

REVISTA

EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA
PROGRAMA ACADÉMICO COTOPAXI

AÑO 1, N° 1, 1997

PAC/UPS-SEIC



370.117
R454ei
1997

REVISTA

EDUCACIÓN INTERCULTURAL BILINGÜE

AÑO 1, N° 1, 1997

PAC/UPS-SEIC

CONTENIDO

| | |
|--|---------------|
| PRESENTACIÓN..... | 5 |
| ARTÍCULOS | |
| Programa Académico Cotopaxi..... | 7 |
| Huahuacunata yachachincapac llancaicunata rurai Manuel Pilaguano Chusín..... | 13 01 |
| Llaquichic unancha José María Pilaguano Chusín..... | 25 02 |
| Pensamiento del trabajo desde el pasado histórico indígena Celia Guanotoa Ayala..... | 33 03 |
| Breve estudio dialectológico del quichua del oriente ecuatoriano Fabián Potosí C. | 67 04 |
| El sistema de escritura unificado del quichua ecuatoriano: problemas, reflexiones y sugerencias desde Cotopaxi Luis Fernando Garcés V. | 83 05 |
| El yacu jichai Padre Marcelo Farfán P. | 103 06 |
| Los indígenas frente a la nueva estructuración del Estado Francisco Rhon Dávila | 113 07 |
| La cosmovisión andina Porfirio Enríquez Salas | 121 08 |



DIRECCIÓN

Padre Marcelo Farfán P.

EDICIÓN

Programa Académico Cotopaxi
Sistema Educativo Intercultural de Cotopaxi

COLABORADORES

Manuel Pilaguano , José M. Pilaguano, Celia Guanotoa,
Fabián Potosí, Fernando Garcés, P. Marcelo Farfán,
Francisco Rhon, Porfirio Enríquez

LEVANTAMIENTO DE TEXTOS

Lidia Gómez M.

IMPRESIÓN DIGITAL

DocuTech

Quito, Febrero de 1997

PRESENTACIÓN

La *Revista Educación Intercultural Bilingüe* está abierta a recibir contribuciones para sus futuros números. Se pide que éstas sean enviadas con el tiempo necesario para su revisión y aprobación.

Dirección:

Calle Quito # 66-93 y Avda. Rumiñahui
Latacunga- Cotopaxi
Ecuador

Casilla #05-01-278
Latacunga-Cotopaxi

Fax # 810709

PRESENTACIÓN

Tenemos la satisfacción de presentar a todas las personas comprometidas en el proceso de construcción de la Educación Intercultural Bilingüe el primer número de la revista del mismo nombre. Esperamos que éste sea un espacio de reflexión, autocrítica y expresión de experiencias que nos ayude a caminar mejorando aquello que llevamos adelante con mucho esfuerzo y entusiasmo. Queremos que sea un instrumento de trabajo tanto para los que construyen andamiajes teóricos en torno a la E. I. B., como para el educador de aula.

En este primer número presentamos una variedad de trabajos vinculados a temáticas diversas: sugerencias de juegos a aplicarse en el aula, reflexiones en torno a la historia de dominación del pueblo quichua, esfuerzos de vinculación de los procesos educativos al trabajo y las tareas productivas, estudios de lingüística de carácter dialectológico y normalizador, un intento de sistematización etnográfica sobre un ritual andino, un análisis de coyuntura del pueblo indígena frente a las propuestas estatales y un esbozo de sistematización en torno a la cosmovisión indígena.

Nuestro intento se ubica también en el esfuerzo de abrir espacios de reflexión académica expresado en la escritura de las mismas lenguas indígenas. En tal sentido, animamos a los educadores a insertarse en los procesos de sistematización teórica y experiencial en torno a la E. I. B. en sus mismas lenguas. Aquí se ofrecen dos contribuciones en quichua de estudiantes del Programa Académico Cotopaxi.

Esperamos que este surco abierto traiga mucha cosecha para nuestro proceso educativo y para la transformación de las condiciones de vida de nuestras comunidades.

UNIVERSIDAD POLITECNICA SALESIANA

FACULTAD DE CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

PROYECTO ACADÉMICO COTOPAXI

Introducción

La sociedad englobante nunca imaginó que también el espacio universitario, el día de hoy, esté siendo recreado desde los pueblos indígenas.

A pesar de que en nuestro ámbito ecuatoriano la universidad esté en profunda crisis o quizás justamente por ello, ha surgido al interior de nuestro proceso educativo del SEIC la necesidad y la urgencia de la dimensión universitaria.

Desde el año 1994, hemos iniciado con la carrera de Educación Intercultural Bilingüe tendiente a la profesionalización y formación de educadores comunitarios, todo ello en base a un Proyecto Académico estructurado en función del mundo quichua.

Para la realización de esta experiencia fueron fundamentales, por un lado, el recorrido histórico realizado por el SEIC que le dio, y le da, la base social que requería un Proyecto de esta magnitud y, por otro, la cobertura y aval académicos ofrecidos por la Universidad Politécnica Salesiana.

