médica tradicional. Según un estudio del CIDA, *Tenencia de la tierra y desarrollo socio económico del sector agrícola: Ecuador*, OEA, Washington, 1965, p. 238; ya antes de la Reforma Agraria, 45 de las 126 familias de esta comunidad prestaron servicios de curaciones tradicionales.

rrecta sobre esta categoría social, no deja de reflejar una cierta ambigüedad sobre el procesamiento de las condiciones y las características laborales en el sector.

CUADRO 1

POBLACION SOBRE LOS 12 AÑOS

	TOTAL	POBLACION	
		ACTIVA	INACTIVA
Parroquia	4.014	1.654	992
Cabecera Parroquial	2.002	705	625
Resto	2.012	949	365

FUENTE: Censo Poblacional, 1974.

Estos datos ponen de manifiesto que se trata de un sector donde las actividades productivas son muy limitadas y/o que estas se encuentran difusas en formas laborales de carácter muy peculiar.

Por esta razón nos interesa resaltar la importancia de la artesanía textil en la zona. ⁴ De 183 familias encuestadas, con un total de 829 individuos, apareció que 2,6 tejedores por familia se distribuían de la siguiente manera:

CUADRO 2

<i>Artesanos:</i> hombres	53%
mujeres	47%
<i>de los cuales eran:</i>	
tejedores	78%
hiladores	13%
bordadores	8%
cosedores	1%

De todos ellos el 16% trabaja como artesanos asalariados fuera de su comunidad.

Así mismo en las 183 familias encuestadas se localizaron 169 telares de asiento tradicional, 19 artesanos que trabajan con telar precolonial o de espalda o *callua*, 33 artesanos que utilizan un tronco y los cardos, 5 en la comunidad de Carabuela que tejen a mano con la lana natural, y 19 artesanos que utilizan máquina de coser y bordar. Se producen en la zona 20 artículos o prendas artesanales diferentes, y el destino global de la producción se repar-

4 Los datos que proponemos a continuación han sido tomados de una investigación realizada por el CAAP en la zona para el diseño del Proyecto San Pablo: *Informe de las encuestas realizadas en las comunidades del "área San Pablo"*, 1983 (mimeo), CAAP.

te de la siguiente manera:

88% mercado de Otavalo

7% ventas en las comunidades

5% otros destinos o mercados

En contraposición a la fuerte actividad artesanal, la producción agrícola aparece reducida a las escasas posibilidades de un autoconsumo, debido a la falta de tierra por unidad doméstica. De las 183 familias encuestadas, el 36% no posee tierra alguna, y el 2% arrienda tierra. El 62% que posee tierra distribuye la extensión de su propiedad en las siguientes proporciones:

17 % tiene menos de 10 x 10 m.

19 % tiene menos de 20 x 20 m.

16,5% tiene menos de 40 x 40 m.

9% tiene menos de 80 x 80 m.

1,5% tiene menos de 80 x 80 m.

Si no se puede comprender la realidad de Otavalo, ni de Ilumán en particular, sin tener en cuenta el fenómeno de las artesanías, veremos cómo tampoco se puede desligar de él ni en términos socio económicos ni culturales el mismo fenómeno de los *yachac*. Pero tampoco se puede relegar de dicha comprensión la realidad campesina de la zona, aunque su producción agrícola se encuentre tan estrangulada, ya que el cultivo de maíz forma parte de una tradición y de una cultura, que se hunde mucho más allá de sus comportamientos nutritivos, y que tiene sentidos rituales y festivos inarrraigables. Y será dentro de esta concepción cultural de sus estrategias de supervivencias como campesinos y artesanos, que será preciso también atender la pervivencia de una medicina tradicional y la presencia de un amplio sector de "curanderos" o *yachaccuna* profesionales.

Otros tres rasgos, comunes a toda la región, contribuyen a reforzar la identidad indígena y cultural de la población: la conservación de la lengua quichua muy a pesar de la intensa escolarización, la del atuendo distintivo de la etnia, y una marcada endogamia al interior de ella. Y atravesando todas estas particularidades culturales, y como un discurso implícito en ellas, es fácil reconocer una reivindicación indigenista de un grupo que afirma su diferencia dentro de la sociedad nacional.

¿Cuál es el criterio para, caracterizar a un *yachac* cuando sus actividades como tal forman parte de las prácticas habituales de otros miembros o sectores de su mismo grupo social? Si, como se prueba más adelante, no es necesariamente el grado de especialización en la medicina tradicional el que consagra al *yachac*, dos factores no específicamente médicos, pero intrínsecos a su práctica médica, podrían definir la especificidad del *yachac* dentro de la sociedad indígena de Ilumán: la adopción del ritual terapéutico y el reconocimiento de su profesionalización por el grupo, aunque ésta no se ejerza habitualmente al interior de él.

Aun reconociendo la estrecha relación existente entre ambos criterios, merece ser resaltado el principio de ritualización, ya que no sólo especifica una concepción y manejo de la medicina tradicional respecto a las otras formas con que se practica al interior de las familias y por otros conocedores de ella, pero no *yachac*, sino porque la adopción del ritual confiere al *yachac*, constituyéndole como tal, un papel social particular que trascienda el ámbito específicamente médico o curativo, para convertirlo en un actor e intérprete privilegiado de la cultura de su grupo. Mientras que por su actividad curativa el *yachac* se orienta hacia el exterior de la sociedad indígena, y más precisamente de su propio grupo étnico, este mismo ejercicio profesional lo convierte respecto de ella en el productor no sólo de un saber tradicional sino de una ritualidad en torno a la cual se actualizan y consolidan las creencias y símbolos del mundo andino. De ahí también que su figura o papel profesional terapéuticos pueden aparecer rodeados de una caracterización casi religiosa. Pues sin tener el status del chamán, el *yachac* oficia muchos de los aspectos nucleares de una cultura con componentes o alcances religiosos.

En la actualidad hay en Ilumán 51 *yachac* oficialmente reconocidos e inscritos en la "Asociación de *yachac* de Ilumán"; lo que no excluye que de manera más informal e inhabitual otros indígenas de la zona se desempeñen en prácticas curativas. De ellos, 3 son mujeres. Su distribución en la zona se presenta de la manera siguiente:

LUGAR	Nº DE YACHAC
Ilumán Centro	3
Carabuela	14
San Juan Poggio	11
Angelpamba	5
Pisanquí	3
Gualpo	15
TOTAL	51

La concentración de un mayor número de *yachac* en tres lugares (Carabuela, San Juan Poggio y Gualpo) a diferencia de los otros se explica por una tradición más importante de conocimientos y prácticas curativas de ellos debido a la presencia de antiguos y famosos *yachac* que hicieron escuela entre la población de estos lugares.

En cuanto a la edad de los actuales *yachac* de Ilumán, los datos aproximados obtenidos reflejan la siguiente situación:

EDAD	Nº DE YACHAC	%
menores de 25 años	0	0
entre 25 y 40 años	27	51,9
entre 40 y 50 años	14	26,9
mayores de 50 años	11	21,2

Este mayor porcentaje de *yachac* entre los 25 y 40 años coincide con las razones que se aportan sobre el aumento de la profesionalización más reciente de los *yachac* en la zona debido a factores socio-económicos y culturales que señalamos más adelante. Pero hay también otro motivo reconocido por la misma población: hasta el año 1978 la represión contra el ejercicio de la medicina tradicional la convertía en una actividad casi clandestina y arriesgada, lo que desalentaba las vocaciones a *yachac*; por otra parte sólo para muy pocos era rentable una profesión que estaba sujeta a continuas multas.

¿Brujos, curanderos o *yachac*? se trata aquí de algo más que de meras diferencias semánticas, tras las cuales, por otra parte, nunca deja de operar el conflicto de las denominaciones, tanto más si estas se encuentran sobre-determinadas por una confrontación lingüístico cultural.

Los *yachac* de Ilumán unánimemente rehusan el apelativo de “curanderos” no solo por la acepción despectiva que tiene en la lengua de los mestizos, sino también porque dicho término posee un sentido extraño y ajeno a la propia autocomprensión de su lengua; *jambic*, se diría. Pero con mayor vehemencia rechazan la calificación de “brujos”, por las mismas razones, y porque además dicho nombre provoca un repudio social al interior mismo de la sociedad indígena. De otro lado, la caracterización de “brujos” no tendría en quichua un correspondiente semántico propio por una referencia al mismo concepto de *yachac* en Ilumán, donde “brujo” se dice *mana allita rurai cai yachac* (‘este yachac no hace el bien’). Lo que permite precisar que *yachac*, “el que sabe”, es sinónimo de curar y de hacer el bien.⁵

5 En quichua existe la raíz *llaycay*, que significa “embujar” (*llayca* = hechicero; *llayqasca* = embrujado), y que GUAMAN POMA asocia más a las prácticas religiosas de hechicería que a las propiamente curativas (*Nueva Crónica y Buen Gobierno*, 278/280). También el Cronista se refiere a los camascaconas, de la raíz verbal *Kamay* = mandar, ordenar; el *kamasqa* es el facultado o curandero, que supuestamente ha recibido el mando de las fuerzas de la naturaleza o de alguna divinidad de conocer y aplicar las propiedades curativas de las plantas. No existe una línea clara de demarcación entre las prácticas de brujería y las terapéuticas. Más bien habría que considerar, y esta es la opinión vigente en Ilumán, que se trata de una fuerza y conocimientos que tanto pueden ser empleados con una u otra finalidad. La ambigüedad afecta al mismo pensamiento de GUAMAN POMA, sin duda influenciado en su servicio en la campaña de Albornoz para la extirpación de las herejías, de ahí que atribuya la pena de muerte indiscriminadamente a “curanderos, herberos, adivinos del pueblo, adivinos del Inca, los que engañan al mundo, los que guardan toda

A diferencia de otros lugares del área andina, donde los agentes de la medicina tradicional se les llama *jambic* ("curador"),⁶ el término de *yachac*, "el que sabe", denota un sentido demasiado genérico para la calificación específica que en realidad significa. Una tal acepción del término puede hacer referencia a un saber más amplio, sin duda propio de los ancianos, y que abarcaría también los conocimientos y prácticas terapéuticas; pero así mismo, dentro de esta línea interpretativa, el *yachac* sería el depositario de un conocimiento cultural y a la vez el trasmisor de las tradiciones del grupo condensadas en el amplio espectro de las prácticas curativas, en las que participan creencias, mitos y leyendas, rituales e incluso formas de control social. Y en este sentido, todavía en la actualidad de Ilumán el *yachac* no es sólo el curador de enfermedades del cuerpo, sino el que "sabe" de males del espíritu y es por ello capaz de "ajustar" la personalidad de sus pacientes, diríamos en terminología moderna.

Recuperando un poco la memoria de precedentes históricos de la práctica curativa en Ilumán, aparece claramente en la coincidencia de todos los testimonios, que en épocas anteriores el número de curanderos era menor que en la actualidad; pero a los antiguos se les reconocía una mayor fama por el alto grado de sus competencias y especialización. Así se recuerda con veneración a José Manuel Carrascal, Antonio Cuyapi, entre otros famosos *yachac*. Este nuevo fenómeno del considerable aumento del número de los *yachac* en Ilumán y consecuentemente de una relativa disminución de los grandes especialistas parece poder explicarse sobre todo por dos factores principales.

Uno de ellos se refiere a un "olvido" paulatino dentro de la población, al interior de las familias y sobre todo del sector de las mujeres, de los conocimientos medicinales y terapéuticos tradicionales. La introducción de la medicina convencional, de los productos farmacéuticos, han generado una nueva concepción de la salud-enfermedad, suscitando nuevos comportamientos médicos y medicinales entre la sociedad indígena.⁷ Pero los conocimientos y prácticas de la medicina tradicional lejos de perderse, su proceso de socialización se fue restringiendo en torno a grupos familiares en individuos, probablemente ligados a un famoso *yachac*, al mismo tiempo que por

suerte de medicinas..." (& 311/313). Elocuente a este respecto es un acta inquisitorial que se encuentra en el Archivo Arzobispal de Lima, Leg. 5, Exp. 8, F. 10 (Septiembre, 5, 1662): "Y preguntándole que porque dice toda la gente que es echisero: Dixo que porque cura".

6 En otras zonas de la misma sierra ecuatoriana se puede incluso reconocer una estratificación entre los agentes de la medicina tradicional: el "soplador", "sobador de cuy", "curandero", el "brujo". Crf. *Política de Salud en la comunidad andina*, CAAP 1982, J. Sánchez-Parga, *Fitoterapia y medicina tradicional*.

7 Como parte de esta investigación se pudo constatar que el conocimiento de las técnicas de diagnóstico, terapia y medicación de la medicina tradicional eran más restringidos e imprecisos entre el sector de mujeres jóvenes menores de 25 años que entre las de mayor edad. El programa de salud que el CAAP desarrolla en la zona tiene como uno de sus aspectos metodológicos el contribuir a una transmisión y reforzamiento de la medicina indígena y de sus recursos fitoterapéuticos precisamente al interior del sector femenino.

una especie de compensación se ampliaba con nuevas “vocaciones” o profesionales de la cura tradicional. Esto explicaría que entre los numerosos *yachac* actualmente existentes en Ilumán, a los que continuamente se están añadiendo nuevos practicantes, sean relativamente pocos los que gozan de gran prestigio.

El otro factor que da cuenta del proceso de amplia profesionalización de los *yachac* de Ilumán está ligado a las condiciones socio económicas y productivas del sector. La práctica de la medicina tradicional se ha convertido en una actividad bien remunerada y como una estrategia económica familiar complementaria a los otros rubros productivos, e incluso en algunos casos alternativa a las limitadas condiciones de estos.

De la encuesta realizada entre los *yachac* de Ilumán se pudo elaborar una variada tipología en base a la manera como se combina la práctica curativa con otras actividades productivas.

- sólo el 5% de los *yachac* vive de curar.
- un 10% ha dejado recientemente sus actividades de agricultor y sobre todo artesanales para dedicarse a curar.
- un 5% trabajan como asalariados incluso fuera de la región y en los fines de semana, a partir del viernes por la tarde actúan como *yachac*.
- 7% son comerciantes artesanales y trabajan también como *yachac*.
- 10% viajan por otras regiones del país, comerciando artesanías y desempeñándose al mismo tiempo como *yachac*, siendo en muchos casos la primera actividad un pretexto para el desempeño de la segunda.
- el resto de los *yachac* —un 63%— sigue siendo agricultores y/o artesanos, actuando con mayor o menor dedicación al oficio de curar según la clientela y el prestigio de cada uno.

Esta tipología, sin embargo, esquematiza demasiado una situación más compleja e interesante de la realidad productiva y cultural, que se sustrae a este género de clasificaciones, ya que en Ilumán los conceptos de “agricultor”, “artesano” y *yachac* más que responder a actividades o rubros meramente profesionales poseen un carácter cultural, que sin negar aquellos les confiere una particularidad que no se puede dejar de tener en cuenta. Todo campesino indígena, por muy pequeña que sea su parcela y por muy poco que ésta signifique en su economía, es siempre un agricultor; y también todo campesino indígena en Ilumán, ya desde pequeño ha tejido o conoce el arte de tejer, y si no es un artesano de hecho lo es potencialmente, y en cualquier momento podría dedicarse a la artesanía. De manera análoga se puede decir lo mismo de los conocimientos sobre medicina y terapias tradicionales entre los sectores indígenas de la zona. En realidad ninguno de estos aspectos constituyen ámbitos especializados o de una determinada profesionalización; forman parte más bien de una totalidad cultural, sobre la que la sociedad indígena ha organizado su estrategia de supervivencia, sus formas de producción y de reproducción social. Y, como mostraremos más adelante,

los *yachac* no son más que los exponentes de un saber cultural o agentes de una práctica tradicional, que por una u otra razón se han profesionalizado en el ejercicio de ella, a la vez que se constituyen en sus intérpretes, sus depositarios y transmisores privilegiados.

Es evidente que desde hace mucho tiempo la agricultura ha dejado de ser para el campesino indígena de Ilumán —como para la gran mayoría del campesinado de la región— su único o principal rubro de supervivencia; y por otra parte, la artesanía textil por el grado de competitividad que ha alcanzado en la zona, y por la misma diferenciación económica que ha generado, sólo satisface las necesidades de aquellos sectores que han logrado un cierto nivel de acumulación de capital. En esta perspectiva se entiende que la profesión de los *yachac* se haya convertido en otra estrategia más de supervivencia, como puede ser la migración y el trabajo asalariado, para muchas familias indígenas de la zona.

Si el hecho de haberse ampliado, por estas razones, el número de *yachac* y la profesionalización de la medicina tradicional ha tenido como consecuencia una devaluación de la especialidad o competencia de muchos de ellos, en parte por no haberse respetado, por las susodichas razones, ya sea un proceso de aprendizaje o preparación, o las tradicionales y casi hereditarias formas de transmisión de conocimientos terapéuticos, sin embargo, este mismo fenómeno ha generado una nueva modalidad de socialización de las prácticas culturales de la medicina indígena, prescindiendo de sus causas, y ha contribuido y sigue contribuyendo a que persista un sistema de salud tradicional, que además de su eficacia específica, continua desempeñando un importante papel como factor de cohesión social e identidad cultural. Y esto último, tanto más si tenemos en cuenta que en torno a las prácticas terapéuticas de la medicina aborígen se condensa toda una ancestral relación con la naturaleza, las virtudes de las plantas medicinales, y todo un universo de símbolos y creencias, que constituyen el cemento y el cimiento de la cultura y de las tradiciones de los grupos andinos.⁸

Obedeciendo a procesos socio culturales diferentes y respondiendo también en cada caso a motivos particulares, se entiende que la vocación y preparación de los *yachac* sólo en un relativo porcentaje conserve las moda-

8 Disentimos con el estudio de A. Buitrón, Panorama de la Aculturación en Otavalo, Ecuador, (*América Indígena*, vol. XXII, no. 4 oct. 1962, p.p.313-322), en primer lugar, porque los procesos de aculturación no se definen a partir de los cambios en los rasgos culturales tomados aisladamente; en segundo lugar, porque la categoría misma de “aculturación” no debe ser empleada sino como un concepto analítico; en tercer lugar, consideramos que sería preciso interpretar el sentido y la dinámica de dichos cambios; por último, pensamos que la cultura de un pueblo no se ubica tan sólo en el acervo de sus antiguas tradiciones sino en los mismos procesos de transformación de estas y en la integración a sus matrices culturales y estructuras sociales de todos aquellos elementos que no implican una desarticulación de ellas. Si insistimos en este paréntesis es por no considerarlo ajeno a la argumentación de nuestro estudio sobre los *yachac*; fenómeno cultural que sólo se explica integrado y como exponente de una dinámica cultural muy particular: la de los grupos indígenas otavaleños y su relación con la sociedad nacional.

lidades y trámites de la antigua tradición, como eran la herencia de los conocimientos del taita o de algún miembro de la familia, y ciertos rituales de preparación: concentración de las propias fuerzas, de su personalidad y psiquismo, en la dedicación a la cura, y abstinencia durante el período de aprendizaje de las relaciones con mujer, etc. Y casi siempre, también, ese otro ritual de “ajustarse” con un curandero o shamán —yumbo— del oriente. Ya no son muchos los que se precian de haber cumplido todas estas pruebas o ritos de “pasaje” a la condición del *yachac*; y la mayor parte sólo han pasado por uno u otro de estos requisitos.

EL YACHAC Y SUS PACIENTES

Quién es *yachac* y cómo se sanciona socialmente su estatuto y la competencia de sus prácticas es algo no fácil de establecer. Como ya hemos anotado, el punto de partida o la decisión de un indígena a constituirse en *yachac* obedece a razones y circunstancias muy contingentes, y su reconocimiento “profesional” por su propia sociedad no es determinante, ya que, como veremos, la mayoría de sus pacientes proceden de sectores externos a su grupo o comunidad, y más aún a la misma sociedad indígena. Por ello, no es tanto el problema de su aceptación por la sociedad indígena cuanto el reconocimiento de su eficacia terapéutica por una amplia clientela, lo que en definitiva consagrará tanto su prestigio profesional como el estatuto de su oficio de *yachac* dentro del grupo indígena al que pertenece.

En este como en tantos casos de la cultura andina no se sanciona “oficialmente” sino aquello que ya ha sido previamente integrado por las prácticas habituales de la sociedad indígena.

Este proceso de promoción y revalidación de un *yachac* no se da en la realidad de Ilumán sin dificultades, tensiones y conflictos; siendo la competitividad grande, a veces toma formas desleales de comportamiento ético, sobre todo por parte de los aprendices o de aquellos que están en vías de promoverse, recurriendo a “arranchadores” o intermediarios e interceptando los clientes del colega vecino. Una ética que trasciende la profesional se encarga de censurar tales conductas dentro de la comunidad de los *yachac* con una sanción que aporta sobre la honorabilidad y prestigio social de los que ya incurren en tales procedimientos, pero sin adoptarse otras medidas, puesto que ello nunca supone un juicio sobre las competencias curativas de los que así actúan.

La clientela del *yachac* muy raramente pertenece al sector indígena de Ilumán, a no ser aquellos pacientes que proceden de su propio círculo familiar. Dos razones parecen justificar este hecho: a) como ya indicamos más arriba, los conocimientos de la terapia y medicina tradicionales se encuentran muy extendidos entre la población indígena de la zona, y son principalmente las madres y los ancianos quienes administran la cura al interior de las unidades domésticas o de las redes del parentesco; b) por otra parte, y dado que no hay casi familia ampliada que no cuente con un *yachac* entre

sus miembros, sería una muestra de desconfianza hacia él recurrir a los servicios de otro y una valoración socialmente improcedente de las competencias de este. En cambio, sí acuden con más frecuencia a los *yachac* de Ilumán indígenas de otras zonas o regiones incluso lejanas. Y ello no sólo por el prestigio que poseen los de Ilumán sino también por la convicción muy generalizada que los *yachac* de otras regiones son siempre más apreciados y considerados más poderosos o expertos que los de la propia región. El número de pacientes de origen costeño, región por otra parte prestigiosa por la competencia de sus curanderos, que acuden a los *yachac* de Ilumán asevera esta concepción de que la salud lejana es más segura que la del propio lugar.⁹

Pero superior es el porcentaje de blancos y mestizos de procedencia urbana que requieren la atención de los *yachac* de Ilumán, ya que estos ofrecen una técnica curativa y una medicina alternativas a las prestadas por el sistema médico occidental u oficial. En realidad el sistema de salud andino y tradicional no ha sobrevivido tan sólo, como en apariencia podría pensarse, por la permanencia de un amplio sector indígena de población, sino también como la dispersación de una terapia y una farmacopea diferentes y en cierto modo complementarias y alternativas a las limitaciones del sistema médico convencional. Uno de los objetos de orgullo de los *yachac* de Ilumán es el número de familiares de "doctores" que vienen de la ciudad para hacerse atender por ellos.

De hecho el sector blanco mestizo, y no sólo el que se encuentra en los centros rurales, sino también el ciudadano, está mucho más familiarizado con prácticas de la medicina tradicional indígena de lo que puede estarlo ésta con los procedimientos y fármacos del sistema médico convencional. Si atendemos a la admiración con que los antiguos Cronistas evaluaron los conocimientos médicos de las culturas andinas, se podría pensar que el mayor desarrollo de aquella supuso a la sazón el inicio de una influencia sobre la medicina de los colonizadores. Pero este influjo de la medicina tradicional en épocas más actuales se ha operado más bien a través de los procesos de estratificación social, de sectores mestizos y pueblerinos pauperizados, local, cultural y económicamente más próximos al funcionamiento de la medicina indígena que a los servicios estatales de la medicina oficial; y en este mismo esquema la presencia de la hacienda familiarizó a un amplio sector terrateniente con la cultura médica aborígen constituyéndose en un canal de apropiacio-

9 En un estudio anterior, "Los caminos de la cura", publicado en *Política de salud en la comunidad andina*, hemos estudiado como se organizan y se distribuyen espacialmente dentro de la medicina tradicional las distintas fases o alternativas del proceso curativo, cómo se ubica el recurso a los diferentes especialistas y de qué manera se suceden los distintos itinerarios tanto dentro del sistema de salud aborígen como del blanco mestizo; para el indígena el recurso a la medicina occidental suele ser por lo general el último y más desesperado por una muy antigua creencia que es atestiguada desde el siglo XVI precisamente en la misma región de Otavalo: "No hay indio que caya enfermo que quiera ir a curarse a él (hospital), porque tienen por abusión, que si entran a curarse allí, se morirán luego" (Paz Ponce de León y Jimenez de la Espada, o.c., p.240).

nes de muchos de los componentes de aquella.

Este sistema de “derivaciones” de la medicina oficial a la de los *yachac* tiene su contraparte en la que estos practican respecto de la medicina moderna dispensada por los centros o médicos oficiales. Sin embargo, las “derivaciones” proceden de distintas maneras entre ambos sistemas médicos. No es la medicina moderna la que propiamente deriva sus pacientes hacia los *yachac*; de todos los casos indagados ha sido siempre el paciente blanco mestizo o su familia quien toma la decisión de recurrir a la medicina tradicional cuando ha agotado los recursos de los médicos y clínicas del sistema convencional. En cambio es una práctica habitual de los *yachac*, que casi podría ser adscrita a una ética profesional generalizada, el derivar a los médicos u hospitales —“de Quito”— aquellas enfermedades que se sustraen de sus competencias tradicionales, o de ciertas dolencias graves, “cuando el mal está muy avanzado”.

Cuando no se trata de un “mal de la calle” o de un “mal de Dios”, y las dolencias del paciente entran dentro de las habituales atribuciones de la medicina tradicional, queda excluido que un *yachac* en la dificultad de curar a su cliente lo derive a otro colega. Podríamos sospechar que este comportamiento se debe a la fuerte competitividad existente entre estos profesionales de la cura en la zona, pero cabría otra explicación, ligada a toda la ideología de las “fuerzas” curativas que analizamos más adelante, y que supondría que la eficacia del ritual terapéutico es la misma en todos los *yachac*.

De otro lado, el medio indígena de Ilumán, y esto podría ser extensible a la generalidad del sector campesino indígena de los Andes, conoce culturalmente cuales son las enfermedades a ser tratadas en casa o en familia, cuales merecen la atención del *yachac*, y cuales en fin habrán de ser sometidas al tratamiento de los médicos o instancias del sistema de salud convencional.

Esto mismo vendría a confirmar los porcentajes que alcanza la atención médica convencional en el Centro de Salud de la parroquia de Ilumán. Considerando que la cobertura de la medicina estatal es relativamente antigua en la zona (desde hace siete años ha funcionado en el centro parroquial un puesto de salud, y desde hace un año con modernas instalaciones un Centro de Salud, donde trabajan un médico, una enfermera y un dentista), lo que hubiera debido de familiarizar con relativa amplitud a la población con la atención médica y que el programa de “leche avena” contribuiría a incentivar, acercando sobre todo, a las madres a la consulta médica, sin embargo la frecuencia de dichas atenciones se mantienen relativamente baja. Los datos de la consulta diaria son elocuentes

	NIÑOS	MUJERES	HOMBRES	TOTAL
	3	1	2	6
El promedio semanal en el mes de junio de 1984 fue el siguiente:				
	18	4	10	32
El promedio mensual durante el año es de:				
	70	17	40	127

FUENTE: Registro Centro de Salud

Es importante hacer alguna observación a las cifras: la mayor atención de niños en el promedio semanal y mensual está en parte condicionada por la cobertura del programa “leche-avena”, y el mismo médico rural en servicio reconoce que cuando falta éste, la atención de niños disminuye casi totalmente; y por otra parte, no pocas atenciones infantiles son resultado de derivaciones de la escuela. En segundo lugar, sorprende la mayor cobertura suministrada por la medicina convencional, oficial, a los hombres, siendo más del doble que la atención prestada a las mujeres; lo que justificaría nuestra precedente consideración de que el sector femenino es el que se encuentra más familiarizado con la medicina tradicional, además de ser su principal depositario; y que siendo las mujeres el sector más tradicional de la sociedad indígena su resistencia sea mayor ante la medicina moderna.

La limitada cobertura de la medicina convencional o moderna en Ilumán —que el médico de servicio en el Centro de Salud achacaba al hecho que “el indígena no entiende” —viene a confirmar la vigencia y eficacia del sistema de salud tradicional en la zona. Aunque cuando de eficacia hablamos nos referimos a una forma de cobertura social, sin que ello presuponga graves limitaciones para resolver el problema de la morbi-mortalidad en la zona.¹⁰

La actividad más frecuente del *yachac* tiene lugar en su propia casa, donde recibe a los pacientes sobre todo los martes y viernes. El número de clientes promedio del *yachac* de Ilumán es de 7 semanales; los más famosos, especialmente aquellos que tienen largos años de práctica profesional y que son muy conocidos, pueden sobrepasar los 15 pacientes semanales; los más jóvenes o los que están comenzando a curar atienden menos de 5 pacientes semanales; lo mismo aquellos que por no dedicarse exclusivamente a sus prácticas curativas y combinar estas con otras actividades productivas, por lo general la artesanía textil, el comercio o la migración, tienen una clientela reducida.

Dijimos ya como algunos *yachac*, cuya principal actividad es la comercialización de artesanías, viajan por otras regiones campesinas de la sierra ecuatoriana vendiendo sus productos y ejerciendo simultáneamente el oficio de la cura. Con frecuencia en las comunidades de la Sierra Central se en-

10 Este problema, haciendo referencia concreta a la parroquia de Ilumán, hemos tratado en “El proceso de morbi-mortalidad en la comunidad andina”, en *Políticas de Salud en la Comunidad Andina CAAP*, Quito, 1982.

cuentran indígenas que mantienen relaciones de parentesco con *yachac* otavaleños que han curado alguno de sus familiares en sus giras. Y en algunos casos la itinerancia médica de estos *yachac* los ha llevado a establecer su residencia definitiva en zonas bien alejadas: tal ha sido el del “brujo” del Toacazo (Provincia Cotopaxi), o de otro otavaleño que habita y cura en la zona de Quevedo.

Los *yachac* más famosos o quienes tienen una red de clientela entre el sector blanco mestizo urbano se desplazan a las ciudades para atender a domicilio cuando son llamados. Para muchos clientes incluso urbanos acudir a los mismos casa del *yachac* reviste cierta importancia marcada por el hecho mágico ritual que ofrece el contexto que rodea al *yachac*. Sin embargo, cuando este se desplaza no sólo a ciudades cercanas como pueden ser Ibarra y Quito sino también a regiones alejadas, por ejemplo de la Costa, el *yachac* lleva siempre consigo sus “piedras”, algunos de sus amuletos o recursos fitoterapéuticos. Ello representa no sólo su “equipo clínico” sino también una especie de “carta de presentación” que en cierto modo le acredita como *yachac*.

Uno de los problemas y causas de tensiones y conflictos latentes entre los *yachac* de Ilumán, y que la Asociación de *yachac cuna* se plantea y querría regular es el de las tarifas. Críticas y reproches internos versan sobre este asunto dentro del sector de los *yachac*, ya que ni siquiera existe una norma no-convencional para determinar los precios u honorarios por las curas. Un criterio explícito y otro tácito parecen guiar o decidir el costo de una cura: el tipo de gravedad del mal y el nivel socio-económico atribuible al cliente. Sin embargo, se ha podido notar que mientras los *yachac* más antiguos han aumentado sus tarifas de manera más bien moderada, y casi rigiéndose por lo que se usaba cobrar cuando ellos empezaron a practicar la cura, los nuevos que se han incorporado tarde o recientemente a la profesión son los más tachados de cobrar precios exorbitantes, y que no están avalados, según sus colegas, por una larga experiencia como *yachac*. Este comportamiento se explica por una razón que podríamos atribuir a una psicología de “marketing”, en el supuesto de que un *yachac* que cobra caro es porque se considera muy competente o quiere dar pruebas de competencia. En realidad muchos de estos *yachac* tratan de compensar una clientela todavía reducida con precios que justifiquen su actividad curativa a tiempo completo: tanto más que algunos de ellos han dejado su antigua profesión de tejedores o sombrereros para dedicarse exclusivamente a una práctica de la cura, que en un principio nunca llega a completar la economía familiar.

Las diferencias, hay que reconocerlo, son muy grandes en cuanto a tarifas. Mientras *yachac* de gran prestigio y larga carrera profesional hace oscilar sus cobros entre los S/.200,00 y los S/.500,00, otros cobran entre S/1.000,00, pp y los S/1.500,00 y hasta S/3.000,00. En algunos casos el diagnóstico no pasa de los S/.25,00 o los S/.50,00, en otros casos el *yachac* ni siquiera hace la diferencia entre las dos fases de la atención, entre el diagnóstico y la cura, lo que es considerado como una práctica tradicional y hasta ética. Así mismo en esta perspectiva de lucro se critica el comportamiento de algu-

nos “nuevos yachac” —a los que por otra parte se les llega a censurar de inexperiencia— de actuar como los médicos *mishus* que obligan después de la cura a una nueva atención para comprobar la convalecencia o dictaminar el completo restablecimiento en casos que esto no sería tan necesario.¹¹

Regular y unificar las tarifas es una iniciativa beneficiosa sobre todo para eliminar las tensiones dentro del sector de *yachac* de Ilumán, y no tanto dirigida en defensa del cliente; tanto más que este procede de la sociedad urbana blanco mestiza, y que los pacientes indígenas de la zona que por lo general se hacen atender por *yachac* familiares reciben un tratamiento en cuanto a costos de curación muy ventajosos y hasta gratuito a veces.

Un último aspecto de la relación entre el *yachac* y sus pacientes hace referencia a algo intrínseco a la estructura socio curativa, y a una comprensión de la misma psico sociología del fenómeno de los *yachac*, que incluso permite entender algunos de los aspectos que acabamos de señalar. Como ya observa Levi-Strauss, podemos considerar que también en Ilumán un *yachac* no se convierte en un gran especialista porque cura a sus pacientes, sino que cura a sus pacientes porque es un *yachac* “poderoso”. Esta apreciación nos sitúa en el polo colectivo de la situación terapéutica, y no en el de la relación individual entre los que aparecen como los actores principales; es aquel el que determina no sólo la naturaleza de lo patológico sino también el que opera en la eficacia terapéutica del *yachac*, y el que en definitiva sanciona en ocasiones la misma curación. Y esto porque el ritual curativo y el propio valor del sistema se funda menos sobre curas reales, las que nunca dejarán de darse, que sobre el sentimiento de seguridad que aporta al grupo el mismo rito fundador de la cura.

Esto explica y justifica muchos aspectos o episodios de la práctica de los *yachac* que pueden ser criticados de teatrales o engañosos al interior del mismo sector. Ciertas formas de curaciones nocturnas, ciertos efectismos que nada tendrían que ver con el ritual tradicional, y otros elementos relevantes de un artificioso exotismo, en modo alguno pueden ser sin más imputables a simples falsificaciones de una tradición curativa y a la intención de seducir al paciente; más bien hay que situarlos dentro de un sistema en que el *yachac* no se limita a mimetizar los gestos de una tradición curativa, sino que a dicho sistema incorpora su propia experiencia de interpretación y de invención personal. Lo determinante en cada situación curativa es que la confabulación de todos los elementos, procedimientos y representaciones que la conforman se encuentren integrados por la triple experiencia del *yachac*, del enfermo, y de la socio cultura que es la que sanciona todo el código de significaciones y eficacias comprometidos en la acción terapéutica.

11 El mismo problema de las tarifas no es muy probablemente ajeno a algo intrínseco a la misma realidad del *yachac* y a la naturaleza de sus prácticas; hasta tal punto que haya que reconocer que no es él, sino su “poder” el que fija los honorarios de la cura, como sostiene Z. Willard para el caso del chamanismo paviotso: Cfr. “Paviotso shamanism”, en *American Anthropologist*. 1934, vol. 36, p. 48ss.

DIAGNOSTICO Y (AUTO) RECONOCIMIENTO DEL YACHAC.

Aunque se trata de dos fenómenos diferentes, el diagnóstico que hace el *yachac* a su paciente y el proceso o circunstancia por los cuales el *yachac* se descubre a sí mismo con competencia curativas, ambas situaciones guardan entre sí una cierta analogía y relación que podríamos denominarla en términos psicoanalíticos de diagnóstico.

Atendiendo a las declaraciones de los *yachac* y a su memoria de cómo empezaron a curar o de qué manera se les revelaron sus facultades de *yachac*, podríamos diseñar un amplio cuadro de explicaciones, ya que cada "caso" se encuentra caracterizado por una episódica particular más o menos anecdótica. Pero, por muy curioso que parezca, casi todos los *yachac* se han descubierto potencialmente tales en una situación terapéutica y en relación con un proceso de enfermedad y de cura. Para unos fue acompañando a su padre enfermo a los "yumbos" del Oriente con la finalidad de ser curado, que a ellos mismos les fue revelada la virtud y posibilidad de convertirse en *yachac*. Para otros fue la propia experiencia de enfermedad, e incluso un fuerte desequilibrio psíquico, que les llevó a ser psiquiátricamente hospitalizados, la causa de que se convirtieran en *yachac*; al empezar a curar él mismo sanó, cuenta uno, como si fuera toda la energía de curador que llevaba reprimida dentro de sí la que provocaba su propia enfermedad y desequilibrio; por eso, reconoce el mismo *yachac*, "desde que empezó a curar ya no padeció las antiguas dolencias".¹² Para otros, la ausencia de su padre *yachac* les obligó a actuar como tales entre la urgencia del paciente, que consideró que los hijos del *yachac* podrían también curarlo como de hecho ocurrió; tenían a la sazón 10 años.

De hecho no es la enfermedad el origen o lo que determina propiamente la vocación del *yachac*, ni tampoco una supuesta experiencia de sus competencias terapéuticas, sino esa precisa situación por la que un enfermo que ha llegado a curarse interioriza dicha posibilidad de haberse curado a sí mismo en la forma de una "fuerza" terapéutica que a continuación también él

12 Que una forma de enfermedad representa de alguna manera un "ritual de pasaje" para desempeñar el oficio de la curación, aparece bastante generalizado entre los "yatiri" bolivianos. Cfr. también al respecto el testimonio recogido por J. Gushiken, *Tuno: el curandero*, p. 10. G. Deveureux, *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, París, 1970, p. 296, sostiene que en muchas culturas primitivas una breve crisis psicótica precede con frecuencia la adquisición de poderes terapéuticos o chamánicos; dicha crisis puede tener un contenido o ser manifestación de una lucha intensa que el individuo lleva contra esa relativa dislocación interior. Aunque, como veremos, las experiencias del enfermo representan el aspecto relativamente menos importante del sistema, para el caso de un futuro *yachac* el haber sido curado con frecuencia o de algunas dolencias particulares puede conferirle una aptitud privilegiada a desempeñarse a él mismo como curador. Experiencia ésta modernamente consagrada por el psicoanálisis. Cfr. M. Eliade, *Chamanismo*. México, 1960. p. 38-43 ss, donde particularmente trata sobre "Enfermedad-iniciación", y la más penetrante observación de A. Metraux, *Chamanisme chez les indiens de L'Amérique du Sud tropicale*, p. 200.

mismo será capaz de administrar.

Ha sido esta constatación la que nos ha llevado a suponer que un mismo proceso de diagnóstico es el que ha conducido al *yachac* a descubrirse como tal, y el que le permite ejercer una forma de diagnóstico muy diferente del que emplea la medicina occidental. Conviene señalar que el término “diagnóstico” no sólo significa etimológicamente (*dia-gnosis*), “designar” o “identificar”, sino también “discernir” y “diferenciar”. Y es en el preciso sentido de esta última acepción de “diagnosticar” que el *yachac* se discierne-diferencia como *yachac* y reconoce la enfermedad de sus pacientes. Los lazos entre *yachac*-curador y enfermo se revelan cada vez más estrechos; es la misma singularidad que descubre en él la que le obliga a descubrir la singularidad nosológica de su enfermo. La revelación de su propio destino, de una especie de suerte o de don, de “llamadas”, que en términos psicoanalíticos supondría un cierto carácter neurótico es lo que implica y permite una forma de auto-diagnóstico, que después el *yachac* podrá ejercer transitivamente en el reconocimiento de la enfermedad de sus pacientes.

Esto implica también la ritualidad, a la que nos referimos más adelante en la acción terapéutica, como repetición de esa “llamada” —tantas veces mencionada por los *yachac* de Ilumán para justificar o explicar sus experiencias—, que remite a esa especie de crisis o decisión inicial que les revela su condición de *yachac*. El cual no se limita a reproducir o imitar ciertos eventos, sino que los revive en su originalidad y con toda violencia. Esa modalidad de trance o concentración que asume durante la cura además de tener el efecto de influenciar su paciente, refuerza (por una especie de ab-reacción psicoanalítica) la intensidad curativa de la que es capaz el *yachac*. Por esta razón es el *yachac*, “el que sabe o conoce” un “curador” o jambic.

Sin embargo, este fenómeno detectable en los *yachac* no se explica únicamente por las condiciones individuales de cada uno de ellos; además de los muchos que hemos conocido en Ilumán pensamos que otras muchas personas de la zona podrían convertirse también en *yachac*, si quisieran o si mediara alguna circunstancia; más bien consideramos que la causa de la existencia de un sector social de *yachaccuna* en Ilumán (como en cualquier otra región andina, como sería por ejemplo en caso de los “callawaya” de Bolivia) se debe sobre todo a esa “orientación terapéutica”¹³ de una sociedad, que es la que convierte a los *yachac* no sólo en curadores de enfermedades, sino también en “ajustadores” o enderezadores de los reveses de la fortuna. Lo que en el fondo supone el desempeño de una función y eficacia que trasciende el ámbito meramente médico, para hacer de él un “ajustador” en términos mucho más simbólicos y por consiguiente sociales. Sobre todo en so-

13 G. Roheim, *Animism, Magic and the Divine King*, Londres, 1930, ha insistido siempre en este aspecto de las sociedades primitivas, y se puede considerar que las monografías antropológicas son ilustrativas en este sentido. No sólo la forma como los “curanderos” o “shamanes” se integran en la socio-política de un determinado grupo; ello revela que el problema de la salud-enfermedad, el de la cura y el de la vida, cataliza en cierta manera una forma de auto-comprensión del grupo.

ciudades con fuerte potencial de ansiedad y muy vulnerable a los reveses de la suerte, controles del prestigio intrasocial y calamidades naturales. Tanto más que en los grupos andinos nunca es muy clara la distinción entre los males orgánicos y los otros “males”.

Estas observaciones nos ayudarán a entender la originalidad del diagnóstico del *yachac* en situaciones terapéuticas, al dejar en claro la profunda relación que a priori existe ente *yachac* y enfermo: éste obliga a su curador no sólo a describirle sus propios males sino también a un autodiagnóstico; a su vez, y por esta razón, el *yachac* se guardará siempre de contestar la enfermedad del paciente; más aún, en el caso andino, y muy concretamente en la práctica de los *yachac* de Ilumán, se anticipa siempre a declarársela antes de obtener una confirmación en base a los posibles síntomas percibidos por el mismo paciente.

El autodiagnóstico, por el cual el *yachac* se reconoce como tal y decide iniciar sus actividades curativas, se encuentra muy circunstancialmente determinado; y en cada caso la memoria de cuándo y cómo inició sus prácticas se remonta a episodios muy diversos, y a una edad de su vida que varía desde su más tierna infancia o juventud hasta épocas muy tardías ya adulto. Los orígenes o causas a las que el *yachac* atribuye la revelación-reconocimiento de sus virtudes curativas podrían ser reagrupados en cinco capítulos:

- “desde las entrañas de la madre”.
- aprendiendo de otros *yachac* (de la familia) o de curaciones que presenciaron.
- Por un “llamado” interior o por una necesidad sentida a ser *yachac* y curar.
- por una especie de “suerte” continua y por la cual todo le salía bien.
- el hallazgo de “piedras”.

Considerando el origen de las competencias curativas de los *yachac* e interpretadas las formas como los *yachac* se han iniciado en su profesión, se podría concluir que es la cultura indígena y concretamente las tradiciones curativas de Ilumán las que han conservado y transmitido una práctica ancestral, de la cual los *yachac* son los principales intérpretes, pero no los únicos, y no siempre los más competentes. Más bien pensamos que la más amplia y más precisa sabiduría curativa se encuentra en la cultura colectiva indígena, y que muy particularmente son las mujeres, las madres, las depositarias privilegiadas de los conocimientos y prácticas curativas tradicionales.¹⁴ Esto explica el hecho que los *yachac* reciban muy pocos pacientes de Ilumán

14 El equipo del CAAP apoya en la actualidad un programa dirigido por el presidente de la Asociación de *yachac* de Ilumán y una alfabetizadora indígena, que tiene entre otros objetivos el de evaluar y mejorar la situación de salud y nutrición familiar. Una de las actividades consiste en recuperar el sistema de diagnóstico y de curación tradicional, de registrar los recursos terapéuticos, las plantas medicinales y sus formas de administración. Hemos podido constatar que el conocimiento de las mujeres-madres es en ocasiones más amplio y preciso del que poseen bastantes *yachac*.

y del medio indígena de la zona; los enfermos son tratados y curados en familia, y aquellas dolencias que la familia no pueda sanar con los procedimientos tradicionales son las mismas que también los *yachac* derivan hacia los médicos, hospitales o al sistema de salud occidental.

Por otra parte, hemos comprobado que en el área andina el problema de la salud-enfermedad, que se presenta sobre todo en los niños, concierne de manera especial a las madres, y es dejado al cuidado de ellas. Siendo ellas, además, las principales transmisoras de las tradiciones del grupo se constituyen en las más apropiadas “conservadoras” de la cultura. Este es sin duda el sentido exacto de esta metáfora enunciada por muchos *yachac* que dan razón de su saber o carisma como curadores diciendo que “es desde el vientre de mi madre”. El origen congénito de la profesión o competencia del *yachac* no debe ser, por ello, entendido en términos biológicos sino metafórico culturales. La “memoria de las entrañas” haría precisamente referencia a ese aprendizaje difuso, que se hunde en las antiguas tradiciones de las sociedades andinas, y que se han conservado más íntegras y concentradas en los grupos familiares de Ilumán.

Esto nos obliga a una ulterior interpretación de la “diagnos” del *yachac*, la que lo convierte en un “conocedor”, y que rebasa tanto aquella del propio reconocimiento (autodiagnóstico) terapéutico como la que detecta la enfermedad del paciente; ambas se basan en un diagnóstico cultural, que extrae de las tradiciones y experiencias del grupo un sistema de discernimiento sobre la naturaleza de la enfermedad y de la cura, sobre los comportamientos y creencias que intervienen en toda la situación terapéutica y que conciernen a todos sus actores.

En este sentido no se puede pasar por alto el fenómeno de la transmisión y herencia de los conocimientos y técnicas de curación en los *yachac*. De los testimonios registrados se pudo establecer que: un 30% eran descendientes de *yachac* famosos en la zona; un 57% habían aprendido a curar en la propia familia o siendo curados alguna vez en su vida por un *yachac* profesional; y sólo un 23% se atribuyen así mismos tales virtudes y competencias de curadores. Pero incluso estos casos, y conociendo como ha funcionado y sigue funcionando el sistema de la medicina tradicional en la zona, es preciso entenderlos de alguna manera dentro de este amplio sector de *yachac* que deben su vocación profesional y su misma competencia a una trasmisión difundida y socializada al interior del grupo y muy concretamente de las familias.

Pero hay algo en la formación del *yachac* y en los inicios de sus actividades curativas que trasciende los aportes recibidos de la cultura terapéutica de su grupo social: pero que sin embargo, no es ajeno a influencias que tradicionalmente ha recibido la medicina andina del universo chamánico de las regiones selváticas; se trata de una especie de investidura ritual que muchos de los *yachac* han encontrado y/o buscado en los “yumbos” del oriente. Algunos de los *yachac* se han hecho “coronar” por “yumbos curadores” de la región amazónica, y muestran como una credencial o garantía de esta inves-

tidura una corona de plumas o una chonta como las usadas por aquellos. En otros casos ha sido un yumbo o “sebondoy” cayapa, el que ha revelado al futuro *yachac* sus carismas y necesidades de ejercerlo. Otros *yachac*, en cambio, han ido a “ajustarse” por dichos yumbos; “ajustar su suerte” o sus competencias y saber curativos. En muchos de los casos se han emprendido estos viajes de especialización tanto hacia el oriente como a las regiones de la costa (Santo Domingo de los Colorados y Quevedo) con el fin de perfeccionar conocimientos y adquirir nuevas técnicas curativas.¹⁵

Este procedimiento encierra además una razón de prestigio, por el reconocimiento de que la salud, o las virtudes curativas, vienen de otro lugar extraño, de lejos; ya que lo extraño y lejano tiene siempre esa ambivalencia de misterio, que puede recubrir tanto el bien como el mal, pero que se encuentra íntimamente ligado a ese otro misterio que es la misma enfermedad y la salud. Por otro lado, también la misma medicina y salud de los *yachac* ofrecen así un carácter “alternativo” idéntico al que ellas representan en relación al sistema de salud occidental. Igual fascinación y eficacia atribuye la medicina de la cultura andina al misterio que ambienta las tradiciones curativas de la selva y que son integradas con un sentido muy diferente a como los *yachac* emplean los recursos de la farmacopea occidental.

Aunque se trata de un caso particular, es importante relevarlo, ya que pone de manifiesto de qué manera el universo terapéutico de los *yachac* de Ilumán se inscribe dentro de una tradición médica común a otras culturas, y que se arraiga al mismo tiempo en una profunda —y no menos científica— concepción del complejo sistema de salud-enfermedad. Al haber notado en una reunión de indígenas de Ilumán, que uno de ellos manifiesta síntomas epilépticos, supimos de una cierta presión del grupo sobre él para que desempeñara como *yachac*. Es conocido que ya en las civilizaciones clásicas, griega y romana, la epilepsia era tenida por “enfermedad sagrada” o “divi-

15 La relación entre la tradicional medicina andina y las regiones orientales, de “yungas” o “yumbos” no es exclusiva de la región ecuatoriana. El caso más ejemplar de este fenómeno lo presenta la étnia *callahuaya*, en Bolivia, al nordeste del Titicaca, cuyo prestigio medicinal y como expertos conocedores fitoterapeutas, los ha convertido en médicos itinerantes en todos los Andes e incluso más allá de la región andina. Es precisamente la ubicación de este grupo en las estribaciones orientales de la cordillera limítrofe con la región amazónica, lo que les ha proporcionado un amplio saber de plantas medicinales. Cfr. E. Oblitas Poblet, *Cultura Callawayana*, La Paz, 1978; Eilhelm Lauer, *Acerca de la ecoclimatología de la región callahuaya*, en *Espacio y Tiempo en el mundo Callahuaya*, La Paz, 1984; Thierry Saignes, Quiénes son los Callahuayas: Notas sobre un enigma histórico, en *Espacio y Tiempo ...*; Louis Giraul, *Kallawayana, guérissurus itinerents des Andes. Recherches sur les pratiques médicales et magiques*, l'O.R.S.T.O.M., París, 1984.

Nos parece importante sobre el tema un pasaje de VILLAGOMEZ, Pedro de, en *Exhortaciones e Instrucción acerca de las idolatrías de los Indios del Arzobispado de Lima*. Colec, Urteaga, Lima, 1919: “Los ministros mayores que ven algún indio o india que le da un mal repentino y se priva del juicio y se queda como loco, decir que aquel accidente le sobrevino porque las huacas quieren que sea su *villac* y sacerdote y volviendo en sí lo hacen que ayune y aprenda el oficio en que cuando ellos hablan con las huacas suelen privarse del juicio”.

na". En realidad este caso viene a confirmar el análisis precedente sobre la relación entre la enfermedad y la vocación o competencias del *yachac*, y cómo para la mentalidad indígena esta asociación se encuentra además determinada por la atribución al *yachac* de una "fuerza" o una cualidad especial de carácter no común o sobrenatural, que será precisamente lo que conferirá eficacia a sus actividades curativas.¹⁶ Esta observación es doblemente importante, ya que por un lado confirmará, en base a esa mezcla de respeto y credibilidad profesionales de todo *yachac*, cualquiera que sea su preparación o competencia, la confianza que suscita del ejercicio mismo de la terapia; y de otro lado es uno de los elementos determinantes que operan tanto el *yachac* como en el paciente en la acción curativa: la creencia en esa virtud curativa que actúa a través de la persona del *yachac*, de su ritual, de sus "piedras", de las plantas medicinales, y sobre todo de esa fuerza que emana de ellos.

En este sentido la especificidad del *yachac*, su diferenciación del resto de la población indígena que conoce y practica la medicina tradicional se situaría a un doble nivel: uno interior, el del empleo de un *ritual* curativo, y otro externo, pero no desligado del precedente, que es la posesión de un mayor "poder".¹⁷

Si los conocimientos de plantas medicinales y de recursos curativos del *yachac* no es superior a los que maneja su grupo cultural, y lo que él sabe es el resultado de su participación a un saber tradicional, incluso el investido en el rito de la curación, la llamada "limpieza", es el ejercicio del rito lo que lo diferencia y lo constituye como "yachac". Veremos más adelante como este *saber* está relacionado con un *poder* y el ejercicio de una fuerza, cuya posesión o adquisición cualifica al *yachac* en sus específicas competencias.

El aprendizaje y la iniciación del *yachac* contienen en sus formas elementos que podríamos considerar universales del fenómeno chamánico y de otros itinerarios religiosos espirituales. Procesos ascéticos, como períodos de ayuno y de aislamiento, interdicción de algunas comidas, abstinencias sexuales, constituyen la metáfora de una muerte corporal por la que el *yachac* se transfigura en una personalidad, y adquiere una nueva fuerza. Los mismos ejercicios de concentración, la atención a los sueños y "avisos" como fuentes de inspiración y de poder van a conferir al futuro *yachac* ulteriores capacidades de discernimiento y un aumento de sus competencias como "conocedor". Los *yachac* más ortodoxos, al insistir en la preparación iniciática, vienen a demostrar que el origen de su vocación o el punto de partida para la obtención de su poder, la inspiración inicial, no desempeña el papel más importante de sus cualidades como *yachac*, sino la técnica y la teoría subya-

16 Cfr. F. Sal y Rosas, *La Concepción mágica de la epilepsia en los indígenas peruanos*, en Seguíne y R. Ríos, An. III Congr. Latinoamericano de Psiquiatría, Lima, 1966, p. 42-60.

17 En esto coincide la observación de M. Eliade según el cual "la diferencia que existe entre un profano y un chamán es de carácter cuantitativo: el chamán dispone de mayor número de espíritus protectores o custodios, y un "poder" mágico-religioso más fuerte" (*El chamanismo*, p. 250s).

cente, transmitidas ambas a través de la preparación iniciática y reforzados a lo largo de una misma práctica terapéutica. Ya que no se puede dudar que el ritual desempeñado por el *yachac*, al poseer una eficacia intrínseca, contribuirá a reforzar su poder. Con todo el rito de iniciación del *yachac* no le es socialmente impuesto; más bien responde a una necesidad o deseo de perfeccionamiento personal, y en donde intervendrían aspectos ético profesionales; ya que, como veremos, el ser *yachac* supone una singularización menos social que de orden interno.

PIEDRAS Y SANTOS

Sólo con cierta reserva y como un gesto de confianza muestran los *yachac* sus "urcu rumi", que representan sus amuletos profesionales: por su número, circunstancia de su hallazgo y valor estimativo de acuerdo a las cualidades y formas de dichas piedras, contribuyen a resaltar el prestigio y la fuerza del *yachac*. Todos los *yachac* poseen "piedras" muchas de las cuales son antiguas tallas de hachas prehistóricas, otras son de gran tamaño, graníticas o basálticas, o de formas originales, u origen volcánico, y sobre las cuales suelen aparecer figuraciones más o menos extrañas o sugerentes. Dichas piedras han sido encontradas en algunos casos por los mismos *yachac*, y el hallazgo es atribuido "al destino"; en otros casos las han recibido de otros *yachac* o de sus padres. En ocasiones es el lugar de procedencia de la piedra o el lugar del encuentro, en los caminos del oriente, en los cerros o desenterradas por una casualidad, lo que les confiere un carácter mágico o milagroso particular.

Las piedras no tienen poder curativo; más bien se les atribuye una fuerza que inviste al *yachac*, le inspira y le protege.¹⁸ El hecho que el *yachac* denomine a cada una de sus piedras con algún nombre particular, y que generalmente hace referencia a las montañas y cerros de la región, significa que tales piedras son consideradas como realidades vivas y con una virtud personalizada.

En el lugar donde el *yachac* cura hay siempre una mesa sobre la cual, encima de un mantel, se disponen todas las piedras que el *yachac* posee siempre en el mismo orden; cada piedra tiene su lugar propio. Algunos *yachac* tienen por preferidas determinadas piedras a las que atribuyen especial valor y acostumbran a mantener una mano sobre ellas, como si fuera su contacto el que les comunica seguridad, "pensamiento" y "fuerza para mejor curar".

18 Con todo, también la medicina tradicional de los Andes ha conocido algunas aplicaciones terapéuticas de las piedras, sobre todo atestiguadas en la región sur del Perú y de Bolivia. En el Cuzco la "piedra armenia" es lavada con agua de borraja y su disolución se aplica con fines catárticos y curas del hígado, sangre e ictericia...; lo mismo se aplicaba la "piedra lázuli" (silicato sulfúrico de alumina y sosa) para purgar humores, curar cuartanas y llagas. Cfr. Nancy A. Chavez Velasquez, *La materia médica en el Incanato*, Lima, 1977, p 282s. Para otros empleos de minerales con fines terapéuticos, Cfr. VALDIZAN, H. y MALDONADO, A., *La medicina popular*, Torres Aguirre, Lima, 1922.

Junto a las piedras algunos *yachac* disponen de trozos de vidrio, herraduras, pedazos de metal e incluso figuras, que contribuyen a aumentar el adorno de su mesa-altar, y a los que también el propietario les confiere significaciones particulares.¹⁹ Hasta qué punto hay una creencia real depositada en tales objetos o se trata más bien de cierto exhibicionismo, es algo cuestionado e incluso criticado por aquellos *yachac* más ortodoxos y austeros en sus prácticas y ceremonial. Esto mismo puede extenderse a otros comportamientos y muy en concreto al origen e investidura de su función como *yachac*.

La objeción y hasta el mismo reproche no dejan de incurrir en un cierto racionalismo, del cual resultaría imposible no sólo comprender el “pensamiento mágico” que rodea la institución y práctica de los *yachac* sino también la dinámica de una tradición cultural de la cual los *yachac* son más que un exponente; sirven para catalizarla y socializarla.

Con demasiada ligereza se podría juzgar la presencia de estas “piedras” en el contorno ambiental del *yachac* y de la cura, y la importancia que éste presta a sus virtudes. Ello sería ignorar el significado que las piedras han tenido en la historia de todas las regiones y el papel mágico simbólico que han desempeñado en casi todas las culturas. Sobre todo en la cultura andina donde las piedras han estado siempre asociadas a las montañas y los cerros, y los *yachac* de Ilumán tanto por los nombres que dan a sus piedras como por las invocaciones que hacen a través de ellas las relaciones siempre con los cerros y las montañas. De estos son las piedras una representación más próxima.

“La dureza, la rudeza, la permanencia de la materia constituyen para la conciencia religiosa del primitivo una hierofanía. Nada más inmediato y más autónomo en la plenitud de su fuerza, nada más noble y aterrador que una roca...Ante todo, la piedra es” (MIRCEA ELIADE, *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid, 1974,p.252). Esta misma fenomenología religiosa de lo lítico aparece confirmada por las continuas declaraciones de los *yachac* relativas a la “fuerza” que necesitan en sus actividades curativas. Lo que la roca y la piedra revelan es algo que trasciende la precaria condición humana; de ahí su fascinación; la veneración o adoración va siempre dirigida a algo muy distinto que la piedra incorpora o expresa; es su cualidad; su carácter mágico o sagrado procede de ese *algo* de ese *otro lugar* de origen. En la cultura andina hay además una estrecha transferencia de significación mágica y religiosa de las piedras a los cerros y de estos a la *Pachacama*, divinidad telúrica.

Si dentro del cristianismo Clemente de Alejandría criticó que “los árabes adoran a las piedras” (Protréptico, IV, 46), dicha adoración se remontaba a tiempos pre-islámicos (Cfr P. LAMMENS, Le culte des bétyles et les processions reli-gieuses dans l’Arabie préislamiques, en

19 Ya otros autores han notado el carácter y disposición simbólico-astral de la “mesa” del curandero tradicional en los Andes. Cfr. J. Gushiken, o.c., p. 16ss.

*“Bulletin de l’Institut d’Archeologie Orientale du Caire” n.17), y muy curiosamente se trata del mismo culto a Yahvé instaurado por Jacob en Betel (en ambos casos se trata de la misma palabra **bait-el**), que según la tradición del Génesis 28, 11-19 es la piedra que el patriarca identificará como lugar de la revelación de Dios y llamará “**bet-el**” (“casa de Dios”): nombre divino y uno de los apelativos de la piedra sagrada. Dólmenes y menhires, túmulos, estelas, altares y obeliscos y pirámides, la piedra ha seducido siempre en todas las culturas la conciencia religiosa y la constitución del poder. Y hasta el Nuevo Testamento ha recurrido al símbolo de la “Piedra angular”.*

*La literatura médica griega sobre las piedras es amplia y nos da una idea de la importancia atribuida a ellas: Los **Orphei lithica**, escritos traducidos al latín y empleados por Plinio en sus **Historia naturalis**, XXXVII, 139-185; los **Lithica** apócrifos de Dioscórides y otros muchos posteriores del siglo I hasta el siglo VI, como el del médico cristiano Aecio de Amida. Un fragmento de esta literatura de los **Orphei lithica** vincula curiosamente la fuerza de las piedras a la tierra —como es el caso del mundo andino— y la considera preponderante sobre la fuerza de las plantas: “Grande es la fuerza de la raíz, pero mucho mayor es la de la piedra”. Y como es el caso de los **yachac** las piedras son usadas como defensa contra todo mal y como garantía de éxito (Cfr. **Demigeron**, n.3 y 7).*

Los **yachac** veneran sus piedras atribuyéndoles una doble virtualidad: les inspira y les ayuda para concentrarse y se sienten protegidos por las piedras. Ambas coinciden con la fenomenología religiosa descrita más arriba; es lo que las piedras simbolizan en su materialidad, como fuerza y dureza, y su evocación de las montañas, lo que les confiere tal significación para el **yachac**.

No se puede dejar de establecer una relación entre la “fuerza” que simbólicamente emanan las piedras, y de las que el **yachac** adquiere su virtud y seguridad curativas, y la concepción andina del esquema salud-enfermedad. La salud para la mentalidad médica tradicional consiste precisamente en la fuerza que mantiene íntegro y en equilibrio el organismo humano; cuando esta fuerza o parte de ella se debilita y abandona el cuerpo (tipología nosológica del “espanto”) ocurre la enfermedad. Pero también sucede que hay fuerzas malignas, que por debilidad de la fuerza interna del organismo, pueden penetrar en él y “golpearlo” (tipología nosológica del “mal aire”). Si el proceso de curación consiste precisamente y fundamentalmente en restituir al cuerpo del paciente la fuerza perdida o lesionada, se entiende que esta categoría de “fuerza” (**sinchi**) desempeñe un papel importante no sólo en la vocación y profesionalización del **yachac**; actúa tanto en su período de aprendizaje como en las sesiones terapéuticas: dicha “concentración” se refiere a sus propias fuerzas, físicas y anímicas, para lograr una mayor eficacia en sus curaciones. No es por ello extraño que al mismo paciente se le exija también una concentración de sus fuerzas no tanto o no sólo como un com-

ponente psíquico o sugestionador de su curación, cuanto para hacerle más física, y si se quiere mágicamente, receptivo de la eficacia del ritual y de los medios terapéuticos.

“Por destino” decía un *yachac* haber encontrado sus piedras más apreciadas. A ellas liga su suerte y la suerte de sus actividades curativas. A la fuerza invocatoria y evocatoria se limita la función de las piedras en el caso de los *yachac*, que no se sirven de ellas como instrumentos o con finalidades mágicas, como es el caso en otras muchas culturas.

Respecto a la presencia de piedras talladas antiguas, prehistóricas, entre el arsenal lítico de los *yachac* es importante remitirnos no tanto a un significado particular expresamente atribuido en ellas, cuanto al signo-forma de “arma de piedra” símbolo de dignidad y poder acumulado en ella por el paso del tiempo o una investidura hereditaria.

Reconocido el valor de las piedras, el que garantiza la historia comparada de las religiones y también de la antigüedad médica, podría ser en cambio criticable como escenificación artificiosa la presencia de otros objetos sobre la mesa de los *yachac*, tales como herraduras, trozos de metal y cristal u otras figuras. Para comprender el sentido de todos estos objetos en apariencia disfuncionales o anacrónicos habría que interrogar a cada *yachac* sobre cada uno de ellos. El hecho es que se encuentran integrados a un mismo sistema simbólico y a un ordenamiento ritual, que actúan no tanto por eficacias específicas cuanto por una acumulación de fuerzas. La presencia de la “corona” y la “chonta” de los yumbos del oriente entre el utilaje del *yachac* posee una significación manifiesta de referencia a ciertos orígenes de sus competencias curativas —por haber sido coronado por un yumbo famoso— o del lugar de procedencia de la salud que instrumentaliza la cura; pero encierra también esa significación latente de un símbolo de prestigio y poder intrínsecos a la misma eficacia simbólica de ambos objetos presentes en otras culturas.²⁰

El mismo fenómeno se repite en el esquema religioso que complementa el representado por las “piedras”.

Con frecuencia la vocación, su “llamada” a desempeñar el oficio, es justificada o explicada por el *yachac* como algo religioso atribuido a Dios, “nuestro diosito”. En ocasiones explícitamente, “la memoria que Dios me ha dado”, y otras a través de fórmulas de contenidos más tradicionales, “la fuerza de los cerros”, “venían anuncios”, “los cerros están golpeando”, la iniciación hace siempre mención a una trascendencia de carácter religioso. Más aún, el mismo diagnóstico y convicción que el *yachac* tiene o adquiere de su destino y competencias además de la forma posee también contenidos

20 Sobre el “espíritu” de las piedras, el significado de sus figuraciones y su virtud para acompañar el ingreso al mundo de las visiones y conocimientos en las culturas de la amazonía ecuatoriana, cfr. D. WHITTEN, “Antiguas tradiciones en un contexto contemporáneo: cerámica y simbolismo de los Canelos Quichua en la región amazónica ecuatoriana”, en *Amazonía Ecuatoriana. La otra cara del progreso*. Mundo shuar, Quito, 1981.

religiosos expresos. Y la creencia en Dios y en sus santos, tan intensa como la creencia en los cerros, se identifica con esta.²¹ De ahí que la fuerza de la que se siente investido el *yachac* sea sentida religiosamente y referida a Dios. Las enfermedades, los sueños, ciertas formas de inspiración o de éxtasis enumerados por el *yachac* constituyen otros tantos medios de acceso a la condición o estatuto de “conocedores”, y se revelan como modalidades de una iniciación por la que se transformarán en un técnico o “electo” de algo sagrado.

Por ello no es extraño que la profusión de “piedras” con que se pertrecha el *yachac* esté siempre acompañada de numerosas imágenes cristianas, de santos, vírgenes, cruces y representaciones de Jesucristo y Dios. Objetos también de invocación y de inspiración ambientan tanto el mundo interior del *yachac*, “su” fe y creencias como el ejercicio de sus prácticas curativas. Más aún, él supone y requiere de sus pacientes la participación en sus creencias y en la fe en sus terapias casi como condición para la eficacia de la cura.

El ritual de curación pone de manifiesto la creencia que no existe una frontera claramente definida entre el mal orgánico, objeto de tratamiento físico, y el origen sobrenatural de la enfermedad que sólo podrá ser sanada recurriendo a procedimientos también de carácter religioso. En algunos casos, como en el del “mal aire”, en sus estados más leves, la dolencia puede ser sanada por una “limpieza” (*anchachina*, “quitar”) del cuerpo con ramas o flores de determinadas plantas; pero en su estado más grave o álgido la enfermedad adquiere ya un carácter religioso y es preciso recurrir a procedimientos que exorcizan al mal y hagan salir al diablo que se ha entrado por el cuerpo del paciente. La “soba” con la “bolsita de plata” (*cushqui huacachi shigra*) supone que la plata representa la “cruz de Dios”, la cual escuchada por el diablo (*supay*) abandonará su víctima. Idéntico sentido tiene el recurso al “rosario”, que se coloca en el cuello del paciente para asegurar los efectos de una curación para complementarlos.

También aquí como en el caso de las piedras hay que descartar todo escepticismo. El rezo de “oraciones cristianas” e incluso el “santo rosario” en determinadas ocasiones curativas y por algunos *yachac* muestra un comportamiento muy extendido no sólo en el medio indígena de que la religión es también, o sobre todo, un medio eficaz para enfrentar las enfermedades u otras dificultades como la “mala suerte” o el “estar salado”.²²

21 *En Religión y fiestas andinas: reconceptualizaciones*, ECUADOR DEBATE n. 5 abril, 1984, hemos tratado el carácter de la sincretización de las formas religiosas tradicionales en la cultura andina.

22 Este síndrome —que en Otavalo se denomina “chiqui”— tiene una etiología diferencial: puede ser causado por circunstancias causales o también provocado por alguien (un enemigo) o algo; y entonces puede recibir el nombre de “daño”, “mal de ojo”, “embujamiento”; y recubriendo formas o síntomas distintos. Como es el caso de la “mala espalda” con que nacen algunas mujeres —nosología común en la zona de Ilumán—, y que significa una especie de fatalidad femenina, que nada tiene de orgánico ni físico, y que puede considerarse como una especie de “desencanto” o mala suerte femenina para la que hay una cura específica. Este síndrome en Bolivia se llama *khencha*,

Sobre la sinceridad religiosa del *yachac* resulta tan improcedente pronunciarse como sobre su creencia en los “urcu rumicuna”, y de acuerdo a nuestra interpretación cultural del saber y práctica de los *yachac* de Ilumán es injusto, e incluso, incorrecto de acuerdo a una seria investigación de los *yachaccuna*, la discriminación de “falsos” *yachac*.²³

Aunque en otras partes de nuestro estudio hacemos referencia al problema de la autenticidad de los *yachac* al nivel de su discurso, queremos dejar por sentado cual es nuestra posición respecto de los supuestos artificios e incluso de ciertas “trampas” en las que parecen incurrir (algunos de) los *yachac* en ocasiones, y que no dejan de levantar suspicacias tanto entre sus pacientes como también entre los otros colegas. Para ello nos remitimos, salvadas las analogías, a una literatura ya existente,²⁴ pero puntualizando que el *yachac* moderno de Ilumán no deja de vivir un cierto dilema, al tratar de experimentar en términos muy empíricos y en un contexto cultural en cierto modo anacrónico un simbolismo y una mitología que por su propia naturaleza no pueden ser experimentados en un plano concreto, y que por otra parte rebasan su actual situación socio cultural. En este sentido se entiende que algunos de sus comportamientos responden más bien a una intención o deseo, en gran manera inconsciente, de reproducir y revivir físicamente algunos de los aspectos más espirituales de sus prácticas y ritual, recurriendo para ello a ciertos efectismos que lejos de querer engañar pretenden más bien suplir una carencia contextual de ideología y de magia.

Al tratar de las terapias y concretamente de las invocaciones que pueden intervenir en ellas nos referimos a la forma como la religiosidad y el santoral cristiano instrumentalizan su eficacia en la práctica de los *yachac*.

Lo religioso no es un elemento complementario y más o menos accidental dentro del esquema salud-enfermedad de la tradición andina. Ya los testimonios recogidos por los Cronistas del Incario ilustran sobre la interpretación religiosa que tenían las enfermedades y los mismos procesos de curación; y muchas de las celebraciones rituales se orientaban también en este

khenchaska, y se ha extendido también con fuerza a la sociedad blanco mestiza. Su tratamiento tiene aspectos religiosos que lo convierten en una patología muy particular. Ya Guamán Poma se refiere a la *atitapya* (mala fortuna), *acoyraqui* (calamidad), *tiyoyraqui* (infortunio). En *Nueva crónica*, p. 282/284. Cfr. Oblitas Poblet, o.c., p. 35ss 304ss; O. Valdivia Ponce, *Hambicamayoc. Medicina folclórica y su sustrato aborígen en el Perú*, p: 94s. 120-129.

23 Nos referimos aquí a la incorrecta clasificación de Manuel Díaz, indígena de Ilumán, que en su avance de investigación publicado en la Revista *Antropología. Cuadernos de Investigación*, n. 2 PUCE, p. 136 menciona al “llulla” como un mentiroso o fingido *yachac*. El calificativo es ciertamente usado dentro del sector, y forma parte de las tensiones y conflictos latentes entre los profesionales de la cura en Ilumán; pero muy curiosamente no se cuestiona entre los *yachac* la autenticidad o la competencia de algunos de ellos sino ciertas atribuciones o presunciones como son la antigüedad y origen de su ejercicio profesional, o tarifas desproporcionadas con la finalidad de crear niveles superiores de competencia.

24 Cfr. E. de Martino, *Il mondo magico*, y algunas aproximaciones de V.M. Mikhailowski, “Shamanism in Siberia and European Russia”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol 24, 1894.

sentido. Por otra parte, el mismo carácter animista que se transparenta de las creencias y prácticas sanitarias aborígenes permite comprender una especie de flujo y continuidad entre el universo religioso y el de la salud-enfermedad.²⁵ La idea de “castigo” tan presente y tan generalizada en toda la sociedad andina, o bien la de “infracción”, menos explicitada quizás por encontrarse asociada a tabúes ancestrales, sigue actualizando una dimensión religiosa que no sólo afecta a la concepción de la salud-enfermedad sino que se extiende a otros aspectos de la vida del indígena andino: su agricultura, su “suerte”, etc.

EL RITUAL TERAPEUTICO.

Nada tiene de metáfora calificar de rito las técnicas curativas de los *yachac* de Ilumán, cuando contamos la persistencia y similitud de gestos, diagnósticos y recursos que todos ellos emplean para enfrentar una misma nosología con casi idénticos tratamientos. La cura de los *yachac* es la repetición de un saber común, de prácticas tradicionales, que sólo por haber sido investidas de una forma ritual han podido conservarse con eficacia y autenticidad originarias.

Pero tampoco aquí —como en otros tantos rasgos de la cultura andina, el rito ha llegado a abolir la historia; la ha integrado refuncionalizando los cambios o adaptaciones. La repetición de lo aprendido no impide al *yachac* innovar e inventar relaciones inéditas, que a su vez serán ritualizadas para una larga transmisión futura, no tanto en sus contenidos específicos (uso de tal fármaco, variaciones de tal otro diagnóstico o incorporación de una nueva acción terapéutica), sino de ese código establecido por las generaciones anteriores, esa matriz que informa las capacidades de innovación, que nunca es lograda en detrimento de un principio de coherencia.

Si el saber y las técnicas son las mismas para todos los *yachac* de Ilumán, ya que todos ellos forman parte de un mismo acervo cultural, la especialización y el grado de profesionalidad tienen que ser indagados en la manera como cada *yachac* asume su condición de “conocedor”, y de experto. Sin psicologizarlo demasiado, este problema tiene que ver con el segmento inconsciente de la *personalidad étnica* de los *yachac*, y de cada uno de los *yachac* en particular, que constituye una respuesta a las exigencias fundamentales de su cultura, a veces reforzada por presiones de su misma sociedad cultural, y que permiten expresarse de manera más intensa. En realidad el universo de creencias mítico religiosas, todo el componente mágico atribuido a recursos y técnicas curativas, que de manera difusa forman parte de la

25 La atribución de enfermedades a pecados cometidos, *hocha*, y cuya curación requerían de purificaciones religiosas, se encuentra ilustrado por la información de Cobo sobre el *hichuco*: Cfr. *Historia del Nuevo Mundo*, Sociedad de Bibliófilos Andaluces, Sevilla, 1890-95, p. 136. La ceremonia más conocida y una de las festividades más importantes del incario, la *citua* o *coya raimi*, tenía un sentido específicamente religioso-terapéutico. Cfr. Molina, C. de., *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, Lima, 1916, p. 63.

ideología indígena, son interpretados y operativizados por los *yachac*, pero de manera particular y diferente por cada uno de ellos de acuerdo a un *inconsciente idiosincrático*, y a la modalidad o grado como cada *yachac* individual está integrado a su cultura y es capaz de traducirla eficazmente en su práctica profesional.

Para comprender esa originalidad o particularidad psíquica del *yachac* es preciso situarla dentro de la eficacia entre *creencia tradicional* (que implica también una forma particular de creencia en las tradiciones) y *experiencia subjetiva*, considerando que su carácter místico o neurótico no consiste en el hecho de que el *yachac* comparta las creencias de su grupo cultural, sino que en su caso particular, y sólo en el caso de su personalidad, tal creencia se transforma en una experiencia subjetiva, aunque culturalmente estructurada —y de un cierto tipo alucinatorio—, y que eventualmente forma parte del síndrome restitucional de su condición de *yachac* y de su mismo estado terapéutico.

Es a partir de este proceso de identificación cultural del *yachac* que se puede explicar, por ejemplo, su referencia a los cerros y a las piedras, símbolos en los que se cristalizan tanto su creencia cultural como su experiencia subjetiva, y la razón última aducida para justificar el grado de comportamiento: “sin piedras no se tiene fuerza, y si no se tiene fuerza no es buena la cura”, confesaba uno de los *yachac*.

Este análisis psíquico cultural de la personalidad (étnica) del *yachac* es imprescindible para comprender su actuación terapéutica, y ciertos aspectos de su modo de producir el diagnóstico y la cura, que incorrectamente se podrían atribuir a escenificaciones más o menos artificiosas o sobrenaturalismos. Sobre todo si tenemos en cuenta que, siendo precisamente esos aspectos sobrenaturales o el recurso a ciertos símbolos, los elementos que mejor resisten a los cambios culturales, resultan necesarios para la mejor conservación de toda su integridad de los núcleos terapéuticos, de los gestos y recursos de la práctica del *yachac*.

La atención y todo el proceso curativo, de diagnóstico y terapia, está investido ceremonialmente y desprovisto de toda relación personal e informal, como si los comportamientos de este género fueran ajenos a la acción clínica. Hay en cambio otros aspectos sociales que confieren una cierta originalidad a la atención del *yachac*: la presencia de los familiares, ciertas formas de su participación en el diagnóstico, e incluso como sujetos de cura, ya que en ocasiones, sobre todo si trata de niños enfermos, la “limpieza” requiere también de los parientes, de la madre.

Sobre los tiempos de la atención o momentos privilegiados para la cura son necesarias algunas precisiones. Si bien los días más idóneos para curar los *yachac* son los martes y los viernes (los viernes siempre, y otro día de la semana según las zonas de la Sierra andina), este respecto a la temporalidad del rito concierne sobre todo a los pacientes particularmente indígenas, pero también a mestizos, que acuden con preferencia en estas fechas por reconocer su importancia y aun sabiendo que la afluencia de clientes en ellas

puede ser mayor. El *yachac* por su parte, aunque considere que tales días de la semana son especialmente relevantes para la eficacia terapéutica, no deja por ello de curar también en otros días a no ser que la naturaleza y gravedad de la enfermedad, su urgencia, requieran lo contrario.

Así mismo, en lo referente a la hora del día más propicia para la cura, la tradición de los *yachac* posee sus prescripciones, considerando que el atardecer y la noche, media noche (*chaupi tuta*), constituyen los momentos privilegiados para la curación. Pero tampoco esto excluye su atención en otros momentos del día.

Aquí, sin embargo, intervienen algunas diferencias: hay *yachac* supuestamente unos por su alto grado de competencia y de especialización de "poder", y otros por un cierto relegamiento de las prescripciones tradicionales del ritual, que curan indiscriminadamente a cualquier enfermo y cualquier dolencia en cualquier hora del día; y hay *yachac* que algunas enfermedades o por su naturaleza y gravedad, sólo las atienden, y consideran que sólo pueden ser sanadas durante la noche. En muchos casos, por ejemplo, la primera atención, donde se diagnostica la dolencia, y que puede tener lugar durante el día, prescribe para el atardecer la acción terapéutica.

Si bien para el día de la semana hay una referencia explícita a la luna y su ubicación, para privilegiar el atardecer o la noche como momentos más adecuados para la cura, los *yachac* no proporcionan razones más precisas y concientes entre ellos. De la vaga información recogida se podría interpretar una argumentación referente a la naturaleza de la misma salud-enfermedad, y también al mismo proceso curativo: la noche es un ambiente en el que las fuerzas tanto orgánicas como las portadoras o causantes de morbilidad se encuentran más vulnerables y también más activas; y por ello mismo es posible una mayor concentración de las fuerzas terapéuticas. En fin, el atardecer y la noche son momentos de una transición temporal, que haría más fácil la operación de los cambios que comportan las curas.²⁶

Aunque, como indicamos, algunas dolencias tienen tiempos prescritos, o por lo menos más propicios de curación —como el "espanto del *huahua*", cuando "nace el sol" —tras esta regulación de la temporalidad terapéutica se encuentran antiguas creencias sobre la simbólica diurna y nocturna del *chaupi tuta* (media noche) y *chaupi pungha* (medio día), y de los momentos en que sale o se oculta el sol. Lo cual está a su vez relacionado o con los instantes de mayor eficacia de las "fuerzas" que operan bajo la acción del *yachac* o con la naturaleza de las fuerzas benignas que actúan preferentemente en las fases diurnas o nocturnas.

El diagnóstico

La fase preliminar en el diagnóstico se establece con la misma declaración de la dolencia por el paciente. Por lo general, cuando se trata de indíge-

26 Cfr. Jiménez Borja, A., *La noche y el sueño en el Antiguo Perú*, Rev. Mus. Nac. (Lima), 1961, n.30, p.p. 85-95.

nas, ya el mismo paciente define en términos de la nosología tradicional su propia enfermedad, lo que significa someter al diagnóstico del *yachac* la naturaleza o particularidades que el morbo puede tener en el caso concreto de un determinado enfermo. Aquí interviene en muchas ocasiones una de las características de la medicina "primitiva" del diagnóstico: la indagación de la etiología circunstancial: dónde y cuándo "pegó" el mal; ya que en tales casos la cura supondrá un saneamiento e integración terapéutica de tales circunstancias. Cuando se trata de pacientes mestizos, habituados a la práctica moderna, es en base al enunciado de los síntomas que el *yachac* decodifica la naturaleza de la dolencia para pasar a su reconocimiento. La acción de reconocimiento de la enfermedad comienza con la "soba" o frotamiento, "limpieza" con la vela o esperma, que el mismo paciente ejecuta. Con el cuerpo casi desnudo, conservando únicamente las prendas interiores el enfermo coge la esperma y se frota todo el cuerpo. A continuación viene el "resuello": el mismo paciente con la vela todavía apagada la acerca a la boca, del lado de la mecha, y la alienta por tres veces. Es entonces, cuando el *yachac* enciende la vela, el momento en el que comienza a diagnosticar la enfermedad por las formas de la "lumbre" y de la cera derretida; "como va dando la esperma" se ve como es el mal: la naturaleza de la enfermedad. Por esta razón el *yachac* es denominado también *michita ricuc*, "el que ve en la luz".

Se trata probablemente de un muy antiguo ritual diagnóstico curativo en la tradición andina, que ha poseído y posee todavía otras variantes o modalidades. El *huirapiricuc*, "el que ve en la grasa", desempeñaría originariamente las funciones de arúspice, haciendo adivinaciones al quemar el sebo (preferentemente de llama) o sobre la coca. Muy probablemente hubo un deslizamiento de las formas de adivinación hacia una práctica específicamente clínica de diagnóstico, y lo que en la antigüedad habría tenido un valor mántico y religioso se transformaría en una técnica de diagnosis. Podría incluso apoyar esta hipótesis la misma transformación del antiguo *cuyricuc* o *huacaricuc*, que de adivinador escrutando las vísceras del cuy pasaría a desempeñar un papel médico curativo: *cuyfichay*, "limpiador por el cuy". Esto no excluye, sin embargo, que ya las prácticas adivinatorias tuvieran en sus orígenes un componente médico.

En cuanto al "resuello", el alentar por tres veces el enfermo el instrumento o medio del diagnóstico, ya se trate de esperma o del huevo, es una práctica también muy antigua de la divinación en los Andes, y que después sería integrada probablemente a la técnica del diagnóstico. La *katipa* o técnica de pronóstico por la coca consiste en exhalar el aliento a las hojas de coca (*jaque*); y al mismo tiempo el *pukuy* forma parte del ritual de la coca como gesto de consagración y de ofrecimiento tanto social como religioso.

Es a partir de este momento, en el que se clarifica el diagnóstico, que se decide por parte del paciente el compromiso de la cura, y que el *yachac* procedería directamente a ella, a no ser que por prescripciones particulares la acción curativa tuviera que celebrarse durante la noche o requiriese de

algún recurso terapéutico no disponible en ese instante.

Otro procedimiento de diagnóstico que puede ser usado alternativa-mente al de la esperma, de acuerdo al uso particular de algunos curanderos, o también como complementario, es la soba o frotamiento con un huevo, “nido”, según el argot de los *yachac* de Ilumán. La técnica es la misma: se pasa por todo el cuerpo y después el mismo paciente lo alienta por tres veces.²⁷ Por las tonalidades que adquiere el huevo, su consistencia y figuraciones externas o internas, por el color o si el huevo se vuelve “chulo”, el *yachac* puede descubrir la naturaleza de la dolencia.²⁸

Todos estos materiales del diagnóstico, como más tarde ocurrirá con los de la “limpieza”, son arrojados en lugares solitarios, quebradas o aguas corrientes, para evitar las contaminaciones del mal.

Esta modalidad de diagnóstico del *yachac* sustituye el interrogatorio clínico de la medicina occidental, pero se completa con las confirmaciones que aporte el enfermo a su dolencia o con ciertas precisiones y rectificaciones que permitirán al *yachac* definir mejor la enfermedad y aplicar la cura correcta.

Para el caso de algunas dolencias, particularmente de índole intestinal o contusiones internas, estas dos fases del diagnóstico pueden ser complementadas por una indagación manual, al tacto, por el mismo *yachac*, que además de precisar el reconocimiento de la enfermedad pueden tener el efecto de “acomodar” ya la parte enferma.

Raros son en Ilumán los *yachac* que recurren a la “soba del cuy” para el diagnóstico; e incluso quienes la practican lo hacen sólo en ocasiones excepcionales, y según ellos para indagar ciertos males internos.

Sobre la técnica del diagnóstico de los *yachac* sería posible bosquejar una simbólica estructural en base a los distintos elementos que intervienen en ella, y la cual podría también extenderse, como veremos, a la fase terapéutica más específica: el aliento, la mirada y el tacto como acciones de reconocimiento y de comunicación entre el *yachac* y la enfermedad; el fuego, la grasa y el humo en sus formas, el huevo y su color... El diagnóstico indígena más que una lectura literal de índices se manifiesta como una hermenéutica de signos, en la que intervienen todos los criterios de una certeza empírica.

Por otra parte, simplificaríamos demasiado la técnica de diagnóstico de los *yachac* si la redujéramos a una acción y fase muy puntuales y previas a la actividad terapéutica propiamente dicha y diferente de ésta. Más bien el

27 La técnica de alentar, *samay*, y la de soplar, *phukuy*, tanto en los Andes como en las otras culturas responden a funciones simbólicas distintas, y aunque ambas pueden tener un carácter mágico, el del “resuello” se encuentra más ligado a aspectos más orgánicos y personales; al soplo, en cambio, se le confiere una cualidad más bien espiritual.

28 Esta “soba de huevo” se encuentra atestiguada en todo el área andina, y aparece como procedimiento también muy frecuente en las prácticas curanderiles mestizas. Cfr. Silva, M., *El Curanderismo en Lima*, en SEGUIN Y RIOS, An. III Congr. Latinoamericano de Psiquiatría (Lima). 1966, p. 271-289.

proceso de diagnóstico de los *yachac* se prolonga en la misma cura y medicación, en la medida que estas pueden permitir una mejor precisión en el reconocimiento de la enfermedad o en las particularidades que ésta puede adoptar en cada caso específico. Los recursos medicinales empleados por la cura hasta las mismas dosis y composición de los remedios fitoterapéuticos contribuyen a despejar nuevos síntomas en el organismo enfermo, que afinarán el reconocimiento del estado morbooso y una serie de rectificaciones en la misma medicación.

La *nosología* que se somete a tratamiento de los *yachac* de Ilumán, la que estos conocen y saben curar, es muy variada por las modalidades o sintomatología que adquiere en cada paciente particular, pero reductible a un número de cuadros clínicos muy precisos y también relativamente limitados. Ello se debe en parte a la estructura misma de la concepción indígena del complejo salud-enfermedad, lo que permitiría englobar todos los cuadros clínicos en dos tipos de síndrome: el que resulta de la introducción en el cuerpo humano de un elemento extraño, físico o de orden espiritual, y el que es causado por la pérdida o salida de uno de los elementos vitales que regula el estado de salud en el hombre. Entre estas dos caracterizaciones nosológicas polares se encuentran otras formas de enfermedad originadas por desarreglos o desequilibrios de algunos de los componentes o funciones orgánicas que la cura deberá restablecer, pero que en definitiva podrían ser vinculados a uno u otro de los síndromes tipificados.

Las dos enfermedades o males que mejor ejemplifican estas concepciones polares de la nosología tradicional son: el “mal aire” o “golpe de viento”, simbolizando o significando el *huaira* el elemento nocivo que se introduce en el cuerpo lesionándolo o contaminándolo; y el “espanto” o *manllay* (*manllashca*, “espantado”), que supone una pérdida parcial del flujo vital o de alguno de sus elementos. El proceso curativo tendrá por objeto extraer o desalojar en un caso el mal, y en el otro de introducir o reintegrar una parte de la salud o de la vida que se ha extraviado del cuerpo. Es importante notar que estos son los síndromes principales de la medicina tradicional, y los que en la convicción de la sociedad andina no pueden ser curados por el sistema médico occidental, por los “remedios de botica”.²⁹

Viene a confirmar esta duplicidad polar del síndrome un caso *sui generis* de enfermedad, pero que forma parte de las frecuentes atenciones de los *yachac* de Ilumán, y que se extiende a todo el área andina: se trata de la “suerte”, buena o mala, que la cura tradicional puede conferir o quitar: el *samaita cuna*, “dar la suerte, y el *chiqui calpachina* o *saquina*, “sacar la mala suerte”. Es importante notar aquí que esta particular competencia del *yachac* sobre la “suerte” está íntimamente ligada al autodiagnóstico que lo constituye en su vocación y profesión de *yachac*, y que en muchos casos aparece expresamente enunciada por el mismo *yachac* como la razón para actuar como tal: es la con-

29 La literatura sobre estos dos síndromes es amplia, y pueden encontrarse referencias a ellos en casi todos los trabajos sobre medicina indígena en los Andes.

ciencia de tener permanentemente una “buena suerte”, de poseer una cualidad por la cual “todo sale bien” y siempre “acierta” en su vida, lo que se manifiesta como un carisma inconfundible para el propio *yachac*. Lo que demuestra su “fuerza” y lo convierte en “poderoso”.

Sólo por ligereza se puede disociar el problema de la “suerte” con las prácticas más específicamente curativas de los *yachac*, haciendo de aquel un sucedáneo de la concepción médica tradicional, y atribuyéndolo a esa tentación o tendencia de brujería. Sería ignorar que para el hombre andino —y no sólo para él— el problema de la enfermedad es también, sino sobre todo, un problema de “suerte”; y que por otra parte, aunque ésta se manifieste en otros aspectos de la vida de un individuo no deja de afectar su organismo. Exorcizar la “mala suerte” en los negocios o recabar la buena suerte para todas las actividades que se emprenden en la vida es también, por ello, una manera de inmunizarse contra las enfermedades; y un individuo que vive en “mala suerte” es más vulnerable a ellas.³⁰

El síndrome del “susto” o del “espanto” presenta en casi toda la extensión del área cultural hispanoamericana una homología de rasgos que sin embargo no son muy diferentes de los que pueden encontrarse en otras culturas. El complejo de estos rasgos refleja, más allá de una nosología, una concepción del organismo humano que se encuentra integrado por uno o más principios anímicos o espirituales, los cuales por determinados accidentes pueden separarse de él; y en tal sentido la enfermedad del “susto” o “espanto” puede adoptar varias formas tanto en términos etiológicos como de gravedad, pero reducibles a dos manifestaciones principales, y cuya sintomatología manejan los *yachac* de Ilumán: agitación del enfermo mientras duerme, y durante el estado de vigilia una indiferencia, pérdida del apetito, depresión, debilidad. El “espanto” en los niños presenta síntomas algo diferentes, incluso la etiología es distinta, y también las prácticas terapéuticas a ser empleadas en el caso. De acuerdo a la información recogida en Ilumán, y también en otras zonas de la sierra ecuatoriana, el “espanto infantil” se presenta con mayor frecuencia y también con menor gravedad que en los adultos, sin duda debido a la más alta vulnerabilidad orgánica de los *huahuas* y mayor exposición a cualquier “golpe de aire”; pero por esta misma razón no están sujetos a ser “pegados” por “malos aires” de carácter más fuerte

30 Es el caso analizado por C. Levi-Strauss en *Antropología Estructural, La eficacia simbólica*, (ed. franc.) París. 1974, 2 ed. La tradición andina de esta técnica se remonta a épocas precedentes cuyo testimonio recoge ya Cobo en su *Historia del Nuevo Mundo*: “solían curar sobando y chupando el vientre del enfermo y otras partes del cuerpo, untándolos con sebo o con la grasa del cuy o el sapo; haciéndoles semejantes unturas con otras inmundicias y yerbas”. En un sentido idéntico al analizado por Levi-Strauss aparece el caso minuciosamente descrito por Polo de Onderardo: “Los hechiceros chupan aquella parte que le duele al enfermo y dicen que sacan sangre o gusanos o piedrezuelas y muestran diciendo que de allí salió la enfermedad. Y es que traen la dicha sangre o gusanos, etc., en ciertos algodones, o en otra cosa y la ponen en la boca al tiempo de chupar y después la muestran al enfermo o a su deudos; y dicen que ha salido el mal y que sanará el enfermo”.

o peligroso.³¹ La idea de “fuerza” que analizamos más adelante, se encuentra en el trasfondo de esta concepción.

En el mundo andino esta pérdida de la vitalidad se halla asociada a creencias mágico-religiosas, ya que el “susto” o “espanto” suele acontecer o bien en lugares particulares (cerros, quebradas, *chaquiñán* solitarios...), durante el atardecer o la noche, y por influjo del mundo de los muertos (de las antiguas *huacas*). Esta etiología circunstancial del “susto-espanto” concuerda, o presenta una cierta simetría, con la terapia del síndrome contrario, el “mal aire”, ya que el morbo a ser extraído en este caso del cuerpo del enfermo, e incluso los materiales de la “limpieza”, son arrojados precisamente a ese mundo exterior de las quebradas y sitios solitarios, lo que además tiene lugar durante el atardecer o la noche.

A la par de su composición etiológica respecto del “susto” o “espanto”, el síndrome del “mal aire” presenta una relación simétrica con aquel. El *huaira* en el mundo andino ha sido considerado siempre como un agente etiológico importante, y la patología aborígen le ha atribuido numerosas enfermedades de antigua tradición, que van desde el considerarlo un factor de infección o contaminación hasta hacer de él una metáfora de la muerte. Así denominará *sullahuaira* (“viento sucio”) a dolencias de tipo urticario o dermatitis; *hasna-huaira* (“viento hediondo”) a diversas clases de eczemas o supuraciones; *q'echu-huaira* (“viento que dobla”) al género de lumbagos, paraplejías y afecciones nerviosas; la tuberculosis es supuestamente producida por el *sojo-huaira*; la espundia por un *uta-huaira*; la pulmonía por el *tutis-huaira*; y en fin, el *aya-huaira* (“viento mortal”) o (“viento de la muerte”) hace referencia a cuadros clínicos más graves o de orden más anímico y espiritual, y que tendría por causa el influjo del mundo de los muertos o de las *huacas*.³²

La interpretación de un sistema clínico como el propuesto, en base a dos nosologías paradigmáticas, en modo alguno supone una esquematización en la concepción de la enfermedad que tienen los *yachac* ni tampoco

31 Estos síntomas tipificados por SAL Y ROSAS (1958) y GELLIN (1945) coincidirían en su etiología con la enfermedad identificada por TSHOPIK (1951) entre los aymara de Chucuito con el nombre de *kat'a*, y que sería su versión del susto. Sobre las variantes de esta patología en la medicina cayahualla Cfr. Oblitas Poblet, o.c., p. En la cura actual del espanto infantil en Ilumán interviene uno de los elementos que ya Guamán Poma atestigua para el caso: el empleo del *chumpi* o faja de la madre.

32 Garcilaso de la Vega consideraba que el *huaira* era un demonio que reside en la *huaca*, y al que habría que hacer sacrificios para contener sus efectos nocivos. En una referencia más clínica que religiosa Guaman Poma se refiere al “ayre que tray las malas planetos o cria el sol o las estrellas”; y en otro pasaje dice que “tal día y hora andaban listos las enfermedades y peligros del cuerpo y muerte que los ayres elementos andaban sueltos de sus naturalezas y andaban encontrando el cuerpo” (Cfr. *Nueva Crónica*, & 577/591).

Esta etiología atribuida al *huaira* no se limita únicamente a dolencias orgánicas. En el supuesto que los espíritus o lugares malignos, realidades tabú, emanan influjos dañinos o mortíferos, el cuerpo y la misma persona del hombre son vulnerables a su penetración. De ahí que la misma creencia en la fuerza de un hombre, su resistencia a las enfermedades signifique no sólo que es difi-

en sus etiologías. El haber hecho de estas dos patologías el paradigma de la medicina tradicional indígena tal como la practican los *yachac* de Ilumán interesaba menos para esquematizar la variedad de posibles cuadros clínicos que para comprender la lógica interna y el sentido más profundo que parece regular su teoría de la salud-enfermedad. Por esa misma razón no podemos excluir otros síndromes —pero no muchos más— que se sustrairían a esta tipología como sería el caso de aquellos reaccionales: los frecuentes del “antojo”, del “colerín” o “colerina”; o los que en otras regiones se conocen como el *chucaque*, la *irijua*, la *tricadura*, el *pulsatorio*; aquellos de carácter disfuncional; y en fin los que son consecuencia de la infracción de un tabú.³³

No podríamos pasar por alto, al abordar la nosología andina manejada por los *yachac*, la ya tan tratada clasificación de “frío” y “caliente”, que más que referirnos a una tipología de enfermedades nos orienta más bien hacia una concepción fundamental de la salud-enfermedad en base a un equilibrio térmico regulador del organismo. Según esto, el diagnóstico y tratamiento del “frío” y “calor” constituyen un principio básico de la concepción de la medicina tradicional.

Pero no es tanto la gran variedad de enfermedades diagnosticadas por la medicina tradicional de Ilumán, que podría ser objeto de un sistema de clasificación con su propia científicidad, cuanto las específicas terapias y medicaciones, que tiene cada patología, lo que revela un conocimiento y manejo altamente especializado de la medicina de los *yachac*.

Cuando se elabora un registro de las dolencias conocidas por ellos, en su nosología no siempre resulta clara la diferencia entre lo que podría caracterizarse como enfermedad y como sintomatología: así aparecen enunciados “mal de orina” “cuichic” (arco iris), “fiebre”, “disentería”, “ataque”, “punzada”, “amortiguados”, etc.. De la misma manera que no existe una neta diferencia entre diagnóstico y terapia-medicación dentro de la concepción de la medicina andina, menos clara resulta todavía la frontera entre enfermedades y síntoma. Pero la caracterización de determinados males por sus síntomas de ninguna manera significa que el *yachac* trate la enfermedad más en sus efectos que en sus supuestas causas. La particular terapia empleada, por los *yachac*, como veremos a continuación, la “limpieza”, se orienta siempre al origen del mal; lo cual no excluye que la misma cura y sobre todo la medicación traten también de “componer” los órganos o funciones dañadas por la enfermedad.

Sin embargo, a través de esta nosología particular, complejizada por los

cil de ser penetrado por los malos *huaira*, sino que dicha fuerza tampoco lo abandona fácilmente, y por ello no es propenso a la influencia del “susto” o del “espanto”.

33 En realidad estos dos síndromes polares, una “pérdida del alma o de la fuerza” y las “introducciones de un cuerpo extraño”, no sólo se encuentran muy extendidos en las regiones andinas y amazónicas —Cfr. A. Metraux, o.c., p.65,— sino que harían referencia a las más arcaicas concepciones de la enfermedad. Cfr. F. E. Clemens; *Primitive concepts of disease*, Publications en American Archaeology and Ethnology, vol. 32, 1932.

aportes de la medicina moderna, se puede entender como los *yachac* poseen una concepción anatómica del hombre dentro de la cual se ubica y distribuye aquella, y que podría ser segmentada en tres niveles diferentes:

- a. **enfermedades de:** cabeza y garganta
pulmón y corazón
intestinos
- b. **enfermedades de:** piel
músculos y huesos
sangre
- c. **enfermedades de:** “estado” o somatizaciones generales que afecten a todo el cuerpo, a condiciones endotímicas o espirituales.

Este sistema de localización nosológica es meramente funcional y no traduce correcta ni coherentemente una concepción global y profunda de la nosología que aparece con mayor evidencia a partir de la misma práctica curativa de los *yachac*, la cual si bien en algunos casos o en algunas fases del proceso terapéutico puede centrarse localmente en un determinado dolor, órgano o síntoma, generalmente se orienta a la curación del cuerpo enfermo considerado como una totalidad unitaria. La “limpieza” y las medicaciones tienen el objeto de curar al organismo de un mal que lo afecta en su totalidad, y que puede manifestarse en el dolor o disfunción de algunas de las partes del cuerpo.

Aunque los *yachac* distinguen entre enfermedades tradicionales, de los “runa”, y enfermedades occidentales, “de los médicos” o “de botica” o lo formulado en la oposición (*ma*) *na alli ñan* y “mal de dios” o “mal de médico”, se ha dado una progresiva integración de la nosología convencional dentro del sistema de diagnóstico aborigen, adaptándose incluso la terminología de aquella, pero comprendiéndola dentro de los cuadros clínicos y de la etiología del propio sistema de salud-enfermedad. Tal es el caso, además de las citadas más arriba, de las patologías denominadas “pulmón” (afección pulmonar), “tumores” (genérico equivalente al “chupo”), “cólicos”, “disentería”, etc. Si atendemos a la observación recogida por Jiménez de la Espada —citada al inicio de este estudio—, que hacía referencia a una propiedad de la “lengua Inga” para designar el complejo universo de la medicina andina en Otavalo, sus enfermedades y remedios específicos, se podría pensar que ha habido una cierta aculturación en el vocabulario nosológico actualmente empleado por los *yachac*. Pero dos indicadores permiten relativizar esta impresión: casi todas las enfermedades tienen también su denominación quichua vigente, y a cada una corresponde siempre una terapia y medicación de carácter tradicional.³⁴ Por otra parte, si bien es reconocida la in-

34 Que en la actualidad haya caído en desuso en algunas partes, y en el lenguaje de algunos *yachac*, la terminología quechua andina sobre todo en aquellas como en la región ecuatoriana donde la colonización incaica y de la “lengua común” fue de más corta duración no significa que la nosología occidental no mantenga su nomenclatura quechua en las sociedades andinas: la denominación de los abscesos (*usputay*), de tumores purulentos (*chupu*), de vómitos

roducción de ciertos analgésicos en las prescripciones de los *yachac*, no es menos cierto que, además de ser estos muy reducidos y muy específicos —y casi todos ellos integrados al uso regular de la población indígena—, cuanto más especializado es el *yachac* por lo general menos recurre a ellos.³⁵

Terapia

La cura propiamente dicha de los *yachac* de Ilumán consiste en una acción fundamental: la “limpieza” (*fichay*) del cuerpo del enfermo de acuerdo a una misma técnica, cualquiera que sea la naturaleza del síndrome o tipo de enfermedad, y cuyas únicas variaciones obedecen más bien a un tratamiento de la gravedad de la dolencia que a una nosología diferencial. En toda acción de “limpieza” intervienen siempre “tragos”, tabaco, plantas, y en algunos casos también el huevo. Cualquiera que sea su preparación cualquiera que sean las diversas modalidades y técnicas de su empleo, y a pesar de las grandes diferencias que existen entre ellos en lo que se refiere a la medicación, todos los *yachac* de Ilumán para todas las enfermedades limpian con “tragos” y con “humo” de tabaco y con determinadas plantas. Solamente una excepción, la de una mujer, emplea el sustitutivo de la colonia; pero incluso en este caso dicha mujer *yachac* reconoce la mayor eficiencia del “trago”, que ella únicamente emplea para las enfermedades más graves. Así mismo se considera que “el tabaco de hoja de montaña”, es más eficaz, porque tiene “más fuerza que el de los cigarrillos”, para el tratamiento por el “humo”.

El *yachac* fuma durante toda la cura, y durante la limpieza va echando el humo sobre el cuerpo del paciente; el cual permanece generalmente desnudo, conservando tan sólo las prendas interiores; pocos son los *yachac*, dos sólo en Ilumán, que limpian al paciente vestido. Para la limpieza con “trago” (*jaca yacu*, “agua agria”, trago de caña de azúcar) el *yachac* toma bocanadas que arroja con fuerza al cuerpo del enfermo. De hecho al “trago” se le atribuye una acción desinfectante o profiláctica, por lo que es empleado con la misma finalidad en otras circunstancias por los indígenas de la región.³⁶ Pero además de esta virtud el *yachac* confiere al “trago” su “fuerza” curativa

(*quesa*), de la diarrea (*quepnay*), de la tos (*quechay*), de fiebre (*uhu*), del bocio (*coto*), de la bartollosis (*sirki*), del mal de pinto (*ccara*), de la leishmaniosis cutánea (*uta*), del paludismo (*chuchu*), etc. siguen siendo utilizados por lo general en la propia lengua indígena.

35 En el centro parroquial de Ilumán de las 16 tiendas existentes sólo 3 de las más pequeñas no venden ninguna clase de medicamentos; todas las demás cuentan con un pequeño stock de los analgésicos empleados por la población: *Aspirina*, *Finalín*, *AlkaSeltzer* y *Mejoral*; y la tienda más importante expende y conoce la prescripción de los siguientes fármacos: *Termín* (para dolores y chuchaqui), *Conmel* (para dolor de muelas), *Dristán* (gripe), *Desenfriol* (temperaturas), *Buscapina* (para cólicos), *Sulfatiazol* (para sarnas), *Padrax* (lombrices) *Benzoparegórica* (cólico) y *Novalgina*.

36 Cfr. J. Sánchez-Parga, *Castrar un chanco*, en *Campesinado y Tecnología*, ECUADOR DEBATE, n. 6 agosto, 1984; *El “trago” en la sociedad andina:*

propia, transmitiéndosela al cuerpo del paciente a través de sus bocanadas; por ello toda la técnica consiste en imprimirle la mayor violencia para que “golpee” el cuerpo. De ahí que dentro de la medicina andina este procedimiento releve de una especialidad particular, la de “soplador”.

Estas aspersiones por el “trago” no dejan de traducir un sentido catártico, que vendría a completar a su vez la acción del humo del tabaco, que el *yachac* continuamente arroja sobre el cuerpo del enfermo. Este “humirse” o *cushnarina* en base a fumar cigarrillos durante toda la sesión curativa tiene la finalidad de alejar los malos espíritus, para que salgan del cuerpo del enfermo o no lleguen a él, ni tampoco a los que están presentes, así como es un procedimiento profiláctico para el *yachac*, a fin de inmunizarse a sí mismo.

Este ritual purificador tan intenso se encuentra atestiguado en otras culturas médicas con el mismo objeto;³⁷ los griegos de la época clásica practicaban ya las “circunsulfuraciones” (*peritheiosis*) con idéntico carácter y con la misma técnica a los usados por los *yachac* de Ilumán, envolviendo con el humo el cuerpo de sus pacientes. Análogo procedimiento es empleado entre los *yachac* de Ilumán para ciertas dolencias que acarrear fuertes pérdidas del sentido y también para algunos “embruajamientos” graves. Se recurre entonces a la técnica del sahumero, quemándose plantas aromáticas: yambucho, rano, ají pequeño, cacho de toro, por ejemplo, y haciendo pasar al enfermo repetidas veces por entre otros productos “sahumeriados”. Esta técnica-ritual, que en ocasiones es aplicada para dolencias de carácter metaorgánico y más bien sobrenaturales (como el “embruajamiento” “mal de ojo”, “mal de espalda”, etc.) y la “mala suerte”, debería ser comprendida dentro de una concepción *apotropaica* o expulsatoria del mal, análoga a la desinfección, la cual operan también determinadas plantas como por ejemplo la *ashnafanga* (“hoja hedionda”), cuyo olor fuerte y penetrante tendría así mismo la virtualidad de expulsar el morbo.

Un reforzamiento de esta técnica de limpieza, combinando el uso del “trago” con la llama de la esperma, arrojando la bocanada sobre él, y por la cual se obtendría una combustión violenta y rápida, poseería un efecto más radical en la cura. Este procedimiento, muy raramente empleado por los *yachac*, es requerido sin embargo en ocasiones incluso por algunos pacientes conocedores de su eficacia.

Además del huevo, que se usa no sólo para la fase del diagnóstico sino también para la limpieza, se emplean determinadas plantas cuyas virtudes son particularmente apropiadas para esta acción terapéutica. Formando

entre rito y control social, CAAP, 1982 (próxima publicación).

37 Mircea Eliade ha recogido un uso análogo entre los chamanes siberianos, que consumen vodka y fuman durante toda la sesión chamánica (Cfr. *El chamanismo*, p. 193). Cabría sospechar que cierto trance extático, efecto del trago y del tabaco, no sería ajeno en sus orígenes a la actual práctica de los *yachac*, sobre todo si tenemos en cuenta que el éxtasis contribuiría de alguna manera a reforzar sus poderes terapéuticos.

“huangos” o manojos con sus ramas se barre el cuerpo del paciente. La base botánica de la “limpieza” es la *chilca*, uno de los arbustos más frecuentes en la Sierra ecuatoriana; 3 ñahuis (“ojos”) de *chilca* es suficiente para una limpieza o cura normal; cuando se trata de dolencias más malignas o en estado más grave se añaden otras yerbas; por ejemplo, se forma una *chinga* de cuatro clases de matas: guanto, ortiga, chilca y zorraquina.

Sobre los componentes fitoterapéuticos de la limpieza se da una gran variedad y diferencia de usos entre los *yachac* de Ilumán, aunque la chilca y la ortiga constituyen los elementos básicos y los más generalmente empleados; la técnica consiste siempre en frotar bien todo el cuerpo enfermo con ellas, imprimiendo el *yachac* su destreza en el movimiento, circular o transversal, e imprimiendo siempre una “fuerza” a la acción curativa. En ocasiones, para la “limpieza” de algunas dolencias como la de un “espanto” grave, que es diagnosticado por un decaimiento de la vista, un “andar desigual” y “dormir con los ojos abiertos”, emplean algunos *yachac* medios de limpieza complementarios: vino, mallorca, claveles, y al final se coloca un rosario al cuello del enfermo; recurso éste, empleado para algunos casos o dolencias, que hace referencia al carácter religioso de la enfermedad y de la cura.

Es importante notar como en la operación de “limpieza” de los *yachac*, en los componentes que intervienen, hay un manejo simbólico de la organización cósmica: trago-líquido, fuego-humo; las plantas, a las que se puede añadir la presencia de las piedras, constituyen la totalidad y convergencia de los elementos fundamentales de la realidad del mundo, que participan en la cura coordinados bajo un mismo principio: la fuerza que opera el *yachac*, la cual los pone en relación y correspondencia con la salud del paciente, y como si ésta no fuera sino el equilibrio dinámico de todos ellos.

Así entendida como “limpieza” la técnica terapéutica de los *yachac* de Ilumán, cualquiera que sea la patología y por muy distintas las competencias entre ellos, no dejan de sorprender esta coincidencia y las escasas e imperceptibles variables que pueden intervenir entre ellos. Este problema de uniformidad parece agravarse si tenemos en cuenta, como observamos más arriba tratando de las nosologías, que la medicina tradicional opera fundamentalmente con dos tipos de síndromes opuestos, caracterizados en el “espanto” y en el “mal viento”. ¿Cómo es, entonces, posible que cuadros clínicos de síntomas tan diferentes y de etiología casi contraria puedan ser tratados en base a una terapia y con recursos curativos idénticos y con una medicación casi similar? Si la técnica de la “limpieza” puede entenderse en términos homeopáticos para enfermedades pertenecientes al esquema clínico del “mal aire”, cuando se trata de extraer la causa o la misma realidad del morbo, difícilmente en cambio se comprende su aplicación en el caso del “espanto”, cuando más bien se trataría de restituir la fuerza o el espíritu de la salud perdida al cuerpo del paciente; cuando en lugar de una extracción se trata de una reintroducción.

¿Es que cuando el organismo carece de parte de su flujo vital perdido

es simultáneamente ocupado por la fuerza maligna, o bien la terapia de la "limpieza" tiene el efecto de "recomponer" el cuerpo enfermo cualquiera que sea el síndrome? La concepción médica de los *yachac* parece gravitar entre estas dos ideas. Y llevando más allá el análisis de los mismos componentes de la cura, cabría notarse más bien que o no es definida la concepción y utilización de lo homeopático y alopático, o que ambas concepciones se combinan íntimamente. Tres razones parecen en definitiva apoyar la explicación de este fenómeno: una relativa al concepto de "limpieza", cuyo sentido no sería únicamente el de la significación literal del término, la de desalojar el morbo, sino también la de fortalecer de alguna manera el organismo enfermo en base a los mismos efectos de la friega con las plantas y los otros recursos terapéuticos, los cuales conferirían al organismo sus propias virtudes; y los mismos masajes y fricciones del *yachac* tendrían este efecto de "recomponer" al organismo enfermo transmitiéndole la fuerza perdida; otra razón se refiere a un principio fundamental de la medicina andina, que es el que regula la termodinámica de la salud-enfermedad con el manejo de factores *fríos* y *calientes* inherentes a toda la realidad física e identificados en todos los recursos fitoterapéuticos empleados por el *yachac*. Una última razón respondería a una concepción más global de la enfermedad por encima de la dual tipificación de los síndromes mencionados, según la cual tanto la pérdida de un flujo vital (caso del "espanto") como de la introducción de un mal o morbo en el cuerpo (caso del "mal viento"), tendría efectos recíprocos en cuanto a la naturaleza misma de la enfermedad.

A este respecto se podría aducir la autoridad del antiguo Cronista andino: "...y dicen que todas las enfermedades proceden de dos causas que tienen los hombres: calor y frío en cualquier enfermedad..." (Guamán Poma, *Nueva Crónica*, & 901).

El ritual de la "limpieza" concluye arrojando los materiales que se han utilizado en ellas (plantas, huevo, etc.) en matorrales apartados, en las veredas de los caminos o en aguas corrientes que puedan llevarse el mal extraído. Esto mismo hace que tales lugares, las quebradas (*huaicos*) o pogios de agua estancada, se conviertan en peligrosos y donde fácilmente puede "pegar" cualquier mal.

Sin excluir nunca la fase de "limpieza", ciertas dolencias de carácter intestinal o agudos dolores de cabeza complicados con mareos, curan también algunos *yachac* recurriendo a la técnica de la *succión*, aplicando su boca en el vientre o en las cuatro partes del cráneo, frente, sienes y nuca; la extracción del mal, por fuerza de aspiración, que después se escupe, se opera así de manera más energética, sobre todo por considerarlo más localizado. Esta terapia por succión se practica en todo el mundo andino, y también en otras culturas, respondiendo a una muy antigua y extendida teoría: la del "cuerpo extraño" (*Fremdkörpertheorie*). Precisamente cuando el actoparásito produce la enfermedad de naturaleza extraña, su extracción o limpieza adopta la forma más simbólica-mágica, mediante acciones miméticas que representan plásticamente dicha extracción.³⁸

Otro procedimiento curativo menos usual que puede formar parte de la acción del *yachac* o de su prescripción médica es el *emplasto*; en el caso de una infección intestinal, cuyo síntoma puede ser el olor fétido de la orina, se puede tratar haciendo una aplicación externa de sebo, aceite y queso picado. Las modalidades y componentes del emplasto pueden ser muy variadas, aunque el recurso a dicho tratamiento es restringido.

La medicación

Concluida la "limpieza" se supone completa la curación o que el proceso curativo deberá completarse con la medicación o con algunos remedios, los cuales, sin embargo, nunca serían eficaces si no mediara la fase previa propiamente terapéutica. Este se revela el punto de diferencia entre el *yachac* y el médico del sistema de salud occidental: mientras que aquel cura y después médica, éste por lo general se limita a diagnosticar y a prescribir el remedio. Pero las prescripciones medicinales de los *yachac*, casi todas ellas de carácter natural y predominante botánico, son dejadas al cuidado, compra y preparación del paciente; sólo en muy raras ocasiones son administradas por el mismo *yachac*.³⁹

Mientras que una gran coincidencia semeja a todos los *yachac* de Ilumán en la técnica curativa de la "limpieza", lo que constituye el núcleo ritual de todo el proceso, los diferencia a todos ellos una gran diversidad de prescripciones medicinales. Casi podríamos aventurarnos a decir que no hay dos *yachac* que receten los mismos remedios para la misma enfermedad. Esta sorpresa u objeción fue confirmada por algunos de ellos como si se tratara de especialidades propias de cada uno. Y eso no significa que cada *yachac* sólo conozca una medicación específica para cada enfermedad, sino que sabe cuales son las otras medicaciones posibles, e incluso cuales emplean otros *yachac*.