Fines

1.- Ofrecer preferentemente a la población indígena de la provincia y región central del país, un servicio educativo de excelencia a nivel superior. Servicio educativo orientado al fortalecimiento de la

identidad cultural, construcción de la interculturalidad y consolidar un orden social respetuoso, participativo, equitativo y solidario.

2.- Promover la investigación científica y tecnológica en función del desarrollo integral, especialmente del sector rural.

Oferta académica

El Programa Académico Cotopaxi ofrece, en la actualidad, un plan de formación y profesionalización para la docencia intercultural bilingüe. Esta formación contempla cuatro especialidades:

- * Docencia Parvularia Intercultural Bilingüe
- * Docencia Básica Intercultural Bilingüe
- * Docencia Media Intercultural Bilingüe
- * Docencia y Desarrollo Comunitario

De acuerdo a las políticas curriculares de la U.P.S., se ofrecen titulaciones intermedias y terminales. Así, tenemos: al término de los cuatro ciclos el título de Asistente Pedagógico con mención en alguna de las especialidades ya señaladas; al término de los seis ciclos, el título de Profesor en Educación Intercultural Bilingüe; y, finalmente, al término de los ocho ciclos, más la tesis, el título de Licenciatura en Ciencias de la Educación.

Modalidad

La modalidad de trabajo es semipresencial debido a razones importantes:

- a) Se ajusta a las condiciones socio-económicas de la población estudiantil.

- b) Permite sistematizar los conocimientos a partir de la praxis educativa de los estudiantes. Hay que saber que los alumnos son personas vinculadas a la tarea educativa y de desarrollo.
- c) Posibilita conjugar exigencia académica con las condiciones económicas de los estudiantes. Superando, de esa manera, las deficiencias de una modalidad a distancia.
- d) Es una modalidad avalizada por la experiencia en la formación de bachilleres y profesores primarios, llevada adelante por el SEIC desde hace diez años.

Perfil

Los perfiles se fundamentan en algunos ejes esenciales:

- * Fortalecimiento y recreación de la identidad cultural.
- * Apertura al diálogo intercultural.
- * Desarrollo de la conciencia crítica frente al mundo.
- * Manejo científico de áreas como: psico-pedagogía, antropología, lingüística, etc.
- * Vivencia de valores y derechos humanos y ecológicos.

Pensum

El pensum está elaborado en base a algunos criterios:

- 1.- La realidad global de la población indígena de Cotopaxi.
- 2.- La experiencia académico-curricular del S.E.I.C.
- 3.- Las novedades académicas de la U.P.S.: la flexibilización curricular; la propuesta de titulaciones intermedias y terminales; la

curricularización de la labor extensora; enseñanza individualizada y personalizada.

Sistema de evaluación

La evaluación no puede convertirse en un instrumento de represión que desconozca las diversidades culturales o que sólo mida aptitudes, destrezas y conocimientos.

La evaluación que estamos aplicando es criterial en cuanto que toma en consideración los siguientes aspectos:

- * Compromiso del estudiante con su propia comunidad.
- * Asistencia, participación y creatividad del estudiante, y
- * Rendimiento académico valorado a través de investigaciones, lecturas, trabajo de grupos y exámenes.

Proyecciones

Por una parte, es necesario continuar con la profesionalización de educadores indígenas incorporando especializaciones que la realidad educativa exige. En este sentido tenemos proyectado, según la demanda, poner en marcha las especializaciones en docencia parvularia, docencia media y docencia y desarrollo comunitario.

Sin embargo, es fundamental plantearse la urgencia de diversificar las propuestas de carreras universitarias para el mundo indígena.

Frente a las transformaciones que está sufriendo la sociedad en general y de cara a las exigencias reales y planteamientos que vienen de los pueblos indígenas creemos fundamental abrir espacios de formación universitaria en los campos agroindustriales y político empresariales.

El Sistema Educativo Intercultural de Cotopaxi ha venido gestando una red de unidades de producción que tienen la intención de estructurar una economía propia para las comunidades indígenas. Desde esta experiencia estamos sentando las bases para que, en un futuro próximo, las carreras arriba mencionadas sean una realidad.