Uno de ellos, por ejemplo, nos enumeró cuatro posibles tratamientos empleados en la zona para el *chiquita calpachina* ("quitar la mala suerte"):

- *receta a)* clavel blanco y clavel rojo, la colonia que le gusta; rabos de lobo, moneda antigua (2 pesetas); todo ello metido en una bolsita roja, la que se cura y limpia para que lleve colgada al cuello junto con dos pepas de cabalonga.
- *receta b)* dos ajos, hembra y macho.
- *receta c)* 3 granos secos de chocho, maíz, fréjol, arveja, cebada,

38 Cfr. Guamán Poma, *Nueva Crónica*, & 280/281; Parsons, Elsie C., *Pegucha*, University of Chicago, 1944; C. Lévi-Strauss, *La eficacia simbólica*, en *Antropología Estructural*, ed. Fr. París, 1974, p. 250ss.

39 En los mercados de Quito, en el de Santo Clara y San Roque, y también en Ibarra se pueden conseguir toda la variedad de plantas medicinales prescritas por los *yachac*. Si el mercado de Otavalo, en cambio, se encuentra más desprovisto de estos recursos fitoterapéuticos es porque la población indígena sabe donde hallar los más necesarios y de uso más frecuente en estado natural.

trigo, lenteja, arroz, zapallo, zambo; pero que no sean comprados, ni de la propia casa, sino cogidos en bodega de rico o de los costales de los mercados; se curan todos ellos junto con el paciente que los ha de llevar colgados en la bolsita roja.

— *receta d)* huevo y pluma de paloma viva, la cual ha de ser degollada y bebida su sangre.

El procedimiento del propio *yachac* informante para este caso consistía, como siempre en la limpieza obligada con trago, humo y chilca; más dos claveles, blanco y rojo, la colonia cuyo olor más aprecie el paciente (para que mejor se le “pegue” la buena suerte), y en ella se añade tigrecillo y congona; con todo esto se ha de frotar los martes y viernes. En la bolsita roja se meterá moneda antigua con 3 o 4 hojas de clavel rojo y blanco. No bañará en 5 o 6 días para que “pegue” la curada, y orar para que llegue la buena suerte.

Otras tantas variaciones de medicación se ha podido registrar respecto a diferentes enfermedades; por ejemplo, la del *yacu ishpa nanai* “mal de orina”, cuya etiología puede ser muy diversa, y su síntoma principal consiste en la dificultad o imposibilidad de orinar con el dolor consiguiente. Uno de los remedios registrados es: linaza, pelo de choclo con limón, todo ello bien cocinado; otra medicación usada por otros *yachac* es cuatro huangos de berro, 30 hojas de llantén molido y mezclado con miel de abeja y ocho limones; otra variable de la prescripción anterior sería la raíz del mismo berro calentada y con líquido frotar la espalda en pleno sol, dando a beber después el jugo del berro; en lugar del berro se puede también emplear el “suquillo”.

En la medicación de algunas enfermedades se puede comprobar a qué grado de precisiones y exactitudes ha llegado la medicina de los *yachac* de Ilumán. Una de las prescripciones más detalladas se refiere al tratamiento y medicación del *cuichic* (“arco iris”), cuyos síntomas son: comezón en el cuerpo como si se quemara, y una forma de supuración o “aguadijo”; se trata con los siguientes remedios: matico, arrayán, serotes, 3 hojas de nogal, huasilla, 10 limones: con el agua de su cocción se baña todo el cuerpo, después de lo cual se muele huarango, con el que, cernido 6 veces se espolvorean las partes más afectadas del cuerpo. Dicha cura se repite cada 6 o 7 días, tomando agua de linaza, una cucharada tostada y otra cruda, además de llantén y pelo de choclo. Absteniéndose de comer cosas “enconosas” como maní, carne de chanco, aguacate, nabo o yuyo, carne de cuy.

Otra composición muy meticulosa de remedios se refiere al tratamiento del “*chupo*” (“tumor”): se cocinan ñahuis de mollintín, yerba mora, chichano, escubillo, sauco, flor de malva alta; todo ello se muele bien y se exprime el agua, a lo que se añade un “huevo de matrimonio” (de campo), y se bate bien; después se pone el emplasto en una tela blanca (bretaña), donde se dan unos cortecitos, y se aplica en el lugar del *chupo* 3 veces al día. Y, como en todas las enfermedades que provocan fiebre, se da a beber agua de linaza.

En ocasiones es en la dosificación del remedio, donde se revela la competencia médica del *yachac*: cuando no se puede “soplar” el trago frío, sino

previamente calentado, ya que el frío podría destemplan el cuerpo con calen- tura. Este continuo auscultar, los efectos térmicos de la enfermedad y de la cura lleva al *yachac* a combinar distintos remedios, sus modos de empleo y su dosis: la linaza tostada con linaza cruda, o limón crudo con limón asado, para contrarrestar los efectos fríos o calientes.

Hemos desistido en el presente estudio de hacer una clasificación ex- haustiva, que por lo demás sería muy laboriosa, de la nosología de los *yachac* de Ilumán así como de las plantas medicinales y remedios empleados en la zona. Varias razones nos han disuadido de ello. En primer lugar, como ya indicábamos, el grado de especialización y competencia de los *yachac* hace que la amplitud de los recursos fitoterapéuticos y las particularidades de sus empleos resulten muy diferentes entre ellos; más aún, se ha podido notar que algunos *yachac* más antiguos y de mayor prestigio llegan a curar muy efizcamente con un reducido número de plantas medicinales, y con un ritual terapéutico relativamente simplificado. Mientras que *yachac* más nóveles o con menos preparación utilizan un amplio arsenal de plantas medicinales, con un procedimiento y combinación más o menos indiscriminados según la enfermedad, otros *yachac* más especializados manejan una también amplia gama de plantas, pero en base a prescripciones muy específicas según la patología.

En segundo lugar, el conocimiento de plantas medicinales en la zona no sólo se distribuye de manera diferente dentro del sector de los *yachac*, sino que gran parte de él, y con aplicaciones muy precisas el conocimiento de las virtudes curativas de muchas plantas reside en tradiciones dispersas en la misma cultura de la población, siendo sobre todo practicado al interior de las familias y particularmente por las mujeres.⁴⁰

En fin, a la dificultad de hacer un elenco de patología y remedios y plan- tas medicinales de la zona se añade el hecho de existir ya ambiciosos estudios sobre el tema, lo que no es un objetivo propio del nuestro.⁴¹

40 El equipo del CAAP en Otavalo colabora con la Asociación de Yachac de Ilumán en un inventario de las plantas medicinales de la zona y sus usos y modos de empleo, con el fin de preservar los conocimientos fitoterapéuticos, de socializarlos más ampliamente y de darles una traducción capacitadora. A través de esta misma actividad se llega a recoger conocimientos y prácticas terapéuticas aisladas, como ha sido el caso del *hibilín* en la comunidad de La Joya; planta de cuyo uso curativo sabía una mujer por tradición familiar: el líquido obtenido de exprimir la pepa del *hibilín* se coloca junto con morlan en una tela y se aplica al ojo enfermo, cuando después de ponerse rojo éste, se le "asienta una nube". Remedio a ser aplicado mañana y tarde.

41 Cfr. Chávez Velasquez, N., *La materia médica en el Incanato*. Lima, 1977; y para la región ecuatoriana White, A., *Hierbas del Ecuador, Plantas medicinales*, Quito, 1982; Santander, C. *Las Plantas y la medicina popular ecuatoriana*. Tesis: Univ. Católica. Quito, 1975. Consúltese bibliografía al final del estudio.

El equipo del CAAP que trabaja en la región en el desarrollo de un programa de salud, desde marzo hasta junio de 1984 ha realizado 36 reuniones en 11 comunidades, con una asistencia de 295 personas en su mayoría madres de familia, donde se ha discutido el tratamiento médico tradicional de 63 patolo- gías diferentes conocidas y planteadas por las mismas madres de familia.

Es a la luz de estas constataciones sobre los conocimientos y técnicas particulares que se entiende la convicción de los *yachac*, y su misma justificación, de que cada uno cura de manera diferente, ya que su saber no es tanto fruto de aprendizaje de una ciencia o de un cuerpo de conocimiento definidos, sino del ejercicio de una tradición en la que se condensan tanto los conocimientos y técnicas transmitidos por su cultura como la interpretación personal de su propia experiencia. En este sentido nos pareció entender que no existía propiamente en Ilumán una ciencia médica generalizada y sistematizada de carácter tradicional, de la que cada *yachac* participará en formas y competencias muy particulares, sino que más bien cada uno de ellos reproducía un saber médico y una tecnología curativa completos y estructurados. Por esta razón resultaría difícil llegar a una comprensión del sistema de la medicina de Ilumán en base a una generalización, recopilación, clasificación y lectura, de las diferentes nosologías y modalidades terapéuticas de todos los *yachac*, de su variada farmacopea y medicación. Más bien nos pareció comprender mejor que la estructura y la lógica de dicho sistema médico tendría que ser analizada al interior de la concepción y las prácticas de cada *yachac*, como si cada uno individualmente manejara una terapia particular de la medicina indígena. Y así fue como pudimos constatar la manera en que se organizaban los distintos modelos terapéuticos, el sistema de simetrías, correlaciones y oposiciones de sus componentes dentro del universo médico de cada *yachac*.

Para ilustrar esto hemos tomado como ejemplo dos "patologías" de etiología opuesta, pero pertenecientes a un mismo "cuadro clínico", según el tratamiento de un *yachac*: la cura para "dar buena suerte" y para "quitar la mala suerte". Aunque en ambos casos intervienen elementos comunes y también diferentes, toda la dinámica terapéutica y la utilización de dichos elementos tienen un sentido distinto para cada uno de los casos.

"DAR LA BUENA SUERTE"

"QUITAR LA MALA SUERTE"

	Noche	
rezo	Rosario	Poner al cuello
ortiga	LIMPIAR	ortiga negra
	SOPLAR	
	VINO Y COLONIA	
IMAN	-----	CUY
	Claveles	
	en cruz	
Guardar en bolsa roja	LIMPIAR	aguacates, plátanos
materiales de la limpieza		naranjas.
<i>llevar sobre el cuerpo</i>		<i>botar en las quebradas</i>
<i>lo que más guste al paciente</i>	COMER	<i>comer nutritivo</i>

1. Por tratarse de un mal no-orgánico sino de naturaleza muy particular, la suerte, buena o mala a adquirir o quitar, la curación tiene siempre lugar

durante la noche (*chaupi tuta*).

2. El rosario se emplea de manera diferencial: se *reza* para pedir la buena suerte, y se *cuelga* en el cuello para proteger o exorcizar la mala suerte.
3. La limpieza con hortiga se especifica en cada caso: la hortiga negra para quitar la mala suerte.
4. El soplo de vino y colonia en el caso de dar la buena suerte tiene la función de atraer a ésta, lo que mágicamente opera también la presencia del imán; para quitar la mala suerte tendría una eficacia más bien expulsadora; a ello contribuye la presencia del cuy, para servir de verdadera cobaya a la que se transmitirá la mala suerte; el cuy muere por efecto de la limpieza.
5. La limpieza del aguacate, plátano y naranja es porque siendo la “mala suerte” *golosa* de estos frutos, en contacto con ellos dejará el cuerpo del paciente.
5. Mientras los instrumentos o productos de la limpieza para la “buena suerte” son llevados por el cliente en contacto con su cuerpo a la manera de talismanes, aquellos usados para extraer la “mala suerte” serán arrojados a las quebradas.
7. La prescripción nutritiva tiene una función diferencial: comer lo que *gusta* para adquirir la buena suerte, y comer para que el cuerpo fortalecido se inmunice contra la “mala suerte”. El motivo del *gusto* actúa significativamente dentro de un sistema de oposiciones constantes: en un caso es asumido para operar simbólicamente una atracción (la de la buena suerte); en otro caso significa una atracción extractiva de la mala suerte.

Un análisis muy similar al precedente podría ser realizado para el caso del “espanto” y del “mal aire”. Esta interpretación que acabamos de proponer aparece secundada por el estudio de otro de los elementos o fases que intervienen en la acción terapéutica, de que a continuación sugerimos una lectura esquemática: las *invocaciones curativas*.

Las invocaciones curativas

El empleo de la palabra con fines terapéuticos sitúa a los *yachac* de Ilumán dentro de una antiquísima y muy amplia tradición médico-religiosa, que se remonta a civilizaciones con una orientación terapéutica muy similar a la andina como fueron la egipcia, la griega y la romana, que ha sido una de las especificaciones del universo chamánico, y que el moderno psicoanálisis ha retomado con nuevas revalorizaciones.

El discurso terapéutico, tal como aparece en la práctica de los *yachac*, presenta una forma religiosa de *plegaria*, una modalidad profana de carácter *persuasivo* y conversacional utilizadas por los distintos *yachac*, y también de acuerdo al “caso clínico” o situación terapéutica particulares, cada uno de estos elementos será más o menos predominante. Por ejemplo, en el caso de enfermedades de carácter más espiritual los contenidos impetratorios y el rezo de oraciones será más importante: cuando, en cambio, se trata de un mal orgánico, la invocación es menos religiosa y tiende a acentuar los con-

tenidos más sugestionadores que interpelen al paciente a su curación, y de forma más directa y con contenido mágico se dirige a la misma enfermedad o mal. Sin embargo, en términos de la eficacia no se pueden aislar estos tres elementos que actúan indisociablemente ligados. La palabra o invocaciones del *yachac* tienen un poder de sugestión al mismo tiempo que mágico, complementario al de los otros objetos que ambientan el ritual y gestos curativos. Dentro del carácter mágico de las invocaciones se podrá distinguir el exorcismo, correspondiente a una concepción demoníaco maléfica de la enfermedad, y cuya finalidad es explícitamente expulsatoria; de ahí que su contenido fundamental sea la conminación a la salida del mal: *llucshi caimanta mapa huaira caraju* (“sal de aquí, viento sucio carajo”). Por el contrario, en el caso del “espanto” se conmina al espíritu y fuerzas que han abandonado el cuerpo del paciente a regresar a él: *shungu, shungu / shamui, shamui / jatarimui, jatarimui* (“corazón, corazón / ven, ven / levántate, levántate”).

La invocación como veremos en los ejemplos transcritos, en su carácter de plegaria se dirige indistintamente a seres personales (ubicados en el ámbito de la religión cristiana) y a fuerzas impersonales pero personalizadas como son los cerros, quebradas, vertientes, el corazón. La plegaria se compone siempre de dos elementos principales: uno relativo a la justificación del paciente: *caica diuspa / angilituhuanmi capan; ñucaca Diospa churimi cani*; y la impetración propiamente dicha, que se expresa siempre en forma imperativa: “ven”, “sal”, “regresa”, “curemos”, “curen por favor”. Las formas imperativas de los verbos en las invocaciones traducen la “fuerza” o “poder” que el *yachac* ejerce en una actividad terapéutica. Otra expresión lingüística de esta dinámica son las repeticiones insistentes de la terminología empleada. He aquí una de las invocaciones para “quitar el mal aire”.

Invocación para curar un “mal aire”

<i>Jesucriñu, jesucriñu</i>	Jesucristo, Jesucristo
<i>Jesucriñu, jesucriñu</i>	Jesucristo, Jesucristo
<i>guff guff</i>	guff guff
<i>Llucshi caimanta</i>	sal de aquí
<i>mapa huaira caraju</i>	viento sucio carajo
<i>Caica diuspa</i>	Este es hijo de Dios
<i>angilituhuanmi capan</i>	ángel de Dios
<i>mapa supai caraju</i>	diablo sucio carajo
<i>guff guff guff</i>	guff guff guff
<i>Imanishpata caipica</i>	Por qué te has metido
<i>satirianguí, llucshi</i>	sal de aquí
<i>caimanta mapa caraju</i>	suciedad carajo
<i>guff guff guff</i>	guff guff guff
<i>Cambiashun, cambiashun</i>	Cambiamos, cambiamos
<i>trucashun, trucashun</i>	cambiamos, cambiamos
<i>ñanta yalicunapacman</i>	vete a donde los que pasan
<i>ri, campac huaicuman</i>	por el camino a la quebrada

<i>tigrai, caraju mapa</i>	regresa sucio carajo
<i>Cambiashun, cambiashun</i>	Cambiemos, cambiemos
<i>trucashun, trucashun</i>	troquemos, troquemos
<i>chiqui mapa campac</i>	sucia mala suerte a tu
<i>huaicuman tigrai</i>	quebrada regresa
<i>campac zancaman tigrai</i>	a tu zanja regresa
<i>Jacu ñucahuan, jacu ñucahuan</i>	vamos conmigo, vamos conmigo
<i>ñucaca diuspa churimi cani</i>	yo soy hijo de Dios
<i>chunga sucra pagadumi cani</i>	he pagado diez sucres
<i>caraju llucshi mapa</i>	carajo sal sucio
<i>llucshi isma caraju</i>	sal mierda carajo

Por el carácter ritual y casi litúrgico de estas fórmulas sería muy apropiado la aplicación de un análisis estructural donde el ritmo confiere un sentido a todo un sistema de simetrías, oposiciones e inclusiones. Todos los diferentes verbos de movimiento expresan el drama terapéutico en la forma de acciones, en las que la palabra se hace eficaz sobre el mal.

Llucshi llucshi
satiriangi - llucshi
cambiashun - trucashun

RI - TIGRAI

Cambiashun - trucashun
tigrai - tigrai
jacu llucshi

Dos distintos verbos señalan el proceso o movimiento de la actividad curativa impresa sobre la enfermedad, que alcanza su clímax en el VETE-REGRESA, y se completa al localizar el mal en el mundo exterior: *ñanta yalicunapacman / huaicuman / zacaman*. La importancia del modo de la “salida” se expresa con las cinco repeticiones del verbo *llucshi*, que inicia y concluye toda la invocación. El calificativo de *mapa* (sucio) repetido seis veces —y una vez el de *isma* (mierda)— define el carácter de contaminación de la enfermedad y confiere a la terapia un valor catártico y purificador.⁴²

Lo imprecatorio de las invocaciones, que incluye con frecuencia formas de inventiva, casi de reproche, no sólo se refieren al mal sino a las mismas divinidades o personalidades sagradas. Pero lo más importante a recuperar de las invocaciones no son tanto los contenidos, sino la incorporación de la palabra a la acción mágico terapéutica, cuya función consiste en conferir un

42 Es interesante constatar las similitudes entre estas invocaciones mágico terapéuticas de los *yachac* de Ilumán, cuyos antecedentes se remontan a los testimonios legados por Guamán Poma, con los *epodé* o himnos mágico terapéuticos griegos, en donde se pueden encontrar fórmulas idénticas como las de “sal de aquí”, que en griego toman los giros de *elthe moi, deuro moi*. Cfr. *Nueva Crónica & 255/257; 245/247; 826/840; 837/851*. Sobre el tema de las invocaciones mágicas Cfr. H. Rienselfeld, *Remarques sur les hymnes magiques*. Er. XIV, 1946, p. 152-160. Y acerca de la invocación terapéutica cfr. L. Gil, *Therapia*. Madrid, 1969, p.p. 217-244.

sentido y eficacia complementarios; “performante” diríamos en términos lingüísticos.

Para no superabundar sobre este motivo de la invocación terapéutica presentamos el ejemplo de otra recitada “para sacar las enfermedades extrañas y la mala suerte”. En ella el motivo dominante nuclea el sentido principal de la acción, cuya intensidad reiterativa adopta el modelo clásico de la letanía: *shamui, shamui*. Su estructura posee una forma que podríamos llamar arquetípica: la introducción enuncia el objetivo invocatorio, y tiene como destinatario al mismo mal; la segunda parte, bajo el mismo *leiv-motiv* (*shamui-shamui*), convoca a los intercesores y la conclusión recapitula los dos momentos precedentes.

<i>Shamui, shamui</i>	Ven, ven,
<i>sumbra ispirituhuan</i>	sombra con el espíritu
<i>Shamui, shamui</i>	Ven, ven
<i>chiquicunata anchuchicapac</i>	deseo quitarte todos los males
<i>munani</i>	que están en ti
<i>Shamui, shamui</i>	Ven, ven
<i>Yana urcu, Cayambigu</i>	Cerro negro Cayambito
<i>Shamui, shamui</i>	Ven, ven
<i>Cutacachi, Imbabura</i>	Cotacachi, Imbabura
<i>Shamui, shamui</i>	Ven, ven
<i>Caraquingu, Pidritu</i>	Caranquesito, Pedrito
<i>Shamui, shamui</i>	Ven, ven
<i>Juanicugu, Jusitigu</i>	Juaniquito, Josesito
<i>Shamui, shamui</i>	Ven, ven
<i>Lucicita, Quinchimama</i>	Lucita, madrecita del Quinche
<i>Shamui, shamui</i>	Ven, ven
<i>Bañus, Mama, Lajas Mama</i>	Madre de Baños, Madre de Lajas
<i>Tucuillagu tantarishpa</i>	Toditos mismo reunidos
<i>Tucuillagu, chiquicunata</i>	Toditos mismo las malas suertes
<i>anchuchishpa saquipaichic</i>	dejen sacando

La medicina tradicional de los *yachac* tiene una concepción de la enfermedad que por su índole o por la gravedad que puede revestir en un paciente va desde un carácter exclusivamente orgánico o fisiológico a una naturaleza más espiritual del morbo, cuando los trastornos del cuerpo o de la conducta, “del pensamiento”, son debidos a la introducción de un “mal aire”, “mal viento”, “mal espíritu”, “espíritu de las quebradas”. En tales casos el ritual terapéutico se vuelve más complejo, y las innovaciones que lo acompañan adquieren particulares características. Su estructura es similar a las otras formas de invocación: se interpela al objeto del mal, al que a pesar de su naturaleza espiritual se trata de hacerle aparente y visible, para operar de manera manifiesta su real extracción:

shamui, shamui

sumbra espirituhuan
shamui, shamui
canta ricuncapac munani

Y también en este caso el motivo más importante, el eje de la acción curativa, la extracción del morbo, se expresa a manera de inclusión al inicio y al final de la invocación: la primera fórmula retoma las frases iniciales:

Shamui, shamui
chiquicunata anchuchicapac
munani.

La fórmula conclusiva repite al mismo motivo de la inclusión, pero integrando de manera resumida el desarrollo central de toda invocación.

tucuillagu
chiquicunata anchuchishpa
saquipaichi.

Esta invocación, cuyo objetivo muy específico es el de conjurar y curar un mal del espíritu, debido a fuerzas de un orden superior al orgánico, designa las realidades interpeladas, para que ellas mismas efectúen la cura son de dos órdenes, ambos sagrados o religiosos: las divinidades tradicionales de la cultura andina, los “cerros” protectores de la región, y los santos y vírgenes de la devoción cristiana, más regionales también, y los referidos a los más famosos santuarios nacionales. La eficacia milagrosa de ambos tipos de divinidades se yuxtaponen para identificarse al final de una misma acción curativa, en la que se expresa la sincretización de las creencias y religiosidades indígenas:

Tucuillagu, tantarishpa
japinpashun, japinpaichic.

Cada *yachac* tiene sus propias invocaciones y todas ellas son a su vez incluso sujetas a variaciones e improvisaciones, pero siempre responden a un modelo común de idéntica estructura; y hasta en aquellas más recitativas se encuentra la misma organización de los diferentes elementos en base a un esquema común.

El caso de las invocaciones reproduce tanto el problema que nos planteábamos a propósito de cada *yachac* como el de su ritual terapéutico; el mismo que encontramos para explicar el de la brujería: todo fenómeno dentro de este universo es susceptible de por lo menos dos explicaciones: una genérica, la que podría ser asumida con un carácter científico, y otro particular que es la realmente operativa. Esto nos enfrenta a esa duplicidad o tensión que se establece entre lo común a todos los *yachac* y ese quizás más amplio sistema de analogías que los distingue entre sí. Pero incluso estas diferencias —como notamos más adelante— se hacen más patentes al nivel del discurso de cada *yachac*, cuando dan cuenta de la experiencia individual propia o cuando ofrecen su propia versión del universo terapéutico y del trasfondo cultural que los sustenta. Ambas explicaciones o la tensión entre estas dos formas del discurso lejos de ser excluyentes garantizan más bien la lógica de su coherencia interna: nos muestra hasta qué punto el discurso cultural

se encuentra apropiado e interiorizado por cada *yachac*, al mismo tiempo que en vez de coartar las diferencias y variaciones permite sus más ilimitadas versiones; a condición siempre de que todas ellas hallen un reconocimiento social en el sistema de códigos y significaciones de su cultura y de su tradición.

EL UNIVERSO DEL YACHAC: SIMBOLO Y SOCIEDAD

Si ya desde el principio de este estudio nos hemos precavido de medicalizar demasiado el fenómeno de los *yachac* de Ilumán, queremos ahora, después de haberlo recorrido en muchas de sus extensiones, recuperar ese universo metamedicinal que ha ido emergiendo a través de los análisis precedentes, y que ofrecerá sin duda una visión en profundidad de ese mundo de los *yachac* de Ilumán que es el de un grupo indígena andino, cuyos orígenes y tradiciones no hace aquel más que actualizar.

Intentaremos para ello esbozar una sociología de sus símbolos y creencias, convencidos que estos constituyen siempre el discurso cifrado de una sociedad sobre sí misma. Y con la finalidad de completar todos los desarrollos anteriores, nos ocuparemos particularmente de anudar esa serie de cabos sueltos a un nivel de análisis distinto al que nos ofreció la medicina tradicional. Aunque el campo *médico* sigue siendo metodológicamente para nuestro estudio la encrucijada en la que, consideramos, se dan cita todas las coordenadas de interpretación de una simbólica social, y a partir del cual se podrán ir desglosando las instancias y funciones semánticas que permitirán definir la estructura de sentido, que se organiza en torno al fenómeno salud-enfermedad y a la realidad del *yachac*.

Tres son los momentos o realidades sobre las que se podría articular el análisis: el *yachac* como *yachac* o “conocedor”, el campo de su práctica y conocimientos, sobre la salud-enfermedad, y cuyo cuerpo (el del paciente) no es sino la representación del cuerpo social. La secuencia entre estos tres momentos no es lógica y mucho menos temporal, y sería más correcto invertirla, ya que un determinado grupo social es siempre el que instaura su propio campo y discurso sobre la salud-enfermedad, y el que determina los parámetros de su conocimiento y de su práctica, reconociendo y sancionando sus propios actores. Pero puesto que una simbólica y su sociológica nunca están *dados*, y respetando la metodología impuesta por el objeto de nuestro estudio, los *yachac*, partimos también aquí del análisis de su experiencia.

Todo *yachac* se mueve en tres sectores metamedicinales, pero que son los que van a definir su condición de “conocedor”, y a influenciar continuamente su práctica curativa: estos ámbitos son el *onírico*, el *lingüístico* y el *mágico*; representados respectivamente a través de sus mismas expresiones y maneras de referirse a ellos por los “sueños” (*moscoy*), los “avisos” (*huillay*) que recibe, y la “fuerza” (*sinchy*), que se encuentra siempre en juego dentro del universo de la salud-enfermedad, y más concretamente en la acción terapéutica.

La *onírica* en la que se mueve el *yachac* constituye un campo de la fantasmática social, de la cual él mismo se convierte simultáneamente en intérprete-analista y en el sujeto privilegiado de la producción del sueño. Gran parte del saber no aprendido por el *yachac* tiene una procedencia onírica, y al sueño remite con frecuencia las inspiraciones sobre sus procedimientos de la cura y otras suertes o conocimientos sobre la realidad natural y de los hombres. No nos referimos tanto aquí a una experiencia onírica individual, que es sin duda vivida dentro de la particular dinámica del deseo, sino a aquella socio cultural, que ha sido generada simultáneamente como una hermenéutica de la propia realidad social del grupo, y muy en particular dentro de su misma orientación terapéutica.

De ahí que si se pueda indagar una coincidencia entre la interpretación y terapia dentro de la medicina tradicional de los *yachac*, es porque dicha coincidencia tiene lugar al interior de una misma producción social del sueño y de la adivinación.⁴³ La relación entre el sueño y la medicina se basa en las afinidades que encierra la praxis médica, como técnica del diagnóstico y pronóstico con el arte adivinatorio. Tal relación se comprueba en la onírica de los *yachac* de Ilumán, cuyos contenidos patentes aparecen interpretativamente codificados en la forma de previsiones, predicciones o premoniciones. Y esto, en gran parte, porque el pronóstico del curso de la dolencia, que dentro del sistema de su medicina tradicional no se infiere necesariamente del diagnóstico, implica una escrutación del futuro, que en la tradición andina, como en la de otras culturas, se encuentra particular o casi exclusivamente cifrada en la onírica. No resulta por ello extraño que los sueños utilizados o disponibles por la práctica de los *yachac* constituyan estereotipos culturales, cuya hermenéutica misma se encuentra ya decodificada por la tradición de dicha cultura.⁴⁴

43 La universalidad de la mecánica del sueño y del simbolismo, funciones ambas estructurantes del psiquismo humano, individual y colectivo, nos lleva a reconocer esa relación entre una onírica y su cultura, que G. Devereux formula en los siguientes términos: "Si los etnólogos hicieran el inventario exhaustivo de todos los tipos conocidos de comportamiento cultural, esta lista coincidiría exactamente con la lista igualmente completa de las pulsaciones, deseos, fantasmas, etc. obtenidos por los psicoanalistas en el medio clínico".

44 Esto mismo viene a verificar la más moderna interpretación psicoanalítica de los sueños, ya que en ambos casos ésta se basa en el análisis de la urdimbre simbólica propia de una cultura. Lo que sin embargo, no invalidaría la tesis de un "simbolismo potencialmente universal" sostenida por G. Roheim, según el cual "en todas las culturas los sueños tienen la misma significación latente"; a la que añade: "Si se reconoce que los sueños pueden tener el mismo sentido en todas las culturas, la consigna 'no hay interpretación fuera del contexto cultural' es reducida a humo" (*Psychoanalyse et anthropologie*. París, 1967, p. 51).

Sobre este problema hay una antigua polémica en la que se enfrentan los que como R. Thurnwald (*L'esprit humain*, p. 104s) sostienen una peculiaridad del simbolismo onírico de los primitivos, que dada su actitud introvertida frente a la naturaleza, secuela de sus formas religiosas, tendría por más reales ciertos productos del imaginario que las experiencias de la realidad empírica. En la misma línea Dodds (*The Greeks and the Irrational*. Boston, 1957,

La relación entre el universo medicinal (el que involucra tanto al *yachac* en su autodiagnóstico-vocación, preparación profesional) y ejercicio terapéutico como incluso los aspectos sintomatológicos del paciente y el sueño es un fenómeno que se remonta a las antiguas tradiciones andinas.⁴⁵ Una de las denominaciones ambiguas empleadas tanto para el curandero como para el brujo o el hechicero de la época incaica recogida por los antiguos cronistas es la de *moscoc musqoj*;⁴⁶ el cual no era propiamente el que tenía la función de interpretar los sueños de sus pacientes,⁴⁷ y por ende los suyos propios, sino precisamente la de (re) producir aquellos sueños que tuvieran una significación interpretativa o adivinatoria dentro de su grupo y para sus pacientes. Si hablamos de reproducción onírica es porque el *moscoc* desempeña el oficio de soñar de aquellos sueños culturales, cuya significación aparece ya tradicional codificada.

Por esta razón los sueños del *yachac* son de un orden muy particular, en cuanto que no son producidos ni procesados como formas, y resultado, de una *ritualización del deseo* (en términos de psicoanálisis freudiano), sino de una *ritualización del mito*, que releva de su cultura. Y en este sentido es preciso notar que la modalidad adoptada por tales sueños los define como “premonitorios”, y con el mismo sentido que tienen los que ya transmitía Guamán Poma.⁴⁸

La técnica interpretativa a ser aplicada a este género de “sueños premo-

p. 103s), basándose en Malinowski y Lincoln, admite que descontados los sueños comunes a toda la humanidad (los de angustia y deseo) “hay otros cuyo contenido manifiesto, en cierto modo, está determinado por un patrón cultural local”, y que en muchas sociedades primitivas “hay tipos de estructuras oníricas que dependen de creencias, transmitidas en la sociedad, que dejan de presentarse cuando dichas creencias dejan de ser sustentadas”. El mismo Dodd más tarde bajo el influjo del etnopsicoanálisis de Roheim y Devereux, (en *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1963, p. 39) matizará su posición inicial hacia un tipo de comprensión que es el que nosotros adoptamos más adelante: “lo que está determinado por la cultura tal vez no es el *pattern of dream*, sino simplemente el *pattern* al que se ajusta el sueño en la memoria”; es decir, esa interpretación ya implícita en la “elaboración secundaria”.

- 45 Y que tiene precedentes en otras culturas. Cfr. el citado estudio de Luis Gil, *Therapia*, y el de Lincoln, R., *The Dream in Primitive Cultures*, Londres, 1935.
- 46 El quichua boliviano cuzqueño usa también el verbo *mosqochay* que significa “ser objeto del sueño de otro” o “aparecerse en sueños”, lo que supone ya un factor interpretativo que explicará ciertos usos oníricos dentro de la cultura andina.
- 47 Lo anotamos en contra de una inadecuada interpretación que algunos comentaristas han hecho de la función del *moscoc*, en la que incurre O. Valdivia, o.c., p. 31s; y que contradeciría la misma semántica del término quichua.
- 48 *Nueva Crónica & 282/284*: “Quando sueñan *uru nina*, dicen que a de caer enfermo. Y cuando sueñan *ande chicallo* (un pájaro) y *uaychan* (papagayo) y de *chiuaco* (tordo) dicen que a de riñir... En su artículo, *Simbolismo onírico*”, *El Comercio. Suplemento Cultural*, Domingo, 18 setiembre. 1983 Quito, p.6, Ruth Moya registra numerosos sueños de informantes de las comunidades indígenas de Cotacachi y Cayambe, todos los cuales poseen esta forma premonitoria: “Soñar...,significa...;si se sueña que...es presagio de que; soñar...es anuncio de que...”.

nitorios” consiste en sustituir por otro el contenido manifiesto del sueño “conforme a una clave prefijada, ora en su totalidad y por otra totalidad, con respecto a la cual el sueño constituye un símbolo”;⁴⁹ es lo que en otro pasaje de su obra Freud denomina el “*método descifrador*, pues considera el sueño como una especie de escritura secreta, en la que cada signo puede ser sustituido, mediante una clave prefijada, por otro de significación conocida”.⁵⁰ En realidad nos encontramos en presencia de una onirómantica, que el *yachac* ha perpetuado no sólo como técnica de interpretación, sino como una forma de reproducción onírica, en la que se encuentra codificada tanto la simbolización de una cultura como la adhesión de su grupo social a las funciones simbólicas que lo constituyen.⁵¹

Pero no basta haber establecido una *relación* entre sueño y enfermedad; habría que intentar una aproximación a la *naturaleza* de dicha relación. Sobre todo cuando dicha relación no se precisa como causal, y cuando según el contenido de la información recogida de los *yachac* la misma secuencia temporal entre ambos fenómenos, del sueño y la enfermedad, resulta vaga; ambos pueden producirse simultáneamente, y a veces la enfermedad parece preceder al sueño, que en tal caso podría ser considerado no tanto como un sueño patógeno sino más bien sintomático; y que por esta misma razón no están exentos de una referencia al orden de una enfermedad y terapia, que en última instancia se encuentran regulados por un mito fundador particular.

Releyendo el material receptado de nuestros informadores, y compa-

49 Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*, ob. comp., t. II, p. 722.

50 Id. o.c., t. II, p. 407. Curiosamente Freud llega a precisar sus análisis en *La interpretación de los sueños* a partir de esta concepción y hermenéutica populares, donde se establecen ya una distinción entre contenidos manifiestos y los contenidos o significados latentes del sueño, los cuales hacen referencia a uno de los cinco elementos, o “mecanismos” claves de la elaboración onírica; la *simbolización*. Por ello resultaría muy pertinente constatar como la simbólica onírica de los *yachac*, la del muestreo que propone en su artículo Ruth Moya, y hasta los ejemplos transcritos por Guamán Poma encuentra sus equivalentes en los símbolos oníricos propuestos por el mismo Freud.

51 Por ejemplo, un mismo sueño es registrado por Guamán Poma, recogido por Ruth Moya, y también referido a nosotros por uno de los *yachac* de Ilumán: “Cuando sueña *quiroyimi llocsin* (o la otra versión, “cuando me ha caído un diente”) que ha de morir su padre o su hermano” (signo de muerte en general).

Todos los “tipos de sueños registrados en la zona de Ilumán (a los que añadiríamos los enumerados por Ruth Moya) responden a tres posibles modelos de interpretación onírica (en lo que se refiere a los contenidos, ya que todos adoptan la forma premonitoria): pueden ser paralelos al contenido manifiesto (soñarse desnudo significa pobreza, coito con mujer significa buena suerte), pueden ser contrarios al contenido manifiesto (soñar granizadas es anuncio de abundancia de riquezas), y pueden ser simbólicos. Ahora bien, esta clasificación no es tan precisa que excluya superposiciones entre las posibles interpretaciones, ni tampoco que se puedan dar distintos niveles de análisis, ya que sueños molestos, experimentados como tales y prescindiendo de su contenido manifiesto, sueños con contenido manifiesto molesto y sueño que tienen algún elemento relativo a la enfermedad serían todos interpretables como sueños mórbidos. Y otros sueños sin tales características podrían también presagiar enfermedades o males.

rándolo con el que propone Ruth Moya y hasta el de los mismos Cronistas, nos inclinaríamos a pensar que la insuficiencia lógica o el carácter arbitrario, en cierto modo ambiguo, de las conexiones que la sociedad andina y los *yachac* establecen entre el sueño (previo) y la enfermedad o el mal (posterior) se debe más bien a una exploración incompleta de los hechos, la cual se satisfaría con una versión estereotipada de ellos y que sería la manejada por la misma tradición cultural, que a lagunas reales en la teoría onírica del *yachac* andino. Nos inclinaremos a considerar —siguiendo en esto a Levy Bruhl— que el carácter premonitorio (presagio) del sueño tal como lo interpretan los *yachac* no excluye una eficacia (causal) del sueño sobre la enfermedad que éste enuncia-anuncia. Lo que por otra parte correspondería más exactamente a una “mentalidad primitiva” y al mismo carácter de la terapia de los *yachac*. Ya que en sentido real, aunque quizás más complejo, el sueño-presagio “produce” también el acontecimiento que “predice”. En este sentido, el sueño ligado a una enfermedad adquiere un valor sintomático, y en consecuencia podrá ser tratado en términos de diagnóstico. Es evidente, sin embargo, y aquí volvemos a una sociología cultural, que una tal interpretación y uso del sueño, sólo son posibles dentro de un cuerpo doctrinal concerniente a la significación de los diversos contenidos manifiestos de los sueños; es decir, por la existencia de una ciencia onirocrítica, de la que los *yachac* serían no tanto los intérpretes (puesto que la interpretación se encuentra ya dada por la tradición cultural del grupo) cuanto los operadores terapéuticos de ella.

Para concluir la interpretación de la onírica de los *yachac* y de su reinscripción cultural, nos parece importante resaltar que, puesto que el “trabajo onírico” se encuentra influenciado a la vez por la cultura y por lo que se espera del mismo sueño tanto cultural como subjetivamente, resulta bastante cierto o previsible que una persona que más o menos conscientemente cree tener una cierta enfermedad puede llegar a producir tarde o temprano el tipo de sueño que en su cultura se encuentra habitualmente relacionado a este tipo de enfermedad. Y este proceso muy particular de producción onírica es propiciado por el hecho que numerosos sueños diagnósticos “clásicos”, las enfermedades soñadas más tradicionales, tienen que ver con temores fundamentales, con las angustias y los deseos inhibidos.

Según esto, quien propiamente desempeña una función socio-cultural no es el *yachac-moscoc* sino en la medida que actúa como sujeto —“sopORTE”— de una tradición onírica, y en la que su labor interpretativa se vuelve secundaria respecto de la que ya opera el grupo social al que pertenece; y su intervención en ella como *moscoc* hace más bien referencia a una forma de inspiración personal que se encuentra relacionada con otros aspectos o aptitudes de su personalidad como *yachac*: tales son las de actuar también como *huillac* y *camac* o *camasca*, lo que nos remite al universo de la “palabra” y de la “fuerza”. Sin que esto excluya que el sueño sirva al *yachac* como vehículo de los “mensajes” que recibe y de las “fuerzas” que le conferirían su poder.

Más frecuentes que al sueño parecen ser en algunos casos las referencias de los *yachac* de Ilumán a una forma de inspiración verbal, que expresa en términos de “avisos” y “mensajes” (*huillana*), y cuya localización, o lugar de origen, en los cerros y las piedras revela de las tradiciones culturales andinas. Pero estas hipóstasis simbólicas de tales “avisos” no hacen más que codificar el sistema de mensajes que un grupo social enuncia continuamente como regulador ideológico de su organización y cohesión sociales.⁵²

Si en la actualidad, por el lenguaje de los mismos *yachac*, se puede sostener que la inspiración verbal es más importante y frecuente —y sin duda por ser menos equívoca— que la visionaria, el fenómeno parece avalado por la antigua tradición andina, donde las funciones religiosas estaban ligadas a un universo de comunicación con los ancestros, las divinidades y realidades sagradas. Elementos todos estos que no se encuentran por otra parte desligados de las funciones supuestamente más específicas de la curación. De ahí también las numerosas y diferentes modalidades de denominación de los actores religiosos terapéuticos como *huancaphuillac*, *malquihuillac*, *liviachuillac*, *punchaihuillac*; y que el sacerdote del incario fuera definido como *huillacumu* o *wullijumu*.⁵³

Esta nomenclatura ha sido corrientemente interpretada en términos casi proféticos u oraculares sin duda por un deslizamiento de la función inspiratoria, y porque el campo de lo religioso y el específicamente terapéutico carecen de una línea divisoria claramente definida; el *yachac* se refiere continuamente a una serie de comunicaciones que lo orientan desde el origen de su vocación curativa hasta el ejercicio de esta práctica profesional, guiándolo a través de ella, y constituyéndole no tanto en un “elegido” (como pretenden algunos intérpretes) sino en un “avisado” o “avisador” en el sentido más literal de la idea de *huillac*.

No se debe olvidar que la cultura andina ha sido por una larga tradición una cultura oral, y que aún en la actualidad la palabra además de su valor convencional sigue siendo la depositaria e informadora de toda la realidad socio-cultural del grupo. Y si carece de los significantes restitutivos que le confieren las culturas escritas, la palabra en la comunidad andina conserva todavía características performativas muy originales; toda una magia de la denominación. Bajo este último aspecto incidirá de manera eficaz en la fase del diagnóstico del *yachac*, tendrá una particular relevancia en sus invocaciones-oraciones, y conferirá una virtualidad ulterior a sus prescripciones.

52 En el mundo andino la geografía funeraria coincide con la de los lugares sagrados; los *apu* y *huaca* se ubican e identifican en las alturas de los cerros, y la comunicación con estos simboliza o mediatiza aquella con la sociedad de los muertos.

53 No es ajeno a las acepciones del verbo *huillana* (*huillay*) un sentido análogo con fuerte connotación religiosa: el de “revelar” o “hacer saber” tal como aparece en los escritos de Huarochirí en un contexto de clara manifestación divina: “...*chaipy ñocap cascayta*” (Cap. 14) dice Cuniraya al inca Huayna Capac en un momento de revelación iniciática, a partir del cual el dios comunicará sus poderes al inca.

De tal manera que en todo el proceso terapéutico la palabra se convierte no ya en un mero vehículo o contenido del saber del *yachac*; ella misma es “poderosa”, invistiendo de una cierta “fuerza” al discurso terapéutico y de sentido al ritual de la cura.

Pero la palabra del *yachac*, la que se nutre de ese universo de “mensajes” y “avisos” precedentes de un más allá mítico religioso, es importante tanto como complemento del sentido mágico de sus acciones como, sobre todo, en cuanto versión particular de su propia actividad curativa. Esto nos ha permitido comprender de qué manera las diferencias entre los *yachac*, las particularidades del discurso terapéutico de cada uno de ellos, por más original y hasta disparatado que se manifieste, nunca deja de inscribirse en una matriz lógica común, en un código de sentido compartido por todos, que será más precisamente lo que les confiere absoluta credibilidad. Si las diferencias pueden ser reales entre los conocimientos y técnicas curativas, entre sus “llamadas” a la profesión, sus versiones invocatorias, etc., tales diferencias aparecen todavía más marcadas al nivel del discurso de cada *yachac*. El campo de la palabra se vuelve así ilimitado no sólo para aquellos momentos específicos de la actividad oral del *yachac*, como pueden ser el diagnóstico, las invocaciones, las prescripciones medicinales, sino como ideología y explicación de todo el universo de la medicina tradicional y del fenómeno particular de cada *yachac*. Poco importa en este sentido las diferencias entre los discursos particulares, ni tampoco la versión del *yachac* frente a otros razonamientos más “científicos” de los fenómenos que pretende aclarar o justificar; ya que siempre y en cualquier situación dos géneros de explicación son siempre posibles, y no mutuamente exclusivos, aunque lógicamente puedan parecer incompatibles: ambos pertenecen a sistemas de verdad o de interpretación de la realidad divergentes. Lo que sí se requiere es que la versión cultural se ciña a los esquemas mentales y de creencias del grupo, que recoja su simbólica y su mítica como elementos de verificabilidad dentro de la conciencia de la tradición colectiva. Al margen de otras explicaciones más “científicas” es inexcusable que los contenidos del discurso del *yachac* se nutran de aquellos que son o siguen siendo de alguna manera significantes de su grupo cultural, y reguladores de él.

Con todo no nos parece que se pueda exagerar demasiado un comportamiento verbal en el universo socio simbólico del *yachac*, aun reconociendo su papel como intérprete o intermediario de ese sistema de comunicaciones con las realidades y fuerza misteriosas o sobrenaturales; o traducido en otros términos con aquellos aspectos más originales y originarios de las tradiciones culturales de su grupo. Dos razones parecen argumentar en este sentido: todas las formas de comunicación se presentan por lo general con una cualidad o con una traducción visionaria, y concretamente a través de sueños o signos; en segundo lugar, la simbólica de lo imaginario se encuentra más arraigada en las características culturales andinas; e incluso en aquellos espacios donde el *yachac* privilegia la acción de la palabra, en las invocaciones, estos poseen una particularidad más mágica que semántica. Lo que nos introduce

en el núcleo del universo socio simbólico del *yachac*: el denominado por la idea de “fuerza” y de “poder”.⁵⁴

Uno de los aspectos más intrincados, que más fácilmente podría ser pasado por alto, pero que mejor pone de manifiesto la relación entre simbólica y sociedad en el universo de los *yachac* de Ilumán, es la idea de “fuerza”; tratar de adentrarnos en ella nos llevará a reconsiderar lo que en un principio de nuestro estudio eludimos, y que en su transcurso se fue relevando como una realidad, sin cuya comprensión tanto el fenómeno de los *yachac* como el de la socio cultura que representan quedaría en gran medida inexplicables: la brujería.

El otro elemento que con las “visiones-sueños” y los “mensajes-llamadas” configura el pensamiento terapéutico de los *yachac* es la idea de “fuerza” o “poder”; y sin duda el que más insistentemente aparece referido para justificar las competencias de su vocación así como para atribuir cualidades específicas a los materiales que de alguna manera intervienen en el ejercicio de la cura: desde los cerros y las “piedras” hasta la misma concentración requerida al paciente, o que el mismo *yachac* se impone tanto en su etapa de aprendizaje y preparación profesionales como en el ejercicio de sus actividades curativas. La noción de *sinchy* o “fuerza” aparece consagrada en el lenguaje usual del indígena andino, remontándose a precedentes mítico legendarios, como una categoría de significaciones que trasciende la mera realidad física; su empleo puede adoptar una variada gama de conotaciones que van del “poder” al “coraje”.⁵⁵

En algunos de los testimonios de los *yachac* aparece interpretada la acción curativa “como si se tratara de luchar contra algo o contra alguien”; y uno de ellos en particular se refería a esta especie de “tour de force” para explicar la razón de las invocaciones terapéuticas. En ellas, —como observábamos en las transcripciones propuestas más arriba— esta categoría de fuerza e intensidad aparecía traducida semánticamente en las reiteraciones sobre los motivos centrales de cada invocación. Por otro lado, este carácter “agónico” de la intervención curativa del *yachac* se entiende perfectamente asociado a la concepción de la enfermedad como efecto de fuerza o influencias que es preciso vencer o desalojar del organismo enfermo del paciente.

El autodiagnóstico por el cual el *yachac* descubre su vocación y competencias curativas aparece formulado en términos de una “fuerza”, a la que incluso se halla referido ese componente gnosológico que permite discernir ciertas realidades o sus aspectos más ocultos, y también esa especie de “suerte” que parece acompañar regularmente al *yachac*. De ahí también que la

54 En el oriente el chamán es denominado *sinchi yachac*, y su naturaleza y competencias constituyen una integración del conocimiento (*ricsina*) y de la visión onírica (*musguna*). Cfr. N. WHITTEN, “Ecological Imagery and Cultural Adaptability: The Canelos Quichua of Eastern Ecuador”, en *American Anthropologist*, 80 (4), p.p. 836-859.

55 En la época clásica *sinchy* tenía el sentido genérico de “poder” y “autoridad”; pero era poderoso y valiente el que había vencido a alguien o a algo; *sinchy* es “el que vence”.

iniciación y preparación del *yachac* suponga una serie de ejercicios y aprendizajes tendientes a conseguir o aumentar la “fuerza” que después será la medida de sus competencias. Lo que le hará más o menos “poderoso”.

El mismo ritual curativo consiste, en el fondo de su sentido, en una transmisión de la fuerza del *yachac* al paciente, precisamente enfermo porque vulnerado en su fuerza vital o desprovisto en parte o circunstancialmente de ella.

Vencer fuerzas contrarias o transmitir su propia fuerza, toda esta dinámica en el universo del *yachac* aparece complementada con otros elementos del lenguaje. Cuando el *yachac* habla de “concentrarse”, actividad insistente en todos sus comportamientos, dice *yuyani pacha* que significa una forma de pensamiento “total” o radical; y cuando exige de su paciente que “tenga fe en él” o “confianza” se expresa con el mismo verbo: *yuyangipacha*. No sólo es importante aquí el sentido del verbo *yuyana*, que en quechua además de la actividad mental específica supondría toda la espiritual y personal en su conjunto, sino la coincidencia de dos usos en cierto modo distinto, implicando que el poder del *yachac* a la vez que se ejerce sobre la persona de su paciente se consolida y fortalece por una especie de “transferencia” que el mismo paciente hace de sus propias facultades.

Es oportuno notar aquí que si bien el *yachac* comunica su propio poder al ritual curativo que practica, este a su vez se convierte en un factor de fuerza para el mismo *yachac*. Esto explica la “concentración” que el *yachac* ejerce sobre su propio ritual y la misma confianza que deposita en él. Este tipo de identificación trasciende los límites concretos del rito curativo, involucrando todos aquellos aspectos que dicho rito supone: las tradiciones y creencias de la cultura indígena.⁵⁶

Este mundo de la “fuerza” es complejo y misterioso a la vez, y tampoco exento de peligros. De los cerros y las “piedras” recibe y refuerza el *yachac* sus poderes. Y de manera muy particular, también de los manantiales o *po-gios*. Las “fuerzas” son de naturaleza diferente según su fuente: algunas son “para el bien”, otras “para el mal”; unas son más violentas o eficaces que otras, y no cualquier *yachac* cuenta con la fuerza suficiente para convertirse en receptor de ciertas fuerzas, que incluso podrían destruirlo o hacerle en-

56 Los mitos de Huarochirí ofrecen una curiosa identificación entre “poderoso” y el “hombre sacro”, “que sabe la verdad” (p. 36 edic. Siglo XXI). La misma recopilación entre *sinchi* y *shimi* (“Palabra”) (id. p. 41). Pero los textos de Huarochirí son aún más importantes en cuanto a la relación que establecen no sólo entre los *huillac* y los *bruxos*, sino la identificación de estos con los *yachaccuna* (Cap. 14) y los *camasca*. El sentido de este último concepto ha sido ampliamente analizado por Gerald Taylor en *CAMAY, CAMAC et CAMASCA dans le manuscrit quechua de Huarochirí*, Journal de la Société des Américanistes, París, 1974/75, p.p. 231-243; su significación engloba la “fuerza creadora” o “fuerza que anima” y de la que un hombre puede beneficiarse como le es transmitida por una *huaca* (¡por medio del sueño como forma habitual!). De ahí también una identificación tan clásica como actual en el lenguaje de los *yachac* de Ilumán entre el *camasca* y el *soncoyoc*, significando el corazón tanto la sede del poder como el signo símbolo del poder mismo.

fermar. El carácter recóndito o poco frecuentado —quizás debido a ciertos tabúes— de algunos manantiales de la misma zona de Ilumán son tenidos como peligrosos, y raro sería el *yachac* que se arriesgaría por ellos o sería capaz de captar la fuerza que se desprende de sus aguas.

Esta concepción de la fuerza nos pone en relación con el fenómeno de la brujería, ya que su empleo “para hacer el bien” implica la posibilidad de su uso “para hacer el mal”; y si para “desembruja” o quitar “una suerte” basta la fuerza “para el bien”, que los *yachac* habitualmente disponen y manejan, para “embruja” y para “hacer el mal” se necesita una fuerza de naturaleza diferente en cierto modo superior, que a no todos los *yachac* controlan sino los más poderosos, o muchos de ellos por una especie de ética profesional no emplean para tales fines.

También este uso de la “fuerza” nos introduce en el ámbito del “poder”, que regula las relaciones entre los *yachac*. No se trata de un poder socio político, sino competitivo y restringido al ámbito más estricto de las mismas competencias del *yachac*. Cuanto más “poderoso” es un *yachac* más inmune aparece a las posibles acciones o ataques de los otros *yachac*, y eventualmente más capacitado para desembruja pacientes embrujados por intermedio de los otros. Esto mismo hace que el poder del *yachac* tenga un carácter profesional: dada la competitividad que existe en el sector de Ilumán, la fama de un *yachac*, su reputación como especialista, se mide en términos de “poder”.

Los *yachac* son ciertamente respetados, quizás también temidos, pero carecen de cualquier poder político o influencia social dentro de sus propias comunidades o en la zona de Ilumán; y salvo caso muy excepcional se encuentran apartados de las instancias político administrativas de los Cabillos.⁵⁷ Ello hace que sea muy difícil establecer formas organizativas entre ellos sino es para defenderse corporativamente contra posibles amenazas al ejercicio de su profesión.⁵⁸

Tal ausencia del carácter político que presenta el poder del *yachac* podría ser explicada por una diferencia histórica entre una forma de poder-autoridad representada tradicionalmente por los *curacas* y un poder de naturaleza religioso chamánico, fenómeno por otro lado característico de las estructuras sociales primitivas. Pero quizás hay también una razón intrínseca a la misma naturaleza del poder del *yachac*, que lo hace incompatible con las estructuras y función de lo político: se trataría de ese referente tradicional y cultural, que es el mismo fenómeno del *yachac*, el tipo de sus prácticas terapéuticas, el discurso que involucra, toda la ideología implícita en el universo por él representado, lo que al mismo tiempo que lo aísla de las formas y

57 Aspecto ya notado por F. Salomon *Weavers of Otavalo*, en *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador*, Illinois, 1981, “The power of the *jambidur*, “healer”, commands respect in personal matters, but he is no politician.” (p. 428).

58 Esto explica que a raíz de la agresión sufrida por algunos *yachac* el 19 de marzo de 1984 por parte de miembros de la policía al día siguiente de ser convocados se reunieran más de 50 *yachac* de Ilumán para consolidar su Asociación.

transformaciones más convencionales de lo político, le confiere particularidades de muy distinta índole. Tras dicho poder y su discurso operarían más bien comportamientos de resistencia, de identidad étnica y un discurso étnico más que indigenista no necesariamente elaborado o explícito.

Pero hay también una versión particular elaborada en base a la misma autocomprensión que el *yachac* tiene de sí mismo y de su propio mundo: la cura y todo el manejo simbólico ritual de elementos que giran en torno a ella supone una aplicación de las “fuerzas” e inspiraciones del *yachac*, a las que este en cierto modo sería infiel si se dedicara a otras actividades, sería como malgastar los dones recibidos o adquiridos. Las “llamadas” de sus “piedras” a través del sueño, casi a manera de reproche, sentía un *yachac* que había temporalmente abandonado sus prácticas curativas.

Con ello no queremos negar, muy al contrario, que el *yachac* desempeñe dentro del grupo otro papel que el simbólico cultural, sobre el que hemos insistido. Al ser el curador obligado de todos los miembros de su círculo familiar o núcleo de parentesco ampliado, el *yachac* se convierte al interior de él en un actor de cohesión y de identificación sociales muy importante y respetado. Las atenciones que dispensa a los enfermos de su grupo de parentesco, lo que de él pueden aprender algunos de sus familiares además de los hijos —herederos más legítimos no sólo de su saber sino de su reputación profesional y de su misma clientela— e incluso las prestaciones materiales que desde su situación económica puede acordar, hacen de él un centro de relaciones solidarias y clientelares.

Pero el *yachac* no es sólo necesario a su grupo de parentesco por razones terapéuticas o socio económicas, la presencia al interior de cada grupo de alguien que es “poderoso”, que conoce y maneja una “fuerza”, tiene también su importancia social que va más allá del simple prestigio —cualidad por otra parte inestimable en la sociedad indígena. El poder de un *yachac* refuerza interiormente al grupo familiar al que pertenece; y es por ello tan importante que este “poder” permanezca dentro de la familia y se trasmita a través de ella. En razón de esto, por ejemplo, un *yachac* nunca dará o legará sus “piedras” sino a sus hijos o hermanos o a algún pariente muy próximo. El “poder” de los *yachac* desempeña además una función reguladora de una cultura donde ciertas fuerzas sociales sólo pueden ser controladas por la eficacia de dicho “poder”. Esto es lo que plantea el problema de la brujería en sus correctos términos, y no en los ideológicos: la brujería existe no por la presencia de los *yachac*; es un determinado tipo de sociedad y cultura el que hace que el poder y prácticas terapéuticas del *yachac* se desempeñen ocasionalmente en desembrujamientos o, más raramente, en embrujamientos.

Soslayar el problema de la brujería, como si de un tabú se tratara, para comprender la identidad de los *yachac* de Ilumán, su supuesta autocomprensión, sería conferirle un sentido incorrecto y aceptar los prejuicios ideológicos sobre dicha realidad; y con ello no rendiríamos una cuenta coherente y profunda no sólo de la naturaleza de la brujería sino tampoco de la realidad

social que ella misma pone de manifiesto. Esto supone reconocer que en los grupos andinos, en cuanto sociedad todavía con fuerte componente tribal, lo sobrenatural constituye una experiencia inherente a la vida social e inseparable de todo lo que en ella se experimenta y se vive. De ahí la ineludible alternativa de integrar al grupo cualquier fuerza misteriosa que de otra manera se convertiría en origen o causa de extravío, de angustia, enfermedad o locura.

La brujería, tal como puede ser caracterizada a través de las mismas prácticas de los *yachac* define un plano intermedio de lo sobrenatural y social conceptualizable en términos de "fuerza", que actúa no sólo afectando la realidad personal de los individuos sino también, y sobre todo, generando un tipo de desorden social, el cual en cierto modo se sustrae a las regulaciones sociales habituales, y que por ello mismo se convierte en objeto de un tratamiento particular: el que pueden operar las "fuerzas" o "poder" del *yachac*. Este tratamiento posee una doble orientación: ambas muy análogas a las que identificábamos en el proceso curativo: exorcizando el mal y confiando una fuerza nueva o suplementaria al sujeto embrujado. El ritual afecta una restitución socio psicológica del paciente-victima.

No se puede explicar cualquier forma de brujería existente en Ilumán, en cualquier sector indígena o en la misma sociedad urbana por la presencia de los *yachac*, sino que al contrario, estos no son más que el producto o consecuencia de aquella. Ya que la brujería constituye un doble fantasmático de la sociedad misma, regido como ella por la reciprocidad de los intercambios y el conflicto de las competitividades, pero con una función invertida sería el individuo social, malo o nefasto, o simplemente su parte onírica o delin cuencial, que por escapar al control colectivo, es remitido a otra sociedad o nivel social, nocturno o fantasmal, que la brujería y el brujo en cierto modo se encargan de regular y controlar. Ambos constituyen una instancia y una forma de manejar lo pulsional del grupo, incontrolable por otros medios.

En sociedades fuertemente integradas como las comunidades andinas, e incluso en los sectores más tradicionales de la sociedad blanco-mestiza, las exigencias de cohesión y control social imponen una estricta vigilancia sobre los comportamientos individuales, que va más allá de la regulación ideológica del grupo, y que releva de las mismas relaciones personales entre todos y cada uno de sus miembros. Por esta razón, no sólo las eventuales omisiones sino cualquier intención puede ser procesada o resentida como una amenaza. La brujería es "el mal pensamiento", la "mala intención", "el mal ojo", la "maledicencia". El psicoanálisis ha demostrado que nadie se libra de soñar sobre o contra los otros. Y por consiguiente nuestro círculo social más restringido se abre como un territorio latente de conflictuabilidad y de amenaza. El brujo y la brujería, al mismo tiempo que patentizan tal situación la manejan y la hacen de alguna manera controlable. Es el reino de la sospecha, de la palabra que vuela de boca en boca, que se metamorfosea de oreja en oreja, que se introduce devorante e insidiosa en la vida de uno. Por eso no es raro que en el universo de los *yachac* de Ilumán la simbóli-

ca del embrujamiento se nutra de animales e insectos más o menos repugnantes o dañinos, que ocupan la casa de sus víctimas, la infestan y perturban a sus moradores; ellos serán objeto de la "limpieza ritual". Esta fauna parasitaria representa la metáfora de ese mal social entendido como fuerza persecutiva que amenaza desde el exterior.

A partir de estas demarcaciones sería posible bosquejar una sociología general de la brujería, en la que los principales sospechosos son siempre los rivales directos en cualquiera de los ámbitos diferenciados del grupo: el familiar, el económico, el político o de prestigio, el profesional, etc. Con todo, no son las sociedades fuertemente competitivas pero suficientemente estructuradas, y donde la competitividad e incluso movilidad sociales se encuentran regidas por mecanismos e instancias convencionales y formalizados, los que proporcionan el desarrollo de la brujería-hechicería, sino aquellas que intensamente replegadas sobre sí mismas regulan los comportamientos y los status sociales por procedimientos informales, difusos y estrechamente personalizados. Por esta misma razón, la brujería parece excluir tanto la intervención de los dioses y de los factores religiosos como también aquella de las técnicas más instrumentales, diseñando más bien un territorio intermedio; lo que no excluye que la brujería no pueda ser intervenida o manejada mágicamente, sobre todo si entendemos que la magia es un formalismo del ritual eficaz, cuya virtualidad permite transgredir todas las oposiciones funcionales. Ello significa que la magia no posee una función esencial, no tiene "espíritu" o "fuerza" propias, carece de especificidad como la de lo religioso, de lo científico o lo político, etc.; y por esto mismo puede mimetizarse en todas estas especificidades.

Según esto podemos entender mejor dos fenómenos dentro del universo de los *yachac* de Ilumán: a) que lo mágico no aparezca identificado como una realidad particular; y ello no porque no pueda ser aislable dentro de un pensamiento mágico como puede ser el que rodea a la medicina tradicional, sino porque se inscribe en la forma de toda ritualidad; b) que tampoco la brujería se manifieste como tal a la conciencia colectiva o de sus actores principales, el *yachac* y sus pacientes, ya que dicho fenómeno releva de las estructuras sociales del grupo y de sus funciones simbólicas, y por ello mismo forma parte del universo del inconsciente colectivo. Los actos o los hechos de brujería resultan así con toda coherencia integrados al universo de la patología y de la medicina tradicionales; pero no restringidos a la corporalidad individual del paciente sino ampliados al cuerpo social.

No es tanto el carácter tradicional de la medicina lo que integra el fenómeno de la brujería cuanto el de una sociedad que no ha especializado hasta tal punto su carácter patológico de generar espacios de tratamiento diferentes. Desde el momento en que una sociedad y sus individuos se interrogan sobre sí mismos, la brujería tendería a desaparecer para dejar lugar al psiquiatra; una tal interrogación del sujeto estructura una situación diferente: la específica del psicoanálisis o del psiquiatra. El brujo es en parte, o también, el analista de sociedades estrechamente colectivizadas, con particulari-

dad tribal, y donde los mecanismos de control y regulación sociales se encuentran difusos y atravesados por otro orden de "fuerzas".

A este respecto es oportuno una observación adyacente: ¿por qué quien no cree en la brujería no es sujeto-víctima de embrujamiento? A tal objeción el *yachac* tiene una respuesta: hay individuos "poderosos" que son inmunes al embrujamiento. Y este mismo puede ser el caso de algunos *yachac* en mayor o menor medida invulnerables a ciertos ataques de embrujamiento. Pero esta explicación no excluye otra de orden diferente: dentro de una sociedad en la que por sus estructuras tradicionales las prácticas de brujería son eficaces, sólo quien se sitúa al margen de tales estructuras y relaciones sociales y formas de control pueden sustraerse a la acción del brujo.⁵⁹

Los análisis precedentes bastarían para entender cuál es la ubicación social del *yachac* al interior de su grupo: sabemos que profesionalmente se periferiza respecto de él, al mismo tiempo que se constituye por el reconocimiento y aval de dicho grupo socio cultural; y también acabamos de ver cómo se inserta en el eje de las tradiciones del mundo andino convirtiéndose en un catalizador y oficiante de ellas. Faltaría precisar cómo se construye su "singularidad", la cual puede responder a dos tipos de procesos, y que en el caso del *yachac* operarían a niveles diferentes. Una forma de singularización sigue la curva temporal que traza las modalidades de sus comportamientos individuales, y que marca un cambio de su personalidad en el transcurso de su existencia: estudiamos este proceso de singularización al analizar el "autodiagnóstico y reconocimiento" del *yachac* en su "vocación" y preparación iniciática. La otra forma de singularización se inscribe en una curva espacial que recorta las modalidades de comportamiento teóricamente prescritas y/o realmente observadas por el grupo social al que el *yachac* pertenece.

Según esto, la figura del *yachac* dentro de su grupo o comunidad aparece completamente desprovista de toda influencia o poder políticos, y ello no sólo a pesar de su consideración como "poderoso", sino precisamente en razón de la particularidad de dicho poder.

El problema de la "singularización" del *yachac* se halla íntimamente ligado al de su "poder", y muy particularmente al ejercicio de este en el espacio de la brujería, tal como lo hemos analizado más arriba y a lo que añadiremos otras precisiones conclusivas.

Según esto nos parece importante entender esa doble ubicación social del *yachac* al interior de los grupos andinos: por una parte relativamente

59 Ciro Alegría en su novela *El Mundo es ancho y ajeno*, ilustra toda la ideología de esta situación en el episodio en que Nasha, la curandera no puede embrujar al odioso hacendado a instancias del pueblo y es por ello expulsada de la comunidad: el poder del hacendado y su misma exterioridad al mundo indígena le hace inmune de las prácticas de embrujamiento de este. De igual elocuencia es la respuesta de R.P., *yachac* de Ilumán a la objeción de que haya personas que ni creen en Dios ni rezan, y no por ello dejan de estar sanas y libres de males o amenazas: "son por sí mismas poderosas, y no necesitan..."

marginal a sus estructuras socio políticas, e incluso aislados por el mismo ejercicio de sus prácticas específicas; y por otra parte, estrechamente inserto en los ejes socio culturales de las tradiciones andinas.

CONCLUSIONES

A lo largo del desarrollo precedente hemos intentado mostrar cómo el terreno específico de la enfermedad y la cura se constituye propiamente en una mediación entre el *yachac* y su sociedad, orientándonos hacia ese trasfondo de tradición y cultura, que permite entender la relación entre ambos. Y es esta ubicación más precisa del fenómeno de los *yachac* la que nos obliga a reconocer toda la profundidad de su denominación como “conocedores”, a partir de la cual iniciamos nuestro estudio.

Han sido otros problemas adyacentes a los que hemos aludido en páginas anteriores —el religioso, económico, el de poder político, el de una resistencia y reproducción cultural, etc. —pero que por su especificidad requerirían de análisis particulares, y que sin duda no podrían ser abordados sino dentro de una investigación más regional, que los articule y les dé coherencia. La muestra ha sido una aportación parcial a uno de los aspectos que no podría estar ausente de esta definición más regional.

Si nuestra intención fue en un principio rescatar una semblanza de los *yachac* de Ilumán, en su transcurso hemos podido aseverar que tras su actuación, otro actor social era el protagonista: la cultura de un grupo étnico, cuya tradición a lo largo de las fluctuaciones históricas y de sucesivas formas de dominación mantenía una integridad a prueba de los procesos socio económicos, que además de pauperizarlos, de aculturizar muchos de sus rasgos, de diferenciarlo internamente, lo ha ido integrando política y económicamente a la sociedad nacional. La medicina tradicional de Ilumán y sus *yachac* desempeñan un papel análogo al de la condición campesina y la producción artesanal dentro de la zona; más todos ellos como factores de identidad étnica y de cohesión social que como meros rubros productivos.⁶⁰ Pero a diferencia de los otros dos aspectos socio económicos, el de la agricultura y la artesanía, sujetos a las condiciones y transformaciones estructurales de la tenencia de la tierra y del sistema capitalista del mercado, la medicina tradicional y el universo circundante en el que se mueven los *yachac* presenta condiciones diferentes para convertirse en un espacio privilegiado de condensación de las prácticas y discursos de una tradición cultural.

Precisamente por esta razón hemos querido mostrar que por sus raíces históricas el fenómeno de los *yachac* de Ilumán seguía participando de esa

60 Respecto de la medicina cabría la observación de Juan y Antonio de Ulloa relativa a la artesanía textil: “...a multitude of Indians residin in its Villages...seem to have an innate inclination to weaving”: *A Voyage to South America Describing at Large the Spanies cities, Towns, Provinces, etc. on That Extensive Continent*, vol, 1, London, 1806; citado por F. Salomón, *Weavers of Otavalo*, p.440.

misma tradición cultural todavía hoy compartida por los más diferentes grupos andinos extendidos a lo largo de la cordillera desde el Ecuador hasta Bolivia.⁶¹ Y lo que nos ha merecido un interés particular, pero importante para su reconocimiento y evaluación, fue el constatar cómo muchos de los elementos o rasgos del fenómeno de los *yachac* de Ilumán y de sus mismas prácticas curativas se encuentran autenticados, salvadas las analogías, por otras tradiciones culturales muy distantes espacial o temporalmente de las andinas.

Por otra parte, los *yachac* de Ilumán, con toda la complejidad del universo en el que se inscriben, no pueden ser aislados como un fenómeno cultural más o menos anómalo o residual de una tradición, de las estructuras sociales y estrategias de supervivencia del grupo al que pertenecen. En este sentido consideraciones y recuperaciones folclóricas de aspectos de la realidad indígena andina, como podrían ser los *yachac*, o más generalmente la medicina tradicional, no pasarían de ser un discurso y práctica ideológicos, si no integraran los componentes más radicales de una afirmación y diferencia étnicas. Reconociendo así mismo que bajo estas formas de resistencia cultural los grupos andinos, como es el caso particular de los otavaleños de Ilumán, más que aferrarse a un pasado irrecuperable se empeñan en poder decidir de su propio futuro.

En conclusión, el fenómeno de los *yachaccuna* de Ilumán, y de manera más general el del sistema de la medicina tradicional (con sus agentes, recursos, prácticas, redes sociales, conocimientos, ideología y ritualidad, símbolos y creencias), no debe ser reducido a mero rasgo de una cultura o remanente de una tradición; más bien releva de una estructura social dentro de los grupos andinos, al interior de los cuales desempeña una función estructurante. Y en tal sentido el ritual curativo de los *yachac* reproduce así mismo un situación estructural análoga a la del chamanismo.⁶² Un argumento parece dar razón de ello: el ritual curativo de los *yachac*, su misma caracterización metafórica o simbólica de "limpieza", como núcleo de toda la acción terapéutica, la que se completa con las medicaciones, posee además de su eficacia específica, estrictamente médica, una operatividad social no desligada dentro del universo ideológico-cultural de una sociedad. Esto tiene una mayor pertinencia en el caso de ciertas enfermedades y "males", y sobre

61 En la zona de Cotacachi (cantón de la provincia de Imbabura limítrofe a Otavalo) los avances de investigación del CAAP realizados por el doctor Fausto Terán muestran la persistencia de un sistema de salud tradicional de estructura muy similar a la identificada en Ilumán. En 18 comunidades, de las 36 que conforman el cantón, han sido nominalmente reconocidos: 24 parteras —3 de las cuales actúan como curanderas—, 18 curanderos y 6 brujos. De estos 45 agentes de la medicina tradicional sólo 3 de los brujos, 3 curanderos y 2 parteras tienen una clientela predominantemente extraregional. La investigación ha recogido además el tratamiento tradicional, sintomatología y medicación, de 26 nosologías diferentes; y la clasificación de 15 plantas medicinales "cálidas" para enfermedades "frías", y 14 plantas "frescas" para enfermedades "calientes".

62 Crf. Mircea Eliade, *El chamanismo*, p. 295

todo en el que acabamos de analizar de la brujería. Ya que la del *yachac* o “curandero” andino significa una situación estructural diferente —o previa— a la establecida por el psicoanálisis: mientras este se instaura en y por la interrogación o cuestionamiento que el individuo formula sobre sí mismo y su integración dentro de su grupo cultural, aquella reproduce más bien el cuestionamiento que dicho grupo cultural enuncia sobre cada uno de sus miembros en sus comportamientos más o menos desviados, sea en términos clínicos o sociales. Y en tal sentido, el *yachac* desempeñaría un papel análogo al del psicoanalista o del confesor, los cuales en su especificidad propia serían funcional y estructuralmente ajenos al universo socio cultural de los grupos andinos.⁶³

Esta observación muestra claramente de qué manera el fenómeno de los *yachac* define tanto como expresa el universo socio cultural de los grupos andinos: el carácter tradicional de estos, sus estructuras sociales intensa o internamente colectivizados, los componentes más interpelativos de su ideología.

Por esto nos arriesgaríamos incluso a sostener que la realidad de los *yachac* tiene que ser comprendida no sólo, o no tanto, como el de los agentes y protagonistas de un sistema de salud tradicional, sino más bien como el de oficiantes de la cultura y sociológica del grupo; e invirtiendo la proposición, considerando la medicina tradicional como una estructura a su vez estructurante de todo el universo socio cultural de dichos grupos indígenas, y dentro de la cual se reproduce con una “relativa autonomía” todo el universo de creencias y símbolos, de religiosidad y de magia de las tradiciones andinas ●

63 Esta situación pre-analítica, entendida rigurosamente, no se funda en la interrogación de un sujeto, la que orienta y estructura el campo de psicoanálisis, sino en una base cultural donde la posición de reciprocidades se convierte en norma reguladora de las relaciones sociales. Esto mismo nos ofrece la ocasión de matizar el fenómeno religioso implícito en el problema que tratamos, y que en los grupos andinos, al tener un carácter eminentemente sociológico y avalado por el culto a los ancestros y los muertos se sitúa en el polo opuesto de lo que sería la fe cristiana; Dios permanece al margen de toda categoría ético jurídica y de las mismas relaciones sociales o personales; aunque invocado en el culto, este no es más que la verificación de un saber y una técnica para mantener los lazos comunitarios entre los vivos y los muertos, entre las “fuerzas” de la naturaleza y los hombres. El carácter individualizante de la fe sería incompatible con las formas todavía tribales de una sociedad, donde la experiencia religiosa es colectiva y colectivizante en sus estructuras más profundas.

BIBLIOGRAFIA*

- ACLO (Acción Cultural Loyola, Edit.) *La Medicina Indígena*. En: Estudio Socio-Económico de la Provincia Hernando Siles, Sucre 1974, p.p. 205-209.
- ACLO (Acción Cultural Loyola), Ed. *Enfermedades y Jampiris*. En: Estudio Socio-Económico de la Provincia Belisario Boello, Sucre 1972, p. 174-181.
- ARGUEDAS, J.M., (Trad. prolog.) *Dioses y hombres de Huarochirí*, México, 1975.
- AVILA, P. FRANCISCO DE. *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos en que vivían antiguamente los indios de Huarochirí*. Mama y Chacla, Lima. 1608.
- ARRIAGA, PABLO. *La Extirpación de la Idolatría en el Perú*. San Martín, Lima, 1929.
- BARTELS, M., *Die Medizin der Naturvölker*. Leipzig, 1893.
- BEDOYA VILLACORTA, A.: *La medicina en el Imperio de los Incas*. Rev. Argentina de Hist. Medicina, Buenos Aires, 3(3); 5-17, 1944; 4(1) 65-80, 1945.
- BLUMBER, EDUARDO. *Die heilkunde der Callahuaya-Indianer Boli- viens*. En Deutsche Medizinische Wochenschrift, Stuttgart, Vol. 78 (1953) N° 52 (7p)
- BOUTEILLER, M.. *Chamanisme et guérison magique*, París, 1950.
- BRAVO, CARLOS. *El Callahuaya*. En: Boletín de la Sociedad Geográfica de la Paz. La Paz, Vol. 16 (1918) N°. 47, p. 167-173 (Republicación del texto original del año 1889).
- BUITRON, A., *Panorama de la Aculturación en Otavalo*, Ecuador, en América Indígena, Vol. XXII, N°. 4, 1962.
- CIDA. *Tenencia de la Tierra y desarrollo socio económico del sector agrícola: Ecuador*, OEA, Washington, 1965.
- CLEMENTS, F.E., *Primitive concepts of disease*, en Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 32, Univ. of California, 1932 (p.p. 185-254).
- COBO, B. *Historia del Nuevo Mundo*. Sociedad de Bibliófilos Andaluces, Sevilla, 1890-95.
- COLLOMB, H. *La relation thérapeutique interculturelle*. VI Colloque internat. de psychologie médicale, Tours spt. 1963.
- CHAVEZ VELASQUEZ, NANCY A. *La Materia Médica en el Incanato*, Edit. Mejía Baca. Lima, 1977.
- DEVEREUX, G. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. París, 1970.
- DEVEREUX, G. *Ethnopsychanalyse complémentariste*. París, 1972.
- D'HARCOURT, RAOUL. *La Médecine dans l'ancien Perou*. Tomo III de

* El CAAP (Centro Andino de Acción Popular) está preparando una bibliografía analítica sobre "Medicina tradicional en el área andina".

- la Colección "La Médecine a travers la temps et l'Espace" de Stéphen Chauvet. París, 1939, 235 p.
- DIAZ, MANUEL. *Avance de investigación*, en Revista de Antropología N° 2 PUCE, Quito, 1983.
- DIETSCHY, HANS. *Eine altpereruanische krankheitsliste. Eine untersuchung aus dem grenzgebiet der ethnologie und medizin*. En: Acta Tropical Basel. Vol. 1 (1944) N°. 1, p.p. 52-71.
- DISSELHOFF, H.D. "*Brujos*" im hochland von Ecuador. En Zeitschrift fur Ethnologie, Berlín. Vol. 71 (1940), p.300-305.
- DODD, C.H. *The Greeks and the Irrational*, Boston, 1957.
- DODD, C.H. *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*. Cambridge, 1963.
- ECHAGUE, S.P. *La medicina y los médicos en el Imperio Incaico*. Publicaciones de la Cátedra de Medicina, Buenos Aires, 10:50-63, 1946.
- ELIADE, MIRCEA. *El Chamanismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1960.
- ELIADE, MIRCEA. *Tratado de Historia de las Religiones*, t. I, Madrid, 1974.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1960.
- FIELD, M.J. *Witchcraft as a primitive interpretation of mental disorders*, en Journal of Mental Science, 101, 1959, p. 201-216.
- FREUD, SIGMUND *La interpretación de los sueños*, o.c., t.II, Madrid, 1972.
- FRIED, JACOBO. *Enfermedad y organización social*. En Etnología y Arqueología. Publicación del Instituto de Etnología y Arqueología, Universidad Nacional de San Marcos, Lima. Vol.1 (1960) N°.1, p.p.38-49.
- GIL, L. *Therapeia. La medicina popular en el mundo clásico*. Madrid, 1969.
- GIRAULT, L. *Kallawaya, guérisseurs itinerents des Andes. Recherches sur les pratiques medicinales et magiques*, l'ORSTOM, París, 1984.
- GUSHIKEN, JOSE J. *Tuno. El curandero*. Lima 1979 (Seg. ed.) 230p.
- JIMENEZ DE LA ESPADA, *Relaciones Geográficas de Indias*, t.II, BAE. Madrid, 1965.
- JIMENES BORJA, A. *La noche y el sueño en el Antiguo Perú*, en Revista Museo Nacional (Lima), n.30, 1961, p.p. 85-95.
- KARSTEN, R. *The Civilization of South American Indians*. Londres, 1926 (sobre la piedra como protección y fetiche, Cfr. p.362s.).
- LASTRES, J.B. *La Medicina en las obras de Garcilaso, homenaje en el centenario de su nacimiento*. Rev. Museo Nacional, Lima, 8; 300-316, 1939.
- LAUER, E. "Acerca de la ecoclimatología de la región callahuaya", en *Espacio y tiempo en el mundo Callahuaya*, La Paz, 1984.
- LEVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, París, 1958.
- LINCOLN, R. *The Dream in Primitive Cultures*, London, 1935.
- MADDOX, J.L., *The medicine man. A sociological study of the character and evolution of shamanism*, New York, 1923.

- METRAUX, A., *Le shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale*, en *Acta Americana*, II, 1944 (pp.197-219, 320-341).
- MIDDLETON, J. & WINTER, E.H., *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London, 1963.
- MIKHAILOVSKI, V.M., *Shamanism in Siberia and European Russia*, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 24, 1984 (p.p. 62-100, 126-158).
- MOLINA, C. *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, Lima, 1916.
- MOYA, R. "Simbolismo onírico", en *El Comercio*, Suplemento Cultural, Quito, 18 sept. 1983.
- NORDENSKIOLD, ERLAND. *Recettes magiques et médicales du Pérou et de la Bolivie*, en *Journal de la Société des Américanistes*, París, vol. 4 (1907), p.p. 153-174.
- OBLITAS, POBLET, E. *Plantas Medicinales de Bolivia. Farmacopea Callawayana*. La Paz/Cochabamba, 1969, 529p.
- OBLITAS POBLET, E. *Cultura Callawayana*, La Paz, 1963, 596 p.
- ORTIGUES, M.C. et Ed., *Oedipe africain*, París, 1973.
- PAREDES, R.M., *Los Callahuayas*, en *Boletín de la Sociedad Geográfica de La Paz*, Vol. 1 (1898) n.2, p.p. 42-51.
- PARSONS, E.C. *Pegucha*, University of Chicago Press, Chicago, 1944.
- RIESENFELD, H., *Remarques sur les hymnes magiques*, Er. XLIV, p.p. 152-160.
- ROHEIM, G., *Psychanalyse et anthropologie*, París, 1950.
- SAIGNES, T. *Quiénes son los Callahuayas: Notas sobre un enigma histórico*, en *Espacio y Tiempo en el mundo Callahuaya*, La Paz, 1984.
- SAL Y ROSA, FEDERICO. *La concepción mágica de la epilepsia en los Indígenas Peruanos*, en *Anales del III. Congreso Latinoamericano de Psiquiatría*, Lima 1964, p.p. 42-59.
- SALY ROSAS, FEDERICO, *El Mito del Jani o Susto de la Medicina Indígena del Perú*. *Revista Psiquiátrica Peruana* 1/2: 103-132, 1957.
- SANCHEZ-PARGA, J. *Fitoterapia en medicina tradicional: Guantalo*. en CAAP "Política de salud y comunidad andina", Quito, 1982.
- SANCHEZ-PARGA, J. *Los caminos de la cura*, en CAAP "Política de Salud y comunidad andina", Quito, 1982.
- SANCHEZ-PARGA, J. *El Proceso de modbimortalidad en la comunidad andina: Documento CAAP*, en CAAP "Política de salud y comunidad andina", Quito, 1982.
- SANTANDER, C. *Las plantas y la medicina popular ecuatoriana*, Tesis PUCE, Quito, 1975.
- TAYLOR, G. CAMAY, CAMAC et CAMASCA dans le manuscrit quechua de Huarochiri, en *Journal de la Société des Américanistes*, París, 1974/75, p.p. 231-243.
- THURNWALD, R. *L'esprit humain*, trad. *Psychologie des primitiven Menschen*.
- ULLOA, J.J. & A. *A Voyage to South America Describing at Largo the Spa-*

- nies Cities, Towns, Provinces, etc. That Extensive Continent*, vol. 1, London, 1806.
- ULLOA, J.J. & A. *Noticias Secretas de América* (1826), Madrid, 1982.
- UZELL, DOUGLAS. "Susto" *Revisited illness as A strategic role*, en *American Ethnologist*, Washington. Vol. 1 (1974) n. 2., p.p. 369-378.
- VALDIVIA PONCE, OSCAR. *Hampicamayoc Medicina Folklórica y su substrato aborígen en el Perú*. Lima 1975.
- VALDIZAN, H. MALDONADO A. *La medicina popular peruana*. (Contribución al Folklore Médico del Perú), 3 tomos. Lima 1922. Tomo I, 475p.
- VILLAGOMEZ, P. *Exhortaciones e Instrucción acerca de las Idolatrías de los Indios del Arzobispado de Lima*, col. Urteaga. Lima, 1919.
- WAGNER, R.L., "Sorcier" et "Magicien", *contribution à l'histoire du vocabulaire de la magie*, París, 1939.
- WHITE, A. *Hierbas del Ecuador. Plantas medicinales*, Quito, 1982.
- WILLARD, Z., *Paviotso shamanism*, en *American Anthropologist*, vol. 36, 1934.

CARLOS COLOMA
DUNCAN PEDERSEN

Salud y enfermedad en un contexto étnico: Salasacas*

I. LOS DUEÑOS DE LA TIERRA, UNA LARGA HISTORIA DE DOMINACION

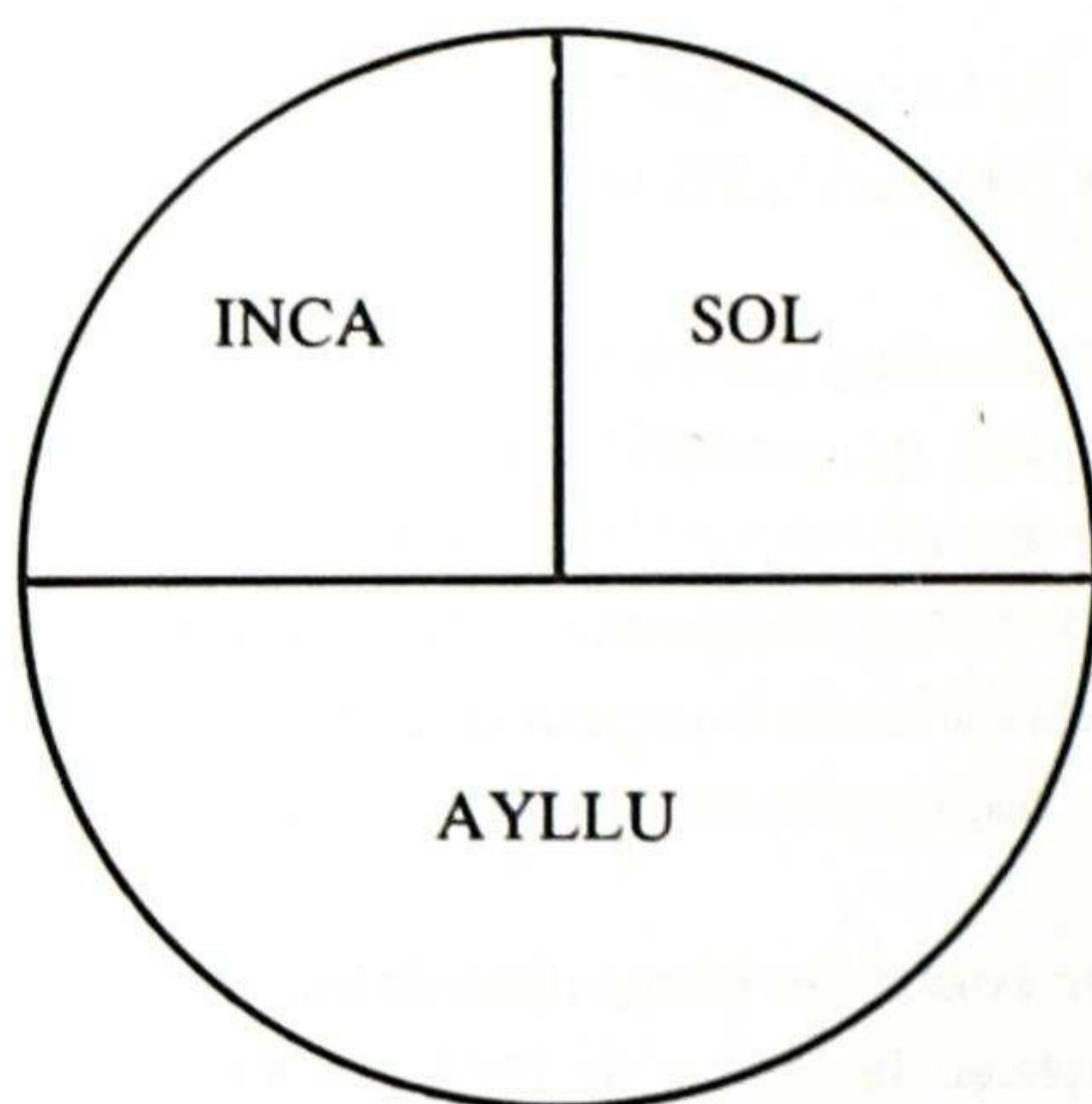
El territorio ecuatoriano se encuentra atravesado de norte a sur por la Cordillera de los Andes, que se extiende en este tramo en dos grandes cadenas montañosas que discurren paralelas entre el nudo de Pasto, por el norte, y el nudo de Loja por el sur. Recientemente se ha comprobado la existencia de una tercera cordillera hacia la región oriental de diferente estructura geológica, más antigua, baja y discontinua en relación a las otras dos (Romero, 1965).

Este formidable complejo orográfico delimita tres regiones geográficas del Ecuador continental: la región de la Costa hacia el occidente, la región Oriental Amazónica hacia el oriente, y la región Interandina, denominada también Sierra o Callejón Interandino, comprendida entre las dos grandes cadenas de la Cordillera Occidental y de la Cordillera Real u Oriental. La región de la Sierra se subdivide en varias hoyas hidrográficas por donde discurren las aguas hacia la vertiente del Pacífico o hacia la vertiente amazónica, del Atlántico. Los valles interandinos que circunscriben el sistema de hoyas tienen grandes diferencias ecológicas, climáticas y geobotánicas, determinadas por la influencia de las vertientes costanera u oriental (Naranjo, 1981), y por la latitud y diferentes altitudes sobre el nivel del mar.

A lo largo de toda la cordillera de los Andes, existen valles de suelos fértiles con favorables condiciones climatológicas para la agricultura. En estos valles tuvieron asentamiento numerosos pueblos nativos, que fueron conformándose en unidades geopolíticas más amplias con base a la unión

* Este trabajo es un capítulo del documento final de investigación titulado "Perspectivas de Salud, Organización Social y Modelos de Comportamiento: Estudios de caso en la amazonía, sierra y costa del Ecuador" que culminó en 1984, y que fue realizado mediante contrato con la Organización Panamericana de la Salud para la asistencia técnica del Ministerio de Salud Pública del Ecuador.

de comunidades agrícolas, llamadas *ayllu*, hasta el surgimiento del poderoso Estado Incaico o Tahuantinsuyo cuya base económica fundamental fue la agricultura. El Tahuantinsuyo llegó a tener una extensión estimada en 800.000 km.² (Fellman Velarde, 1961), con la Cordillera de los Andes como eje vertebrador del territorio. La célula fundamental del "Imperio" o Estado incaico como prefieren llamarle algunos autores, era la comunidad o *ayllu*. Estas unidades fueron asimiladas mediante una estrategia político-militar, sobre las que se impuso un régimen político, jurídico y social sumamente rígido. Para el desarrollo y consolidación de este régimen se erigieron funcionarios estatales en un número considerable, a cargo de unidades poblacionales específicas (Valcárcel, 1964). El Jefe Supremo o Sapa Inca, descendiente del Sol, era el propietario de la tierra, dividiéndose la misma bajo el siguiente esquema simplificado de producción:



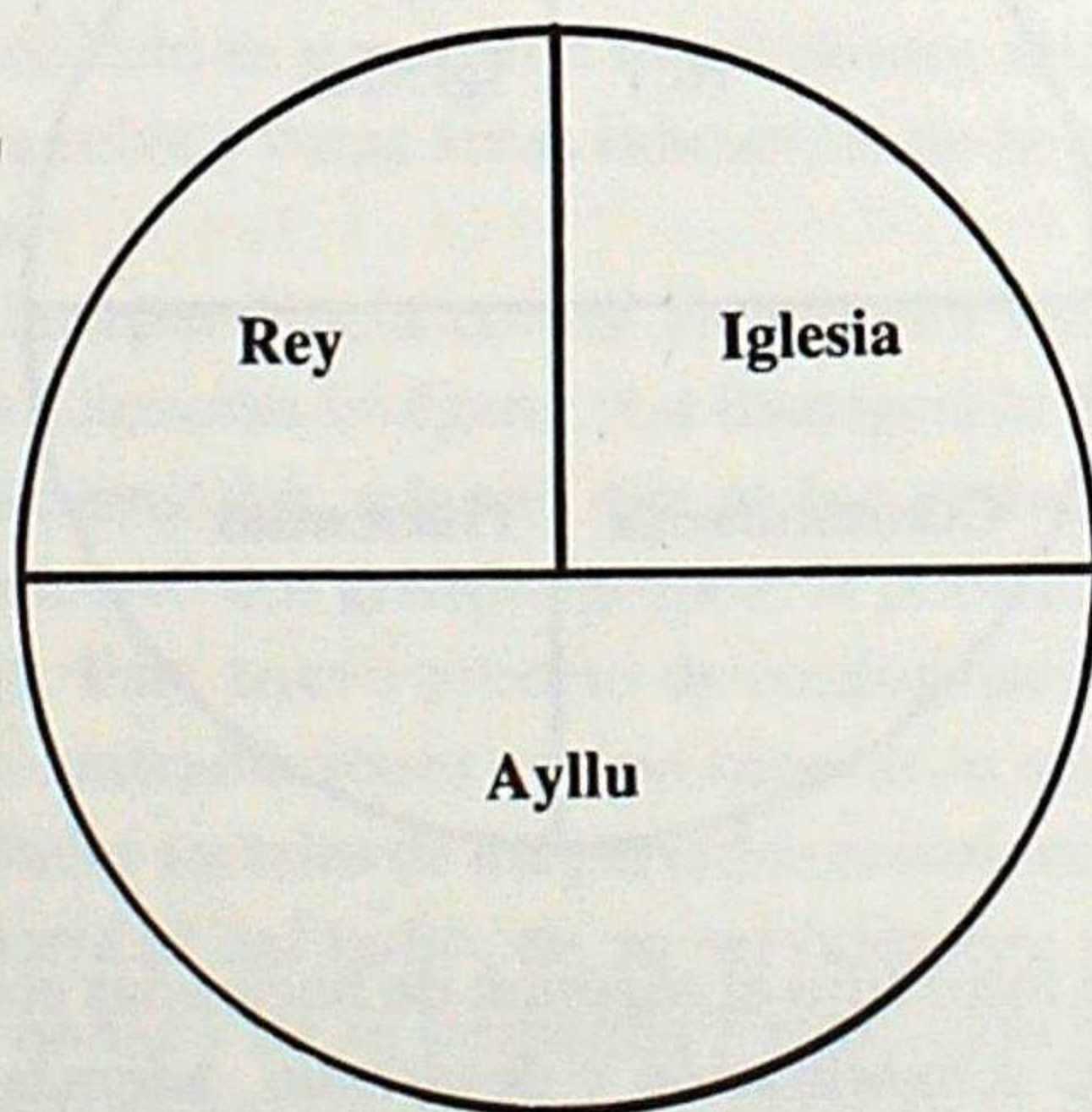
Los *ayllu*, no solamente representaban un sistema de organización comunitario, sino que ocupaban un territorio o *marca*, amparados por un dios protector, o *huaca* y dirigidos por un jefe o *curaca*. Cada comunero tenía derecho a recibir de parte del Estado una parcela de tierra, llamada *tupu*.

Los elementos espirituales de las nuevas tribus y nacionalidades asimiladas al Imperio, fueron subordinadas al reconocimiento de un dios superior, *viracocha*; y su encarnación material, el Sol o *Inti*. Con este poder religioso se logró fundamentar un complejo cultural único y poderoso que tuvo implicancias en todos los aspectos de la vida de los *ayllu* y las tierras eran administradas por parte del Estado con la finalidad estratégica de consolidar el proceso de unidad territorial y de poder político del monarca. El inca determinó que de cada 7 hombres, 1 debía trabajar para el Estado, algunos en forma vitalicia, otros en forma rotativa. Aproximadamente 500.000 hombres, sobre un total estimado de 8'000.000 de habitantes, prestaban sus servicios en las tierras del Incario para el sustento del emperador, el ejército y la clase dominante, a la par que trabajan en las obras monumentales del Tahuantinsuyo: caminos, puentes, canales, templos, fortalezas, etc. El "Im-

perio" al dominar todos los pisos ecológicos tenía una producción agrícola abundante y variada permitiendo así tener excedentes y acumular reservas en forma significativa. Frente a los desequilibrios ecológicos y malas cosechas se ponían en funcionamiento mecanismos de redistribución mediante la entrega de alimentos, semillas y animales, o también en forma permanente se otorgaba ayuda a las viudas, huérfanos o ancianos.

Hasta hoy, en la región de la Sierra encontramos algunas de las características socioculturales del período incásico, tales como lengua, vivienda, formas de organización social, trabajo por reciprocidad, formas religiosas, prácticas médicas tradicionales y otras manifestaciones que han persistido frente a los sucesivos intentos de dominación externa y que han sobrevivido al impacto de los proyectos sociales y de desarrollo. Debe recordarse finalmente, que el desarrollo político del Tahuantinsuyo y de la consolidación de la nacionalidad quichua fue interrumpido por la invasión española y la caída del Imperio Incaico.

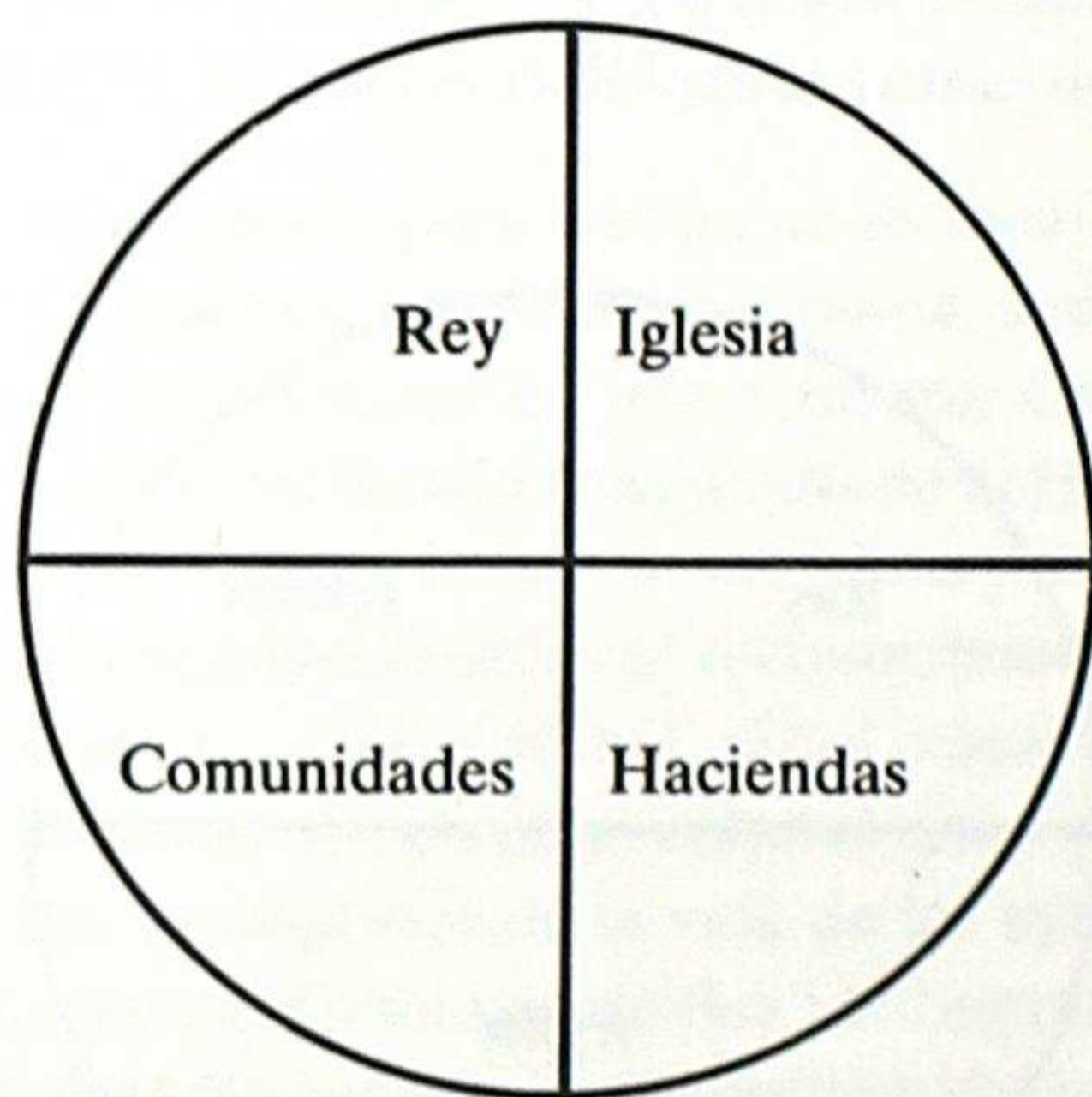
El período de dominación española podría dividirse según la estrategia política aplicada en dos etapas sucesivas. La primera que se extiende entre 1532 a 1570 y la segunda entre 1570 y 1759. En el primer período, la estructura de la tenencia de la tierra mantuvo similitud al esquema implantado por los Incas, pero debido al cambio de poder establecido por los españoles, la producción cambió de destinatarios. La autoridad del Rey y de la Iglesia, usufructuaron las tierras correspondientes al Inca y al Sol, mientras los ayllu siguieron disponiendo de su tierra. El impacto social más grave se produjo al suprimirse los mecanismos de redistribución económica, mientras se aplicó la explotación más brutal de la mano de obra humana. Seguidamente se comenzó a priorizar el trabajo en las minas de oro y plata, por sobre el trabajo agrícola. El feudalismo traído por los colonizadores españoles, no se aplicó en forma pura sino junto a la explotación esclavista (Zubritski, 1979).



Los mecanismos de explotación utilizados fueron la *mita*, ya aplicada desde la época incaica, y que consistía en el trabajo obligatorio en la cons-

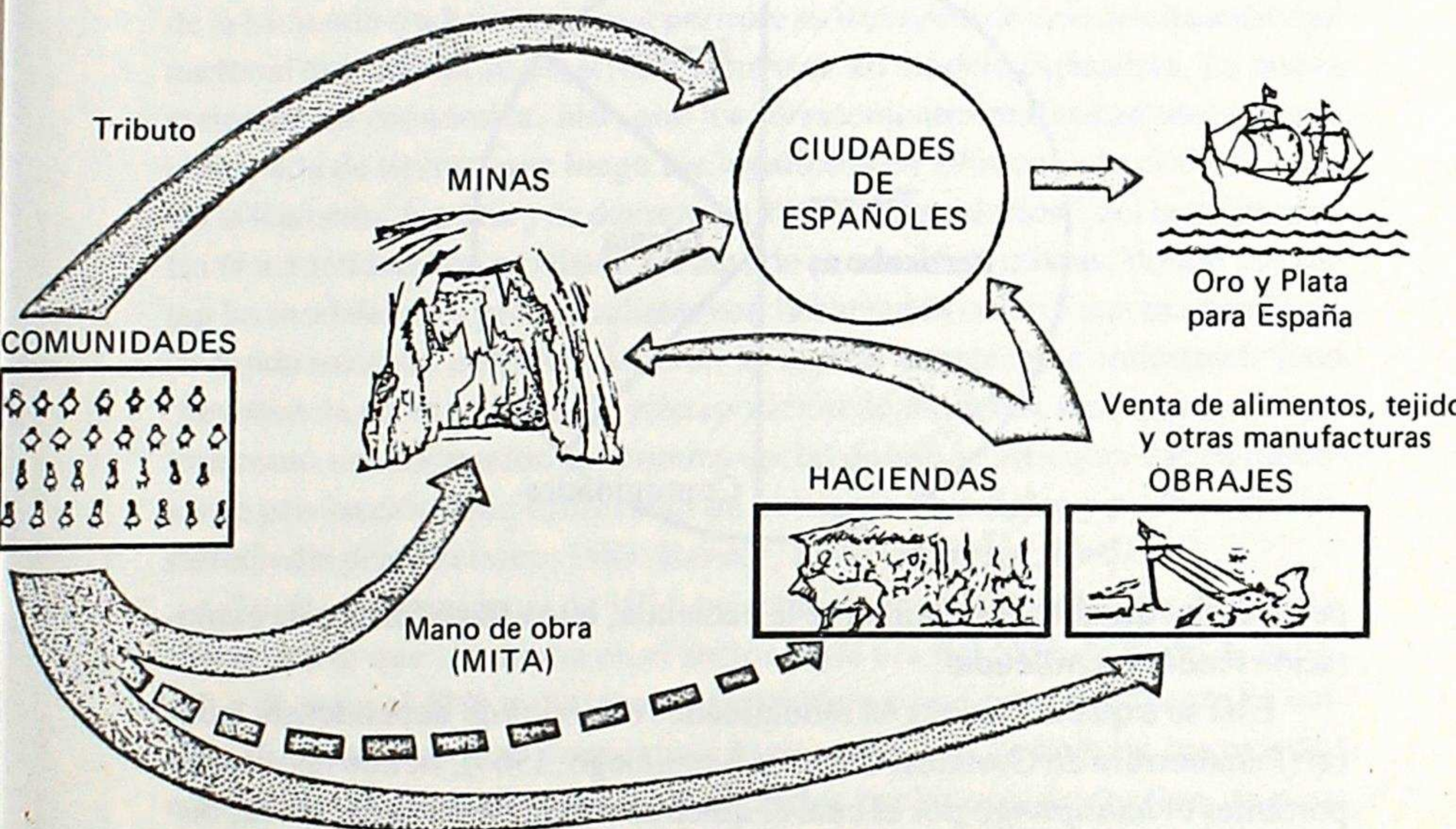
trucción de caminos, templos fortalezas, almacenes y especialmente en las minas. El *mitayo* por lo general ya no regresaba a su comunidad por las brutales condiciones de trabajo impuestas. A manera de ejemplo se cita que en las minas de Zamora (Ecuador) durante 50 años se enviaron 20.000 hombres de los cuales sólo sobrevivieron 500 (Pareja Diezcanseco, 1957). En las minas de Potosí (Bolivia) murieron millares de indígenas ya que debían permanecer en las minas subterráneas sin salir a la superficie. Los talleres textiles fueron denominados *obrajes*, donde se trabajaba bajo encierro durante toda la jornada, y a menudo los indígenas eran encadenados a los telares. Del pago personal se descontaban los *tributos* con lo cual el trabajador siempre estaba en deuda con el propietario del taller, y aún después de su muerte la deuda pasaba a su mujer o hermanos lo que garantizaba la constante reserva de mano de obra del obraje. El tributo enriquecía el tesoro público y al nuevo aparato estatal, desde el simple recaudador al Virrey, por medio de quienes se cobraba a todas las personas entre los 18 a 50 años, aún a las personas que habían fallecido, y a los niños que se encontraban en estado fetal (Zubritsky, 1979).

Durante el segundo período colonial, se produce un reordenamiento dispuesto desde España, debido a la triple catástrofe que sucedió en sus colonias: en lo económico, se destruyó la base agropastoril del Tahuantinsuyu; en lo demográfico se produjo un despoblamiento de las colonias ya que hacia 1600 no quedaban más de 2 o 3 millones de indígenas; y en lo cultural se destruyeron los mecanismos de integración y reproducción de la sociedad indígena especialmente con la matanza de sacerdotes y amautas o maestros quichuas y por la imposición ideológica y religiosa. Como consecuencia del



reordenamiento, se introdujo el régimen de haciendas como una estructura económica-social de rehabilitación y desarrollo, además de otras medidas en el orden jurídico y político de las colonias. La tenencia de la tierra se reestructuró, reduciéndose la cantidad de tierra explotable de los ayllu, ahora denominados *comunidades*. Sin embargo, la minería siguió funcionando

como el eje estratégico de la economía y las comunidades servían para proveer mano de obra a las minas estatales y las haciendas. El siguiente esquema, tomado de Guido Delran C (Delran, 1978) grafica el funcionamiento económico de las nuevas reformas:

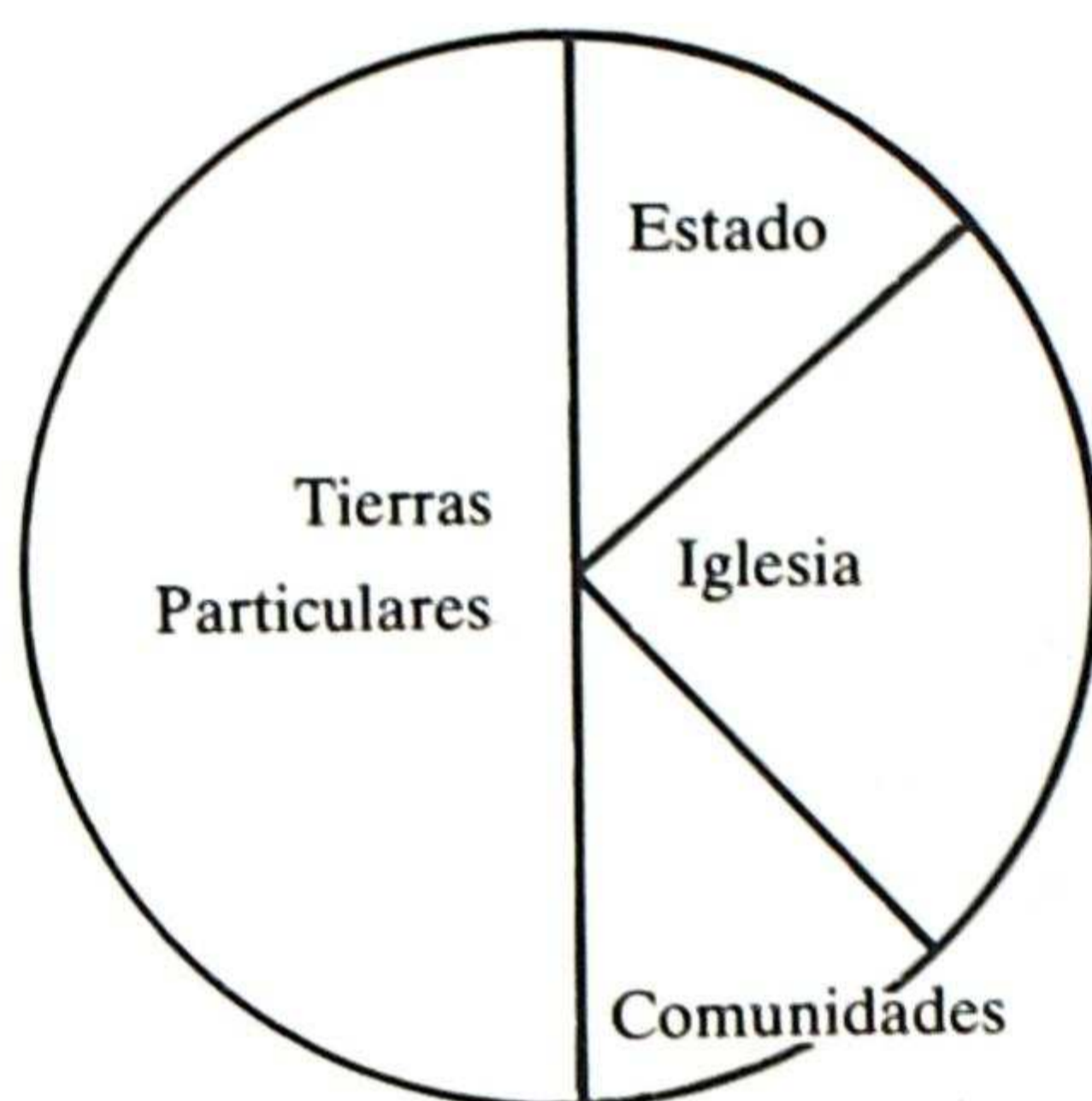


Como resultante de esta situación, el grado de destrucción o deterioro de las fuerzas productivas fue tan radical que a lo largo de los 300 años de dominación no pudo ser reparado. Por un lado, la población tuvo un comportamiento activo de rebelión y alzamientos que sucesivamente fueron aplastados y por otro lado se generaron movimientos migratorios de huida importantes hacia la selva y otras áreas inhóspitas de la región en busca de refugio y protección.

La guerra de independencia contra el régimen colonial (1810-1826) tuvo una activa participación indígena. La insurgencia había debilitado y desmoralizado a los españoles, a la vez que se fue gestando un proceso de mestización que conformó dos grandes grupos: la población mestizo-criollo y la mestiza-quichua. Este nuevo proceso de conformación de la nacionalidad, generó nuevas contradicciones que no superaron sino, más bien acentuaron las desigualdades sociales de los períodos anteriores. “La revolución, se aferró a la inferioridad del indio, de su servidumbre sobre la tierra, de su esclavitud en las minas y de su tremenda humillación en todas partes...” (Valencia Vega, 1962) lo que condicionó la posición social del indígena en el nuevo período.

El reordenamiento político jurídico estableció medidas que impactaron significativamente la vida de las comunidades. Respecto a la tierra se esta-

bleció la siguiente estructura: las comunidades perdieron en forma significativa la disponibilidad de tierras, siendo imposible su recuperación frente a las nuevas leyes establecidas. Los levantamientos indígenas durante los siglos XIX y XX, fueron violentamente sofocados. Una de las estructuras que



persistieron durante el período fue la hacienda, que utilizó formas de explotación feudal y semifeudal.

Esta se expresó en unas 40 modalidades o formas de dependencia laboral (Peñaherrera de Costales, Costales Samaniego, 1964), siendo las más importantes el *huasipungo* por el cual el quichua residente en la hacienda, disponía de un minúsculo terreno para su subsistencia, a cambio del cual debía trabajar en las tierras del hacendado (generalmente 4 días a la semana) y recibía un salario, varias decenas de veces menor que el costo real de la mano de obra. El *arrimado*, como una forma similar a la anterior, con la diferencia que por uso de la parcela, trabajaba gratuitamente en la hacienda. El *finquero*, era la relación por la que el campesino, al usar una porción de tierra estaba obligado a pagar al hacendado en dinero, en productos o con trabajo según se acordaba con el terrateniente. La *yanapa* y *ayuda*, establecía que el cambio de algún derecho cedido por el terrateniente en su territorio (derecho a abastecerse de leña, pastos, uso del agua, etc) se debía trabajar para el hacendado un número determinado de días a la semana o al mes. La *huasicamía* era una obligación contraída por el campesino huasipunguero y los miembros de su familia, de trabajar por turnos en calidad de servicio doméstico en la casa de los hacendados.

La hacienda se constituyó en un poder local sobre la cual giraba la vida económica, política y social de la población. Sobre ésta el hacendado estableció sus propios reglamentos que permitieron la implantación de un "orden" y "modo de vida" caracterizado por el uso arbitrario de sus derechos, la conservación de la autonomía de su territorio frente al Estado, y el mantenimiento del principio de desigualdad "natural" entre blancos, mestizos e indígenas, por lo que se impuso un régimen social dentro de un esquema de jerarquización absoluta. No obstante, las formas de resistencia cultural y los

levantamientos de la población, permitieron mantener en forma activa niveles importantes de identidad y de organización propios.

La estructura de la hacienda se mantuvo estable en el tiempo y se reprodujo mediante formas de producción precapitalistas, hasta que más recientemente, en la década de los años 60, se realizan un conjunto de transformaciones en su estructura y funcionamiento dirigidas hacia la "modernización" de la hacienda tradicional lo que permite su inserción dentro de una sociedad nacional que definía su desarrollo dentro de un modelo capitalista. La nueva racionalidad económica, hizo que los terratenientes realizaran una entrega anticipada de tierras, que luego fue legalizada en 1964 cuando el Estado inició la Reforma Agraria y se decretó en 1966 la "liquidación" del huasipungo. En la actualidad aún persisten formas de producción mixtas, donde coexisten las modalidades precapitalistas con la hacienda como empresa productiva fundamentada en la vinculación al capital comercial e industrial. Esta coexistencia no es una simple yuxtaposición de modelos, sino que se estructura como una formación económica-social donde se articulan varios modelos de producción, que conforman un concepto ideológico y político del desarrollo del país (Velasco, 1983; Barsky, 1978; Guerrero, 1983).

En el censo nacional de 1974, se estimaba que la población económicamente activa que trabajaba en el sector rural era del 58% de la PEA nacional, y de éstos el 42% trabajaba en agricultura como principal fuente de empleo. En este sector se encuentran los grupos más pobres de la sociedad ecuatoriana y que enfrentan los más serios problemas de empleo, ingreso y productividad, y son los que presentan un serio deterioro de la condición de salud expresados en altas tasas de morbilidad y mortalidad.

De esta caracterización partimos hacia una comprensión general del estudio de caso realizado en las comunidades de la sierra. Esta se consideró necesaria en términos de la complejidad que guardaban los antecedentes históricos, económicos, políticos y sociales de la situación actual de las comunidades. Los comportamientos sociales derivados de la misma, se corresponden a una contextualización de factores que son determinantes para los modelos de búsqueda de soluciones, no sólo en el campo de la salud sino fundamentalmente en las estrategias de sobrevivencia de la población. La tendencia de los procesos sociales y de los comportamientos condicionados históricamente, nos permiten visualizar las contradicciones entre la concepción ideológica de la población y aquella de las instituciones externas a la misma, que si bien hoy buscan una "participación" sectorial, por lo general omiten los aspectos fundamentales del desarrollo de los mismos.

El análisis de la región permite visualizar algunos problemas que se han agudizado, y plantean limitaciones objetivas y críticas para el desarrollo de las comunidades. Entre ellas se pueden señalar: La pérdida del equilibrio ecológico debido a fenómenos físicos (falta de lluvias) y acción del hombre (depredación) que aumentó la erosión eólica, escasa disponibilidad de tierras de cultivo por familia (minifundio), aumento de la densidad de población que ha generado importantes corrientes de emigración de la población.

Dentro de los aspectos sociales debe destacarse que en las últimas décadas se han dinamizado procesos de transculturación y de cambios en la dinámica de la formación económico social debido al modelo de desarrollo adoptado por el Estado.

II. COMUNIDAD Y CONVIVENCIA EN SALASACA Y TELIGOTE

La hoya de Ambato que se ubica en los Andes Centrales, tiene una altura de 2589 metros sobre el nivel del mar y se caracteriza por su aridez, debido al carácter volcánico de la región y su micro clima. Las poblaciones de Teligote y Salasaca se encuentran aproximadamente a 14 km. de la ciudad de Ambato, capital de la provincia de Tungurahua, a una altitud que oscila entre 2500 y 2999 metros sobre el nivel del mar, en una meseta sobre la cual se elevan colinas y cerros. En su topografía se destaca la vecindad de volcanes como el Tungurahua (5087 m.), el Altar o Capac Urcu (5404 m.) y más alejado el Chimborazo (6248 m.) y el Carihuairazo (5034 m.).

Esta área tiene alrededor de 50 Km.² de superficie, donde la población mestiza e indígena se ha distribuido en nucleamientos poblacionales de tipo comunitario.

La distribución poblacional y uso del espacio físico que caracteriza al área de estudio, puede ser homologado con otras regiones del callejón interandino en términos generales los comportamientos idiosincráticos y culturales con énfasis los aspectos tecnológicos, organizacionales e ideológicos.

En este sentido el estudio de caso ha buscado comparar los comportamientos sociales de dos grupos étnicos, en competencia por la disponibilidad de recursos del medio ambiente, y por sus conductas finales en la búsqueda de la salud.

La ecología de la región

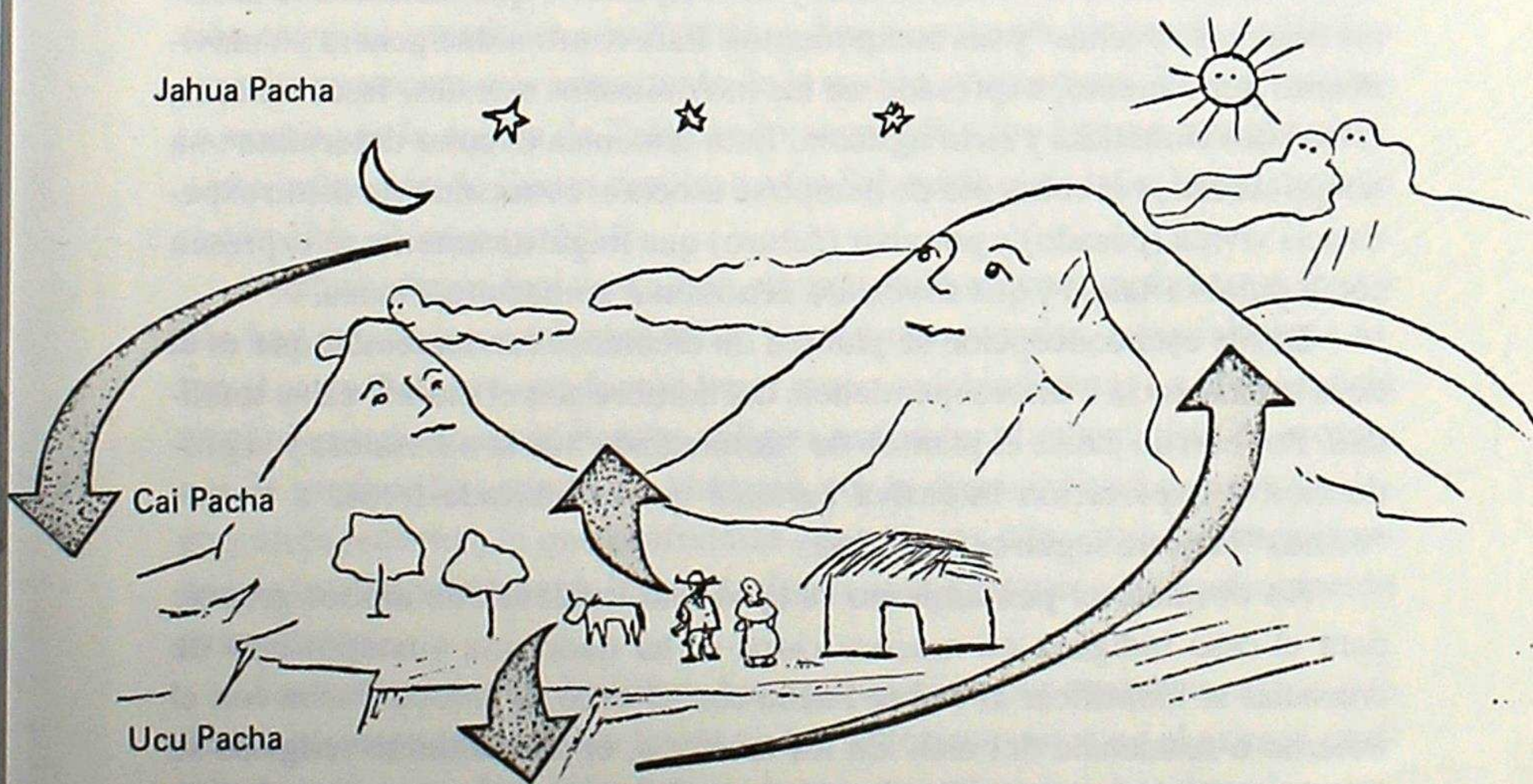
Ecológicamente el área se clasifica como "bosque seco-montano bajo" debido a la aridez de su suelo, la escasa precipitación pluvial, y el clima de la región. La temperatura media anual oscila entre 12 y 18° C con variaciones que dependen del clima frío de la cordillera, moderado por los vientos cálidos que llegan de la región del Oriente. Las lluvias oscilan entre 500 y 1000 mm anuales y se presentan en la temporada de invierno entre los meses de octubre y mayo, si bien estas no son constantes ya que en los últimos cuatro años se ha soportado una sequía continua. El clima seco y frío de alta montaña permite el cultivo de productos como maíz, papas, fréjol, hortalizas y chocho, a la vez que por la influencia de los vientos cálidos del Oriente se cultivan frutales como peras, duraznos y manzanas. En el área, se encuentran especies como eucaliptos y acacias, pero en la actualidad son escasos y dispersos, debido a la extinción de los bosques por acción del hombre, tanto por el uso de la madera como energía calórica doméstica como para la construcción de viviendas.

Las características ecológicas de la región presentan importantes limitaciones para el desarrollo de las actividades agrícolas, que son básicamente para el sustento de la población, por esta razón el regadío de las tierras es una necesidad fundamental. En el área hay 5 acequias, a saber: Comunal (Teligote), Mondongo, Sevilla, Panchalica (Albornoz) y Molina; pero en épocas de sequía su caudal es mínimo resultando insuficiente para las necesidades de riego. La disponibilidad de agua de riego ha sido uno de los problemas fundamentales de la región y ha generado enfrentamientos entre mestizos e indígenas por el control de las acequias.

Con el establecimiento de las haciendas, los latifundistas incrementaron su poder local, llegando a disponer exclusivamente del uso de una acequia, excluyendo totalmente de su uso para agua de riego a los indígenas. La población no ha sido pasiva frente a esta situación y se han realizado exploraciones y *mingas* en los cerros vecinos buscando captar el agua de vertientes, tratando de canalizarlas hacia las comunidades. Estos intentos fracasaron debido a la distancia, costos y falta de garantías para conservar estas obras frente al abuso de poder de los mestizos.

En la actualidad el Estado, a través del Instituto Ecuatoriano de Recursos Hidráulicos (INERHI) realiza trabajos para racionalizar las tomas de agua y envallar las acequias, pero estas obras han generado una fuerte resistencia de la población indígena por sus experiencias vividas y la perspectiva de tener que hacer pagos excesivos por las obras.

Si bien las condiciones materiales y limitaciones objetivas que tiene la región para un mayor desarrollo y productividad de las actividades agrícolas,



han condicionado los comportamientos sociales para la elaboración de estrategias de sobrevivencia, por otra parte y desde el punto de vista ideológico, encontramos diferencias sustanciales en los conceptos que tanto mestizos e indígenas tienen de la ecología.

Cosmogonía quichua.

La población indígena concibe una integridad del medio ambiente, los seres, y el desarrollo de la vida como un todo que evoluciona manteniendo un equilibrio constante. La denominación de *Pacha-mama* representa la fuente existencial de todo lo viviente, y deriva de "*Pacha*" que significa totalidad, plenitud, el tiempo existencial, el mundo; y "*mama*" simboliza la maternidad, la fecundidad, la grandeza (Montaluisa, 1983). Esta totalidad está compuesta por tres ámbitos: el *Jahua Pacha*, el *Cai Pacha* y el *Ucu Pacha*.

En el *Cai Pacha* se encuentran los seres humanos y no humanos que se relacionan como sujetos y de manera física y espiritual. Los hombres, los animales, los cerros, las plantas, etc., tienen vida, son sexuados, y pueden experimentar emociones, sufrimientos o alegrías.

En el *Jahua Pacha* se encuentran los astros que personifican y generan influencias sobre el *Cai Pacha*; el sol, luna y estrellas (antiguos dioses) y los fenómenos atmosféricos producen energías benéficas (rocío, lluvia, luz, calor), o maléficas (rayo, granizo, algunos arco iris, la helada, etc.) que inciden sobre los seres, en sus comportamientos y su salud. En el *Ucu Pacha* o mundo subterráneo, también se encuentran energías que influyen en el *Jahua* y *Cai Pacha*. Este ámbito se comunica a través de las *huacas*, vertientes, grietas o grutas de las montañas y volcanes, de tal manera, que produce un permanente intercambio de influencias y de reequilibrio que mantiene la armonía entre los "Pachas" y sus componentes. Esta continuidad genera un movimiento permanente, expresado en los movimientos astrales, fases lunares, estaciones climáticas y ciclo agrícola. Esta dinámica circular determina una temporalidad, y el concepto de tiempo se asocia al conocimiento como experiencia vivida (pasado) y por vivir (futuro) que lingüísticamente se expresan con la palabra *ñaupa* y que sirve para denominar ambas situaciones.

Desde esta concepción se plantea un elemento fundamental, que es el de la coexistencia e interdependencia del hombre con el mundo en su totalidad. Por ello no existe el planteo de "dominación" de la naturaleza y la producción o explotación intensiva agrícola queda limitada frente a lo que "brinda" la tierra según su fertilidad.

No obstante el pensamiento religioso ha influenciado ambos grupos; para el caso indígena en muchos casos se ha dado una yuxtaposición de creencias al identificar al *Jahua Pacha* con el cielo, y al *Ucu Pacha* con el infierno o residencia del mal. En los mestizos, el pensamiento religioso se expresa en la espera del "milagro" que haga llover, o en las promesas realizadas en las iglesias cercanas para que las cosechas sean abundantes.

Los asentamientos humanos.

La población que habita en el área de estudio es de 6.000 personas aproximadamente (Teligote, 2.000 hab. y Salasaca entre 3000 y 4000 hab.) no pudiéndose establecer cifras exactas debido a que por diversas razones, los censos nacionales nunca pudieron completarse en Salasaca ni en Teligote. La población del área se diferencia étnicamente en mestizos e indígenas, lo que determina ciertas características culturales y sociales que se manifiestan específicamente en distintos comportamientos frente a los problemas que les afectan como sociedad.

Los *Salasacas* son indígenas de nacionalidad quichua, y es uno de los grupos más importantes dentro de los pueblos nativos que habitan la provincia.¹ El origen de los Salasacas ha sido discutido por distintos investigadores, entre otros González Suárez y Pío Jaramillo Alvarado que han sostenido que se trata de un grupo de asentamiento de tipo *mitimae*, es decir que fue trasladado desde su sitio de origen (Bolivia) por los Incas a su actual sitio de residencia. Los estudios antroponímicos realizados por Costales Samaniego presentan evidencias sobre el predominio de topónimos Panzaleos y Puruguayes, correspondientes a pueblos que habitaron la región muchos siglos antes del arribo de los Incas. Se sostiene que el nombre de la comunidad ha tenido diversas nominaciones, entre ellas la de *Panchalicas* o *Huma Huatashcas* (cabezas amarradas), y recién con la presencia de los españoles fueron denominados Salasacas debido al nombre de un cacique que fue víctima de los conquistadores.

Los *mestizos* que viven en Teligote, corresponden al grupo mayoritario que habita la región, y guardan características similares a la población mestiza del país. Étnicamente corresponde a la descendencia gestada por la relación entre los españoles e indígenas, y hoy representa al tipo de población cuantitativamente más importante de la nación ecuatoriana. El asentamiento mestizo en la región de Teligote corresponde a los últimos sesenta años, y esta ocupación de tierras desplazó a los Salasacas que vivían antiguamente en este sitio. (Ver mapa N° 1).

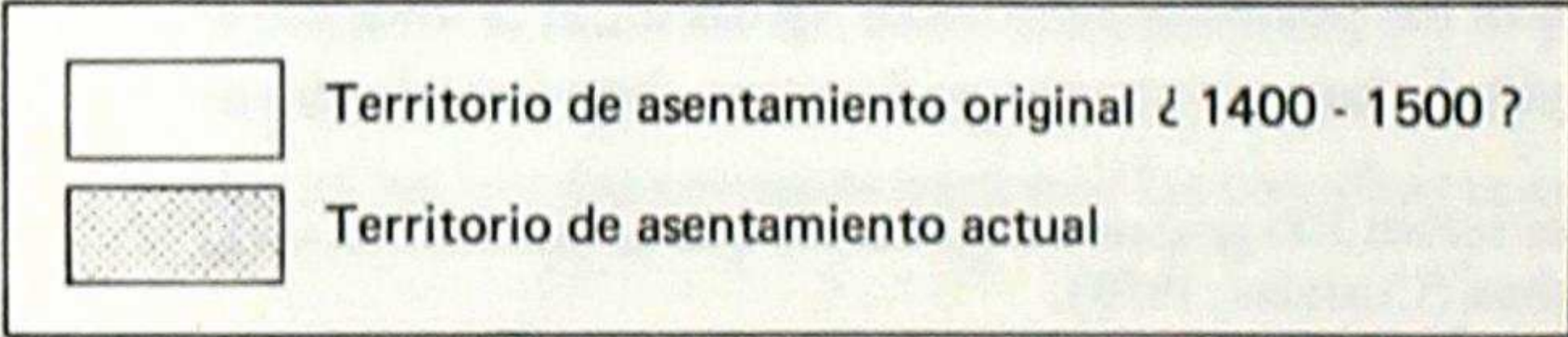
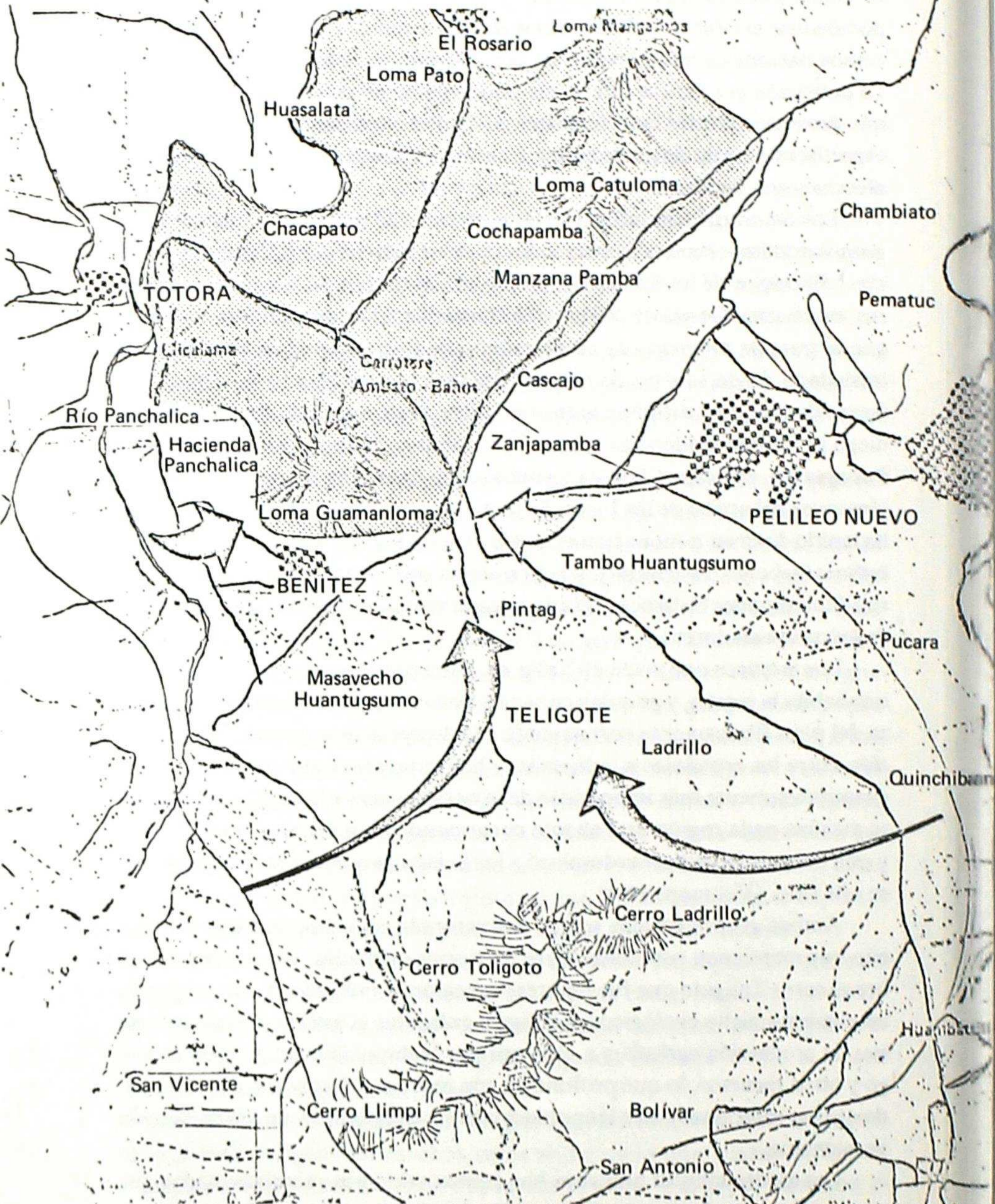
Ambos grupos étnicos se han estructurado en comunidades vecinas y aún hoy mantienen conflictos sobre las tierras ocupadas, especialmente sobre el cerro Teligote que fue un lugar ceremonial indígena. La coexistencia en el mismo nicho ecológico les obliga a enfrentar el mismo tipo de problemas de producción agrícola y a competir por la disponibilidad de agua de riego y otros recursos, lo que profundiza aún más sus diferencias, determinando que las relaciones entre las poblaciones sean distantes y de confrontación permanente.

Los asentamientos humanos han transcurrido por sucesivas etapas que tienen correspondencia con los períodos históricos vistos en el primer capítulo de esta parte. Los ayllu Salasacas ocuparon llanuras, hondonadas y va-

¹ Según algunos autores serían 100 grupos indígenas los que se encuentran en la provincia de Tungurahua (Costales, 1959).

Mapa No. 1

Area de asentamiento original, desplazamientos y territorial actual de la población Salasaca.



lles de una vasta región. Según la ubicación y modalidad topográfica de la zona, las parcialidades adoptaron distintas denominaciones, de las que actualmente se reconocen las siguientes:

Catitagua	Manzana pamba	Sigsihuayco
Cochabamba	Patuloma	Sancaluma
Guasalata	Ramos loma	Sacoto
Huantugsun-loma	Rumiñahui	Totoras loma
Huamun-loma	Rumichaca	Vargas pamba
Monguigua	Salasaca grande	

La colonización y establecimientos de las haciendas, y en particular la imposición de los títulos de propiedad de la tierra, fueron los factores que determinaron la reducción del territorio Salasaca aproximadamente a un tercio de su asentamiento original.

Según la teoría de asentamiento *mitimae*, debemos recordar que había dos categorías de *mitimae*: una que se refiere a las tribus que gozaban de una especial confianza de la nobleza incaica, los que eran trasladados con sus familiares a los nuevos territorios conquistados, convirtiéndose en el soporte del dominio incaico; y la segunda categoría que corresponde a las tribus dominadas, pero que constituían un potencial peligro para el poder del Inca. Estas últimas se dividían en grupos que eran dispersados por distintas regiones del Tahuantinsuyu; con lo que se les privaba de todo privilegio y eran situados en poblaciones extrañas y frecuentemente hostiles.

Sobre el asentamiento de los Salasacas en la región, no puede establecerse una fecha precisa, pero se puede estimar que corresponde al período final de la dominación incaica, alrededor de 1470. Según una recopilación de la historia oral (José Mariano Pilla, 1970) se plantea también que los Salasacas fueron enviados por los españoles en 1535, en una modalidad similar a la segunda categoría de *mitimae*. Según este autor indígena, un grupo fue a México, otro a Colombia, y finalmente se trajeron 36 hombres y 25 mujeres al Ecuador. Aunque no puedan establecerse con claridad los datos de origen, se puede señalar que los Salasacas han mantenido una permanente distancia de los grupos indígenas y de la sociedad en general. Hasta la actualidad, los contactos han sido de tipo puntual y nunca han buscado una integración, ni siquiera con el resto de las nacionalidades quichuas del país. Por otra parte, las relaciones interétnicas se han caracterizado por conflictos continuos sobre la disponibilidad de tierras y agua de riego. Las presiones y agresiones externas han cohesionado a la población alrededor de su defensa y resistencia activa, siendo señalados como belicosos e "indomables". El pueblo Salasaca ha establecido no sólo precarias fronteras territoriales, sino también límites culturales, sociales y políticos sumamente rígidos para con la sociedad exterior, a la vez que una serie de normas sociales de estricta aplicación al interior de su sociedad.

La adaptabilidad de los Salasacas a su medio, ha generado una serie de

mecanismos que involucran todos los aspectos de su vida, y que le ha permitido mantenerse como una sociedad relativamente estable durante siglos. Frente a este comportamiento, podemos observar que la población mestiza de Teligote, pese a ser un asentamiento producido en el último siglo, muestra otra conducta adaptativa. En efecto, los mestizos de Teligote migran hacia otras zonas del país que presentan mejores condiciones para sus actividades agrícolas. Este comportamiento del mestizo se vincula a la modernización de los conceptos sobre la explotación de la tierra, y en gran medida sus limitaciones se plantean en el orden económico-social ya que tienen un difícil acceso, disponibilidad y uso de técnicas modernas, fertilizantes, mecanización de la producción, etc.

Infraestructura de las comunidades.

El desarrollo de la infraestructura de las comunidades ha tenido un proceso paralelo a los modelos de regulación demográfica, siendo este un producto de la conjunción de diversos factores. Entre ellos se citan: la disponibilidad menor de la tierra por unidad familiar, la concentración y aumento de la densidad poblacional, y la influencia creciente de la sociedad externa sobre los patrones culturales de la protección del medio ambiente (vivienda).

En Salasaca, las viviendas se agrupan en manzanas alrededor de un espacio virtual denominado *parque* o *plaza*, donde se sitúan algunas construcciones de uso público como las escuelas, iglesia, centro de salud, casa comunal, etc., dando el aspecto general de una incipiente urbanización. El área cuenta con una buena accesibilidad vial, siendo la carretera Ambato-Baños una ruta asfaltada que comunica la provincia de Tungurahua con la región oriental del país. Este camino fue construido en el año 1934 por la compañía petrolera Shell, que inició la explotación de hidrocarburos en el oriente ecuatoriano. Posteriormente se desarrollaron numerosos caminos vecinales que aún hoy se encuentran sin asfaltar, y que comunican a pueblos y comunidades vecinas. Finalmente se encuentran senderos o callejones, llamados *chaquiñanes* que permiten la circulación a pie entre las comunidades.

En Salasaca se encuentran distintos tipos de vivienda, desde la choza tradicional, de paredes de barro y el techo de *saki pato* (son hojas de cabuya seca envueltas en paja), sostenido por una estructura de palos de eucalipto. Esta vivienda es de un solo ambiente, tiene una sola puerta, sin ventanas y al lado se construye una choza pequeña que sirve de cocina. Otros tipos de construcciones se asemejan a la vivienda mestiza, y los materiales utilizados son el adobe o bloques para las paredes y la teja o zinc para el techo. Estas casas más modernas se ubican generalmente en la zona central de la comunidad y corresponden a los indígenas que viven un proceso de transculturación más intenso que el resto de la comunidad. En Teligote la vivienda familiar es de bloques de cemento, con techo de dos aguas de tejas o zinc, y consta de uno o dos ambientes. Algunas casas tienen una construcción secundaria, que es más precaria ya que tienen paredes de adobe o caña y techo

de paja, que sirve como cocina y bodega.

Las comunidades tienen un abastecimiento parcial de energía eléctrica y de agua entubada puesto que estos servicios sólo llegan a las viviendas ubicadas en la zona central y aledañas a los servicios públicos, quedando la mayoría de población sin accesibilidad a los mismos. En ambas comunidades la población consume el agua que viene por las acequias de riego. En Teligote se ha realizado la captación de agua de una acequia y luego se la somete a un proceso de cloración en un tanque de la comunidad y se distribuye mediante una red de cuatro grifos públicos. La eliminación de excretas se realiza en campo abierto, ya que la instalación de letrinas ha sido tradicionalmente rechazada por los habitantes de la zona. No obstante, en este último año la población Salasaca ha comenzado a aceptar este tipo de servicios ofrecidos por el Ministerio de Salud Pública.

La infraestructura de educación pública, es muy limitada en relación a las necesidades de la población. En Teligote hay dos escuelas de nivel primario, y en Salasaca hay cinco escuelas que imparten educación hasta el sexto grado de escuela primaria.

La infraestructura provista por el Ministerio de Salud Pública consiste en un Puesto Mínimo en Teligote, que se encuentra equipado con instrumental básico para asistencia clínica, prestando servicios de atención, una Auxiliar de Enfermería en forma permanente, y recibe apoyo de un médico rural con visitas periódicas dos veces por semana. En Salasaca, existe un Subcentro de Salud equipado de acuerdo a las normas dictadas por el Ministerio de Salud y correspondientes a su nivel de complejidad, prestan servicios de atención un médico rural y un auxiliar de enfermería en forma permanente. Próxima a estas comunidades se encuentra la ciudad de Pelileo, allí se ubica un Hospital Centro de Salud, también dependiente del Ministerio de Salud, que es consultado con frecuencia por los habitantes de la región. El hospital funciona en un local prestado por el Municipio local, y cuenta con 16 camas para internación, tiene también una sala para consulta externa y curaciones, y una sala de partos. Cuenta con los siguientes recursos humanos: un Director, dos médicos rurales, dos internos rotativos, una enfermera y siete auxiliares de enfermería. Podemos señalar que la accesibilidad física a los establecimientos de salud es buena, ya que se encuentran a escasa distancia entre ellos y existen medios de transporte que facilitan aún más su acceso. Por otra parte, si la demanda de servicios tuviera mayores exigencias la población se dirige a Ambato donde se encuentran establecimientos de mayor complejidad.

En el área también encontramos la presencia de misiones religiosas tanto católicas como evangélicas, que han buscado tener mayor acción sobre la población Salasaca y cuya presencia analizaremos más adelante.

Finalmente se han instalado pequeñas tiendas que venden bebidas y alimentos y productos básicos en pequeña escala y que sirven de fuentes de abastecimiento complementario a los mercados y ferias que se realizan en comunidades vecinas. (Ver croquis N° 2 y 3).

Los Salasacas.

La población Salasaca mantiene su identidad indígena, y ésta se fundamenta en el desarrollo de su cultura y en los mecanismos que regulan su sociedad, pese a la influencia constante de las misiones religiosas y de las agencias gubernamentales y de desarrollo. El quichua es el idioma materno, y en la actualidad también se utiliza el español como medio de comunicación con la sociedad mestiza, especialmente como lengua funcional en las relaciones de contacto e intercambio. El hombre ha desarrollado un importante grado de bilingüismo, frente a la mujer que mantiene casi en la totalidad, un monolingüismo quichua.

La vestimenta, como forma de exteriorización de su cultura, ha tenido variaciones en el transcurso de su proceso histórico, pero debe destacarse que toda la población usa una vestimenta que le caracteriza e identifica dentro de las nacionalidades indígenas. Antiguamente el hombre usaba una camisa larga sin mangas, abierta por los costados y sujeta con una faja o *chumbi*. Encima de ella se cubría con una larga manta de lana. En la actualidad usan camisa con mangas, pantalón blanco, y se cubren con un poncho angosto, cuya longitud llega hasta la mitad de la pierna, del característico color negro intenso o "absoluto". El sombrero de lana de borrego ha sido reemplazado en el uso cotidiano por el sombrero de venta en comercios, dejando solamente a aquel para las fiestas. Las mujeres usaban una larga túnica que llegaba hasta los pies, que en la actualidad ha sido reemplazada por una blusa o *Pecho jerguita*, y el *anaco* o *siqui jerguita*, que es una especie de falda angosta que se sujeta con una faja o *chumbi*. Sobre los hombros se colocan una bayeta rectangular, llamada *lliclla*, y que al cruzarse en el pecho es sujetado por un prendedor punzante o *tupu* de cobre, bronce o plata. El pelo es sujetado por una faja angosta llamada *vincha*, también usan aretes o *rin-rin huallica* y collares y gargantillas simples de 2 ó 3 vueltas llamados *cunga huallica*.

El desarrollo histórico del pueblo Salasaca, llevó a un profundo conocimiento de las plantas de la región, y que además de constituirse en su base alimenticia y medicinal, han generado técnicas de teñido de sus prendas de vestir que no han podido ser desarrolladas por ningún otro grupo indígena en el país. El color negro de sus ponchos resiste a todos los mordientes naturales (viento, lluvia, sol, etc) sin que afecte su color original.²

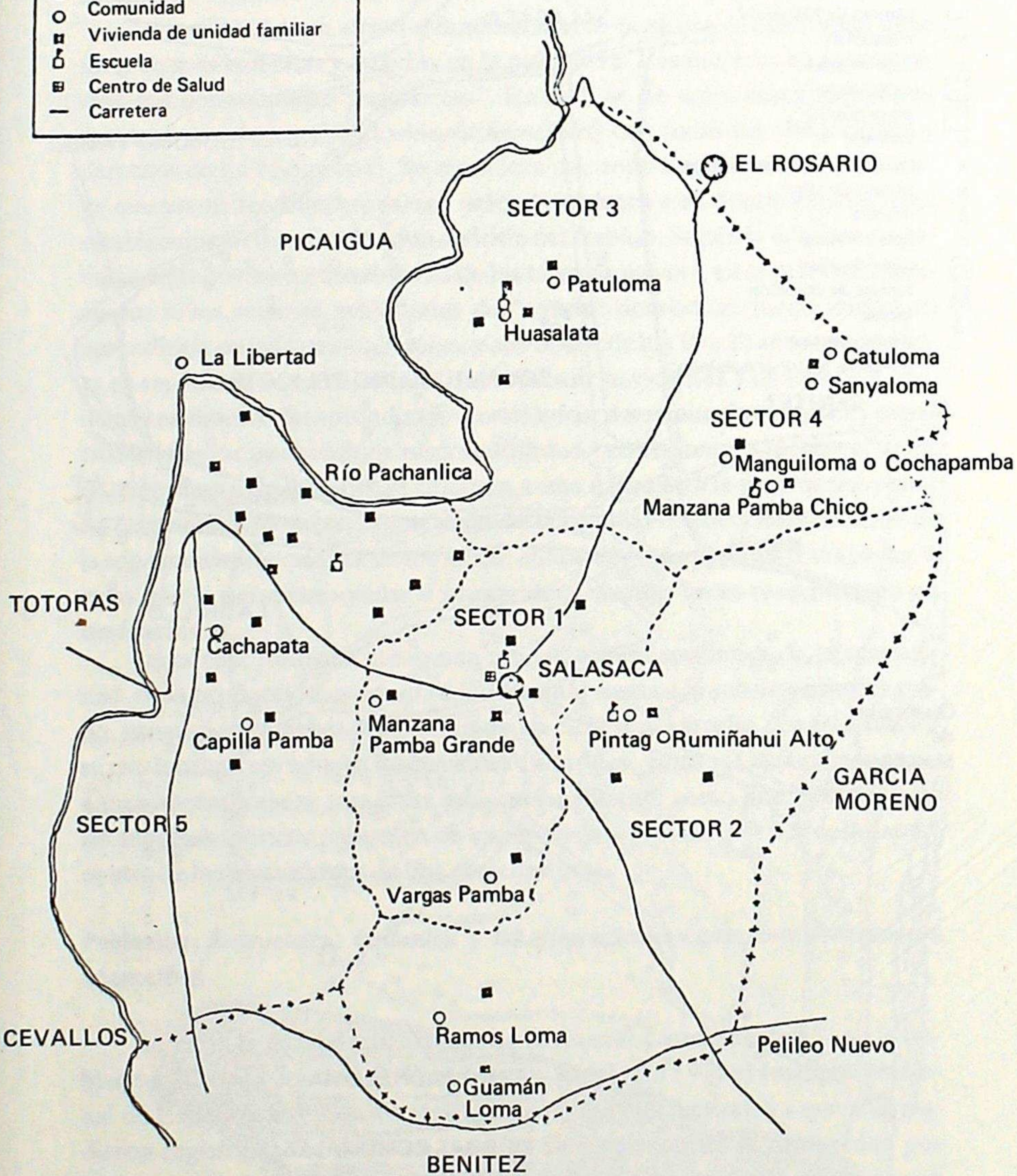
Actualmente la familia es de tipo nuclear, con un modo predominante de 4 personas, integrada por los cónyuges, sus hijos biológicos y adoptivos. Como norma el matrimonio es monogámico y endogámico, es decir la búsqueda de pareja (hombre o mujer) se realiza dentro de los límites de la comunidad; existiendo severas sanciones sociales que incluyen la expulsión de

2 La hierba usada para tinturas se recogen en el cerro Teligote y en la llanura, en un total de 36. Por otra parte, los Salasacas crían un gusanillo llamado *Cochinilla*, en los cactus que se encuentran alrededor de sus viviendas. Todos estos elementos son usados ya que la falta de uno de ellos afecta el fijado del color en los tejidos.

Croquis No. 2

COMUNIDADES SALASACAS, SECTORES EN LOS QUE SE APLICO LA ENCUESTA TRANSVERSAL, Y UBICACION DE LAS VIVIENDAS ENCUESTADAS. TUNGURAHUA, 1982

- ⊙ Cabecera Parroquial
- Comunidad
- Vivienda de unidad familiar
- Escuela
- ▣ Centro de Salud
- Carretera

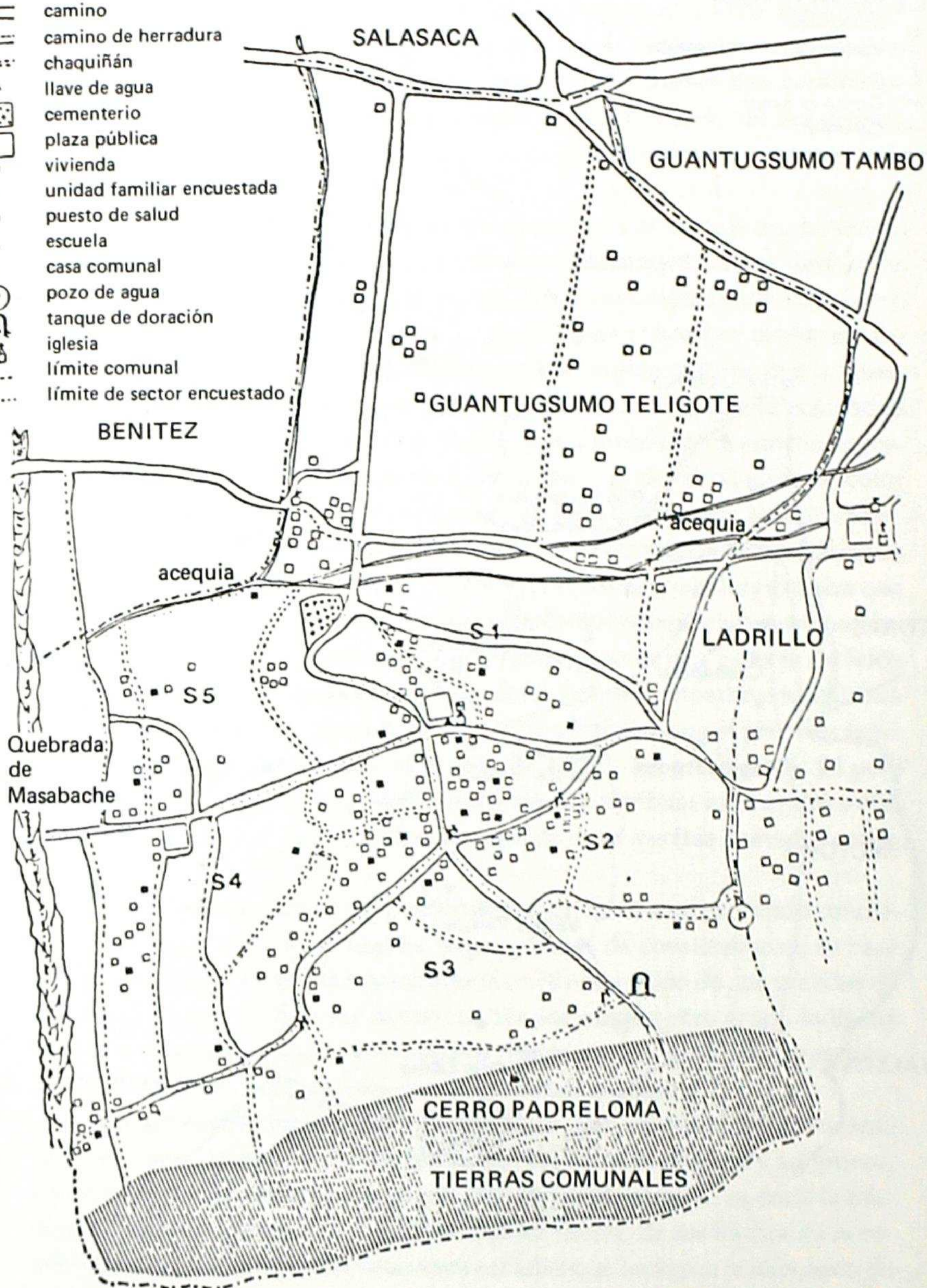


Croquis No. 3

COMUNIDAD DE TELIGOTE. SECTORES EN LOS QUE SE APLICO LA ENCUESTA TRANSVERSAL, Y UBICACION DE LAS VIVIENDAS ENCUESTADAS. TUNGURAHUA, 1982

REFERENCIAS

- ||— camino
- |—|— camino de herradura
- chaquiñán
- ⤴ llave de agua
- ▣ cementerio
- plaza pública
- vivienda
- unidad familiar encuestada
- ⊞ puesto de salud
- ⊕ escuela
- ▲ casa comunal
- ⊙ pozo de agua
- ⊚ tanque de doración
- ⊙ iglesia
- - - límite comunal
- ⋯ límite de sector encuestado



la comunidad a quienes violen esta regla. Este hecho lo interpretamos desde una perspectiva socio-económica y como respuesta cultural de adaptación a las condiciones de tenencia de la tierra, ya que el minifundio actual no permitiría más subdivisiones de terrenos. De esta manera las particiones de bienes por herencia, garantiza que la tierra siempre quede en la descendencia salasaca.

La fertilidad es un atributo fundamental de la mujer, la esterilidad tiene un gran señalamiento y rechazo en la población. Las mujeres en esta situación son denominadas "machorras". En caso de no tener descendencia, el matrimonio adopta niños (*wiñachishca-churi*) con todas las obligaciones y derechos de un hijo propio. Se considera que todo hogar debe tener niños, ya que un núcleo familiar es una unidad productiva en donde existen roles establecidos en términos de una división del trabajo. Según la edad, se determina el grado de responsabilidad de las tareas a asumir, en la primera infancia los niños realizan actividades de "ayuda" doméstica; luego inician su aprendizaje de las tareas agrícolas, y alrededor de los 18 a 20 años se considera en capacidad de trabajar la tierra, construir su vivienda y de formar y conducir una familia. Su aprendizaje cronológico, determina la madurez y capacidad de llevar una vida con responsabilidad y conocimiento. Según el sexo, las actividades de la mujer se orientan a una capacitación para desempeñar las funciones domésticas; preparación de la comida, lavado y conservación de la ropa, cuidado y crianza de los niños, etc., y también para los trabajos agrícolas que le permiten ayudar a su marido y muchas veces reemplazarlo en sus funciones.

La familia funciona como una unidad socio-económica de la comunidad, cuya producción se orienta fundamentalmente a la subsistencia del grupo, generando igualdad de oportunidades para su desarrollo. En este ámbito se producen y reproducen los patrones culturales, ya que el hecho de la enseñanza-aprendizaje se transmite generacionalmente como interpretación de los aspectos teóricos (resumen de experiencias) en una práctica cotidiana y dentro de los mecanismos de una sociedad oral.

Población: Estructura, dinámica y las migraciones como comportamiento adaptativo.

En 1970, la misión religiosa de las hermanas Lauritas estimó que la población Salasaca era de 4.804 habitantes. En el año 1974 el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos realizó una proyección censal, ya que sólo pudieron registrarse los datos en 6 de las 14 manzanas de la comunidad por el violento rechazo de la población, y calculó la cifra de 4.694 salasacas con una densidad de 103.1 habitantes por kilómetro cuadrado, mientras que las cifras provisionales del Censo Nacional de Población y Vivienda del año 1982, indican que el total de habitantes es de 4.619 habitantes.

Dentro de la búsqueda de antecedentes, que permitieran encontrar datos que explicaran la estabilidad o decrecimiento poblacional, encontramos que en el año 1956 la misión católica de las Madres Misioneras Lauritas reali-

zaron un censo, y según sus observaciones señalaban un decrecimiento en la población, atribuyendo la causalidad a:

- a. Alta mortalidad infantil por las enfermedades infectocontagiosas y la mala atención de partos;
- b. Alarmante decrecimiento de la fertilidad femenina, esterilidad inmotivada de los recién casados, insospechada abundancia de "machorras" (mujer estéril).
- c. El desplazamiento de jóvenes Salasacas, en edad activa, hacia regiones tropicales (Vía Quinindé) en busca de trabajo, desata sobre la comunidad la furia de la "Peste Blanca". El porcentaje de mortalidad por esta causa es alarmante..."

Por otra parte, el investigador Costales Samaniego, comparando los censos de 1948 y 1956 deduce que en el período la población ha tenido un decrecimiento del 1.2% anual, y que además de los factores de causalidad ya enumerados se suma la migración producida por el terremoto de 1949, determinando que "la población se coloque en un período de extinción" (Costales Samaniego, 1964).

Durante el estudio de caso se aplicó una encuesta transversal, levantándose datos de 36 familias con un total de 188 personas, y sobre ellos se elaboró una pirámide de población.

Esta pirámide es distinta a la de otras regiones del país en las que adopta una forma de campana. En ella se demostró un decrecimiento en la población infantil (1-19 años) debido a la alta mortalidad infantil y secundariamente a un descenso de la tasa global de fecundidad. Si bien estas tasas no han podido obtenerse cuantitativamente, se pueden inferir a través de la información que consistentemente han expresado la población y sus líderes, por los que se relatan casos de infanticidio, de control de natalidad por medios naturales y de prácticas para provocar el aborto.

En la población se observó una disminución de la población económicamente activa debido fundamentalmente a las migraciones laborales. Hay una muesca importante en el grupo de 30-34 años, que corresponde al pico de mortalidad y migración provocado por el terremoto que asoló la región en 1949.

La migración es uno de los indicadores importantes que expresan la situación crítica de acceso y tenencia de la tierra, y una respuesta a la presión demográfica de la zona. Por otra parte, la migración que generalmente se realiza en calidad de jornaleros hacia la región de la costa, no es solamente para recibir ingresos adicionales a su economía campesina, también para mantener una serie de mecanismos de status y poder comunitario a través de fiestas y rituales que exigen altos egresos monetarios.

Recién en el año 1983, se inicia un nuevo fenómeno dentro de las migraciones y es la búsqueda por parte de 20 familias de jóvenes de un nuevo sitio de asentamiento permanente. La exploración, elección y trámites legales para concesión de tierras por parte del Estado comprende un área de la provincia de Imbabura, en un nicho ecológico de tipo subtropical lluvioso, en

el que se espera el desarrollo de una nueva comunidad Salasaca.

Las migraciones temporales son esencialmente estacionales y están relacionadas con el ciclo agrícola y festivo. Los trabajadores regresan a la comunidad para la siembra (octubre) y cosecha (junio), en tiempo de aumento de la pluviosidad, y realizan las tareas preparatorias para las fases del ciclo agrícola en las que estarán ausente, reparación de vivienda, herramientas, etc. Los sitios de migración han sido tradicionalmente hacia las grandes explotaciones agrícolas de la costa como Santo Domingo, Quevedo, la región oriental y otras propiedades de hacendados de la misma provincia de Tungurahua. Pero en los últimos años, durante el período de desarrollo industrial, fueron tomados como mano de obra no calificada en obras de infraestructura nacional, como en la refinería de petróleo (estatal) en la provincia de Esmeraldas y aún como peones en regiones remotas en la isla San Cristóbal, Galápagos para la instalación de agua potable (IEOS). La migración no es individual, sino en grupos numerosos y en base a las relaciones de parentesco; en los nuevos sitios de residencia reproducen sus relaciones sociales y económicas, ya que se mantienen las reglas de reciprocidad y la distribución de tareas y gastos. Al salir de su provincia cambian de vestimenta y adoptan formas aparentes de mestizos o cholos, ocultando así su identidad para prevenir agresiones y pasar desapercibidos.

En cuanto a las relaciones laborales, se puede señalar que existe una marginación de los beneficios establecidos por la ley: no reciben afiliación al Seguro Social, ni los salarios suplementarios (13avo, 14avo, etc), no perciben vacaciones, las contrataciones son orales, etc. Este tipo de condición ocupacional demuestra que la inserción en el mercado laboral, fuera de su sociedad, es sumamente precaria y de baja probabilidad económica que permita una real solución a sus problemas.

La población de la comunidad de Teligote es mestiza e hispano hablante. Esta calificación étnica y lingüística resulta en cierta forma imprecisa, ya que en América Latina no existe una "línea de color" que permita definir con precisión los límites raciales. En todo el país resulta también difícil definir a los "blancos", y las distintas variantes raciales en el proceso de mestización. Para los fines del estudio, nos interesa definir y caracterizar los procesos que vive la población campesina "no indígena", y que desde el punto de vista cultural constituye un polo de referencia frente a los comportamientos sociales indígenas. En general el mestizo tiende a identificarse o autocalificarse como "blanco", en el sentido de tomar una posición de prestigio social, "ser culto", y pertenecer a una "civilización más elevada"; por otro lado implica la negación de sus antecesores indígenas caracterizados como seres inferiores, ignorantes, y como vestigio de una raza en supuesta desaparición. Toda identificación con ellos produce una reacción de defensa, muchas veces de vergüenza, y finalmente una toma de distancia en referencia a los "naturales".

La población total de Teligote según el censo de 1974, era de 1.571 habitantes, y en 1982 se estima como una población estacionaria o menor a la

censada anteriormente.

Para el estudio se entrevistaron 28 unidades familiares, y que comprenden un total de 130 personas. De la pirámide de población establecida se observa que la población mayoritaria se encuentra en su base (1 a 19 años) y en su cúspide (60 y más años). Las muescas más importantes corresponden a la población económicamente activa, en particular al sexo masculino. Esto se explica por el significativo movimiento migratorio que constantemente tiene la población hacia otras zonas agrícolas del país; algunos de ellos han buscado tierras de colonización en el oriente para así dejar definitivamente la región.

La familia también es de tipo nuclear, cuyo modo predominante es de 4 miembros, funcionando como una unidad de producción dedicada al trabajo agrícola, en forma similar al caso Salasaca.

En la población existe un bajo índice de escolaridad, ya que la mayoría de los campesinos han realizado estudios incompletos en la escuela primaria. En nuestro estudio se registró un analfabetismo de aproximadamente el 20%.

Dentro de los modelos de crecimiento demográfico, se ha planteado el modelo de curva sigmoide, según el cual el crecimiento tiene lugar a un ritmo exponencial hasta que la resistencia producida por factores dependientes (o independientes) de la densidad de población lleva a la estabilización del crecimiento, hasta un punto que se denomina límite superior o "capacidad sustentadora" y que teóricamente corresponde a la masa de población que puede alimentarse de forma permanente a partir del entorno.

En la última década, los demógrafos que han trabajado sobre los problemas del desarrollo económico del Tercer Mundo, han prestado mayor atención a los modelos de presión demográfica. Estos modelos suponen que el crecimiento demográfico es el principal motor del cambio social y tecnológico, pero cuando la densidad de población se va acercando al límite, las innovaciones producidas inciden sobre el grupo reduciendo la presión demográfica.

En el caso de las sociedades agrícolas, la capacidad sustentadora es considerada a partir de variables como el total de *suelo disponible* y las *necesidades individuales en suelo cultivable* (Hardesty, 1977).

Se sostiene por otra parte que las instituciones sociales, el sistema político, la estructura familiar, la ideología y sus manifestaciones, cambio ecológico, etc., influyen directamente en la capacidad sustentadora.

Otros estudios establecen relaciones entre la complejidad de la organización social y el tamaño de la población, de tal manera que a medida que aumenta la población, existe una tendencia hacia el aumento de la especialización y de la simbiosis de la organización social (Naroll, 1956); aunque en otras situaciones, el excedente de población puede simplemente separarse del cuerpo principal y trasladarse a otro sitio (Carneiro, 1970). Finalmente se señala que la densidad de población sería una causa importante de estratificación social y centralización política (Fried, 1967).

Economía campesina

La actividad económica más importante de la población Salasaca es la agricultura y secundariamente la producción textil, y existen escasas personas que tienen un salario fijo mensual. No obstante no pueden ser tipificados rigurosamente en categorías laborales ya que la población realiza actividades múltiples; como en el caso de algunos tejedores que mantienen a la vez una producción agrícola local o los agricultores que emigran temporalmente como peones o jornaleros. Esto se explica porque no existe una especialidad laboral, cada Salasaca se va capacitando para ser agricultor, artesano, peón, migrante, cabecilla, alcalde, etc.

Para comprender mejor esta situación es necesario ubicarnos dentro de una lógica económica no capitalista. Dado que la población tiene un control directo sobre la tierra y esta unidad agrícola doméstica es una unidad de producción y consumo, la empresa campesina se orienta a reproducirse y no a acumular excedente. Este modo de producción frente al contacto con otras economías genera una doble dinámica: hacia el interior del grupo una relación horizontal con mecanismos sociales que buscan mantener cierta simetría; hacia el exterior en relación a la sociedad blanco-mestiza, es una economía dependiente en términos de una relación vertical, sometida a la explotación de su mano de obra en forma directa (salario) o con la transferencia de excedentes (mediante el alquiler de trajes para ceremonias de poder, venta de productos en tiendas, desvalorización del producto en el mercado, etc.).

El problema fundamental de la economía Salasaca se deriva de la escasa disponibilidad actual de tierras, y del bajo rendimiento de la producción agrícola. En los últimos años ha llegado a los límites de una agricultura de subsistencia, por lo que ha generado la búsqueda de empleo, diversificación de mano de obra (textiles) e incremento de la migración temporal o definitiva (señalábamos que en el año 1983 un grupo ha buscado una reubicación definitiva fuera de su habitat, luego de más de 500 años de asentamiento).

En el Censo Agropecuario de 1974, se encuentra que existían 547 unidades de producción agropecuaria (UPA) y que cada una variaba en extensión entre 1 y 2 Has. No obstante, en la encuesta transversal aplicada, y en otros trabajos previos realizados en la zona, observamos que en realidad las familias más favorecidas son las que tienen parcelas de alrededor de 80 x 80 m. y en general oscilan entre 2 y 4 *canteros* (13x13 y 26x26 m.). El nivel crítico de este minifundio generó regulaciones sociales muy severas, no permitiéndose que la tierra se venda o sea apropiada por los mestizos, por lo que únicamente pueden ser transferidas a otro Salasaca. Por otra parte, consideramos que ya es la causa determinante para la formación de parejas, puesto que con las alianzas matrimoniales se puede acceder y controlar otras parcelas.

Hay una clara conciencia de la presión demográfica, y no creemos que el terreno disponible pueda contener la próxima generación en términos de

la partición de las tierras por herencias. En cuanto al crecimiento poblacional, hemos advertido un agudo decrecimiento en el último lustro por mecanismos que van desde el control de la natalidad hasta la migración y en ocasiones el infanticidio.

Debe recordarse que en la comunidad, la herencia es bilateral, es decir que se dividen todas las pertenencias en forma igualitaria entre todos los hijos, aun cuando estos sean adoptados. En cuanto a la propiedad de la tierra se considera que pertenece a la comunidad Salasaca y sólo en segundo término a quien la posee y trabaja, quien no puede usarla ni como garantía, prendas o venta.

En general, la economía campesina de los indígenas de la sierra, mantienen la parcela de explotación familiar y extensas tierras de trabajo comunitario. Las comunidades Salasacas tenían tierras comunales para cultivo y pastoreo en el cerro de Teligote hasta que gran parte de la misma fue tomada o invadida por los mestizos. En la actualidad en estas tierras no se cultiva ni se pastorea los animales, solo se extraen hierbas medicinales y los elementos para tinturar los tejidos.

Las tierras, si bien corresponden a una composición ecológica similar, se diferencian, por la disponibilidad de agua de riego. Las tierras con riego pueden tener un ciclo agrícola estable, mientras que las UPA alejadas de las acequias son las que más sufren el impacto de las variaciones estacionales y de la sequía.

Los cultivos más importantes son el maíz, fréjol, arveja, calabaza, chochos y cebada. Estos se dirigen esencialmente al sustento alimenticio de la población, y parte de ellos se intercambia o vende por productos supletorios para la alimentación o para cubrir otras necesidades de consumo doméstico.

Las tierras son aptas para el desarrollo de algunos frutales, pero no se ha desarrollado un cultivo dirigido hacia esta producción, ya que ésta se orientaría directamente a operaciones reguladas por la oferta y demanda de los mercados regionales.

En cuanto a la metodología de trabajo se observa la persistencia de técnicas tradicionales como el uso de la energía humana y animal, y la penetración de técnicas modernas se limita al uso del tractor exclusivamente. El uso de herramientas es variado y se usa desde el arado de madera, azadón, pico, pala, etc., la siembra se realiza manualmente y la cosecha se combina con el trabajo manual y la ayuda de herramientas. En el caso de que la familia no disponga de animales para arar, se alquilan animales en la comunidad, o se arrienda un tractor a los mestizos de las comunidades vecinas.

En general, la producción agrícola se garantiza por los mecanismos de reciprocidad que existen entre las familias y la comunidad en general. La reciprocidad consiste en "dar la mano" o "prestar ayuda" con mano de obra que luego debe ser devuelta en tiempo diferido y según la necesidad de los contribuyentes al trabajo. También se ha establecido ciertos derechos como la obligación de alimentar a los que ayudan durante la jornada de trabajo, o el acceso a una porción del producto cosechado. Si bien este es un mecanis-

mo tradicional, se ha visto muy reforzado por la migración temporal de los hombres que van limitando la capacidad productiva local. Se han observado ya casos en los que se paga la mano de obra, con la comida diaria y la retribución con parte del producto cosechado. En general los cultivos son mixtos, y se repiten anualmente. En cuanto al mercadeo de los productos, se lo realiza a través de las ferias semanales y con los intermediarios ante mercados mayores que les pagan precios mínimos.

La transacción también es desfavorable por el uso de la moneda y por el regateo sobre el costo real del producto. El uso de la mano de obra es intensiva y no se toma en cuenta ciertos costos, ni se agregan valores de capitalización y acumulación de excedentes. Los productos comprados en los mercados se dirigen a suplir sus necesidades básicas como son la sal, *raspadura*, manteca, vestidos, herramientas, algunos medicamentos, etc.; posteriormente se han introducido los fideos, el arroz, y las bebidas gaseosas, que son jerarquizados como alimentos de prestigio. Debe entenderse también que cuando el indígena adquiere el producto lo hace al final de una cadena de comerciantes e intermediarios, por lo que paga precios más elevados.

No obstante, también se mantienen relaciones puntuales, mediante el trueque con otras comunidades indígenas, especialmente los Chibuleos a los cuales proveen *capulí*, recibiendo a cambio otros productos agrícolas especialmente papas. La existencia de estas economías, al tomar contacto con el mercado blanco-mestizo y especialmente por el carácter dominante de éste. Consolida la dependencia económica, ya que se crea una funcionalidad entre los mismos y se genera la posibilidad de expansión y crecimiento de la economía dominante.

La crisis que genera esta situación tiene sus límites concretos en cuanto a la posibilidad de crecimiento y desarrollo de la población, y es por ello que tanto la migración, como la asimilación al mercado capitalista (mediante la producción textil) sirven hasta el momento como mecanismos compensadores en sus relaciones económicas, sin que esto signifique mayores niveles de vida y consecuentemente de salud.

En referencia a la cría de animales, ésta es limitada por la disponibilidad de tierras. Se crían ovejas, gallinas, cerdos y algunos vacunos, de los que se utilizan en el consumo familiar especialmente la lana y la carne, pero a medida que la crisis económica se profundiza, los animales y sus productos son vendidos para compensar las necesidades.

La actividad secundaria en la comunidad y supletoria es la producción textil, especialmente tapices y fajas, que se originó por iniciativa de un proyecto del Punto IV (AID).

Esta actividad se constituyó luego en otro recurso de compensación económica para algunas familias, aunque dentro del marco de una economía de capital incipiente que introdujo a su vez, nuevos mecanismos a las relaciones tradicionales que existían en la comunidad. La textilería es una actividad eminentemente masculina que está incorporando mano de obra a partir de los 10 años de edad. Se estima que en la actualidad hay alrededor de 300

indígenas que en forma esporádica o permanente se dedican a esta actividad. Hay alrededor de 8 talleres en la comunidad, que han tomado el carácter de "pequeña empresa", en donde por lo general se emplean a familiares, teniendo derecho al alojamiento y a la comida. Se da así un tipo de relación particular entre la economía campesina y la introducción de una lógica que exige la necesidad del capital, para la compra de telares, materia prima, modificación de la vivienda para exhibición de mercadería, iluminación eléctrica, etc., y otras formas de organización laboral y social como la cooperativa. Las "pequeñas empresas" representan socialmente un modelo de modernización, ya que los propietarios, han introducido servicios higiénicos y baño en su vivienda, y han modificado sus patrones de consumo y los comportamientos que derivan de ello. Alrededor de esta actividad textil, han surgido comerciantes intermediarios que además de productores, llevan a vender productos textiles en otras ferias del país.

La introducción y desarrollo de nuevas actividades laborales, no son simplemente un mecanismo de compensación económica, como supuestos objetivos de este tipo de proyectos; sino que tienen un conjunto de implicaciones en todos los aspectos sociales de la comunidad. Las ganancias obtenidas como producto de esta actividad no representan un gran monto financiero (aunque dentro de una economía campesina resulten significativos), pero funciona como un poderoso mecanismo de nuevos modelos de estratificación social. Las relaciones de parentesco cambian de carácter en la medida que el salario imprime una asimetría, ya que se establece una vinculación de tipo vertical, y esta se prolonga al exterior de la comunidad, ya que los intermediarios o las empresas de comercialización, tienen mayor poder de negociación en el establecimiento de los precios. Por otra parte, el acceso al crédito genera mayores niveles de dependencia, ya que no siempre la disponibilidad financiera es utilizada con el criterio de inversión prevista. Finalmente el productor tiene una ganancia limitada, y la mano de obra comunitaria resulta más explotada, lo que debilita los mecanismos de cohesión social desarrolladas históricamente.

En Teligote, al igual en Salasaca, la actividad económica más importante es la agricultura, siendo en su mayoría trabajadores que desarrollan actividades por cuenta propia, en calidad de pequeños propietarios y productores minifundistas. La mayoría de los campesinos poseen títulos de propiedad de la tierra, pero el problema fundamental está derivado de la escasa cantidad de tierra cultivable que poseen, que es la base de la economía de subsistencia que existe en la región. En general la población emigra como agricultor, ya que no se han desarrollado otras actividades, oficios o profesiones que permitan la búsqueda de empleos remunerados en la zona. En la comunidad apenas existe un soldador, un operador maquinista, un carpintero, dentro de las actividades laborales diferenciales. Tampoco se observa la ocupación como peones o jornaleros, que tengan dependencia de las haciendas que se encuentran en la región. Señalábamos, por otra parte, que la mayor parte de la población económicamente activa ha migrado, quedando en la comuni-

dad una importante proporción de personas mayores y niños y no se han desarrollado mecanismos sociales y culturales que al interior de la comunidad busquen compensar el fenómeno de migración selectiva de la población.

En Teligote, los cultivos más importantes son el maíz, papas, cebada, arvejas, habas, alfalfa, fréjol, chochos, etc., que son casi exclusivamente dirigidos al consumo de la población. Se crían algunos animales como gallinas, cuyes, chancos, y escasos vacunos que se consumen o venden en la región, para así adquirir otros productos alimenticios.

La economía local está supeditada a las variaciones climáticas y a la disponibilidad de agua de riego, por lo que es altamente vulnerable.

La población mestiza busca un desarrollo económico a partir de su vinculación al mercado nacional, por lo que el comportamiento económico tradicional ha tenido importantes variaciones, especialmente al vincularse y depender de las necesidades generadas por el capital. Pero en su condición social se encuentran marginados, ya que la accesibilidad a los créditos, compra de maquinaria y tecnificación de la producción se encuentran fuera de su alcance. De esta manera, también se explica su emigración hacia otras zonas del país, especialmente hacia zonas de colonización, donde pueden recibir tierras del Estado y tienen mayor oportunidad de apoyo técnico dentro de los planes gubernamentales de fomento agropecuario.

La comunidad de Teligote, según la caracterización de Wolf (1977), sería una "sociedad corporativa cerrada" ya que mantienen un cuerpo de derechos en especial sobre la posesión de la tierra, presionan a sus miembros a distribuir los excedentes y previenen que las fronteras se integren a la comunidad. Son organizaciones corporativas que conservan una perpetuidad de derechos y cierto número de miembros, y limitan ciertos privilegios a sus componentes, entre otras características.

Las etapas de producción están llevadas según la lógica de la economía campesina la que difiere de la racionalidad del sistema económico dominante. Las relaciones de producción son personales y simétricas, siendo la familia la unidad fundamental de producción y consumo, en la cual no se busca la acumulación. En la etapa de intercambio, compra y venta de productos se enfrentan a las relaciones de oferta-demanda de los mercados locales donde operan las reglas de la economía externa a su sociedad.

La oferta de los productos en el mercado, tienen una valoración que no corresponde al costo real de producción, ya que no contempla los costos de inversión, salarios o pago de la mano de obra (ya que es familiar). Generalmente los precios están cotizados según la necesidad de adquisición de productos de consumo que no se producen en la comunidad: sal, azúcar, algunas prendas de vestir y las herramientas de trabajo. Los productos son "regateados" (fijación de precios sobre la propuesta de venta y oferta de compra) frente a los intermediarios que pagan los precios mínimos del mercado. De esta forma, el mercado se transforma en uno de los principales mecanismos por el que se extraen los excedentes al campesino.

Las fiestas indígenas tienen una erogación que en general beneficia a

la población mestiza, ya que gran parte de los salarios percibidos como migrantes se revierten a la sociedad no indígena. (Entre 60.000 y 120.000 sucres por individuo que toma un cargo religioso).

La coexistencia de dos economías con diferente racionalidad no implica una dualidad económica (Aguirre, 1973) ya que se crea una funcionalidad entre ambas, y mientras la economía campesina se mantiene en una estructura corporativa (porque no puede expandirse), la otra economía busca su penetración, pero no su transformación, ya que se torna fundamental para la apropiación de sus rentas.

De los nuevos mecanismos sociales que buscan compensar en cierta medida los desniveles que se generan de este desequilibrio entre los sistemas económicos, el más importante en la región es el robo o hurto, por lo que ambas comunidades cuidan celosamente sus propiedades, inclusive en la noche con la organización de las "rondas".

Desde el punto de vista de la estructuración de clases sociales, podemos señalar que ambas poblaciones se encuentran en los segmentos bajos de la pirámide económica (aunque en Salasaca se puede observar una dinámica de movilidad social) en la que los condicionamientos estructurales de las poblaciones son determinantes para mantener esta situación.

III. DINAMICA INTERCULTURAL Y FORMAS DE PODER LOCAL

La población Salasaca ha desarrollado formas organizativas múltiples y complejas como producto de su evolución histórica. El Estado, la presencia de las misiones religiosas, e instituciones públicas y privadas, han impactado sobre las formas tradicionales de organización nativa. En general, los distintos tipos de organización que hoy encontramos en la población son la expresión de diversas políticas implementadas desde el exterior de esa sociedad, que se yuxtaponen a la concepción y modalidades propias que los indígenas fueron desarrollando. En particular se observa que en las últimas décadas se han producido hechos violentos, por lo que los Salasacas han sido caracterizados como un pueblo "belicoso" e "irreductible". No es de extrañar que en este contexto se hayan gestado múltiples proyectos dirigidos a "educar", "concientizar", "pacificar e integrar" a los Salasacas a la "sociedad civilizada". En 1934 se produjo un enfrentamiento con el ejército ecuatoriano durante la construcción de la carretera Ambato-Baños que dividió su territorio. En el año 1945 ingresaron las misiones religiosas tanto de las Hermanas Lauritas como de los evangelistas, generándose enfrentamientos entre grupos de población que culminaron con el incendio de la misión católica en 1947. En 1945 se genera un proyecto artesanal por parte del Punto IV, con apoyo del Cuerpo de Paz de los E.E.U.U., dirigido a la producción textil y venta de tejidos. Por aquel entonces, se llevó un grupo de indígenas como becarios a los E.E.U.U., para trabajar con los Navajos, generando luego una incipiente diferenciación económica en la comunidad que contribuyó al mejoramiento de la situación de unos pocos, a la vez que aumentó

las contradicciones y conflictos internos con la mayoría. Desde el año 1947 se establece un centro educativo para adultos, y luego para niños en la misión católica, pero en la actualidad todavía existen varios problemas de cobertura y retención escolar, pese a que la infraestructura escolar fue ampliada con asistencia del Estado. En 1974, se produjo un enfrentamiento con motivo de la realización del Censo Nacional, en el que murieron algunos censistas.

Frente a estas experiencias se reafirmó la tendencia a la defensa y la desconfianza frente a cualquier acción promovida desde el exterior de la comunidad y al interior de la misma se activaron mecanismos propios para mantener la cohesión interna.

Los relatos de los cronistas destacan que el poder tradicional estaba en manos de los Curacas o Caciques, de los Sacerdotes y Shamanes; pero luego de la colonización española se estableció un nuevo orden jerárquico en las comunidades y el poder se estructura alrededor de la figura del Doctrinero o Cura, el Cacique, el Teniente Político y los Alcaldes. Aparentemente, los Curanderos o *Yachac* mantienen cierto poder y prestigio sobre la comunidad, pero se apartan de esta estructura. Durante el período Republicano se afirma la autoridad de la Iglesia, la que designa las autoridades en las comunidades con los cargos de Gobernador, Alcaldes, Alguaciles, Capitanes, Caporales y Pendoneros; siendo el cura párroco el depositario directo del poder de la Iglesia ya que se constituía en la máxima autoridad de la población o localidad. Muchos años más tarde, la Ley de Comunas Campesinas que fue sancionada en 1937, establece a los Cabildos como la nueva organización política de la comunidad teniendo por autoridades un Presidente, Vicepresidente, Síndico, Tesorero y Secretario. En la práctica social, esta modalidad instituía meramente el poder unipersonal similar al cacicazgo, ya que los presidentes de la comuna se invistieron de prestigio y concentraron el poder de decisión sobre la comunidad, y los otros cargos se distribuían entre parientes o compadres. Los presidentes y cabildos se sostenían en estos cargos por largo tiempo, y se relatan casos de permanencia en el cargo por 15 y más años. Por otra parte, se diferenciaron los poderes políticos y religiosos, por lo que algunos cargos o nominaciones tradicionales pasaron a este último, como en el caso de los Alcaldes.

Entre los Salasacas, una de las autoridades tradicionales era el *Cabecilla*, que se transmitía en la familia por vía patrilineal y se adjudicaba por sucesión al primer hijo varón. Cada sector de las comunidades tenía un cabecilla, cuya actividad fundamental era la de guardar el orden y la armonía en la comuna y convocar a las *mingas* o trabajo colectivo para obras comunales. En la actualidad los cabecillas son todavía miembros fundamentales de la organización y poder comunitario.

Algunos cargos que fueron creados por necesidades administrativas externas a la comunidad, se yuxtaponen muchas veces a las funciones que desempeñaron algunas personas en otras posiciones. Por ejemplo, en 1934 se crea el cargo de *Inspector de Policía* (para controlar a la población en caso

de que se “oponga a los programas de desarrollo”) y se designa a un cabecilla para ocupar esta función. En vez de controlar los levantamientos, el cabecilla estimulaba y participaba como líder en las reivindicaciones o enfrentamientos muchas veces sangrientos (Albornoz, 1971).

El *Cabildo* se instituyó luego del reconocimiento jurídico de la comunidad de los Salasacas. El 22 de junio de 1962, fué designado como presidente a quien se desempeñaba como Inspector de Policía, siendo un propio indígena de la comunidad, que por otra parte continuaba desarrollando el papel de cabecilla. El 16 de junio de 1972, el Ministerio de Gobierno acuerda la Ordenanza Municipal con la que se crea la Parroquia de Salasaca, designándose a un indígena como *Teniente Político*, a través de una elección que se realizó mediante una Asamblea Popular. Este cargo representa a la máxima autoridad a nivel parroquial, y tiene por función aplicar las medidas gubernativas, implementar la administración de la justicia, etc. Esta búsqueda de formalización del poder, ha generado resistencia ante las personas mayores de la comunidad, quienes despectivamente le consideran como un simple “empleado de gobierno”, y como una autoridad otorgada desde “afuera” de la comunidad.

La *Junta del Campesinado*, es otra organización popular y paralela, constituida en 1963 por los cabecillas de cada sector con el objeto de combatir a los cuatrerros. En la práctica es un organismo de mayor poder y representatividad que el Cabildo, y tiene mayor capacidad de decisión frente a los problemas comunitarios. Alrededor de 1965 se crea la *Junta de Aguas*, a partir de una propuesta del INERHI, para administrar y controlar la distribución del agua de riego, organizar mingas para mantener los canales, establecer horarios, e implantar las multas respectivas a las infracciones de los usuarios. Es tal vez la organización más poderosa que existe, debido al valor estratégico del riego en la que participan las personas mayores de la comunidad, los cabecillas, y algunos jóvenes.

Hay otros niveles organizativos, los que generalmente están orientados por ámbitos de actividad, como en el caso de la *Cooperativa Salasaca* que asocia a los tejedores locales; el *Club de Madres* relacionado al subcentro de Salud; la *Asociación de estudiantes* quienes dependen de la orientación religiosa que imparte la misión católica y el *Club de Fútbol* que nuclea alrededor de 250 a 300 jóvenes de todas las comunidades.

En la actualidad se está desarrollando una organización de jóvenes con la participación de estudiantes, del club de fútbol, de los profesores y otros, los que plantean reivindicaciones de la comunidad en términos de elevar su nivel de vida.

En síntesis, podemos destacar que a partir de las formas tradicionales del poder, se fueron estableciendo sucesivamente nuevos tipos de organización, especialmente en las últimas décadas, y como consecuencia las comunidades se han dividido y sectorizado aún más ya que los distintos representantes han generado innumerables contradicciones especialmente de competencia interna y de poder. Por otra parte, se observan mecanismos de con-

servación y traspaso del poder tradicional, ya que las personas que detentaban alguna autoridad en el pasado, fueron los nombrados en diversos cargos dentro de las nuevas formas organizativas. Se observa también una división generacional del poder en la comunidad, según las generaciones de “mayores” y “jóvenes”, y también es significativa la división de liderazgo que introducen las escuelas en la región. En este sentido, el cambio de costumbres y de patrones ideológicos de los jóvenes escolarizados (especialmente en la misión religiosa) va alimentando un enfrentamiento generacional, que se fundamenta en la adopción de nuevos conocimientos y patrones de “civilidad” por parte de los jóvenes Salasacas, que infravaloran y se enfrentan con el poder de los “mayores”.

La organización religiosa actual, tiene las características ya señaladas anteriormente. El cura aparece como un mediador entre lo divino, que simboliza el poder sobrenatural, y que también se vincula en lo económico como sujeto inmediato de extracción de excedentes (Carrasco, 1982). Las hermanas Lauritas a la par del trabajo pastoral, realizan un trabajo asistencial en salud y educación, lo que ha facilitado su permanencia. En el caso de la misión evangélica, esta no alcanzó mayor influencia en la comunidad y solo un pequeño grupo adoptó la nueva religión, contribuyendo a la polarización religiosa entre “católicos” y “protestantes” que se encuentra en muchas comunidades indígenas de la sierra.

Las estructuras de autoridad y poder comunal al interior de la comunidad, se han expresado permanentemente en la celebración de fiestas que tienen íntima relación con el ciclo agrícola y el calendario de festividades religiosas. Las fiestas de mayor trascendencia son: *Caporales* (primeras cosechas, grano tierno), *Corpus Christi* (cosecha), *Pendoneros* y *Capitán* (siembra); en las que se establecen términos de reciprocidad y de “agrado” con la *pachamama*. Los antiguos centros ceremoniales (cerros) han sido reemplazados por capillas o iglesias, donde se realizan las ceremonias de adjudicación de los cargos religiosos. Estos son, en grado creciente de poder: Caporales, Capitán, Pendonero, Alcalde Mayor. En general todos los cargos son opcionales, pero la coacción social es muy fuerte ya que son cargos de prestigio y de autoridad moral, con derecho a “ser respetado”. La probabilidad real de tomar estos cargos depende de la capacidad económica de la familia y de los candidatos a “pasar el cargo”, ya que deben financiar las ceremonias, el alquiler de trajes y los gastos de la fiesta para toda la comunidad. El cargo se consagra al “coger la vara”, cuando el cura párroco hace una entrega simbólica de poder al entregar una vara de *guayacán* con adornos de aves y anillos de plata, en una misa en la que se exhorta a los Alcaldes a llevar una “vida ejemplar”.

Las obligaciones y funciones de los Alcaldes se encuentran detalladas en el cuaderno de Alcaldes de las Hermanas Lauritas, estas son:

1. *Asistir a la Misa todos los domingos.*
2. *Hacer que la gente entre a Misa y no se quede en la plaza.*
3. *Ayudar a que los niños vengan a la escuela.*

4. *Vigilar el orden los días de nocturna de 2 en 2.*
 5. *Avisar cuando haya enfermos para visitarles, curarles o ver si necesitan o quieren confesarse: cada alcalde informa de la manzana en donde vive.*
 6. *Avisar cuando un hombre y una mujer están viviendo juntos sin casarse por la iglesia.*
 7. *Avisar cuando una longa soltera va a tener un guagua para que no desaparezca.*
 8. *No chumarse.*
 9. *No gastar demasiado en las fiestas para que no sufra la familia y no se endeuden.*
 10. *Durante el año que está el alcalde, no puede irse a trabajar ni en la Costa ni en el Oriente.*
 11. *Pedir la limosna en la iglesia los domingos por turnos, cada domingo uno distinto.*
 12. *Barrer la iglesia los domingos después de la Misa.*
 13. *Cuando no cumplan cualquiera de estos puntos se comprometen a pagar S/1,00 que será para los gastos de la iglesia.*
- Para constancia de nuestro compromiso firmamos todos los alcaldes (siguen huellas y firmas).*

Salasaca, enero 1 de 1973.

Algunos análisis más recientes sobre el rol del Alcalde (Carrasco, 1982), plantean que es un "articulador" de la organización social interna Salasaca como un símbolo y "guardián" de los valores y normas de la comunidad, pero que a su vez genera contradicciones por los niveles de exigencias que tiene la institución de los Alcaldes.

En las situaciones reales, el alcalde manifiesta esta articulación, mediante el reforzamiento de los lazos de parentesco, vecindad y pertenencia a la comunidad. Así en la organización económica, en la que las relaciones de parentesco tienen un papel dominante, lo vemos en la agricultura, en que la unidad de producción coincide con la unidad doméstica; en la migración en que son grupos de parientes los que se organizan para trabajar juntos en lugares y centros en que se demanda mano de obra no calificada; y en la artesanía, en donde los talleres y cooperativas se organizan por vínculos de parentesco.

En todo caso, es el Alcalde quien a través de sus acciones, especialmente las fiestas, refuerza, y no sólo refuerza, sino que reproduce estas relaciones, exigiendo la participación de los parientes consanguíneos, afines y rituales no sólo con las "jochas", sino con la colaboración directa en la preparación de alimentos, vestuarios y objetos para el ritual y la participación de los mismos, como sujetos en las ceremonias, como danzantes.

Por tanto, es el Alcalde el que cíclicamente evidencia y fortalece en el rito los lazos de quienes diariamente se encuentran para el trabajo. Es el símbolo de la unión, es el "gran pariente".

Esta articulación, que a nivel de parentesco realiza el alcalde, se da a otro nivel con el vecindario. Son los vecinos quienes tienen la obligación de "acompañar" en la fiesta, participando en todos los actos y ceremonias, y colaborando con la "jocha"; así quienes se encuentran en los trabajos comunales (mingas para la limpieza de acequias, arreglar caminos) se reencuentran alrededor del Alcalde, con vínculos fortalecidos.

A otro nivel el Alcalde articula también toda la comunidad. Quienes no participan como parientes o vecinos, deben estar presentes "gustando" la fiesta, con el traje tradicional típico. Su presencia es la reafirmación de la pertenencia a la Comunidad; es el reconocimiento de ser miembro de la misma.

La fiesta es el momento cumbre en la que las relaciones cotidianas del grupo se manifiestan y se revitalizan, debiendo cada individuo desempeñar las funciones sancionadas por el grupo, para que la fiesta se realice, manteniendo así la cohesión.

Por tanto el Alcalde es el personaje, en torno al cual las relaciones de parentesco se sancionan y permanecen vitales, reforzando las funciones que estas tienen en proceso de producción, con los roles asignados a cada uno de los miembros. (Carrasco, 1982).

En la última década la organización de los Alcaldes comienza a debilitarse, debido a dos hechos fundamentales: por una parte, a la negación de los jóvenes a participar por el relativo fortalecimiento de la Junta del Campesinado, y por otra, por el límite crítico de la economía regional, que disminuye la disponibilidad monetaria para sufragar los altos costos que implica esta ceremonia. Debe destacarse finalmente la escasa o nula vinculación entre las organizaciones Salasacas con el resto de organizaciones indígenas del país, lo que se explica en términos del relativo etnocentrismo y aislamiento generado históricamente, como también por la acción de la Iglesia que mantuvo un control sobre las actividades de los Alcaldes, e indirectamente sobre los cabecillas, promoviendo el aislamiento de los Salasacas.

Las modalidades organizativas de la población de Teligote son de tipo formal, y debido a la estructura etaria de la población su capacidad organizativa se encuentra limitada, por el predominio de ancianos y niños. Al ser una zona de emigración la cohesión interna de la comunidad se encuentra afectada, resultando limitada la constitución de estructuras sólidas de poder local. En Teligote las organizaciones más importantes son:

El *Cabildo*, es un organismo político-administrativo creado luego del reconocimiento jurídico de la comuna, y se encuentra regulado en cuanto a su estructura y funcionamiento por las leyes de la República.

La *Junta de Aguas*, es una organización constituida por una comisión de vecinos que administra y controla el agua de riego para los cultivos de la comunidad. Por su carácter estratégico en la economía local, este organismo se constituye en la instancia más importante de autoridad y prestigio.

El *Club de Madres*, es una organización que mantiene un conjunto de

actividades en relación con el Puesto Mínimo de Salud, quienes reciben charlas informativas sobre salud materno-infantil y prestan colaboración en el plan de complementación alimenticia leche-avena.

El *Club de Barrios*, es una organización que tiene representantes vecinales por sectores de la comunidad, y tienen por objetivo las mejoras y actividades cívicas de la localidad. Finalmente existe una organización informal pero que tiene carácter de participación obligatoria y que es la "*ronda*", consiste en que cada noche 6 miembros de la comunidad, recorren la población con tareas de vigilancia de las viviendas y de los cultivos de los comuneros.

En el estudio de caso de la comunidad Salasaca, la respuesta de participación frente a propuestas generadas desde el exterior, se pueden caracterizar como de "antiparticipación". Este comportamiento ha sido determinado por la experiencia social de la población en sus relaciones interétnicas, en competencia por los recursos del medio ambiente, y por la experiencia histórica frente a las diversas acciones institucionales que han sido objeto. La antiparticipación es la expresión concreta de una estrategia defensiva, en resguardo de sus fronteras. Por otra parte, es uno de los mecanismos que permite mantener hasta el presente un equilibrio crítico de su identidad cultural y de su cohesión social.

Sin embargo, a pesar de la estrategia de hostilidad defensiva de la comunidad Salasaca y de la estructuración de normas estrictas de control social, la presión de la sociedad externa y de sus proyectos han logrado penetrar sus barreras estimulando el proceso de diferenciación campesina. Esta situación ha generado una nueva postura al interior de la comunidad, donde si bien existe solidaridad frente al agresor externo, se observa a la vez un amplio disenso interno al aumentar y diversificarse los intereses individuales o de sectores familiares, esta se expresa: en la competencia interna por las tierras beneficiadas por el agua de riego, el surgimiento de líderes jóvenes al frente de nuevas estructuras organizativas, y la diferenciación laboral establecida por la incorporación a las modalidades de remuneración salarial.

Por otra parte, se ha podido comprobar que cuando los problemas toman un curso crítico, y no pueden ser controlados por la comunidad, se recurren a distintos tipos de ayuda externa como en los casos de epidemias de sífilis y de intoxicación por alcohol metílico, que ocurrieron en décadas pasadas.

La situación de antiparticipación se retroalimenta, en la medida que existe una situación de hostilidad externa, especialmente los dirigidos a controlar los recursos básicos de la región (tierra y agua). Este problema fundamental no parece tener una resolución legal definitiva en el mediano o corto plazo.

Debe señalarse que la estrategia defensiva de la población ha contribuido en gran parte a determinar el aislamiento de la comunidad, especialmente frente a otros grupos indígenas con los que mantienen escasos y débiles contactos. Las modalidades organizativas y las reivindicaciones sociales se encuentran limitadas en su capacidad de éxito, ya que por una parte no en-

cuentran canales apropiados de reclamo y negociación, y por otro su aislamiento les deja sin apoyo externo.

La antiparticipación es una situación que también se retroalimenta desde la sociedad externa, a partir de la cual se produce el efecto de mantener a los "perdedores en su lugar" (Stiefel, 1982) a través de los siguientes mecanismos ejercitados por la sociedad dominante.

1. Se ejerce un control desigual sobre los medios de producción.
2. La división administrativa funcional del trabajo, que confiere un control burocrático desproporcionando a una minoría sobre una mayoría.
3. El control de los valores sociales, mediante el monopolio de la educación y del conocimiento.
4. Las ideologías de la discriminación que legitiman la superioridad de unos grupos sobre otros.

La comunidad de Teligote manifiesta en el proceso de participación las características de su crítica situación social y económica. Se ha tratado en capítulos anteriores el proceso de desarticulación integral, debido a la emigración masiva de su población económicamente activa. La participación como proceso es mínima y casi inexistente. Tiene un carácter reactivo en la medida que la población adulta, se organiza en defensa de sus propiedades o reivindicaciones como el agua de riego, agua potable electrificación, mejora de los servicios educativos y de salud, etc. Los beneficios marginales que reciben, se debe a que no han aglutinado una fuerza social significativa para efectivizar sus reclamos. Por otra parte, no se han articulado canales de negociación con las autoridades del poder central, autolimitando más sus derechos.

"Los campesinos no se pueden rebelar con éxito en una situación de completa impotencia; los que carecen de poder son víctimas fáciles. Por lo que tan sólo un campesino con algún control táctico sobre sus recursos puede proporcionar una base más firme para un engranaje político en marcha...". "La tesis afirma que el campesino medio o periférico de la hacienda es el el que está en condiciones de rebelarse...luego le sigue el campesino pobre..." (Wolf; 1971).

Los campesinos migrantes de Teligote, han dejado su comunidad dentro del concepto de retaguardia territorial y familiar, mientras su mayor esfuerzo se dirige a consolidar sus posiciones en las zonas de colonización del Oriente ecuatoriano. Aun así sus vínculos de afinidad y ayuda mutua se manifiestan entre sus lazos de parentesco. El carácter de propietario individual de la tierra influye también para debilitar el concepto comunitario y sus formas organizativas, consecuentemente el proceso de participación hacia el bienestar común va cediendo ante el objetivo del bienestar individual.

La población ve empobrecida su capacidad productiva, por las limitaciones del medio ambiente y la disminución de la mano de obra masculina. Mientras que la población ve con resignación y desesperanza a las perspectivas de progreso de su comunidad, es por eso que resulta significativo que

en el pórtico del cementerio, de un brillante plateado, tiene una inscripción que reza: "Aquí comienza esa otra vida..."

IV. SALUD Y ENFERMEDAD EN SALASACA Y TELIGOTE

Caracterización de la situación de salud

En los capítulos anteriores se han descrito y analizado algunos factores que hemos considerado fundamentales para el análisis de la situación de salud, y particularmente para comprender los comportamientos sociales frente a la oferta de servicios de salud.

El análisis diacrónico, tanto como el análisis sincrónico, de las comunidades nos permite complementar una visión más integrada al estudio epidemiológico, y jerarquizar algunas variables que generalmente desde los ámbitos de la administración y planificación de la salud pública, no siempre son considerados en su real dimensión social.

La situación de salud en las comunidades, debe considerarse como una resultante de la situación histórica, económica y poblacional. El proceso histórico se caracteriza por la constante confrontación social por el dominio del territorio, la delimitación de fronteras y el control de los recursos básicos que permitan la sobrevivencia de éstas sociedades agrícolas.

En la periodización histórica planteada se observa la determinación estructural dada por el conflicto dominador-dominado, y las expresiones coyunturales resueltas en términos de violencia. Estos hechos han determinado una serie de comportamientos que han tenido incidencia en los modos organizativos de las comunidades, y en la elaboración de una política y estrategia eminentemente defensivas. Esta se constituyó en una constante en la medida que el territorio se transformó en zona de refugio, y cuando la retirada o huida fue imposible.

Los indígenas y los no-indígenas han aprendido bien a desempeñar casi inconcientemente sus respectivos papeles de sumisión y dominio (Casagrande, 1976) y el aspecto simbólico de los incidentes generados en esta contradicción expresan en su propia manera de resistir las diferentes formas de amenaza externa, la aseveración por parte de los Salasacas de ser mitimaes, justifica su posición de ser una población diferente, mientras la reputación de ser muy bravos ha sido mantenida por ellos mismos, y por otra gente a través de los relatos acerca de su violencia.

La delimitación actual de las fronteras del pueblo Salasaca no sólo debe observarse desde el punto de vista de territorio económico, o de la interpretación de la amplitud del nicho ecológico y de su capacidad sustentadora, sino también desde las relaciones interculturales y los procesos de aculturación a la cual se ven sometidos.

Es evidente que la presión demográfica ha determinado límites muy precisos entre la capacidad de producción y consumo, y en su disponibilidad de territorio. En la actualidad se ha llegado al límite de subsistencia de la

población pese a la optimización de los mecanismos de contraregulación adoptados por esta sociedad como: la endogamia, métodos naturales de anticoncepción, infanticidio, migración, propiedad comunitaria de la tierra, reciprocidad laboral, redistribución económica, etc. En esta situación sus fronteras geográficas han sido permeabilizadas por distintos proyectos o modelos ideológicos, que generaron a su vez un conjunto de fronteras al interior de la comunidad. Estos modelos tienen influencia en distintas áreas y estratos de población, lo que plantea nuevas situaciones en referencia a los valores tradicionales mantenidos en esta cultura, y especialmente a la imposibilidad actual de estructurar un poder político centralizado, que permita mantener su unidad social (ver croquis N°. 4).

Estos proyectos observados desde la perspectiva de la sociedad nacional y que tienen una concepción determinada del desarrollo, no parecen garantizar a corto plazo la superación de la pobreza, el analfabetismo, las altas tasas de mortalidad infantil, elevar la esperanza de vida y alterar los niveles de participación en instituciones locales y nacionales; mientras no se solucione el problema de la tierra, y se reconozcan y respeten los conocimientos y valores que estas culturas poseen.

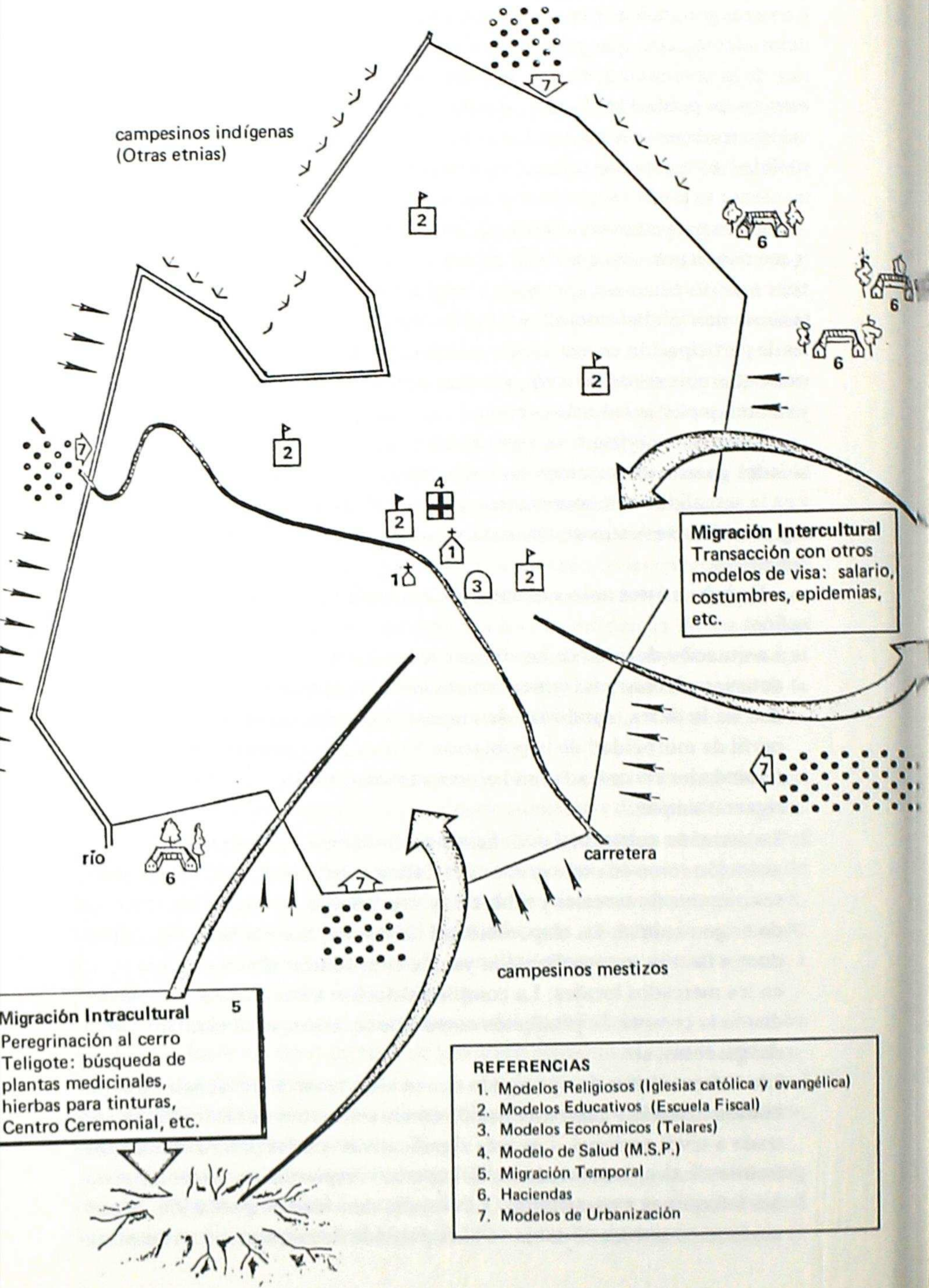
Desde una perspectiva socio-histórica, el análisis de salud de las comunidades guarda importantes limitaciones ya que al ser sociedades agrarias, y en la actualidad con importantes tasas de analfabetismo, no contamos con registros de los eventos de este campo, sino con relatos referidos a la historia inmediata.

En base a estos antecedentes, podemos plantear la siguiente caracterización:

1. La situación de salud de las comunidades estudiadas, tiene un importante deterioro debido a las críticas condiciones de su nivel de vida (disponibilidad de la tierra, condición de empleo, densidad de población, etc). El perfil de morbilidad de la población Salasaca se corresponde con las enfermedades encontradas en las comunidades andinas de altura y de ecosistemas simples.
2. La situación nutricional es deficitaria, encontrándose la constante de mal nutrición como en otros grupos del Callejón Interandino. La dieta básica se compone de cereales y tubérculos, con limitado consumo de proteínas de origen animal. La disponibilidad de carnes, huevos de gallina y productos lácteos, es autolimitada ya que la producción se dirige a la venta en los mercados locales. La complementación alimenticia se realiza mediante la compra de productos como fideos, arroz, atún enlatado, bebidas gaseosas, etc.
3. Las enfermedades de tipo agudo tienen altas tasas de incidencia en la población infantil, y guardan relación con la estructura de morbilidad registrada a nivel nacional. Las más significativas son las enfermedades gastrointestinales, enfermedades del aparato respiratorio y las enfermedades infecciosas y parasitarias. La elevada densidad de población, la contaminación ambiental debido a la disposición de excretas, y los comporta-

Croquis No. 4

FRONTERAS TERRITORIALES E IDEOLÓGICAS DE LAS COMUNIDADES SALASACAS; DISTRIBUCIÓN ESPACIAL E INFLUENCIAS DE SERVICIOS, Y DINÁMICA DE INTERACCIÓN CULTURAL. TUNGURAHUA 1982



- mientos gregarios, elevaron las condiciones de transmisibilidad de las patologías virósicas, bacterianas y parasitarias. Existen también hábitos domésticos que permiten mantener en forma permanente algunos ciclos parasitarios, como el caso de la utilización del perro como consumidor de la materia fecal de los niños, que si bien es parte de una cadena de degradación y de higiene del hogar, se constituye en un reservorio natural de esta patología endémica de la comunidad.
4. La presencia de epidemias entre la población adulta, ha tenido un impacto significativo en relación a sus comportamientos tradicionales de rechazo a las instituciones gubernamentales. Frente a la difusión de enfermedades venéreas, cuya transmisión se atribuyó a los migrantes indígenas que retornaron de la costa, se solicitó ayuda a los funcionarios de salud, los que a partir de 1965 establecieron el control y tratamiento antivenéreo, realizándose exámenes serológicos por lo menos al 10% de la población mayor de 15 años. Posteriormente fue una de las primeras comunidades indígenas que aceptaron el establecimiento del certificado prenupcial y el análisis serológico voluntario de la pareja.
 5. Las enfermedades de tipo crónico tienen mayor incidencia en la población adulta, destacándose en particular las enfermedades de tipo articular, como el reumatismo. Según nuestra experiencia, los trastornos mentales no psicóticos, el retraso mental, la epilepsia y otras enfermedades de los órganos de los sentidos, representan una proporción significativa en la morbilidad general.
 6. El estudio realizado, no se dirigió a relevar las estadísticas vitales, pero según estimaciones indirectas se puede señalar que la mortalidad infantil tiene un rango entre 150 a 200 por mil. La estructura de la mortalidad, además de reubicarse dentro del perfil de morbilidad consignada anteriormente, se encuentran causalidades que no se integran a la denominación occidental y corresponde a interpretaciones de base cultural, como por ejemplo: hechizo, mal ojo, espanto, arco iris, etc.

Enfermedad y muerte

Las diferencias culturales de las comunidades estudiadas, determinaron formas diferentes de sentir, interpretar y tratar la enfermedad. Este aspecto se torna fundamental no sólo para una caracterización más precisa de la situación de salud, sino para la formulación de una política de salud que contenga una respuesta más adecuada a las necesidades de la población. En Teligote, las categorías de conocimiento de la población mestiza tiene mayor identificación e influencia del pensamiento médico occidental mientras que en Salasaca persisten los rasgos predominantes de la cultura quichua.

Se puede señalar que el grado de percepción de la enfermedad es mayor dentro de la cultura quichua que la mestiza, y es significativo que en Teligote, el 22% de la población encuestada no identifica ni reporta conocer las enfermedades más graves que afectan a la población.

En Teligote, la morbilidad tiene un bajísimo nivel de percepción y se señalan unas pocas entidades tales como gripes, accidentes, fiebres y operaciones quirúrgicas. En las mujeres se menciona al parto, "la edad" y la pulmonía; y en los niños la tos ferina, gripes y bronquitis como únicas enfermedades conocidas y reportadas.

En Salasaca es muy elevada la percepción de la morbilidad. Se define como una enfermedad grave, entre los hombres, al abuso de alcohol, *tisis*, *péndici*, accidentes de carro, parálisis, *mal aire*, cólicos, pulmonía, anemias, y *sintería*. Entre las mujeres se señaló también al abuso de alcohol, como principal enfermedad, luego el parto, "mal control de la natalidad", anemias, mal aire, *cólicos*, accidentes de carro, *colerín*, *sobreparto*, y *sintería*. Entre los niños se atribuye gravedad a la tos, desnutrición, gripe, tos ferina, bronquitis, *mal aire*, sarampión, fiebres, diarreas y *bubónica*.

La población indígena utiliza dos tipos de denominaciones que muestran una yuxtaposición en el reconocimiento de la enfermedad; por una parte está la influencia derivada de los diagnósticos médicos actuales y el recuerdo de episodios importantes acaecidos años atrás como fue la presencia de casos de peste bubónica, y de una intoxicación derivada de la venta de bebidas que contenían alcohol metílico. Por otra parte se observa la persistencia de una nosografía derivada de la medicina tradicional indígena, que tiene gran identidad a la conocida en el resto de la población quichua del país.

La concepción de salud entre los indígenas, se deriva del cuerpo de conocimientos y cosmovisión del mundo, y su vida práctica. Por ello se sostiene que el hombre sano "es el que trabaja y está feliz" mientras que el enfermo "pierde todo". La integración con el mundo espiritual y material determina un equilibrio relativo, y toda alteración de esta situación genera la aparición de la enfermedad.

En términos generales podemos señalar que dentro del sistema de causalidad de la enfermedad, encontramos:

Las enfermedades causadas por *desequilibrios*, como por ejemplo en las situaciones de cambio brusco del estado cálido al frío, o viceversa (a nivel físico o emocional). Otro grupo de enfermedades corresponde a la *pérdida del espíritu o sus partes*, como el espanto, ojeado, susto, etc.

Las enfermedades por transferencia: como el mal viento, arco iris, etc., o por daño intencional como el hechizo, cerro, etc. Finalmente se consideran las enfermedades de *afuera* (de la comunidad), que se refieren a las epidemias como el sarampión, tos ferina (ojo burro), etc.

Otro tipo de caracterización de enfermedades, corresponde según la parte afectada de la persona, como el *mal de Dios*, que daña con preferencia al cuerpo (soma) y es susceptible de tratamiento médico; y el *mal de campo* o *mal de calle* que compromete al espíritu, siendo su curación patrimonio del curandero.

La interpretación de la causalidad, realizada por el enfermo o sus familiares, es un factor determinante de su comportamiento, no solo en cuanto al tipo de recurso que se va a consultar, sino también al tipo de tratamiento,

selección de alimentos beneficiosos o dañinos, y a un conjunto de acciones a desarrollar en su vida de relación con el medio ambiente.

Desde el punto de vista de la concepción médica occidental, resulta difícil establecer una analogía o equivalencia con los síndromes de filiación cultural. Dentro de la cultura quichua se reconocen alrededor de 150 entidades que en la actualidad se encuentran bajo estudio.

Respecto al volumen de enfermedad sentida y reportada por la población mestiza de Teligote, se puede observar el Cuadro N° 1.

No se ha incorporado la información referida a la población salasaca ya que los datos arrojados por la encuesta demuestran inconsistencias y un subregistro de enfermedad muy significativo.

Cuadro N° 1

NUMERO DE PERSONAS CON MORBILIDAD REPORTADA Y POBLACION TOTAL ENCUESTADA, SEGUN GRUPOS ETARIOS. TELIGOTE, 1982

Grupos etarios (en años)	Población Total Encuestada	N°. de per- sonas enfer- mas
Menores de un año	2	1
1-4	12	3
5-14	32	3
15-49	50	12
Mayores de 50 años	34	14
TOTAL	130	33

De acuerdo a ésta distribución se evidencia una mayor frecuencia de morbilidad en el grupo infantil, y en los mayores de 50 años.

Debe señalarse que se ha encontrado una morbilidad baja, (25% de la población) en comparación a las constantes que se encuentran en el medio rural ecuatoriano, la que se interpreta por un subregistro de episodios de enfermedad por el bajo nivel perceptivo de la población. De los casos estudiados de morbilidad reportada, la mayoría comprenden episodios de morbilidad simple o síntomas banales. En las siguientes tablas se describe la recurrencia a recursos humanos de consulta, según orden de frecuencia.

Cuadro N° 2

DISTRIBUCION EN ORDEN DE FRECUENCIA (NUMERO Y PORCENTAJE) DE CONSULTAS REPORTADAS EN LOS CASOS DE MORBILIDAD. TELIGOTE, 1982.

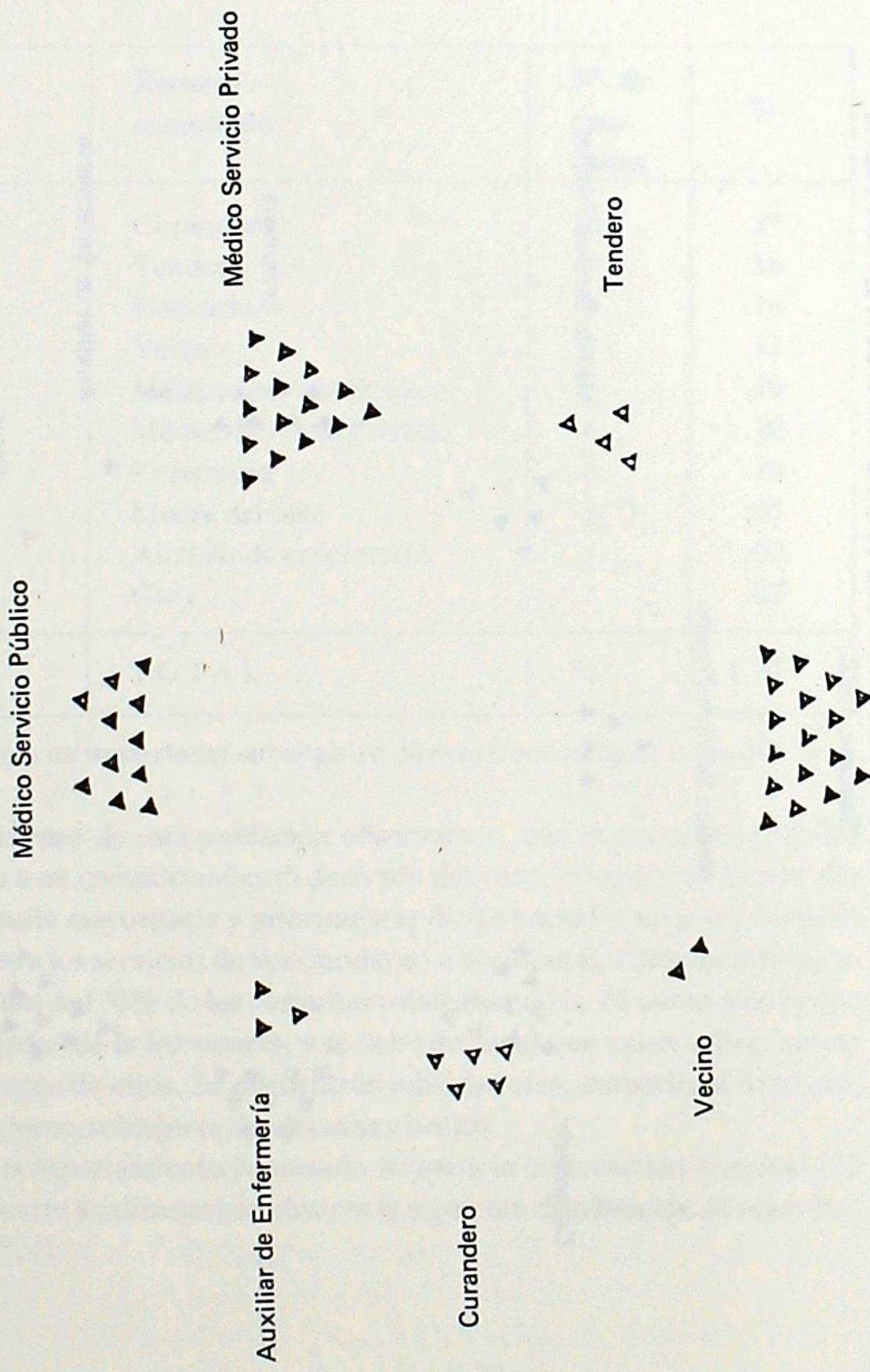
N° de orden	Recurso consultado	N° de consultas	%
1	Familiar (madre del caso, esposa, etc).	17	.30
2	Médico (servicio privado)	15	.26
3	Médico (servicio público)	11	.19
4	Curandero	5	.09
5	Tendero	4	.07
6	Auxiliar de enfermería	3	.05
7	Vecino	2	.04
	TOTAL	57	1.00

Se observa que la consulta predominante se realiza ante los recursos profesionales e institucionales (médicos) pero alrededor del 50% de los casos de consulta son atendidos en el medio familiar y comunal.

Por otra parte se destaca que la población enferma ha realizado automedicación en el 17% de los casos (ver gráficos N° 1 y 2).

Gráfico No. 1

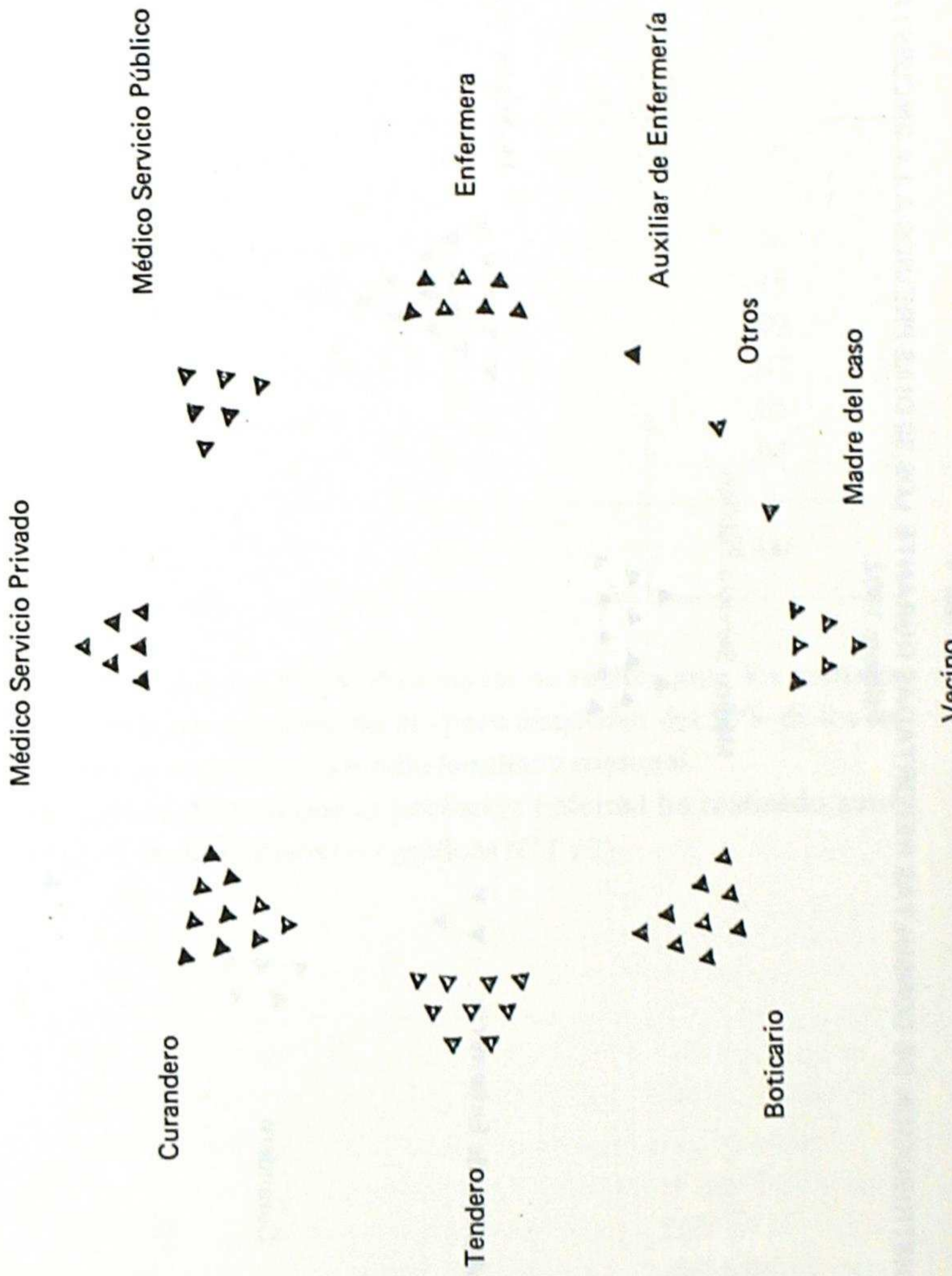
DISTRIBUCION DE CONSULTAS REPORTADAS DURANTE LOS 30 DIAS PREVIOS A LA ENCUESTA
Teligote 1982.



Familiar (madre del caso, esposa, etc.)

Gráfico No. 2

DISTRIBUCION DE CONSULTAS REPORTADAS DURANTE LOS 30 DIAS PREVIOS A LA ENCUESTA
Salasaca, 1982.



Cuadro N° 3

DISTRIBUCION EN ORDEN DE FRECUENCIA (NUMERO Y PORCENTAJE) DE CONSULTAS REPORTADAS EN CASOS DE MORBILIDAD. SALASACA, 1982.

N° de Orden	Recurso consultado	N° de consultas	%
1	Curandero	10	.17
2	Tendero	9	.16
3	Boticario	9	.16
4	Vecino	7	.12
5	Médico Servicio Público	6	.10
6	Médico Servicio Privado	6	.10
7	Enfermera	6	.10
8	Madre del caso	3(*)	.05
9	Auxiliar de enfermería	1	.02
10	Otro	1	.02
	TOTAL	58	1.00

(*) Se estima un importante subregistro de esta frecuencia de consulta.

Para el caso de esta población observamos, que la consulta se realiza de acuerdo a un comportamiento derivado del contexto cultural, es por ello que la consulta mayoritaria y prioritaria se dirige hacia los recursos comunitarios frente a los servicios de tipo moderno u occidental. Estos apenas agrupan alrededor del 33% de las consultas totales actuales. El curandero ocupa el primer orden de la frecuencia, y se debe destacar que existen diversas categorías dentro de ellos. Se encuentran adivinadores, curanderos hierbateros, limpiadores, sobadores, hechiceras y brujos.

En el comportamiento reportado frente a la enfermedad terminal (12 casos de muerte analizados) se observa la siguiente distribución de consultas (Cuadro N° 4).

Cuadro N°. 4

DISTRIBUCION EN ORDEN DE FRECUENCIA (NUMERO Y PORCENTAJE) DE CONSULTAS REPORTADAS EN LOS CASOS DE MUERTE. SALASACA, 1982.

N°. de Orden	Recurso Consultado	N°. de consultas	%
1	Médico Servicio Público	9	.24
2	Médico Servicio Privado	6	.16
3	Madre del caso	6	.16
4	Curandero	5	.13
5	Tendero	4	.11
6	Enfermera	3	.08
7	Vecino	3	.08
8	Boticario	1	.02
9	Otro	1	.02
	TOTAL	38	1.00

Se puede observar la concurrencia hacia los servicios profesionales médicos en contraste de la preferencia de los recursos comunitarios para los casos de morbilidad simple. En general se destaca que la población tiene un comportamiento activo, que lleva a múltiples consultas a los distintos recursos, sean institucionalizados o no.

En las comunidades indígenas el episodio de muerte es un evento que tiene significación variable según la edad del difunto.

Dentro de la estructura de mortalidad infantil en Salasaca, hay aspectos que no han podido ser investigados. Entre ellos, existe la referencia de prácticas de infanticidio, y de las que se tienen distintas interpretaciones. Por una parte y desde una versión intracultural, se sostiene que una joven soltera es embarazada al tomar contacto con el arco iris (alpa cuichi), y al nacer la criatura los abuelos tienen obligación de ahogarle en el río Panchalica, ya que el niño será un monstruo o un demonio. Un análisis externo sugiere que el uso de métodos naturales de contracepción, el aborto y el infanticidio son los mecanismos básicos de control del equilibrio entre densidad de población y disponibilidad de tierra, a los que se agregan las migraciones temporales o definitivas.

En general se considera que si un niño va a morir, es preferible que sea en su primera infancia, ya que su espíritu no ha tenido oportunidad de pecar y puede ir directamente al *limbo*, y también en el futuro ayudar a sus padres y padrinos a encontrar el camino al cielo.

En la muerte del adulto, se produce la separación del espíritu del cuerpo y éste sigue un camino tan largo "como los trámites dentro de un ministerio":

debe pasar por el purgatorio, la paila, y finalmente al cielo o al infierno, y si su condición de pecador es muy elevada, es condenado a volver a la tierra.

En el caso de los Salasacas, las costumbres funerarias se componen de dos momentos: el primero corresponde al lavado y el vestido del difunto, colocación en el ataúd con una cuchara, un pilche y una ropa (para satisfacer el hambre y la sed, y para poder trabajar) y la recordación de las virtudes que desarrolló durante su vida terrenal. El segundo momento corresponde al juego del *huayro*.³ (que es estrictamente masculino) y que dura hasta que finaliza el velatorio. Luego del entierro la gente acompaña a la viuda o familiares durante dos días, y luego se realiza la limpieza y purificación de la vivienda.

El acto de morir en su propia casa demuestra el apego a la tierra, y a su familia, este sentimiento es un condicionante para el rechazo de la internación hospitalaria o su retiro del mismo en situación pre-mortem. En el año 1963 el personal de salud que pretendía hospitalizar a los niños con complicaciones durante una epidemia de sarampión fue amenazado de muerte y expulsado de la comunidad.

Sistemas de salud

Los sistemas médicos deben ser considerados como estructuras pluralistas en la que la medicina moderna es solo un componente en relación competitiva o complementaria a otras alternativas terapéuticas, muchos de los cuales están comprendidos dentro de las culturas médicas tradicionales. Las culturas médicas tradicionales forman parte de las culturas originales y comprenden al conjunto de conceptos, valores y comportamientos socialmente definidos, que son adoptados deliberadamente para modificar o restituir la salud, y que por lo general, buscan restablecer las relaciones de equilibrio entre el hombre y su medio ambiente natural y social (Pedersen, 1983).

A partir de la teoría de sistemas, estas culturas médicas tradicionales pueden ser denominadas genéricamente como Sistemas no Formales de Salud, en términos distintivos de la medicina occidental o moderna estructurada y legalizada por el Estado.

Estos sistemas se caracterizan por ser de alta participación popular, con identidad cultural propia, de gran adaptabilidad, escasa o nula dependencia externa y socialmente legitimados por la comunidad. Los recursos humanos de éste sistema son propios de la comunidad: los miembros familiares, curanderos, parteras, boticarios, tenderos, etc. que se estructuraron mediante redes sociales para la interpretación y manejo de la situación salud-enfermedad. Estas redes tienen una estructura de tipo horizontal, cuya relación entre los recursos humanos y tecnológicos, de diversa especialización y complejidad, logran articular una respuesta coherente por su identificación con

3 Juego de azar en el que se utilizan huesos de animal, marcados con un código matemático, de uso exclusivo durante el velorio.

el sistema de causalidad en los momentos del diagnóstico, prevención y terapéutica.

Si bien no podemos registrar la magnitud de la cobertura que presta, estimamos que esta es superior a la consulta demandada a los servicios médicos públicos y privados.

En las comunidades estudiadas encontramos este sistema de salud popular, aunque en Teligote tiene menos presencia que en Salasaca. En esta primera comunidad encontramos una curandera, a la que asiste no sólo la población local sino también de las comunidades vecinas, mientras que en Salasaca se encuentran alrededor de 30 curanderos reconocidos.

En la actualidad algunas prácticas están cayendo en desuso entre los Salasacas, como la adivinación mediante *la botella* o las *cartas de naipes*. Todavía se mantiene el uso del alcohol, loción, huevos, cuy, vela, etc., como medios de interpretación de la enfermedad. Para el tratamiento se usan las técnicas comunes a otros indígenas como la *limpieza* mediante hierbas, oraciones, y succión de partes del cuerpo; y también disponen de una importante cantidad de hierbas medicinales que se recolectan en el cerro Teligote.

En general el manejo de la enfermedad guarda una importante correspondencia con las prácticas de salud que realizan otras comunidades tanto en la sierra como del oriente ecuatoriano, ya que los curanderos Salasacas mantienen contactos con curanderos de diversas regiones del país.

Comportamientos de la población y los servicios de salud.

En los capítulos anteriores se ha hecho referencia al proceso social e histórico de las comunidades, y dentro de ellos se pueden jerarquizar algunos factores que podemos considerarlos como condicionantes y determinantes de los comportamientos adoptados por la población.

La interpretación de éstos factores tienen distinta valoración según sea la posición y marco analítico del observador o participante de los procesos sociales que vive la población. Por otra parte, la complejidad que guardan ciertos aspectos tales como la percepción, la elaboración, la toma de decisión, el consenso social, los tabúes, etc., que tienen connotaciones culturales propias y que son contextualizados dentro de las condiciones materiales de vida, nos plantean serias limitaciones para una completa comprensión de los mecanismos de elaboración de los comportamientos individuales y sociales.

Las conductas adoptadas en torno a la recuperación de la salud, son una expresión más del conjunto de los comportamientos sociales de la comunidad, y su dinámica guarda estrecha relación con el juego de factores que con distinta intensidad se presentan alternativamente. Esta dinámica se hace más compleja si se incluyen nuevos elementos como son los servicios y los modelos de salud.

En este sentido podemos recuperar como punto de partida algunos conceptos vertidos sobre los comportamientos sociales de las poblaciones campesinas, como los elaborados por Foster en "La Imagen del Bien Limitado", y luego describir las grandes líneas de comportamientos sobre la utilización

actual de servicios de salud de las comunidades bajo estudio.

En 1965, Foster planteaba que:

Los miembros de cada sociedad comparten una orientación, que, es en realidad una expresión implícita no verbalizada de su comprensión de las "reglas del juego" de vivir, impuestas sobre ellos por sus universos sociales, naturales y sobrenaturales. Una orientación cognoscitiva proporciona a los miembros de la sociedad a la cual caracteriza las premisas básicas y series de presunciones que normalmente no son reconocidas ni puestas en duda, y que estructuran y guían el comportamiento...

En la "Imagen del Bien Limitado", Foster afirma que amplias zonas de comportamiento campesino están modeladas de tal manera que sus universos sociales, económicos y naturales, y todas las cosas deseadas en la vida tales como: tierras, riquezas, salud, amistad y amor, virilidad y honor, respeto y status, poder e influencia, bienestar y seguridad, *existen en calidad finita y su oferta siempre es limitada. Además no hay manera, dentro del poder del campesino, de incrementar directamente las cantidades disponibles.* Es como si el hecho evidente de la escasez de la tierra en un área densamente habitada se aplicara a todas las otras cosas deseadas, o en otras palabras "no hay suficiente para todos".

Si se considera a la humanidad como un sistema cerrado en la que los campesinos perciben que su existencia está determinada y limitada por los recursos naturales y sociales de su aldea y de su área inmediata. Se desprende que *un individuo o una familia pueden mejorar su posición sólo a expensas de los demás.* De ahí que una aparente mejora relativa en la posición de alguien con respecto a cualquier "bien" se considera como una amenaza a la comunidad en total.

Pero como sabemos, una aldea campesina tiene acceso a otros sistemas, y un individuo puede lograr el éxito económico tomando de las fuentes de riqueza que se sabe que existen fuera del sistema de la aldea. Tal éxito aunque envidiado, no es considerado como una amenaza directa a la estabilidad de la comunidad, ya que nadie dentro de la comunidad ha perdido nada. Aún así, un éxito tal debe ser explicado. En las comunidades campesinas de hoy día, la emigración temporal para realizar trabajo por jornal es la manera más utilizada por la que se puede sacar algo de la riqueza externa.

Los comportamientos de las sociedades campesinas pueden tener algunas características básicas que resultan similares, sin embargo debemos tener en cuenta que las relaciones sociales e interculturales tienen una dinámica que determinan características particulares y cuya resultante se expresa en un conjunto heterogéneo de conductas.

Las alternativas dadas para la toma de decisión y acción, pueden agruparse en torno a las unidades sociales, como el individuo, la familia y la comunidad. Sus distintos niveles de respuestas, serán adecuadas al grado de vivencias, presiones e intercambio con los modelos ideológicos y sociales procedentes desde el exterior de la comunidad.

Los modelos de comportamiento son dependientes del proceso global

que vive la comunidad, lo que determina un reajuste permanente de las conductas, y muchas de éstas son consideradas desde el exterior como “irracionales” o “primitivas”. Algunas de éstas, y desde una posición intracultural e intracomunitaria resultan contradictorias con las normas establecidas, y aunque se consideran como comportamientos “atípicos”, son una expresión de las fases críticas o de reajuste por la que transitan los procesos sociales de la comunidad.

Es así, que si bien en alguna medida observamos algunos de los aspectos planteados por Foster, dentro de la dinámica señalada anteriormente encontramos tendencia o posiciones absolutamente opuestas a la consideración de la “Imagen del Bien Limitado”. No es un hecho extraordinario el encontrar que individuos y familias, que no sólo ocupan una situación de alta concentración del poder de decisión y de prestigio, sino que toda la comunidad les hace depositaria de las mismas.

La formulación de estrategias de sobrevida, la demarcación de fronteras, y la diferenciación campesina, son procesos que tienen características específicas, y en la medida que las situaciones son de mayor complejidad, estos presentan respuestas de mayor diversidad de comportamientos sociales. Los nexos de cooperación en la sociedad, se debilitan frente a situaciones de competencia, los factores que permiten mantener una unidad social y cultural se debilitan por agotamiento de la estrategia de resistencia, y se produce la fractura de las fuerzas organizadas y de la coherencia interna (como al parecer empieza a manifestarse en Salasaca).

La “Imagen del Bien Limitado”, se agota en la transformación conceptual de los *bienes*, en los *límites* menos específicos de sus fronteras, y cuya *imagen* adopta múltiples configuraciones como resultante del impacto global del contacto entre las sociedades. La interinfluencia ideológica y aún las nuevas modalidades de asimilación y expresión política, dan a la comunidad otra dimensión de sus posibilidades de acción, y un horizonte más amplio de su visión del mundo. El tránsito por éste proceso generador de crisis internas, y de transformación, no siempre resulta beneficioso en lo inmediato, y depende fundamentalmente de la capacidad de la población no sólo en la adaptación cultural sino también de su transformación social.

Partiendo del análisis de la situación y de las concepciones en salud, debemos reflexionar sobre la interpretación de la salud como un “bien” y cuáles son los límites o umbrales para su pérdida o transformación en enfermedad. La necesidad de calificar éste proceso es fundamental, ya que nos permite entender el conjunto de comportamientos sociales que determinan el mantenimiento de un equilibrio crítico de la situación de salud. Por otra parte, la amplitud o restricción del concepto de salud, depende de los procesos sociales-ideológicos de la población, de sus condicionantes económicas de vida, del establecimiento de sus fronteras, de las relaciones interculturales, etc.

El individuo, la familia y la comunidad viven un equilibrio precario con el medio ambiente, y desde la perspectiva de la salud, se lo percibe como

una agresión permanente. Estas se atribuyen al conjunto de hechos y acontecimientos, tanto naturales como sobrenaturales, y sobre los cuales el hombre tiene una capacidad de incidencia o manipulación, y por medio de los cuales se puede recuperar y aun más incrementar la salud como un bien. Estas capacidades se expresan especialmente en el desarrollo de los comportamientos preventivos de las enfermedades, y del cuidado de la salud, como por ejemplo en la composición de la dieta (equilibrio: frío-caliente; salado-dulce); las emociones (ingesta alcohólica para elevar su calor y valor durante la noche), y en una serie de actos rituales y de comportamiento personal, o sólo para prevenir y combatir las plagas agrícolas, sino también para tener suerte en la producción.

Las nuevas experiencias de enfermedad, especialmente las "introducidas de afuera" enriquecen el conocimiento de multicausalidad y de las formas de interpretar y tratar la enfermedad, lo que incrementa la magnitud del saber popular e incorpora nuevos elementos que inciden en el comportamiento social.

Los ámbitos donde se desarrolla la enfermedad, también varían en cuanto a la magnitud de conocimiento, calidad de la respuesta, y modelos de comportamiento. El individuo y la familia, interpretan y tratan gran parte de la patología banal o simple, incluso estos niveles de enfermedad son incorporados como un acontecimiento cotidiano o "normal" de la vida de la población, y a las cuales buscan resolver con terapéuticas caseras y con recursos que la familia dispone en su vivienda y los alrededores.

La consulta a otros recursos comunitarios, y a agentes especializados en distintas patologías, se realiza frente a niveles de mayor gravedad de la enfermedad, o a la necesidad de disponer de mayor poder para eliminar o "devolver" la noxa. La búsqueda de soluciones fuera de la comunidad se incrementa en varias situaciones: cuando la gravedad conlleva el riesgo de muerte, se buscan todo tipo de recursos (aún los médicos especializados de Quito, u otros curanderos regionales) y donde la gravedad del caso no torna incompatible la interconsulta a los distintos sistemas de salud; y cuando la enfermedad no encuentra una resolución satisfactoria en los ámbitos mencionados, el componente religioso (que se presenta en todo el ciclo salud-enfermedad) tiene mayor incidencia en los comportamientos finales, y se realizan promesas, peregrinaciones, se esperan milagros, etc.

Los gradientes de enfermedad, como el ámbito social de su manejo tienen distintas expresiones, y estas pueden llegar a una dimensión infinita cuando se ingresa al campo religioso o de interpretación sobrenatural.

Sobre esta dinámica nos preguntamos: ¿Cómo se insertan las políticas de salud en esta realidad?. ¿En qué medida los servicios de salud, se corresponden con los comportamientos finales de la población?. ¿Hasta qué punto, los programas de salud están promoviendo conductas adversas a sus propios objetivos?.

La imposibilidad de lograr la permanencia estable de programas de salud, o la aceptación parcial de los mismos (en caso de emergencia social) e

incluso el rechazo manifiesto de los servicios, son una resultante objetiva de las políticas de salud planteadas desde el exterior y sin la participación de la población. Mientras por otra parte el proceso de salud-enfermedad transcurre dentro de la historia de vida de las comunidades, y sobre la cual se han desarrollado un conjunto de alternativas generadas por la misma población.

Es así que reconocemos la coexistencia no estructurada de sistemas de salud formales y no formales, y que los conocimientos, recursos y los comportamientos sociales se constituyen en un punto de partida para el replanteo de las políticas y estrategias en los modelos de atención de la salud.

Relación entre la población y los servicios de salud.

La utilización del puesto de salud de Teligote es ocasional, y parte de las familias encuestadas nunca recurren al mismo. La población se dirige a otros establecimientos de la región, como al centro de salud de Quero, y especialmente a los Centros de Salud públicos y privados de las ciudades de Pelileo y Ambato.

La demanda del servicio local, se realiza frente a enfermedades leves o para la administración de tratamientos inyectables recetados en otros servicios. La recurrencia hacia Pelileo y Ambato se realiza frente a enfermedades consideradas como más importantes y que requieren una solución de mayor efectividad. Algunos casos que han requerido servicios de cirugía, se han dirigido directamente a la ciudad de Quito.

La accesibilidad vial al puesto de salud de Teligote no presenta dificultades para la población, la restricción de la demanda se debe a las condiciones en que se encuentra el dispensario, al tipo de servicio demasiado elemental que presta, a la inasistencia de la Auxiliar de Enfermería, y a la falta de atención permanente del médico, ya que tiene una prestación de servicios a tiempo parcial (dos o tres veces por semana).

Las limitaciones técnicas del personal, la baja disponibilidad de medicamentos, y la ausencia de boticas o farmacias en la comunidad, contribuyen a fortalecer este comportamiento.

En general, la gente se dirige a pie, hacia Pelileo, y en carro hacia la ciudad de Ambato. La población encuestada, ha expresado su satisfacción por la atención y trato recibido en estos centros asistenciales, a pesar de que en el aspecto económico son mayores los gastos realizados. Algunos médicos privados aceptan un pago diferido, en cuotas o bien en especies, como retribución por sus servicios profesionales.

La población ha expresado una serie de demandas sobre el mejoramiento que debe realizarse en el servicio de salud local. Estas demandas se refieren a la dotación de medicinas, ampliación de la atención con servicios médicos y a tiempo completo y adecuación de las instalaciones del puesto de salud con dotación de agua potable y luz eléctrica. De acuerdo a experiencias previas, la población tiene un escaso poder negociador con las estructuras de poder provinciales o centrales. Las condiciones de extrema pobreza en que viven la mayoría de los pobladores de Teligote, disminuye su poten-

cial participativo en asuntos de interés común. Las instancias participativas son de tipo coyuntural, y están dominadas por las ventajas individuales que se puedan lograr del ejercicio.

En Salasaca, la demanda del Centro de Salud también es baja. Las enfermedades leves o comunes son tratadas en el medio intrafamiliar, si éstas evolucionan o se presentan patologías interpretadas como severas, se recurre a recursos humanos diferenciados como el curandero o el médico. Los servicios electivos son los que se encuentran en Pelileo y Ambato, ya sean estos públicos o privados.

En el estudio de caso de las comunidades de la sierra, podemos observar que los *factores limitantes* de la demanda de servicios de salud, se jerarquizan de la siguiente manera:

a. *Ideológicos*: se refieren a la dimensión ideacional de la cultura que interpreta, previene y trata la enfermedad, dentro de una visión de multicausalidad en la que se incorporan los elementos materiales y espirituales, la cosmogonía y visión del mundo y de la vida. Este enfoque en el campo de la salud entra en contraposición a la interpretación eminentemente biológica de la medicina occidental.

b. *Económicos*: la limitación de sufragar los costos para la resolución de la enfermedad en los servicios modernos es cada vez más importante, en la medida que los factores que inciden en la crisis económica del sector campesino, los restringen a una economía de subsistencia. Por otra parte, también en el campo de la salud-enfermedad se confrontan los comportamientos derivados de la oposición de las lógicas económicas: la economía campesina y la de intercambio monetario y de consumo de la sociedad externa.

c. *Políticos-administrativos*: expresan también la ideología que sustentan los sistemas de salud, y su normatividad. La verticalidad del sistema occidental limita la participación de la población; no se rescata la opinión, menos aún la gestación de propuestas y difícilmente se comparte la toma de decisión. En este campo se manifiestan no sólo las condiciones del poder, sino también las relaciones interétnicas y las interculturales.

d. *Técnicos*: la respuesta tecnológica es una expresión que insume los tres factores anteriores. Las actividades clínicas y sanitarias, practicadas por los servicios de salud, generan la resistencia pasiva y activa de la comunidad. Esta resistencia es un comportamiento social ante la percepción de lo agresivo o vulnerable para el individuo y los patrones culturales de la sociedad.

El examen clínico y manipuleo instrumental, las técnicas de manejo de parto, las campañas de vacunación, el uso de fármacos, etc., tienen fundamentos científicos ajenos a la interpretación dada por la población. Estas contrastan radicalmente con las experiencias y prácticas que se desarrollan en las comunidades.

Las políticas de salud han realizado más esfuerzos en la modernización tecnológica (que ha exigido altos montos de inversión financiera con limitada respuesta en la cobertura poblacional), que en la búsqueda de una respuesta social y cultural más adecuada a las necesidades de la población ●

EMILY WINTER GLADHART
PETER MICHAEL GLADHART

Producción artesanal: integración familiar, desarrollo comunal.

**LA PRODUCCION DE SUETERES, LA CREACION DE INGRESOS
Y SU UTILIZACION POR LAS MUJERES DEL NORTE DEL ECUADOR:
LA INTEGRACION DE LA FAMILIA
Y EL DESARROLLO COMUNITARIO**

MARCO CONCEPTUAL

Las transformaciones operadas en Mira¹, como resultado de la reforma agraria, pueden comprenderse como un ejemplo más de la capitalización de la agricultura en los Andes, analizadas por Deere y León de Leal (1981) y Deere (1977). La organización de la producción artesanal en Mira y en la región circundante refleja el modelo presentado por Littlefield (1979) respecto de las industrias rurales de artesanía mexicana. Durante toda la época colonial española y el período de Independencia posterior dominado por las haciendas, la producción y las necesidades de producción del sistema de las haciendas proporcionaron las materias y determinaron los productos de la actividad artesanal en Mira. La amplia reforma agraria ha traído consigo la capitalización de la agricultura y de la producción artesanal.

El análisis de la organización de las artesanías mexicanas efectuado por Littlefield ofrece un formato conveniente para establecer los aspectos muy generales del caso de Mira. Ella determinó tres formas variantes de organización que han sido importantes en Mira. Además existe una gran similitud entre los factores significativos que influyen en las modalidades de organización en Mira y en el caso mexicano: 1) la continua proletarización del campe-

1 Monografía preparada para su presentación en el Segundo Seminario sobre la Mujer y las Políticas Públicas, Grupo de las Mujeres y el Desarrollo Internacional, HARVARD INSTITUTE FOR INTERNATIONAL DEVELOPMENT, Cambridge, Massachusetts, Abril 16-17, 1982. Publicado como un "Documento para la discusión" por el Harvard Institute for International Development.

sinado; 2) la naturaleza cambiante del mercado de productos artesanales; 3) las necesidades técnicas y de capital de determinadas industrias; y 4) los costos y beneficios relativos para los empresarios de formas de organización alternativas (Littlefield 1979:479).

Mientras que el sistema de haciendas había utilizado mantas para silla de montar, ponchos y cobijas así como arneses y monturas hechas de lana y cuero producidos localmente, la agricultura comercial en pequeña escala, que comenzó en Mira hacia 1947, incrementó las disponibilidades de dinero y, por lo tanto, de artículos fabricados comercialmente. Paralelamente, la primera modalidad de la simple producción de artículos de consumo por campesinos-artesanos individuales comenzó a desaparecer. La cooperativa de tejidos, fundada en 1965, fue la precursora de la segunda: la producción para la venta realizada por pequeños empresarios. Finalmente, la tercera modalidad ejemplifica la situación en 1979: la producción por unidades familiares que trabajan a destajo, utilizando crédito o materiales anticipados por intermediarios o las instituciones bancarias. Esta producción está orientada hacia el mercado de exportación. Meier (1981) ha descrito modalidades de organización artesanal entre los productores de textiles de Otavalo, región que está inmediatamente al sur de la que se examina aquí, donde la producción artesanal es aun más importante dentro de la economía local.

Si bien las mujeres de Mira son agentes económicos por derecho propio, el trabajo de las mujeres, así como de los hombres, está condicionado por el contexto social global de la producción. Mira se encuentra en la Provincia del Carchi cuya población está constituida por campesinos la mayoría de los cuales habla español desde la época colonial, a diferencia de otras partes de la Sierra ecuatoriana donde los campesinos son principalmente indios que hablan quichua. El Imperio Inca jamás se extendió a la provincia y su dominio del sur fue de corta duración. Basándose en su trabajo en el Perú, Deere ha atribuido a la presencia inca un papel decisivo en la conformación de las instituciones dominantes durante el período colonial. Bajo la influencia de los incas, específicamente, la familia ampliada (los ayllus) agrupada en comunidades que poseían tierras evolucionó como la unidad primaria de producción y de control usufructuario, mientras que en las zonas no quichuas la producción estaba controlada por la familia nuclear (Deere 1977:50). En Mira, predominó la tradición española. El sistema de haciendas local permitía a los huasipungueros el uso de los pastizales de la hacienda, pero no había ningún terreno comunal que controlara el gobierno del pueblo a fin de afianzar su autoridad. Tal como en el Perú, el sistema de haciendas imponía exigencias ilimitadas al trabajo de las mujeres y de los niños antes de la reforma agraria, según las historias orales del lugar. El trabajo de las artesanas se realizaba en este contexto.

Puesto que el gobierno del pueblo no tenía recursos comunitarios que pudiera controlar, era relativamente débil bajo el sistema de haciendas. Quizás éste sea el motivo por el cual no se encuentra en Mira el *sistema* de subordinación de la mujer que a menudo se achaca a la sociedad andina. En

Women of the Andes ("Mujeres de Los Andes") (1981:120) Bourque y Warren establecen que, en la comunidad peruana de Mayobamba, la administración de las tierras comunitarias y de los recursos hídricos de la comunidad por el gobierno comunitario controlado por los hombres consolida la subordinación de las mujeres. Por ejemplo, las tareas de riego culturalmente asignadas a los varones son objeto de decisiones públicas. Por el contrario, las estrategias de desarrollo de la comunidad seguidas por los maestros que dirigieron la reforma agraria de Mira no se fundamentaron en dicha tradición de subordinación sancionada por la comunidad, sino que se inscribieron dentro de una tradición en la cual la familia nuclear era la unidad primaria de producción. Según observan Bourque y Warren (1981:132), los efectos positivos de opciones económicas más amplias se manifiestan en la imagen que tienen las mujeres de sí mismas como individuos eficaces, y en sus modalidades de participación efectiva. En Mira, las mujeres y los hombres ganan sus ingresos por separado, comparten la responsabilidad del mantenimiento de sus hogares, pero cada uno de ellos conserva la mayor parte de su poder de decisión sobre cómo gastar sus ganancias.

Aunque no hemos procurado efectuar el análisis detallado de la subordinación de la mujer realizado por Bourque y Warren, encontramos muchos paralelos. El factor distintivo es que en Mira, tanto los hombres como las mujeres, percibieron la oportunidad de modificar su postura social, simultáneamente, mediante el influjo de nuevos recursos económicos provenientes de la capitalización de la agricultura y de la producción artesanal. Guiado por percepciones socio-políticas articuladas de los dirigentes escolares, el desarrollo se ha canalizado para maximizar una movilidad ascendente de las clases en general. Si bien el acceso a los recursos no es homogéneo en el pueblo, el acceso total de la familia a los recursos aumenta a través de los recursos comunitarios, tales como las escuelas primaria y secundaria, el agua potable, los caminos y la electricidad.

La participación de la mujer en el desarrollo comunitario, en relación con la de los hombres, está conformada y mantenida por mecanismos similares a aquellos que, según señalaron Bourque y Warren, conforman la condición de la mujer en relación con la del hombre:

1. Tareas claves que conectan el comercio local con la economía nacional.
2. Estereotipos de las funciones de cada sexo que legitiman las distinciones entre el trabajo de la mujer y del hombre.
3. Estructuras institucionales más grandes, tales como el sistema educativo, las compañías de transporte regional y la policía nacional, que canalizan los contactos con la economía de la Costa o la nacional (Bourque y Warren, 1981: 132-3)

En nuestro análisis, utilizamos el concepto de las tareas claves para indicar cómo la tarea masculina clave de la producción agrícola está integrada con la tarea clave femenina de la producción artesanal. El papel desempeñado por el sistema educativo, al vincular Mira con la economía nacional, es

central para una comprensión del desarrollo dentro del pueblo.

Esta monografía está organizada en dos secciones. En la primera se describe la estructura de la industria de tejidos y los niveles de producción encontrados en 1979. Se evalúa la magnitud de los ingresos individuales y familiares de los diferentes tipos de productores, en función de las necesidades de dinero de la familia y de los niveles de producción de la colectividad. En la segunda sección, se da una explicación del éxito de la industria y de su importancia para el desarrollo, demostrado como se integró el tejido de suéteres en las estrategias económicas familiares que eran, a su vez, parte de estrategias a nivel comunitario para fomentar el desarrollo individual y comunitario mediante la inversión en terrenos y educación.

Los autores compilaron los datos presentados aquí durante un estudio sobre el terreno llevado a cabo en Mira, desde enero de 1979 hasta marzo de 1980. Dicho estudio incluyó un censo del pueblo en marzo de 1979, entrevistas detalladas referentes a la producción con 79 unidades familiares en junio y julio de 1979, y observaciones participativas a lo largo del período. La metodología y una descripción detallada de los orígenes de la industria han sido presentados en otros trabajos (Gladhart y Gladhart, 1981; Gladhart, 1981).

PRODUCCION Y GANANCIAS DE LA INDUSTRIA DE SUETERES

Estructura de la industria de tejidos en 1979

La producción de suéteres tejidos a mano en el norte del Ecuador comprende tres fases en las que intervienen diferentes grupos de personas: la cría de ovejas por los indígenas del altiplano central, el hilado de lana por hilanderos indígenas en el pueblo de Carabuela cerca de Otavalo y el tejido de suéteres por las mujeres campesinas en el sur del Carchi. Forman parte de los tejedores de suéteres, empresarios grandes y pequeños ("mayoristas" y "minoristas"), tejedores independientes y tejedores a destajo quienes trabajan para los empresarios.

La distribución de suéteres comprende cuatro medios de comercialización: la venta directa a individuos y almacenes de turismo, la venta a compradores indígenas y comerciantes en artesanías que los revenden en los mercados indios, las ventas a agentes exportadores del país y las ventas directas a exportadores extranjeros. La producción y las ventas se efectúan todo el año, y los volúmenes y precios decaen en los meses posteriores a la Navidad y ascienden de mayo a octubre.

Los empresarios trabajan con capital propio y del Banco Nacional de Fomento, y también con algún crédito a corto plazo de los exportadores. Los mayoristas son grandes empresarios que se dedican a la administración y comercialización de la producción de suéteres, con exclusión de la agricultura y otras actividades comerciales. Pueden despachar un pedido de 40 a 500 suéteres en cuatro semanas.

Los minoristas, al contrario, frecuentemente continúan con otras actividades generadoras de ingresos y mantienen sus empresas a una escala tal que una persona puede atender el negocio y las obligaciones familiares al mismo tiempo. Aunque los minoristas tienen dos o tres trabajadores en un año, pueden contratarse como trabajadores a destajo el año siguiente. Los tejedores independientes compran su propia lana y venden sus suéteres a compradores de toda clase. Los destajistas reciben suficiente lana hilada para una o dos semanas de producción y entregan sus suéteres por una tarifa fija que varía según el empresario, el tejedor y el estilo del suéter. Incluso a costa de acumular existencias, los mayoristas tratan de que los tejedores a destajo sigan tejiendo durante las temporadas de menor venta para contar con su producción en las épocas de mayor venta. Las complejas relaciones entre los tejedores, productores y compradores están a menudo reforzadas por vínculos de intercambio recíproco. Hemos descrito estas estrategias bastante detalladamente en otro trabajo (Gladhart y Gladhart, 1981).

Aproximadamente la mitad de los tejedores de Mira son destajistas y la mitad son artesanos y empresarios. Aquellos que trabajan independientemente indicaron las ventajas de mayores ganancias y más flexibilidad en sus horarios de trabajo, aquellos que trabajan a destajo mencionaron que carecían de capital para ser independientes o que preferían la seguridad económica de un empleo más estable. La mitad de los destajistas habían trabajado en ambos tipos de producción, durante sus carreras.

A principios de los años 70, el Banco Nacional de Fomento comenzó a otorgar préstamos a dos años plazo a los artesanos. En Mira, estos préstamos fueron garantizados por compras de lana y los suéteres en existencias. La disponibilidad de crédito bancario para los empresarios medianos y grandes les ha permitido asumir los riesgos de grandes pedidos para la exportación; y ha creado la red de hiladores y tejedores para sustentarlos. Estos empresarios, a su vez, han concedido pequeños préstamos periódicos a los hiladores y tejedores en forma continua, ya que estos no tienen ninguna posibilidad efectiva de obtener créditos bancarios por las cantidades y plazos que les convienen y pueden cumplir. El crecimiento constante del mercado y la relativa escasez de buenos tejedores e hiladores han incentivado a los empresarios para que administren estos préstamos en beneficio de todos. De esta manera, se han puesto cantidades relativamente grandes de créditos poco costosos al servicio de los más pobres entre los pobres que tienen únicamente su mano de obra como garantía. Alrededor de cinco millones de sucres (189.680 dólares) en préstamos del Banco Nacional de Fomento a los empresarios productores de suéteres estaban pendientes de pago en 1979.

La cooperativa fundada en 1965, tenía 40 socias en 1966. Su volumen comercial creció lentamente en los seis años subsiguientes, aun cuando se redujo el número de socias, a medida que la abandonaron las mujeres para tener su propia empresa familiar. Cuando se desintegró la cooperativa en 1972, había 18 socias. Desde 1966, las mujeres de Mira han desarrollado una industria de suéteres que ocupaba a 350 mujeres de 235 de los 500 hogares

del pueblo en 1979. Cincuenta tejedoras independientes habían creado negocios de tejidos que empleaban desde uno a más de 30 tejedores, que eran, a menudo, habitantes de comunidades más aisladas. Las mujeres de otras comunidades también aprendieron el oficio y comenzaron a trabajar como tejedoras y empresarias independientes. La escala de la industria es de tal magnitud que estimamos que más de 1.000 familias en dos provincias están dedicadas a la producción de 6.000 suéteres por mes, de los cuales un 50-70 por ciento se exporta a varios continentes.

En su evaluación de las industrias rurales artesanales de México, Littlefield observa que:

La producción doméstica bajo el control de los comerciantes es más común en aquellos casos en que la inversión en herramientas de trabajo es baja, el costo de las materias primas es alto y se puede utilizar mano de obra relativamente no calificada a tiempo parcial...

En general, es más probable que los artesanos no dependan de los intermediarios cuando tienen un acceso directo a las materias primas empleadas en la producción...

La dependencia de los materiales fabricados suministrados por los comerciantes podría explicar la tendencia generalizada a que las artes textiles se organicen como sistemas de trabajo fuera de un local. (1979-482).

Las condiciones específicas de la industria de suéteres en Mira explican la coexistencia del trabajo a destajo y de las formas de producción artesanal independiente, así como las variaciones de ambas formas.

La reforma agraria y la proletarización de la agricultura en Mira crearon una fuerza laboral femenina que tenía pocas otras opciones que tejer, con utilidades comparables. El crecimiento de un mercado de exportación y turismo lucrativo ha incitado, sin duda alguna, a los mayoristas urbanos a tratar de obtener un mayor control de la producción, aunque no han tenido éxito. La naturaleza de la fuerza laboral y la naturaleza de un producto tejido a mano han contribuido a que la producción se organice como una actividad doméstica de las familias, la mayoría de la cual se entrega a otros trabajadores. El hecho de que la materia prima se hile manualmente ha fomentado la expansión de los negocios de los empresarios mireños, quienes tienen economías de escala en cuanto a su acceso al crédito y a los costos de compra de lanas, si se los compara con los productores individuales. La lana es costosa y representa por lo menos el 50 por ciento del valor de producto acabado, pero está directamente disponible en Mira y Carabuela. Las agujas de tejer son baratas y se pueden adquirir en Mira. Puesto que la producción de la lana misma constituye una extensa industria doméstica, caracterizada por la elaboración de un artículo básico sencillo, no ha sido fácilmente controlable por los mayoristas urbanos u otros intermediarios.

Hay dos otras características de la industria de suéteres en Mira que la distinguen de las industrias mexicanas de trabajo a destajo fuera del local controladas por comerciantes: las ganancias relativamente grandes (docu-

mentadas en la siguiente sección) de los productores directos, ya sean estos destajistas o independientes, y el hecho de que solamente los tejedores profesionales aparecen como empresarios. Debido a lo abierta que es la industria a todo nivel y a la alta especialización de los tejedores, las ganancias son altas y los empresarios no pueden ofrecer salarios más bajos a sus trabajadores. La sagacidad y experiencia de las mujeres de Mira les han permitido abrir sus propios conductos hacia el mercado de exportación y tratar directamente con los exportadores y mayoristas. También tratan independientemente con los proveedores.

Tejer, según las normas del sector de alta calidad y altas utilidades del mercado de exportación, requiere experiencia y habilidad por parte de los tejedores. Requiere, así mismo, el control e instrucción constante por parte de los empresarios para mantener las normas de cantidad y calidad y para adaptarse a los constantes cambios de la moda en el mercado de exportación. Por lo tanto, los empresarios y los tejedores tienen un grado relativo de poder monopolístico. Estos factores militan contra el éxito de un comerciante urbano (o incluso un comerciante de Mira) como distribuidor de suéteres. La gran importancia de la calidad en el mercado interno y el de exportación ofrece a los independientes altamente calificados la opción de vender suéteres de diseños especiales a ecuatorianos selectivos, a mayoristas con contactos para la exportación o, directamente, a los exportadores.

Por consiguiente, tanto la naturaleza técnica de la industria de suéteres como la forma en que está organizada, explican la ausencia de una influencia controladora de quienes son ajenos al pueblo. Sin embargo, es legítimo suponer que los tejedores en otras comunidades a distancias de varias horas o más de Mira y aquella donde la redistribución de recursos no ha sido tan profunda trabajan probablemente dentro de un sistema a destajo riguroso, con salarios inferiores y pocas alternativas, puesto que están tejiendo para un sector menos lucrativo y menos especializado del mercado de exportación y turismo. No fue posible comprobar estas hipótesis dentro del alcance de esta investigación.

Producción y ganancias

Se recogió información sobre las fuentes y costos de las materias primas, de los viajes y otros gastos, tasas de producción y precios de venta o salarios, en el curso de las entrevistas. Los destajistas e independientes estaban tejiendo un promedio de 1.38 suéteres por semana cuando se hizo el censo de marzo, que es una época de baja demanda. Los tejedores entrevistados por muestreo, en junio y julio, estaban tejiendo 1.6 suéteres por semana. En las 67 familias de tejedores entrevistadas, 122 personas habían estado tejiendo en marzo; 12 de ellas lo habían suspendido hasta la segunda entrevista y 22 personas más habían comenzado a tejer, de modo que 131 estaban tejiendo en junio y julio.

La mayoría de los tejedores independientes compran su lana en Mira

de los hiladores de Carabuela o de distribuidores en Mira. A más del costo de la lana, el gasto principal de estos tejedores es la lavada del suéter que cuesta de 3 a 5 sucres y la compra de los botones de tagua para los suéteres abiertos cuestan de 3 a 4 sucres. En 1979, la lana costaba de 120 a 140 sucres por suéter. Los suéteres se vendían en 200 a 300 sucres en Mira; el precio promedio pagado a un destajista por tejer un suéter era 70 sucres.

Los tejedores independientes eran 5.6 años mayores que los trabajadores, como promedio y tenían 2.5 años más de experiencia. Tejían la misma cantidad de 1.6 suéteres por semana, pero sus ganancias netas eran 37 sucres más por suéter y 57 sucres más por semana que los salarios de los trabajadores. Mensualmente, esta suma equivaldría a 18 dólares de ingreso neto mensual para los destajistas y 27 dólares para los tejedores independientes.

La Tabla 1 demuestra que estos promedios ocultan variaciones considerables en las ganancias obtenidas de ambos tipos de producción. Casi la mitad de la población representada en esta muestra tejió un poco más que un suéter en dos semanas, mientras que el 21 por ciento tejió tres o más en una semana. Por lo tanto, mientras el 47 por ciento ganó menos de ocho dólares por mes tejiendo, el 11 por ciento ganó 24 dólares y el 43 por ciento ganó más de 35 dólares por mes.

Es probable que estos cálculos exageran la diferencia entre las ganancias por suéter de los trabajadores e independientes. Los trabajadores se quedan con una parte de lana que se les entrega, práctica admitida por todos pero cuya proporción es controvertida. Una conjetura prudencial sería de aproximadamente un suéter de cada seis. Al adueñarse de suficiente lana para un pequeño suéter de 200 sucres de cada seis entregados, las ganancias de los trabajadores e independientes serían iguales por cada siete suéteres tejidos.

Con casi 1.8 tejedores por familia, las familias de tejedores producían un promedio de 2.7 suéteres por semana en junio y julio, equivalentes a un suplemento neto al ingreso familiar de más de 1.000 sucres mensuales, y casi 40 dólares. Los datos constan en la Tabla 2.

La Tabla 3 contiene los valores medios de una muestra de siete mayoristas con seis o más tejedores y cinco minoristas con uno o dos tejedores. Los mayoristas tenían un promedio de 15.8 trabajadores que entregaban 33 suéteres por semana. Compraban, como término medio, 148 madejas por semana por un valor de 6.446 sucres. El costo medio de los 231 suéteres recibidos era 209 sucres, el valor de los suéteres vendidos durante las dos o tres semanas anteriores era 254 sucres y las ganancias medias por suéter eran 45 sucres. Las ganancias totales del negocio eran de 1.645 sucres (\$65) por semana, o 1.216 (\$48) por trabajador de la familia. Las ganancias mensuales por trabajador de la familia eran 5.229 sucres (\$197), equivalentes a aquellas de un maestro de escuela secundaria de Mira con dos años de experiencia. Por el contrario, las operaciones de los minoristas ascienden a aproximadamente un cuarto de aquellas de los mayoristas. Ellos compraron un promedio de 36 madejas de lana por un valor de 1.644 sucres. Sus trabajadores contrata-

TABLA 1

PRODUCCION E INGRESOS INDIVIDUALES DE LOS TEJEDORES DE SUETERES POR NIVEL Y TIPO DE PRODUCCION
MIRA, ECUADOR, 1979

Suéteres por Semana y Tipos de Producción	Muestra		Población		Edad	Años Tejiendo por Semana	Suéteres por Semana	Ingresos Netos por Semana	Ingresos por Suéter ^a	Ingresos Mensuales Sucres ^b	Dólares ^c
	n	N	%	valores medios							
I. Total, < 1 suéter	53	145	45		27.1	4.2	.59	45.66	77.07	193.34	7.41
Destajistas	31	79	25		22.7	3.5	.66	45.84	69.24	197.11	7.44
Tejedores											
Independientes	22	66	21		32.6	4.9	.51	45.43	89.24	195.36	7.37
II. Total, > 1 y < 2 suéteres	45	101	33		34.1	6.4	1.95	195.41	99.41	831.66	31.38
Destajistas	21	34	11		31.4	5.2	2.00	145.32	72.66	624.88	23.58
Tejedores											
Independientes	24	67	22		35.6	7.1	1.92	217.81	113.57	936.58	35.34
III. Total, > 2 y < 3 suéteres	19	41	13		28.1	8.3	2.93	286.72	97.72	1.232.90	46.51
IV. Total, > 3 suéteres	16	24	8		31.6	5.0	4.02	271.08	67.42	1.165.64	43.99
Todos los Tejedores	133	311	101 ^d		30.3	5.5	1.60	142.82	89.03	614.12	23.17

^a Ingresos por suéter computados como el Ingreso Neto por Semana dividido por Suéteres por Semana.

^b Ingresos mensuales en Sucres computados como el Ingreso Neto por Semana multiplicado por 4.3.

^c Sucres convertidos en dólares al tipo de cambio de 26.5 por 1.

^d El total no equivale a 100 debido al redondeo de las cifras.

Fuente: Gladhart y Gladhart, Documento de trabajo 81/01.

dos producían solamente un suéter más que la familia de los minoristas. Sus ganancias por trabajador de la familia, de 333 sucres (\$13) por semana y 1.430 (\$54) por mes, eran entre un tercio y un cuarto de las ganancias de los grandes empresarios.

Aunque los tejedores independientes y los empresarios obtienen utilidades superiores a los costos salariales de la producción de suéteres que, en el caso de los empresarios, se sacan de los destajistas, no hay datos probatorios de que los empresarios disfruten de economías de escala en cuanto al rendimiento del capital empleado, si se comparan con los productores independientes. Los mayoristas ocupaban a un promedio de 1.36 trabajadores de la familia en sus negocios, pero producían sólo 0.6 suéteres cada semana por familia con sus propios tejidos. Calculando un salario imputado por trabajo familiar y restando esto de las ganancias comerciales de los mayoristas, podemos estimar el rendimiento del capital de explotación de los mayoristas. Si suponemos que estos familiares trabajan al mismo ritmo que el promedio de la población estimada de tejedores en la Tabla 1, tejiendo dos o más suéteres por semana, se puede computar un salario imputado por trabajo familiar asignando el salario promedio de 70 sucres por tejido al ritmo calculado de 2.45 suéteres. Al restar el salario familiar imputado resultante de 233 sucres por semana de las ganancias comerciales de los mayoristas, el rendimiento del capital por suéter tanto recibido así como producido en casa es de 38 sucres. Esta cantidad es igual a la diferencia entre las ganancias promedio de los destajistas e independientes, es decir, 37 sucres. Según se indicó, la cantidad que efectivamente se saca del trabajo de los obreros es indudablemente menor, debido a su costumbre de conservar la lana para sí.

El capital de explotación medio empleado por los mayoristas fue de 34.449 sucres (\$1.300). El préstamo bancario medio no cancelado de estos empresarios era de 7.000 sucres. La velocidad del capital, evaluada como la relación entre el capital y las ventas semanales, fue de 4.11 semanas. La relación entre el ingreso neto anual medio y el capital medio empleado fue de 2.38. Los minoristas renovaban su capital un poco más rápidamente y su ingreso era un múltiplo de su capital de explotación, 2.93 a uno.

Sin embargo, la comparación no es del todo justa, puesto que más de la mitad de sus ingresos fueron rendimientos por el trabajo familiar y no por el capital. Uno de los cinco minoristas que fueron entrevistados tenía un préstamo pendiente de pago de 1.500 sucres, en un promedio de 300 sucres.

El acceso al capital en la forma del crédito bancario no da a los mayoristas una ventaja sobre los tejedores independientes de Mira, en cuanto a su tasa de rendimiento. Esto confirma los demás datos obtenidos de que las mujeres de Mira disponen de varias estrategias de producción alternativas y que, para ellas, la industria es abierta y competitiva, el acceso al capital sí da a los mayoristas e independientes una oportunidad para incrementar sus ingresos familiares más que los que no tienen capital, lo cual estimula un proceso de diferenciación económica y una desigualdad cada vez mayor de los ingresos.

TABLA 2

LA PRODUCCION FAMILIAR DE SUETERES Y LOS INGRESOS DE SUETERES POR TIPO DE PRODUCCION
MIRA, ECUADOR, 1979

Tipo de Producción	Muestra n	Población Estimada		Suéteres por Semana valores medios	Ingresos Netos por Semana	Ingresos por Suéter ^a	Ingresos Mensuales	
		N	%				Sucres ^b	Dólares ^c
A Destajo	30	68	36	2.86	200.75	70.19	863.23	32.57
Independiente	31	104	56	2.27	243.27	107.16	1.046.06	39.47
Mixto Independiente ya Destajo	6	15	8	4.74	390.00	82.28	1.677.00	63.28
Todas las Familias	67	187	100	2.68	239.70	89.44	1.030.70	38.89

^a Ingresos por suéter computados como el Ingreso Neto por Semana dividido por Suéteres por Semana.

^b Ingresos Mensuales en Sucres computados como el Ingreso Neto por Semana multiplicado por 4.3.

^c Sucres convertidos en dólares al tipo de cambio de 26.5 por 1.

Fuente: Gladhart y Gladhart, La Industria de Suéteres en el Norte del Ecuador, MSU WID Documento de Trabajo 81/01.

TABLA 3

**PRODUCCION, INGRESOS Y BASES DE EVALUACION
DE CAPITAL SELECCIONADAS PARA DOCE EMPRESARIOS,
MIRA, ECUADOR, 1979**

	Mayoristas N=7	Minoristas N+5
	<i>Valores Medios</i>	
Edad de los empresarios	37.8	46.8
Años tejiendo	8.7	11.8
Años como empresarios	4.5	4.8
Números de familiares trabajando en el negocio	1.36	1.42
Número de tejedores destajistas	15.8	1.42
Suéteres recibidos por semana	33.0	4.9
Suéteres tejidos por familia por semana	0.6	3.8
	<i>Sucres</i>	
Costo por suéter	209.29	194.25
Precio de venta por suéter	253.87	224.93
Ganancias por suéter recibido	44.58	30.68
Ganancias familiares por tejido por semana	54.57	321.92
Ganancias de los negocios y tejidos por semana	1.641.51	472.25
Ganancias semanales por trabajador de la familia	1.216.00	332.57
Ganancias mensuales por trabajador de la familia	5.228.51	1.430.05
Ganancias mensuales de la familia	7.058.49	2.030.68
Capital total en circulación	34.449.00	8.106.58
Velocidad del capital en semanas (capital total/ventas semanales)	4.11	4.19
Ingresos anuales/capital total)	2.38	2.93

Fuente: Gladhart y Gladhart, La industria de suéteres en el norte del Ecuador, MSU WID Documento de Trabajo 81/01.

Otras posibilidades de inversión y ganancias

Otras posibles inversiones que generan ingresos para las mujeres de Mira son las de tenderas y la cría de animales. Hay, además, inversiones tales como la compra de artefactos que economizan trabajo y combustible o equipos para la elaboración de alimentos y útiles escolares para los alumnos. Una propietaria de un pequeño almacén de víveres y diversos artículos en Mira adquirió existencias valoradas en 17.838 sucres y tuvo ventas de 19.950

sucres en un período de 14 días en 1980, con un margen bruto de ganancias de 2.091 sucres, o el 11.7 por ciento. Dijo que había calculado sus precios con una ganancia global del 10 por ciento. Su capital de explotación total fue de unos 15.000 sucres y sus gastos de unos 350 sucres por mes. Si su volumen de negocios se mantuviera así durante 50 semanas por año, ganaría unos 3.500 sucres mensuales, después de pagar intereses sobre su capital.

Por otra parte, una vaquilla valía unos 3.000 sucres y una vaca que producía de cinco a diez litros de leche por día costaba 5.000 sucres. La leche se vendía de 2.5 a 3 sucres por litro, lo que daría un promedio de 15-20 sucres diarios. Un lechón podía comprarse por 250 a 400 sucres, y venderse después de cuatro o seis meses de engorde por 1.000 a 1.500 sucres. La cría de puercos se considera como una pequeña cuenta de ahorros que permite el aprovechamiento de desperdicios de comida y de granos dañados que se desperdiciarían. Las gallinas ponedoras cuestan entre 160 y 190 sucres y los huevos se vendían a 2.4 sucres cada uno.

Otras inversiones destinadas a ahorrar tiempo y trabajo son los reverberos de kerosén que costaban alrededor de 450 sucres y las ollas de presión que costaban 700. Las máquinas de coser costaban 10.000; las refrigeradoras de 8.000 a 15.000; las mireñas compraban congeladores y máquinas para hacer helados por 15.000 a 30.000. Adquieren las refrigeradoras y los congeladores para hacer paletas de helados. Los alumnos de la secundaria deben tener máquinas de escribir, que costaban entre 2.000 y 4.000 sucres, a menos que los padres pidan una exoneración especial debido a su falta de recursos económicos. Muchas mujeres tenían un árbol de aguacate y vendían los aguacates a cinco sucres cada uno.

Las mujeres podían ganar hasta 50-60 sucres diarios desgranando casi 500 libras de maíz durante la temporada de cosecha. El trabajo era duro y la temporada corta. Una joven con dos años de estudios secundarios podía ganar 1.500 sucres (el salario mínimo) en un almacén de ropa de Quito. También podía comenzar a trabajar como doméstica con este salario. Una tejedora dijo que había tomado este tipo de trabajo, aprendido rápidamente y logrado ganar 2.000 sucres. Dijo que "Entonces se puede ahorrar algo" y estaba considerando volver al trabajo doméstico para cambiar de la actividad de tejedora.

La población rural económicamente activa del Ecuador se estimó en 1'443.000 en 1974, y la población urbana económicamente activa en 983.319 en 1975. Convirtiendo estos ingresos de 1974 y 1975 en sucres de 1979, pueden servir como una base comparativa para evaluar los ingresos de los productores de suéteres.² En sucres de 1979, el ingreso urbano medio fue de 4.610 sucres (\$173.96) mensuales en 1975. El 22 por ciento ganó menos de 1.558 sucres (\$58,79) y el 43 por ciento ganó el 1.558 a 4.672 sucres (\$186,90) (El Comercio). Así mismo, el ingreso rural medio en 1974 fue de 2.595 su-

2 Las conversiones se efectuaron utilizando el índice global del costo de la vida urbana publicado en Luzuriaga y Zuvencas, Apéndice B.; los sucres de 1979 se convirtieron en dólares al tipo de 26.5 por dólar.

ces (\$97,92) mensuales; el 30 por ciento ganaba menos de 966 (\$36,44) y el 38 por ciento ganaba de 966 a 1.767 (\$66,70) (Luzuriaga y Zuvekas, Tabla 3.15). Las ganancias del 43 por ciento de los tejedores, indicadas en la Tabla 1, son por lo menos iguales a los ingresos del 30mo. porcentaje de la fuerza laboral rural, y las ganancias del 21 por ciento de los tejedores son 22 por ciento mayores. Las ganancias mensuales por trabajador familiar entre los minoristas (1.438 sucres o \$54) es casi igual al 22do. porcentaje de los trabajadores urbanos y las ganancias mensuales por trabajador familiar entre los mayoristas son un 12 por ciento superiores al ingreso urbano medio de \$174 (véase la Tabla 3).

Los ingresos de la población rural económicamente activa incluyen las ganancias de los terratenientes y de los trabajadores. Puesto que las tareas claves de la agricultura y de la producción de ganado mayor se definen como actividades masculinas y la costumbre concomitante de no reconocer la contribución de las mujeres y de los niños a la producción agrícola en los predios agrícolas de tamaño familiar, las ganancias individuales de los propietarios rurales están relativamente sobrevaluadas en las estadísticas ecuatorianas, tal como lo están en la mayoría de los países. Aunque el productor de suéteres promedio no tiene un ingreso tan alto como el del productor agrícola promedio, muchos tienen ingresos que son substancialmente superiores a aquellos del trabajador rural promedio, ya sea hombre o mujer.

La contribución de las ganancias de los tejedores de suéteres a las necesidades familiares

La mayoría de familias necesita dinero para sufragar los gastos de alimentación diaria, en primer lugar, y luego para los gastos de educación y atención médica. Se pidió a varias familias de diferentes niveles económicos del pueblo que llevaran la cuenta de los gastos familiares durante uno a dos meses en enero y febrero de 1980. Estas cuentas fueron examinadas semanalmente por los autores. Otras dos familias proporcionaron cuentas minuciosas del presupuesto familiar en largas entrevistas. Estos datos forman la base del siguiente análisis.

Una mayorista con una familia de diez personas registró gastos de 17 sucres (U.S.\$, 63) por persona diaria durante 31 días. Gastó seis sucres en carne, huevos, leche y queso. Ya que su marido y su hija mayor también trabajan en su negocio, éste representaba la principal fuente de ingreso de la familia. Otra mayorista con una familia de cuatro personas y un nivel de vida similar indicó gastos de 18 sucres diarios por persona en alimentos. Una lavandera viuda llevó cuentas durante 57 días que demuestran gastos diarios de 5 sucres por persona para una familia de cinco personas que consumían casi ninguna proteína animal y pocas leguminosas. Un propietario-chofer de un pequeño camión tenía una utilidad neta de 3.200 sucres mensuales. Su mujer también tejía suéteres. Gastaban 25 sucres por persona en una familia de cuatro personas: la mitad la gastaban en carne, huevos, leche y queso.

Los desembolsos de dinero no constituían la única fuente de alimentos para algunas de estas familias. Una mayorista cultivaba maíz para choclo y maíz seco. Otra cultivaba de una a dos hectáreas de fréjoles con la ayuda de un aparcerero. La lavandera obtenía su comida principal de sus empleadores cuando trabajaba y, por lo menos, un café. Tomando una cifra intermedia de 10 sucres por persona diaria como la necesidad básica de dinero para alimentos, el total estimado sería de 48 sucres por día o 336 por semana para una familia de tejedores (El tamaño medio de las familias de tejedores era de 4.8 personas, basado en una enumeración completa realizada en 1979).

El costo anual mínimo de equipar y vestir a un alumno de 4to. a 6to. grado de escuela primaria ecuatoriana, en 1979, se calculó en 2.166 sucres (\$80,22) sin uniformes (Torres). La lista de útiles y ropa para la escuela figura en el Apéndice 1. El presidente de la asociación de padres estimó que el costo de enviar a un alumno a la escuela secundaria era de 2.500 sucres. Asignando 2.166 sucres anuales por cada niño matriculado en la escuela primaria o secundaria y diez sucres por persona diarios para los alimentos que deben comprarse, se calculó una base hipotética de evaluación de las necesidades semanales de dinero para cada familia encuestada.³ La necesidad media de dinero semanal fue de 363 sucres por familia. Cincuenta por ciento de ingresos individuales de los tejedores eran un 37 por ciento mayores que la necesidad media de la familia; el 37 por ciento de los tejedores ganaba una mitad de la necesidad media, o sea 181 sucres; y, el 15 por ciento ganaba al menos 272 sucres, o el 75 por ciento de la necesidad media.

Las relaciones entre los ingresos totales de tejidos por familia y las necesidades semanales de dinero y las necesidades semanales de alimentación se calcularon para cada familia conjuntamente con los ingresos de tejidos por miembro de la familia. Los niveles deciles de estas relaciones, conjuntamente con los ingresos de tejidos totales y las necesidades semanales de dinero, se presentan en la Tabla 4. Los ingresos de tejidos del 50 por ciento de las familias superaron sus necesidades de dinero en un 49 por ciento; un 66 por ciento de sus necesidades alimentarias únicamente. Los ingresos de tejidos constituían el 26 por ciento o menos de las necesidades del 30 por ciento de las familias, mientras que los ingresos del 20 por ciento superaban al 85 por ciento de la base de evaluación de las necesidades.

Utilizando una base de evaluación de las necesidades de dinero para alimentos, que era dos veces mayor que el nivel del consumo real de un hogar muy pobre y un 40 a 56 por ciento de aquel de los hogares más prósperos, se encontró que el 20 por ciento de las familias de los artesanos independientes y destajistas (excluyendo a los empresarios) ganaban, solamente con sus tejidos, más de lo que sus familias necesitaban en dinero para alimentos,

3 Los gastos médicos varían considerablemente y reflejan las diferencias en las condiciones de salud y económicas. La recolección de datos sistemáticos relativos a los gastos de salud estuvo fuera del alcance de este estudio, y el lector advertirá su omisión en la computación de la evaluación de las necesidades de dinero de las familias.

TABLA 4.
DISTRIBUCION DE INGRESOS DE TEJIDOS Y BASES DE
EVALUACION DE LAS NECESIDADES
FAMILIARES SELECCIONADOS
MIRA, ECUADOR, 1979

Decil	<i>Ingreso</i>	<i>Ingreso</i>	<i>Necesidades</i>	<i>Relación</i>	<i>Relación</i>
	<i>Familiar</i>	<i>Semanal</i>	<i>Semanales</i>	<i>Ingresos/</i>	<i>Ingresos/</i>
	<i>Semanal</i>	<i>por persona de Dinero</i>	<i>Necesidades</i>	<i>Necesidades</i>	<i>Alimentación</i>
	<i>Suéteres</i>	<i>Suéteres</i>			
	s u c r e s				
Nivel					
10	0	0	198	0	0
20	65	14	265	.129	.190
30	75	22			
40	110	33	352	.323	.430
50	205	45	363	.486	.664
60	233	52	429	.552	.748
70	272	56	480	.690	.810
80	327	78	516	.854	1.112
90	458	92	701	1.080	1.303
98	1.329	232	908	2.766	3.314

Fuente: compilada por los autores.

pero que el 40 por ciento ganaba menos de la mitad. Al añadir los gastos efectivos de educación de los alumnos de la primaria y secundaria a las necesidades de alimentación como una estimación más global del costo de la producción y reproducción de la fuerza laboral, el 10 por ciento de las familias lograron este estándar de la producción de suéteres, mientras que la mitad ganaba menos del 50 por ciento. Varias conclusiones se desprenden de este análisis:

1. Las ganancias de los hombres y las actividades no artesanales de las mujeres, también son muy importantes para sustentar las necesidades de reproducción de las familias; la producción de suéteres no es suficiente, como promedio.
2. La mayoría de las familias depende de múltiples fuentes de ingreso para su manutención, los ingresos provenientes tanto de la producción para la venta y la producción para el uso.
3. Los costos de educación causados no son el costo de la reproducción la mano de obra para los tejidos, ni aquellos de la mano de obra agrícola, sino más bien aquellos de los eventuales candidatos para el ingreso a la fuerza laboral asalariada y a la clase media. Por este motivo, es sorprendente ver qué proporción tan grande de los

costos de la movilidad de clases eventual está siendo sufragada con las ganancias de los artesanos rurales.

Contribución del tejido de suéteres a la producción de la comunidad

La tierra representa la riqueza primordial de la población y el cultivo de maíz, fréjoles, arvejas, cebada, trigo y papas es la principal actividad agrícola y económica en la parroquia de Mira. Entre 1947 y 1974, más de 3.000 hectáreas de tierra pasaron a manos de los campesinos y otros residentes de la parroquia. La población de Mira constituye aproximadamente una mitad de toda la población de la parroquia. En otro trabajo hemos estimado que las ganancias obtenidas en Mira, en 1966, representaban alrededor del tres por ciento del valor de la producción agrícola del lugar (Gladhart y Gladhart 1981:1967). Basándose en las estimaciones del uso de la tierra y de su producción, que aparecen en el censo agrícola de 1974 (según Muñoz et. al.), y los precios de las cosechas en el campo registrados en 1979 para 2.535 hectáreas de maíz, cebada y trigo y 1.058 hectáreas de fréjoles y arvejas (generalmente cultivados al mismo tiempo), se determinó un valor bruto de 65.35 millones de sucres para esta producción. Si suponemos que los residentes del pueblo poseían la mitad de las tierras de la parroquia, su participación en esta producción sería de 32.7 millones de sucres.

La producción estimada de 1.900 suéteres por mes dentro del pueblo representa 2.3 millones de sucres (\$87.000) por año de ganancias netas para Mira y 5.2 millones (\$137.000) de valor de ventas (Gladhart y Gladhart, 1981). Siendo así, las ventas anuales de suéteres representan el 16 por ciento de las ventas brutas de cosechas. El ingreso agrícola neto por hectárea en la Sierra del Ecuador ascendía a poco más o menos el 70 por ciento del ingreso agrícola bruto en 1974 (véase Luzuriaga y Zuvekas, Tabla 4.3). Utilizando este coeficiente, las ganancias netas provenientes de los suéteres eran alrededor del 10 por ciento del ingreso neto obtenido de las cosechas para el pueblo en su conjunto. Si se exportara una mitad de los 1.900 suéteres producidos mensualmente en Mira a \$10,00 cada uno (265 sucres), los ingresos en divisas anuales serían de \$112.000 anuales. Si se exportara tan sólo la mitad de la producción estimada de 6.000 suéteres por mes en el norte del Ecuador, los ingresos en divisas serían de \$336.000.

La propiedad agrícola y los tejidos-- La interdependencia del trabajo del hombre y de la mujer

La principal estrategia de inversión de las familias de Mira ha sido la compra de tierras y, luego, la educación. La compra de varias haciendas de 80 a 400 hectáreas de extensión y su subdivisión en parcelas de una a diez hectáreas, entre 1947 y 1974, convirtió a Mira, de un pueblo de familias sin tierras, que dependían de las haciendas circundantes para tener trabajo y derechos de usufructo, en una comunidad de pequeños propietarios de la

cual han desaparecido completamente las haciendas. Dos tercios de las familias censadas dijeron que tenían tierras con un tamaño promedio de propiedad de 5.6 hectáreas por familia⁴. Quienes han residido en Mira por mucho tiempo tendían más a ser propietarios y los propietarios se dedicaban en mayor grado a la producción de suéteres.

El setenta y siete por ciento habían sido residentes por más de diez años en 1979, y el 68 por ciento de ellos eran propietarios de tierras; sólo el 51 por ciento de aquellos que residían allí durante 10 años o menos eran propietarios de tierras. Las familias que contaban con un tejedor constituían el 66 por ciento de ambos grupos de propietarios, y un 61 por ciento de residentes recientes y un 55 por ciento de residentes antiguos indicaron que tenían un tejedor activo en marzo de 1979. Entre las familias que no eran propietarias de tierras, el 54 por ciento de los residentes antiguos indicaron que contaban con un tejedor y un 45 por ciento estaban produciendo suéteres activamente, mientras que para los residentes recientes sin tierras las cifras correspondientes eran el 30 y el 23 por ciento.

Un mayor porcentaje de familias sin tierras incluían a maestros de escuela, el 10 por ciento de los residentes más antiguos y el 15 por ciento de los nuevos residentes, mientras que de siete a ocho por ciento de las familias dueñas de tierras indicaron que había por lo menos un maestro de escuela en la familia. Proporciones similares de todas las categorías se dedicaban a alguna forma de comercio menor o producían alguna otra cosa, fuera de los suéteres, para la venta; del 36 al 42 por ciento. Entre las familias de no tejedores, el 16 al 19 por ciento indicaron que tenían una artesana mujer trabajando en otro oficio, más comúnmente el de costurera.

La duración de la residencia y la tenencia de tierras también ejercen influencias sutiles pero observables en la forma de participación familiar en la industria. Los propietarios de tierras cuentan con una proporción más alta de empresarios activos entre las familias que pueden tejer, entre los residentes antiguos hay una menor proporción de familias trabajadoras (el 20 por ciento en comparación con el 38 o 40 por ciento) y una menor proporción de familias en las categorías combinadas de trabajadores y categorías mixtas de trabajador/independiente (el 38 por ciento en comparación con el 58 o 75 por ciento). No habían empresarios ni productores estrictamente independientes entre las familias de residencia reciente y no propietarias de tierras que sabían tejer: cuatro eran inactivas, seis combinaban el trabajo a destajo con el tejido independiente y seis sólo trabajaban a destajo. Todos menos uno de los nueve empresarios entre las familias no propietarias de tierras tenían dos o menos trabajadores, solamente un empresario de diez entre los recientes propietarios inmigrantes indicó que tenía 10 trabajadores o más, mientras que los propietarios de tierras de antigua residencia representaron el resto de los mayoristas con más de 10 tejedores y la mayoría de aquellos

4 Se basa en los datos del inventario agrícola proporcionados por el representante del Ministerio de Agricultura en Mira.

con cinco a diez tejedores.

La importancia de la tenencia de tierras por la familia para el tejido de suéteres reside en que indica un mayor nivel de recursos no salariales totales, como promedio. La concentración de grandes empresarios entre los propietarios de tierras antiguos corrobora aún más este hecho. Las mujeres han empleado sus ganancias de la producción de ganado menor y lechera o su trabajo en las cosechas para financiar su ingreso en la industria de los tejidos; los padres y las madres han prestado capital o se lo han dado a sus hijas, y los maridos a sus mujeres.

La tierra *no* se ha utilizado como garantía prendaria para comprar lana con préstamos, porque la tierra hipotecable ya estaba dada en prenda para préstamos agrícolas a fin de pagar por las semillas y fertilizantes, el alquiler de tractores y la mano de obra. Se ha utilizado los enseres domésticos, tales como máquinas de coser y artefactos eléctricos, en orden a obtener préstamos para lana y es indudable que algunos de estos se compraron con las utilidades agrícolas.

Desde 1970, la oferta del Banco Nacional de Fomento de otorgar préstamos a artesanos de producción individual, en condiciones más favorables que a los agricultores, resultó interesante para las mujeres y sus maridos les alentaban a presentar una solicitud. Las mujeres se beneficiaron porque la línea de crédito del banco se destinaba específicamente a la producción artesanal y estaba a disposición de las sucursales locales del banco para su distribución dentro de la provincia. Si bien el programa no estaba orientado ni a satisfacer la necesidad de la población rural de una mayor disponibilidad de crédito ni las necesidades especiales de las mujeres del campo, sirvió tanto a las mujeres como a la comunidad. Contando por primera vez con préstamos a dos años plazo, las mujeres y los hombres trabajaron conjuntamente para aprovechar los recursos familiares globales de manera más eficiente. Ya que los préstamos agrícolas tenían un plazo máximo de un año, la disponibilidad de préstamos artesanales de dos años para las familias de agricultores incrementó la cantidad total de fondos para la inversión disponibles. Se podía utilizar el crédito a los tejedores para suplir los déficits de dinero necesario para la agricultura y la venta de las cosechas podía emplearse para ayudar a pagar los préstamos obtenidos para los tejidos.⁵ Las mujeres han invertido una parte de sus ganancias de los tejidos en pequeñas parcelas de tierra, pero estos fondos han sido utilizados principalmente para educar a los hijos, satisfacer las necesidades del consumo familiar, hacer mejoras en las casas y construirlas y comprar ganado menor.

5 El acceso a préstamos bancarios de 5.000 a 50.000 sucres ha sido una condición necesaria, pero no suficiente, para que las mujeres se conviertan en mayoristas. En que ellas amplíen o reduzcan su volumen comercial en el transcurso de algunos años, e incluso mantengan su negocio depende de varios factores: una buena administración comercial, la capacidad para aprender nuevos diseños continuamente y enseñarlos a sus trabajadores, la capacidad para manejar con éxito la interdependencia de las relaciones patrono-cliente con trabajadores que tienen algunas otras opciones.

Los hombres realizaron y siguen realizando, desde el comienzo, una variedad de tareas que han facilitado directamente la formación de la industria de suéteres por las mujeres. Por ejemplo, acompañan a las mujeres al banco. Ellas cuentan con los camiones y jeeps de los hombres para traer a Mira las materias primas y entregar el producto acabado. Los hombres participan directamente en la confección de botones, el ovillado de la lana y el tejido de suéteres. Cuando así lo exigen los plazos de entrega, comen en los cafés públicos, permitiendo así un tiempo de producción adicional. Los hombres y las mujeres describen estos sucesos libremente y, aparentemente, sin rencor. Tanto los hombres como las mujeres han reconocido la reciprocidad de sus tareas claves y los hombres han facilitado la capitalización de la producción artesanal, tal como las mujeres han facilitado la capitalización de la agricultura.

ESTRATEGIAS DE LOS HOGARES Y DESARROLLO DE LA COMUNIDAD

Estrategias para generar ingresos

Una mujer comenzará a tejer de acuerdo con tres factores principales: su edad, los recursos bajo su control y el control de su familia y, por último, sus demás responsabilidades dentro del hogar. Dependiendo de estos factores y sus preferencias personales por ciertos trabajos, sus estrategias de inversión ulterior, que podrían incluir los negocios, la agricultura y la educación, determinarán cómo se incorpore el ingreso originado en los tejidos dentro de su plan económico total. Cuando los tejidos constituyen la única fuente de ingresos, la elección de una estrategia generalmente impide la participación en otras, especialmente para aquellas mujeres cuyas responsabilidades en el hogar incluyen la crianza de niños. Las jóvenes solteras a menudo invierten en sí mismas —en ropa y diversiones si sus padres no están invirtiendo en su educación. Las mujeres mayores y solteras escogen. Los recursos y las preferencias han impedido que algunas mujeres participen en la producción de suéteres, mientras que otras han ingresado y luego se han salido.

Porque las nuevas estrategias para generar ingresos son alternativas viables que dependen de las oportunidades existentes, se ha esbozado la secuencia histórica de la experiencia de una familia, a título de ejemplo. Aunque la mayoría de las familias de Mira no era tan grande, las estrategias y sus razonamientos son típicas. Tres hermanas formaban parte del grupo original de tejedores en 1965; en 1980 no hubo tejedores en la familia. En 1965, las tres hermanas tenían de 12 a 18 años de edad y vivían con sus padres y dos hermanos de veinte y tantos años. Sus cinco hermanas y dos hermanos mayores estaban casados y vivían cerca con sus familias. Todos los doce hijos terminaron la educación que ofrecía el pueblo cuando estaban en edad escolar. Sólo la hija más joven fue enviada a un internado secundario al cumplir

la edad requerida. Fue una excelente alumna y siguió a la universidad. Su familia había sido una fuerte partidaria de la reforma agraria y había invertido mucho en la compra de tierras. Esperaba que los hijos serían los beneficiarios directos.

Aunque los tejidos inicialmente constituyeron una fuente de ingresos personales para la hija mayor, sus tareas familiares luego comprendieron la preparación de comida para los trabajadores agrícolas. Por último, sus preferencias en materia de trabajo, conjuntamente con los recursos de la familia, le permitieron instalar un salón de belleza y un almacén de abarrotes con una máquina para hacer helados cremosos, y abandonar los tejidos. A la muerte de su madre en 1978, ella asumió la función de su madre como jefe de la casa de su padre.

En 1979, la hija menor se había casado y estaba trabajando como inspectora en el colegio secundario público. El hijo menor también se había casado y se estaba estableciendo como propietario-chofer de un camión. La segunda hija cuidaba de los hijos de su hermana menor. El hijo mayor trabajaba con su padre, había invertido en su propio programa para licencias de conducir y tenía una peluquería el fin de semana. También estaba estudiando para obtener el diploma de la secundaria, estudios iniciados hace algunos años cuando se ofrecieron cursos vespertinos. El aspiraba a ser un maestro de escuela.

En 1980, todos los hombres cultivaban la tierra y las mujeres criaban gallinas, cuyes, puercos y ganado lechero, excepto la hija menor. Además, cada uno de ellos contaba con otras fuentes de ingresos relacionadas con su trabajo agrícola. Todos seguían trabajando activamente en empresas conjuntas con otros familiares. Esta combinación fue útil para los integrantes de la familia, tanto social como económicamente. La relación propiciaba nuevas opciones, mejores planes de comercialización y mejores oportunidades de compras, a la vez que mantenía un nivel básico de seguridad que protegía tanto a una hija mayor que había enviudado pronto como a la viuda de un hijo mayor.

En 1980, la inversión agrícola dominaba a las estrategias generadoras de ingresos de los cuatro hijos que entraron en la edad adulta en 1965. Entre sus sobrinos y sobrinas más jóvenes, estaba ocupando un segundo lugar después de la educación. Ya había cuatro estudiantes universitarios en la familia y algunos estaban asistiendo al normal. Otros habían comenzado a enseñar, inmediatamente después de terminar la secundaria. Aunque algunos de los adultos manifestaban abiertamente su pesimismo de que una educación secundaria sería suficiente para conseguir un empleo en el sector público, se la consideraba la inversión evidente en un joven. Se escuchaba frecuentemente la siguiente frase: "La educación es la única herencia que puedo dejarles".

Redes de artesanos

Las redes que evolucionaron dentro de la industria de suéteres no siguieron los esquemas de las redes de artesanos tradicionales, que se estructuraban en torno a los productos y servicios esenciales para la cultura de la hacienda: la elaboración de lana producida localmente para hacer mantas y ponchos, de los cueros de buey y caballo para monturas o bridas y de fibras bastas para costales. Los artesanos eran trabajadores de subsistencia excluidos del mercado moderno. Las formas de intercambio y el valor económico asignado a los artículos artesanales producidos fueron establecidos, gradualmente, por la aristocracia terrateniente de quien dependían los artesanos para su supervivencia.

El tejer en sí era una habilidad común entre las mujeres. Se enseñaba formalmente en la escuela e informalmente en la casa. Los lugareños no la consideraban una habilidad comercial, como el tejido en telar o el tejido de punto, sino alguno que hacía la élite urbana para su satisfacción personal. Las mujeres más pobres del pueblo utilizaban los restos de lana de las fábricas comerciales de tejidos, que desenredaban y amarraban con cuidado para producir una hebra de la cual podían tejer una prenda utilizable. En general, la gente del pueblo, se ponía suéteres de sintéticos tejidos en máquina.

Los Voluntarios del Cuerpo de Paz que introdujeron el tejido de los suéteres de nuevo estilo no comprendieron claramente que la producción artesanal femenina era la esfera de las mujeres que no tenían ninguna otra posibilidad de trabajo. Con el propósito de incrementar los ingresos locales, ellos simplemente daban por sentado que la producción artesanal era de naturaleza capitalista. Habían observado que la producción de suéteres para el turismo podía ser lucrativa si se aprendían las técnicas necesarias de comercialización y control de calidad, porque había un déficit de artículos artesanales destinados al mercado turístico emergente. Comprendían que los tejidos tradicionales requerían demasiado tiempo para la producción de materias primas y eran demasiado utilitarios para que los turistas los aceptaran fácilmente. Las normas tradicionales de remuneración por el trabajo artesanal debían evaluarse sistemáticamente y modificarse a la luz de las nuevas realidades del mercado.

Debido a que la estructura orgánica del proyecto de tejidos era de importancia primordial para los Voluntarios, y no el aprovechamiento de la habilidad para hacer tejidos, optaron por comenzar la actividad entre personas que estaban en mayor capacidad de apreciar la importancia de los aspectos comerciales necesarios del negocio. En el pueblo, los artesanos precapitalistas tendían a perder sus utilidades con el regateo a fin de disponer del dinero que tanto necesitaban, como si estuvieran esperando obtener algún favor paternalista en el futuro.

Si bien antiguos artesanos se unieron a la cooperativa, otros, incluyendo los dirigentes del grupo, provenían de familias no artesanas que no estaban coartados por su participación en las redes artesanales tradicionales, ca-

racterizadas por relaciones de subordinación. Los dirigentes comprendieron las realidades económicas del viejo sistema de producción artesanal y apoyaron los objetivos fijados por el proyecto para los ingresos. Los precios de venta de los productos se basaron en lo que las dirigentes y organizadoras definieron como un salario adecuado. La importancia de mantener los niveles de ganancias establecidos por el grupo se convirtió en el eje de la redefinición de la producción artesanal. Aunque las mujeres provenían de familias de diversas condiciones sociales y económicas, su posición dentro de la cooperativa se basaba en la capacidad de la mujer para desempeñar funciones importantes en la empresa: tejer, comercializar, enseñar, llevar cuentas y registros y actuar como dirigente. El éxito trajo consigo la motivación que contribuyó a la formulación de mecanismos para el control de la calidad.

Inicialmente, la cooperativa servía de empresario colectivo, encontrando materias primas y mercados, programando la producción, capacitando a los socios en las técnicas necesarias para emprender sus propios negocios familiares. Aunque la cooperativa se disolvió después de seis años, ya que la mayoría de las socias encontró que era más ventajoso tener su propio negocio, se recuerda con afecto el período durante el cual la cooperativa monopolizaba la producción y la comercialización, como una época en que se crearon nuevas relaciones y se consolidaron nuevas alianzas entre las familias, basadas en el reconocimiento mutuo de aquellos conocimientos prácticos valorados en la nueva modalidad de producción capitalista.

El tejido, la enseñanza y la inversión

El valor social de la educación en el Ecuador es tan grande que el gastar dinero en la instrucción se considera una estrategia de inversión. El empleo que se da a los ingresos derivados del tejido puede examinarse como una estrategia generadora de crédito que facilita dicha inversión. Puesto que las mujeres pueden llegar a disponer de pequeños créditos tejiendo para empresarios que tienen grandes préstamos bancarios, tienen la oportunidad de invertir. Y puesto que el acceso del sector rural a la inversión o recursos nacionales se efectúa mediante la participación en el sistema escolar y un empleo posterior en el sector público, la comunidad ha promovido a la educación como la fuerza organizadora del desarrollo comunitario.

Tradicionalmente, el sistema de haciendas excluía a la población rural campesina del acceso a la tierra y a la educación. No pudiendo comprar tierras ni asistir a la escuela, la única inversión asequible para los campesinos era la compra de pailas y joyas de oro. Si bien estos bienes ofrecían un grado de seguridad económica que las mujeres transmitían a sus hijas, tanto las mujeres como los hombres tenían conciencia de que dichas estrategias no generaban ingresos adicionales. Por lo tanto, una combinación del deseo de invertir estos recursos y del apoyo de los dirigentes comunitarios alfabetizados al desarrollo de la comunidad convencieron al Presidente del Ecuador, en 1947, de que sería mutuamente provechoso permitir a los habitantes del

pueblo que compraran las tierras baldías alrededor del pueblo e incorporarlas a la producción (Padilla). El proceso mediante el cual los lugareños se liberaron de la servidumbre feudal dió crédito a aquellos que exaltaban los beneficios de la educación.

Las ganancias de la comunidad obtenidas de la agricultura y de los tejidos, en conjunto, ofrecieron a los maestros un buen nivel de recursos aprovechables en Mira en comparación con la mayoría de las escuelas rurales. Por ende, las escuelas públicas preparaban adecuadamente a los niños para que se desempeñaran en las escuelas secundarias privadas a las cuales algunos asistían antes de que hubieran esas escuelas en el lugar. Frecuentemente, estos eran hijos e hijas de maestros, costureras y sastres, quienes contaban más con un ingreso periódico en efectivo (Gladhart y Gladhart, 1981, 1967).

La dedicación de los habitantes del pueblo a invertir en su propio futuro había impresionado a un terrateniente local, quien dejó en herencia su propiedad al pueblo para la construcción de una escuela secundaria católica que abrió sus puertas en 1971. En 1972, se creó una escuela secundaria pública para complementar los servicios de la primera. Se comprendió claramente que constituía una estrategia encaminada a reducir los costos de la educación, conservar el control de los recursos locales e incrementar el prestigio de la comunidad.

Puesto que el proceso educativo en el Ecuador consiste en adquirir una cultura, los lugareños aceptaron y apoyaron ampliamente la necesidad de incrementar el ambiente escolar más allá de lo estrictamente necesario. Un vistoso desfile, integrado principalmente por alumnos de escuela disfrazados, se convirtió en el centro de la celebración anual del santo patrono del pueblo. Las escuelas organizaban excursiones; los eventos de casa abierta incluían exposiciones de manualidades, programas musicales y recitales literarios. El esfuerzo dedicado a la educación se reflejaba en la gran asistencia. El 98 por ciento de los niños de edad escolar iban a la escuela primaria y entre el 65 y el 85 por ciento de aquellos en las aldeas circundantes también asistían (Gladhart, 1981).

Para los tejedores, la asequibilidad de un sistema educativo de esta naturaleza ha tenido consecuencias importantes, porque les ha insertado más sólidamente en la economía monetaria local y nacional. Su objetivo es ocupar cargos en el sector público, cargos que gozan del seguro social y pensiones de invalidez y vejez. En 1979, 59 maestros vivían en Mira, muchos de los cuales se movilizaban a las zonas circunvecinas para enseñar en otros lugares. A fin de lograr estos empleos se requiere una cantidad suficiente de dinero para asistir a la escuela ininterrumpidamente.

Para muchos, resulta difícil encontrar el dinero y para algunos determina la forma en que se realizará el trabajo del tejido. Las ventajas económicas del trabajo a destajo incluyen la regularidad del ingreso que da esta ocupación. Los empresarios generalmente pagan en efectivo por el trabajo entregado. La naturaleza estacional del trabajo afectaba menos a los destajistas.

Por último, los distribuidores de suéteres conceden pequeños créditos a los tejedores. La concesión de créditos en esas condiciones ha aumentado notablemente la utilidad de las ganancias obtenidas de los tejidos para las mujeres, porque las emergencias afectaban menos a sus ahorros e inversiones. Más bien, al contrario, las ganancias han fomentado la inversión mediante la concesión de créditos.

Y el ciclo continúa, ya que la comunidad expropió terrenos agrícolas adyacentes al centro del pueblo para una subdivisión educativa que mejore las perspectivas para los maestros inmigrantes. Se espera que estos decidirán radicarse permanentemente y construir sus propias casas. Los afiliados al Seguro Social pueden conseguir préstamos hipotecarios. Ya había una tejedora en Mira que había educado a sus dos hijos trabajando a destajo, tenía un hijo que estaba enseñando y podía obtener una hipoteca, y ambos estaban adquiriendo una casa en conjunto.

La reestructuración económica de la comunidad ha culminado en su reestructuración política. En agosto de 1980, el pueblo de Mira se convirtió en una ciudad y la parroquia en cantón. Para ello se debió manipular todas las conexiones políticas desarrolladas por los dirigentes en los últimos 45 años. Sus resultados han sido una mayor jurisdicción sobre el gobierno local, la obtención de ingresos fiscales, la atribución de cobrar los impuestos locales a la propiedad y gastarlos y la capacidad para planificar e instalar servicios públicos para las zonas circundantes. Esto ha repercutido inmediatamente en la expansión considerable de los cargos públicos.

Los hombres y las mujeres de Mira han colaborado y se han apoyado recíprocamente en sus empeños por incrementar el bienestar y la seguridad económica de sus familias. El tejido de suéteres ofreció a las mujeres entradas de dinero extra de una manera que podía integrarse con sus funciones y responsabilidades existentes, en un momento en que habían determinado nuevas necesidades de inversión familiar. Las inversiones efectuadas por cada familia en tierras y educación tuvo un fuerte efecto sinérgico por la estrategia comunitaria de crear oportunidades para la gente del pueblo y mejorar el prestigio de la comunidad mediante el perfeccionamiento del sistema educativo. La calidad y cantidad de los suéteres producidos atrajo la atención nacional y un prestigio que incrementó todavía más la identidad y el orgullo de la comunidad.

CONCLUSIONES

La industria del tejido de suéteres fue introducida en 1965, luego de que los lugareños comenzaron a comprar tierras. Fue organizada por los Voluntarios del Cuerpo de Paz como una cooperativa integrada por cuarenta mujeres. Hasta 1980, la industria se había extendido por dos provincias y estaba organizada alrededor de unidades de producción familiar. Los ingresos generados por el tejido de suéteres se habían incrementado desde un tres por ciento estimado de la producción agrícola en 1965 hasta aproximadamente

un 16 por ciento en 1980. Las mujeres gastan estos ingresos en alimentos, ropa y la educación de los hijos.

El sistema de haciendas, que precedió a la capitalización de la agricultura efectuada mediante la reforma agraria y de la producción artesanal mediante la introducción de la nueva industria, también había requerido el trabajo femenino. Como consecuencia de la evolución de la industria de tejido de suéteres, la participación económica de la mujer en la comunidad y el reconocimiento público de esa participación han aumentado.

La reforma agraria ha sido determinante en la redistribución de los recursos agrícolas. Las tareas claves de la producción agrícola se definen como actividades dominadas por los hombres, pero las mujeres han logrado acceso a las mismas mediante su capacidad para apoyar las oportunidades de adquisición de los hombres, a través de conductos alternativos al crédito y de opciones para generar ingresos no agrícolas. En el caso de las ciudades, estos mecanismos también ayudan a las mujeres a conservar la propiedad de la tierra, y este patrimonio se transfiere a las generaciones futuras por medio de herencias individuales.

Por otra parte, las tareas claves de la producción artesanal se definen como actividades femeninas, en 1980, debido a la introducción del tejido de suéteres. Sin embargo, los hombres aportan considerablemente a facilitar la capitalización de la producción artesanal, apoyando directamente la obtención del crédito disponible para los artesanos y ayudando en muchos trabajos de producción importantes.

En Mira, los hombres han formulado estrategias para incluir la participación de las mujeres en esferas distintas de las suyas: la capitalización de la producción artesanal. Entonces, las mujeres lo han hecho para facilitar la capitalización de la agricultura. El resultado ha sido un acceso local mucho mayor a los recursos nacionales concretado en más y mejores escuelas, agua potable, electrificación rural y la ampliación del sistema de transporte. Estos cambios representan no solo la inversión de mano de obra en las mingas, sino la participación total de un amplio sector de la población en el desarrollo político de la comunidad. Los lugareños se hicieron cargo del mantenimiento de estos sistemas a través de una larga y ardua lucha política que condujo a la cantonización de la parroquia en agosto de 1980. La elevación del pueblo a la categoría de municipalidad constituyó el reconocimiento de la realidad de su desarrollo por parte de las autoridades nacionales y provinciales.

Hemos sostenido, a lo largo de esta monografía, que la educación formal de los hijos se conceptúa como una estrategia de inversión generalmente aceptada. No hemos sostenido que los frutos de esa estrategia se repartirán a todos por igual, sino que su asequibilidad ha cambiado la caracterización social de la concepción de sí mismos que tienen los habitantes del pueblo. Los directores y maestros de escuela expresaron las limitaciones de las realidades socio-políticas de la herencia colonial española en el Ecuador, que se advertían de manera general. En un país que negó la ciudadanía a quienes

no tenían educación formal, hasta 1906, y el derecho de votar a los analfabetos, hasta 1980, la educación formal es una variable crítica de la movilidad social. Dentro de un medio social en evolución, los funcionarios de las escuelas formularon abiertamente estrategias tendientes a integrar las aspiraciones educacionales de las familias con proyectos de desarrollo de la comunidad que crearían un ambiente acorde con las nuevas características sociales de la población. Al hacerlo, crearon una conciencia política centrada en las opciones económicas locales. Dentro del marco existente de una participación total en la producción económica, se determinaron las estrategias que propiciaban mejores réditos por dicha participación y se maximizó su potencial. Se determinaron y asignaron incluso los recursos otorgados por el gobierno nacional al desarrollo rural que, en vista de las prioridades del sistema de haciendas, eran limitados. En última instancia, el desarrollo de la comunidad dependía del desarrollo de los recursos humanos, o su capital humano, que incluye a los hombres, mujeres y niños. El problema que ahora se plantea es el de ver si los nuevos dirigentes locales pueden aceptar la producción orientada hacia el mercado externo e integrar el capital humano en la sociedad nacional general en formas que sean más innovadoras que la simple alimentación de empleados a la burocracia cada vez mayor del sector público.

**APENDICE 1.
COSTOS MINIMOS DE LA EDUCACION,
ECUADOR, OCTUBRE 1979**

Ropa	Sucres
Zapatos	350.00
Calcetines	40.00
Blusa o camisa	200.00
Suéter de orlón	250.00
Ropa interior	100.00
Pantalones	350.00
Pañuelo	10.00
Subtotal	1.500.00
 Utiles escolares	
Cuaderno, dibujo	15.00
Cuaderno 50 páginas	10.50
Cuaderno 100 páginas.....	24.90
Carpeta	60.00
Libro de lectura	35.00
Acuarelas	50.00
Caja de pinturas	40.00

Juego de marcadores	55.00
Diccionario	25.00
Cuaderno cuadriculado 50 páginas.....	10.50
Juego de geometría - regla, compás	18.00
Regla de 30 centímetros.....	10.00
Bolígrafo	5.00
Lápiz	3.00
Sacapuntas	4.00
Maletín	300.00
Subtotal	665.90

Aproximadamente S/ 665 para alumno de 4-6 grado, mínimo.

Total: S/ 2.165 por niño sin uniformes.

Fuente: Torres, 1979 ●

COLABORADORES

ILEANA ALMEIDA.- Master en Filosofía por la Universidad de Moscú. Licenciada en Literatura por la Universidad Central del Ecuador. Profesora de Semiótica en la Facultad de Arquitectura de la Universidad Central del Ecuador. Autora de una serie de artículos sobre la cuestión india en los aspectos políticos, históricos, culturales y lingüísticos. Asistencia a varios seminarios y congresos nacionales e internacionales sobre cultura y lengua.

CARLOS ALBERTO COBA ANDRADE.- Licenciaturas en Filosofía y Pedagogía. Doctorado en Teología. Egresado del Conservatorio de Música de Quito. Postgrados en Etnomusicología, Folklorología, Atonalidad y Politonality. Director del Departamento de Etnomusicología y Literatura Oral del Instituto Otavaleño de Antropología. Ha publicado: *Negros de la Nueva e Indios Katíos; Constantes y variantes de la Etnomusicología y el Folklore; Literatura popular afroecuatoriana; Instrumentos populares registrados en el Ecuador* (dos tomos); *Coplario de la Sierra Norte del Ecuador*, etc.

Apartado 1478,
Otavalo.

CARLOS COLOMA.- Médico argentino que trabaja en el Ecuador en investigación en Salud Pública y Antropología Médica, especialmente sobre población y culturas indígenas. Actualmente es asesor del Centro de Investigaciones para la Educación Indígena. Autor de numerosos trabajos sobre Educación de Adultos en América Latina realizados con el auspicio de la Oficina Regional para Adultos de América Latina y el Caribe de la UNESCO. Ha participado en proyectos de investigación de la Organización Panamericana de la Salud.

CIEI, Pontificia Universidad Católica del Ecuador,
Quito.

PATRICK DE SUTTER ESQUENET.- Arquitecto por la Universidad de Gante (Bélgica); especializado en reestructuración de monumentos. Ha sido experto de la UNESCO en un proyecto sobre restauración de monumentos históricos en el Cuzco (Perú). En la actualidad trabaja como experto en el Instituto Nacional de Patrimonio Cultural del Ecuador. Ha publicado: *Manual sobre técnicas utilizadas en la Restauración en la Región Andina*. (Cuzco, 1978); *Hagamos nuestra casa* (Quito, 1984); y, *Técnicas*

tradicionales de construcción en tierra (Quito, 1984).

Bosmediano 750,

Quito.

JOSE ECHEVERRIA ALMEIDA.- Licenciado en Historia y Geografía por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Director del Departamento de Arqueología del Instituto Otavaleño de Antropología. Entre sus libros anotamos: *El mundo abstracto de nuestros aborígenes* (1974) (recopilación e interpretación de diseño precolombino); *Contribución al conocimiento arqueológico de la provincia de Pichincha* (1977); *Glosario Arqueológico* (1981); *Area Septentrional Andina Norte: Arqueología Etnohistoria*. (1984).

Apartado 1478,

Otavalo.

PETER M. GLADHART.- Ph. D., Cornell University, Housing; M.S., Cornell; Economía y Desarrollo Internacional B.A. en Literatura, Reed College. Profesor asociado en Ecología de la Familia y la Infancia en la Universidad del Estado de Michigan; profesor e investigador sobre economía doméstica. Ha publicado artículos y monografías sobre conservación energética, artesanías y poblamientos espontáneos en Ecuador.

Apartado 173-B,

Quito.

EMILY WINTER GLADHART.- M. A. en Educación, Michigan State University; B. A. Humanidades Augustana College. Especialista en estudios sobre Ecología de la Familia e Infancia, Michigan State University. Proprietor of *Andean Art*, textiles de industrias locales de América del Sur. Ha publicado monografías y artículos sobre artesanías y educación en Ecuador.

Apartado 173-B,

Quito.

HANS HOFFMEYER.- Doctor en Geografía Humana y Antropología, graduado en la Universidad de Copenhague, Dinamarca. Profesor en el Instituto de Geografía Humana, Universidad de Copenhague. Actualmente trabaja como experto de la FAO en el Proyecto de Desarrollo Rural Integral de Tungurahua.

Apartado 1140,

Ambato.

MARIA DEL CARMEN MOLESTINA ZALDUMBIDE.- Licenciada en Arqueología (Pamplona). Doctora en Arqueología en la Univer-

sidad de Cambridge y Licenciada en Historia (Universidad de Pamplona); ha sido asistente de Cátedra en la Universidad de Pamplona (España) e investigadora del Museo del Banco Central del Ecuador. Cuenta entre sus publicaciones: *Técnicas cerámicas en Negativo del Carchi; Una nota estratigráfica en Herramelluri (Logroño-España); Cota estratigráfica en Toctiuco (Ecuador)*. En la actualidad es Jefe Nacional de Arqueología e Historia del Instituto Nacional del Patrimonio Cultural.

Julio Zaldumbide 626,
Quito.

LUIS MONTALUISA CHASIQUIZA.- Licenciado en Lingüística Quichua por la Universidad Católica del Ecuador, 1981. Publicaciones: *Kaimi Ñukanchik Ñaupá Rimaikuna, 1979*. Artículos sobre el léxico y la escritura del quichua, *Revista de la PUCE*, 1980. Coautor de varios materiales educativos para niños y adultos en lenguas: *quichua, cha'palaachi y huac*. Investigador del Centro de Investigaciones para la Educación Indígena, CIEI-PUCE.

CIEI, Pontificia Universidad Católica del Ecuador,
Quito.

DUNCAN PEDERSEN. Médico argentino. Oficial médico materno infantil en Lima, Perú. Ha sido asesor del Ministerio de Salud Pública del Ecuador desde el año 1970 como oficial médico de la OPS y ha desarrollado numerosos trabajos como investigador en el campo de la Salud Pública y de la Antropología Médica.

Organización Panamericana de la Salud,
Lima.

RAFAEL PINEDA.- Nació en Ilumán, Otavalo. Actualmente es Presidente de la Asociación de Yachac del Ilumán.
Ilumán.

GALO RAMON VALAREZO.- Director de Programas e Investigador del Centro Andino de Acción Popular. Cursa actualmente la Maestría Andina en la FLACSO de Quito. Ha publicado varias investigaciones sobre las comunidades indígenas del Ecuador. Miembro del Consejo Editorial de *Ecuador Debate*.

Apartado 173-B,
Quito.

FRANCISCO RHON DAVILA.- Antropólogo. Estudios en las Universidades de México y Católica de Quito. Se ha desempeñado como codirector del Centro del Muchacho Trabajador (Quito), investi-

gador principal del Centro de Investigación y Estudios Socio-Económicos. En la actualidad es Director Ejecutivo del CAAP. Ha publicado, entre otros estudios, *La movilización indígena como un proceso de contestación* (1978), *Lucha étnica o lucha de clases: Ecuador, aporte para la discusión; Campesinado e indigenismo en América Latina; La situación socio cultural y política. Planteamientos para el análisis* (1983).

Apartado 173-B,
Quito.

JOSE SANCHEZ-PARGA.- Licenciatura y postgrado en Filosofía Clásica, Doctor en Filosofía, Licenciatura y postgrado en Semiótica. Ha sido profesor asistente en la Universidad Gregoriana, profesor extraordinario en las Universidades de Santiago de Compostela y de Río de Janeiro y profesor ordinario en la Universidad de Cochabamba (Bolivia). Ha publicado estudios sobre crítica literaria y temas andinos. Miembro del CAAP desde 1980. Dirige actualmente la publicación *Ecuador Debate*.

Apartado 173-B,
Quito.

GUADALUPE TOBAR BONILLA.- Realizó investigaciones sobre la cultura popular en el Instituto Andino de Artes Populares (IADAP). Fue Directora del Departamento de Investigaciones Agrarias en la Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas (CESA). Investigadora del Centro Andino de Acción Popular, CAAP.

Apartado 173-B,
Quito.

CONSUELO YANEZ COSSIO.- Ha estudiado Arquitectura y Urbanismo en la Universidad Nacional de Panamá (1960-1961); Licenciatura en Ciencias de la Educación en la PUCE (1967); Maestría (Colorado State University, USA) y Doctorado en Lingüística (PUCE - Quito); estudios de postgrado en Lingüística en la Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Ha publicado: *Nucanchic Llactapac Shimi* (método audiovisual para la enseñanza de quichua), 1975; *En azul diminutivo* (poesía) 1978; *Trozos de la Pachamama y de mi tiempo* (poesía) 1984. Delegada a seminarios organizados por la UNESCO y la OEA y varias universidades para asesoramiento y exposición de la experiencia ecuatoriana en educación bilingüe. En la actualidad es Directora del Centro de Investigaciones para la Educación Indígena (CIEI) de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE).

CIEI, Pontificia Universidad Católica del Ecuador,
Quito.

LOS NUMEROS MONOGRAFICOS DE

CULTURA

Revista del Banco Central del Ecuador

No. 3

Primer Encuentro sobre Literatura Ecuatoriana

6 - 11 de noviembre de 1978

(agotado)

No. 6

El Ecuador en 1830: Ideología, Economía, Política

Simposio efectuado del 8 al 17 de abril de 1980

(agotado)

No. 9

Segundo Encuentro de Literatura ecuatoriana

10 - 15 de noviembre de 1980

(agotado)

No. 12

Sesquicentenario del nacimiento de Juan Montalvo

No. 15

Estudios sobre la Provincia de Loja

(agotado)

No. 18

Coloquio de Cultura Ecuatoriana

13 - 27 de febrero de 1984

(agotado)

Pedidos al Centro de Investigación y Cultura
del Banco Central del Ecuador,
Apartado 339, Quito, Ecuador

EN EL PROXIMO NUMERO

Arturo Andrés Roig:

EL EJERCICIO DE LA SOSPECHA EN EL PEN-
SAMIENTO DE HERNAN MALO

Adam Szásdi:

LA HISTORIOGRAFIA DE LA REPUBLICA
DEL ECUADOR

Margarita Graetzer:

LOS CUENTOS DE CESAR DAVILA ANDRA-
DE

María Cristina Cárdenas:

COMPONENTES DEL PRESTIGIO LINGUISTI-
CO EN LA CIUDAD DE CUENCA

Carlos de la Torre Reyes:

EL GUACAMAYO: DEL MITO A LA POESIA

SUSCRIPCIONES

En el país

Un año (tres números) S/. 1.000,00

En el exterior

Un año (tres números) US\$ 20.00

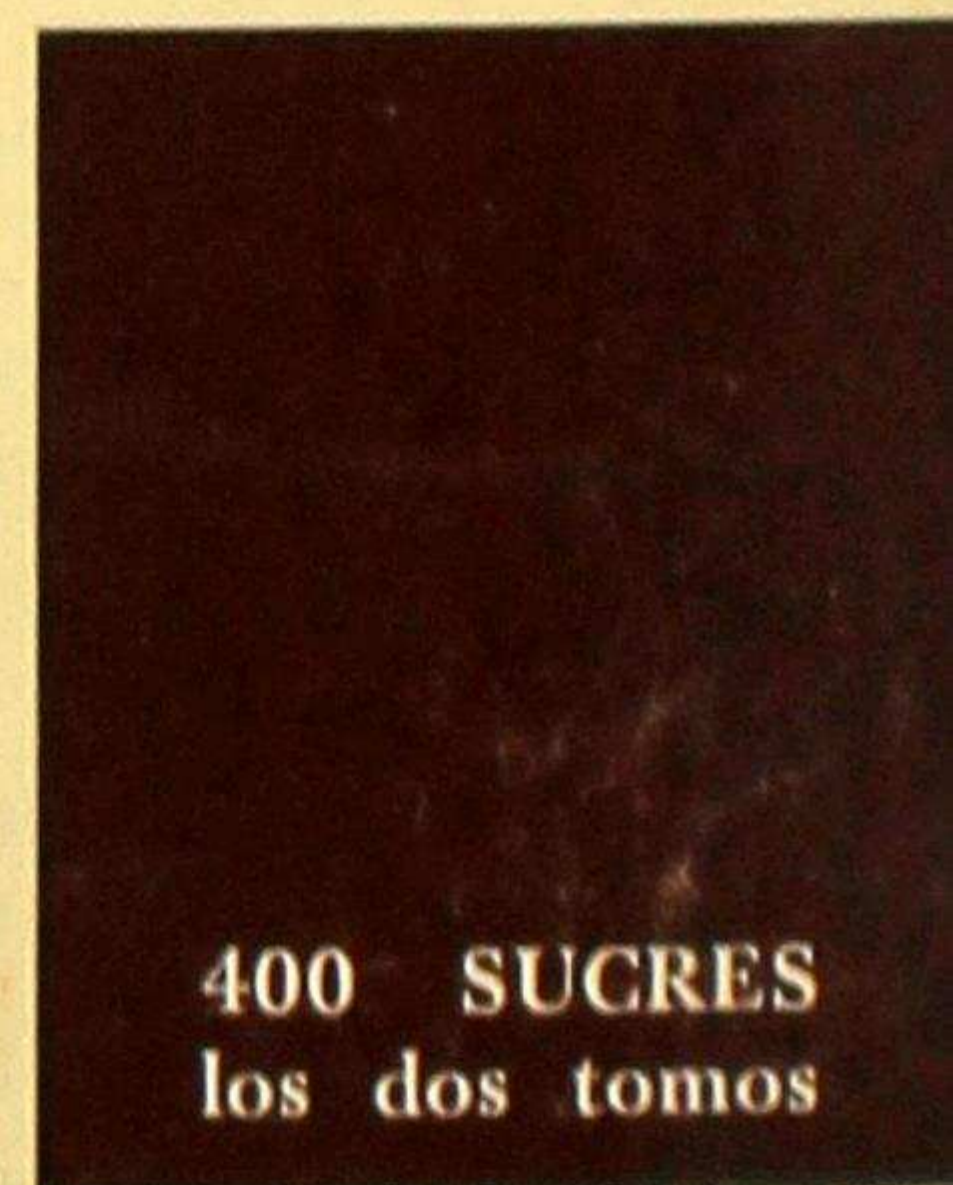
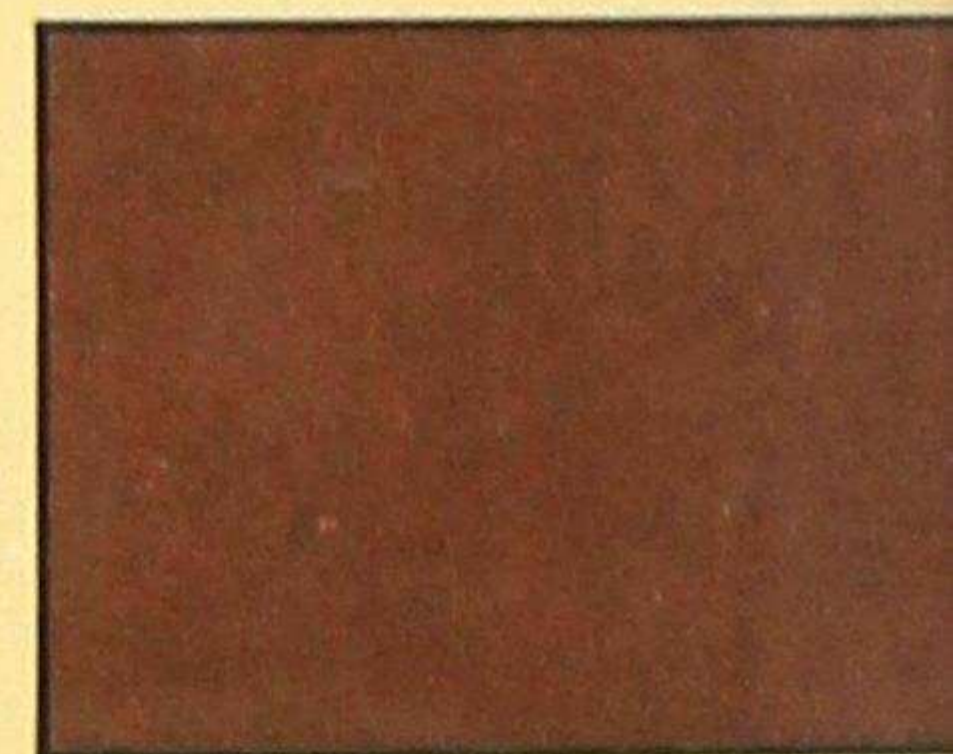
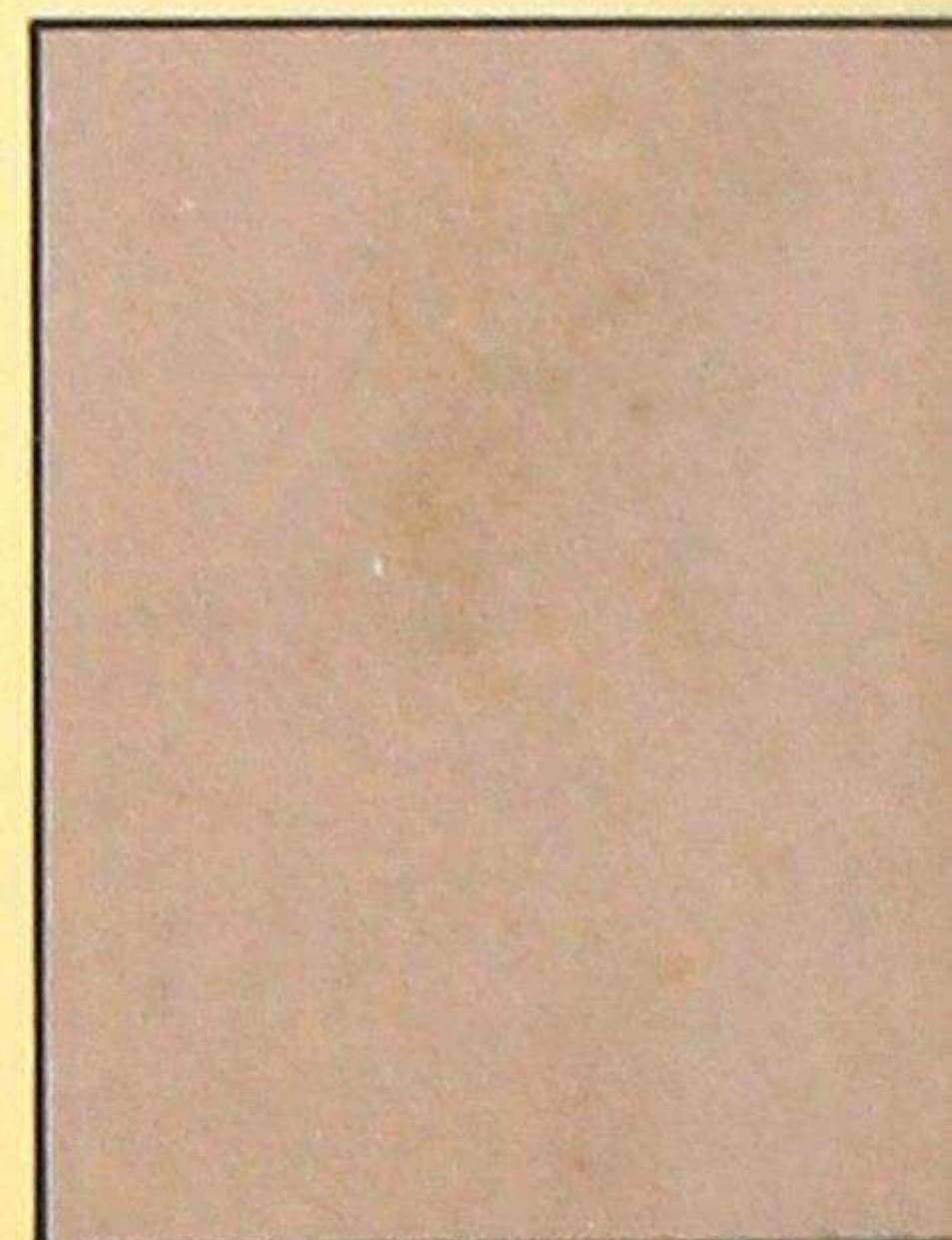
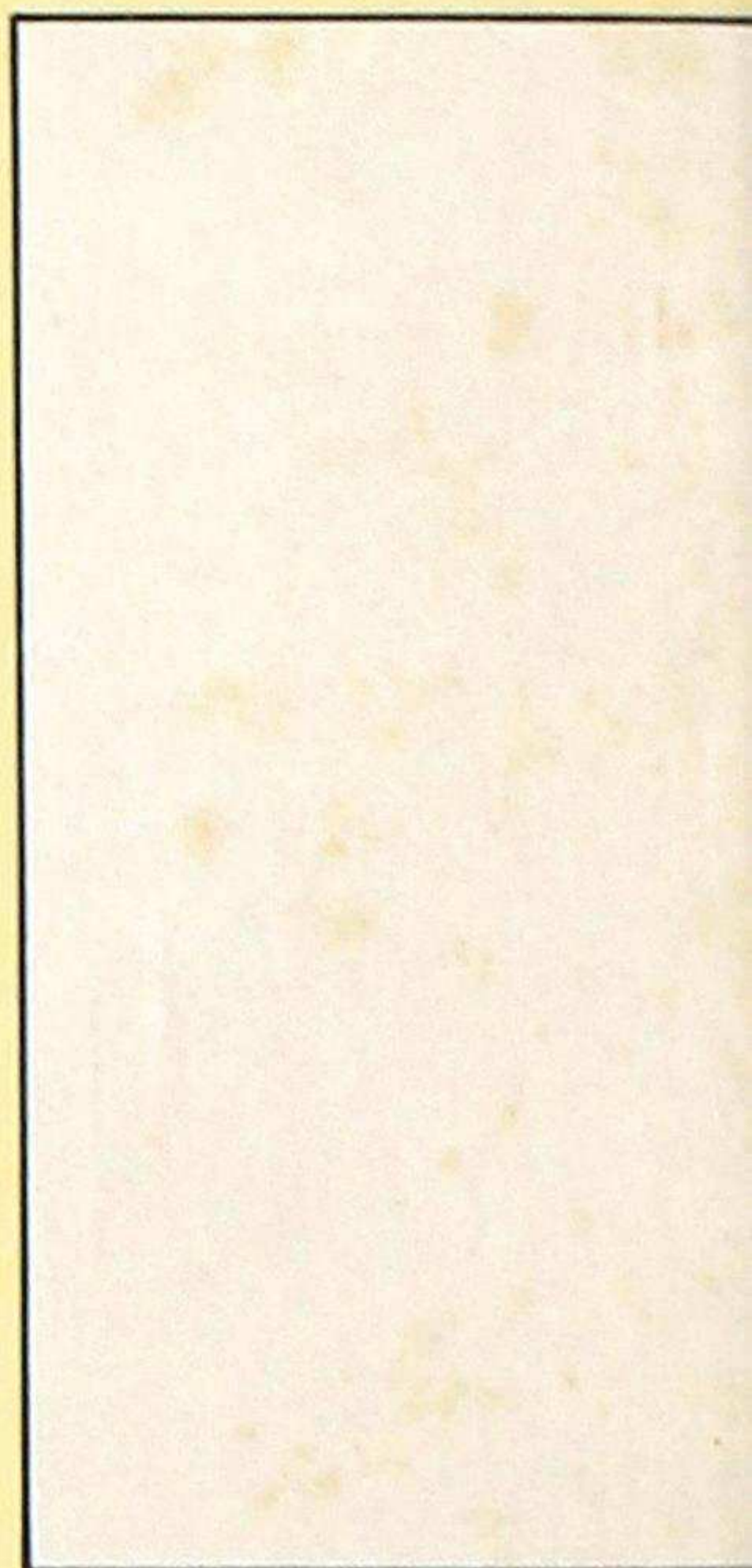
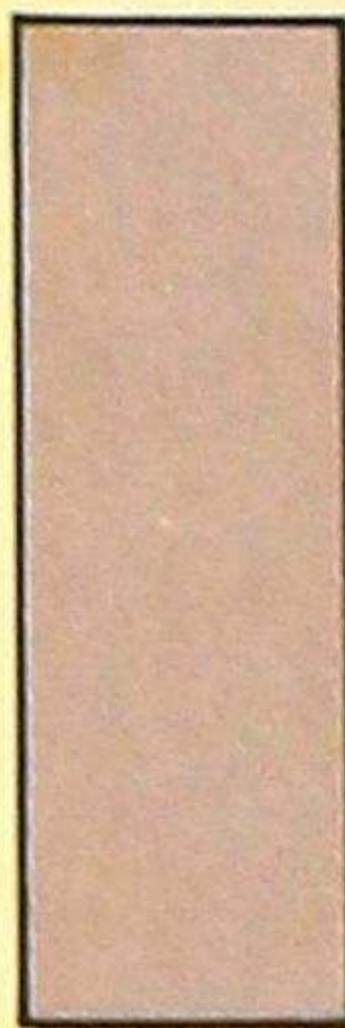
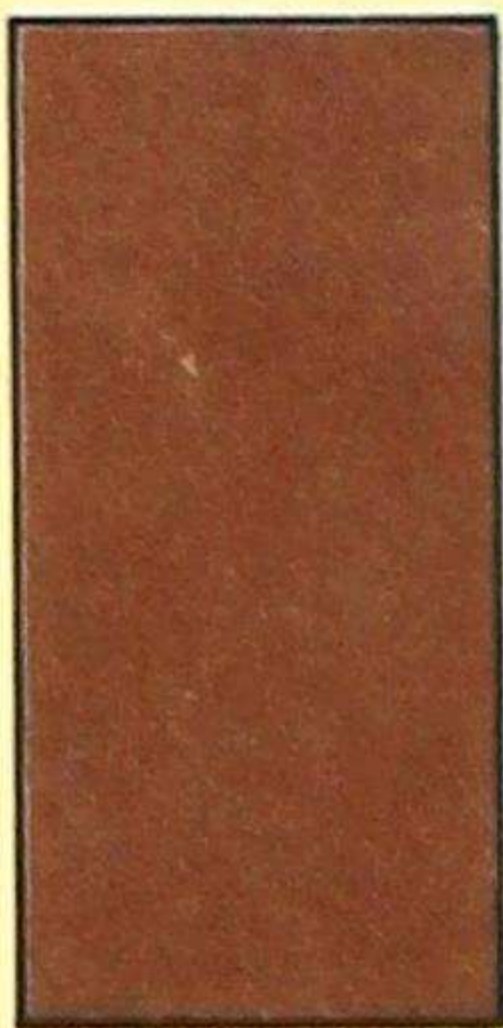
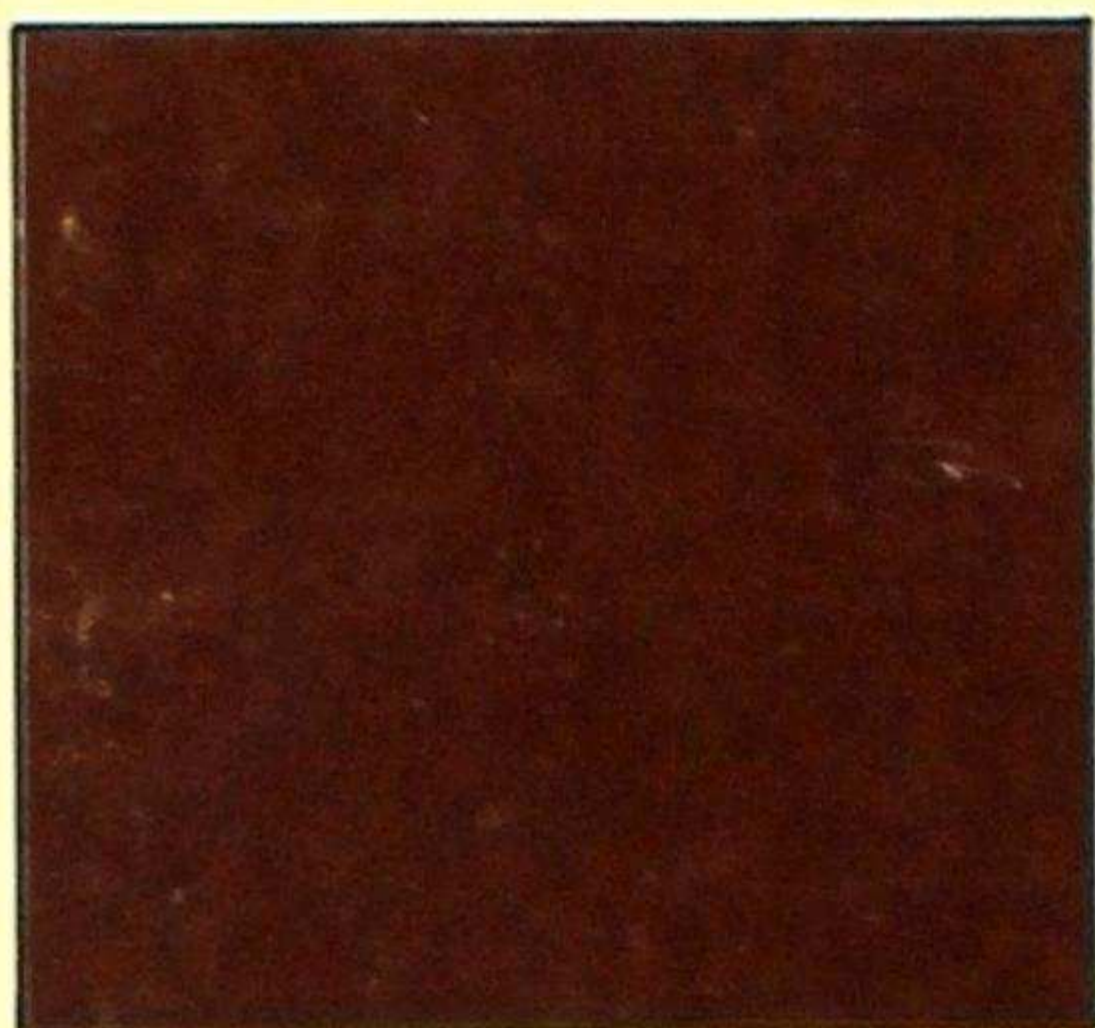
Los envíos al exterior se efectúan por vía
ordinaria. Para envíos por aéreo solicitar
el valor correspondiente.

Revista Cultura

Centro de Investigación y Cultura del
Banco Central del Ecuador
Apartado 339. Quito-Ecuador

PORTADA:

Fotografía de Marcela García



ENERO – ABRIL 1985

400 SUCRES
los dos tomos