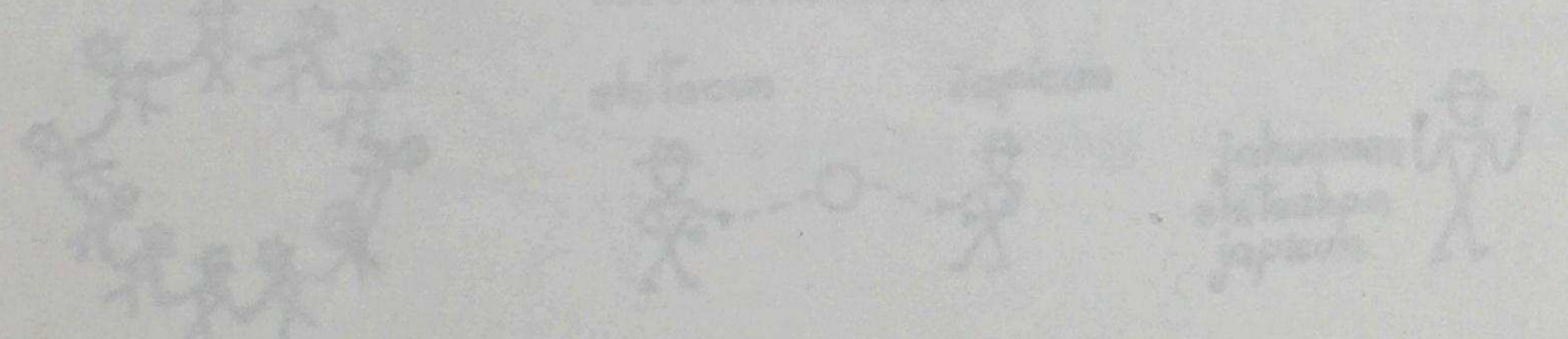
Con lo anterior, queremos contribuir humilde pero eficazmente al gran proyecto político -en el auténtico sentido del término- que se está generando al interior de las sociedades indígenas del Ecuador y América Latina.

9. HUNPABUAN PUCCLAI

Hunpabuan quillai

Purisa nichi hunpabuan matashan nico nico rurasho nupasa apamashu, mana nupasa, mana chunpabuan apamashu nico chuchunian tuchunian tuchunian yachunian huchunian rurasho. Chal nupasa hunpabuan nupasa chunpabuan nico nico, mana yali jama, mana yali huchunian, huchunian nico nico.

SHUYUTA RUCU



HUAHUACUNATA YACHACHINCAPAC

LLANCAICUNATA RURAI

Manuel Pilaguano Chusín

1.- Yachai callarincapac maquita allichinapac ruraicuna.

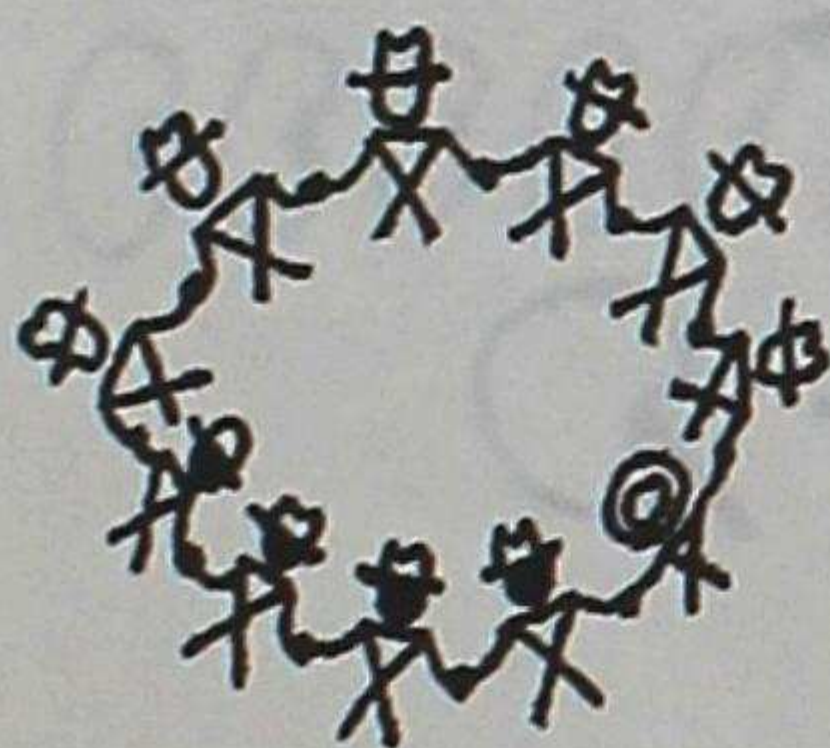
Huahuacuna punta punchapi taita mamahuan causacushpa huasimanta yachana huasiman chayacpica, achca cushicuihuanmi chasquina canchic. Chai punchacunapica mana quillcaicunahuanca callarishunchu, ashtahuanpash maquihuan jampirishpa, ñahuihuan ricushpa, sincahuan ashnachishpa, rinrihuan uyashpa, calluhuan mallishpa, huahuacuna yapatac yachachun.

Chai tucui ricuchishcacunami huahuacunapacca puncucunashina yachaicunata yallichin. Chaimantami caipi yachachinacunata imashina ruranata cashna shina ricuchicrini.

☐ RUNPAHUAN PUCLLAI

Ruranamanta quillcai

Puntaca tucui huahuacunata mañashun shuc maqui rurashca runpata apamuchun, mana cashpaca, mauca churanacunata apamuchun shuc cauchuhuan tucucuna tantarishpa yachana huasipi rurancapac. Chai runpaca huahuacunapac maqui chuzunllami cana can, mana yalli jatun, mana yalli llashacpash, ñutucllami cana can.



SHUYUTA RICUI

shitacun



Japicun



jahuaman
shitashpa
japicun



IMASHINA YACHACHINA

Ña shuyupi ricushcanchic shuc laya shuc laya pucllaicunata ruranata cashna shina:

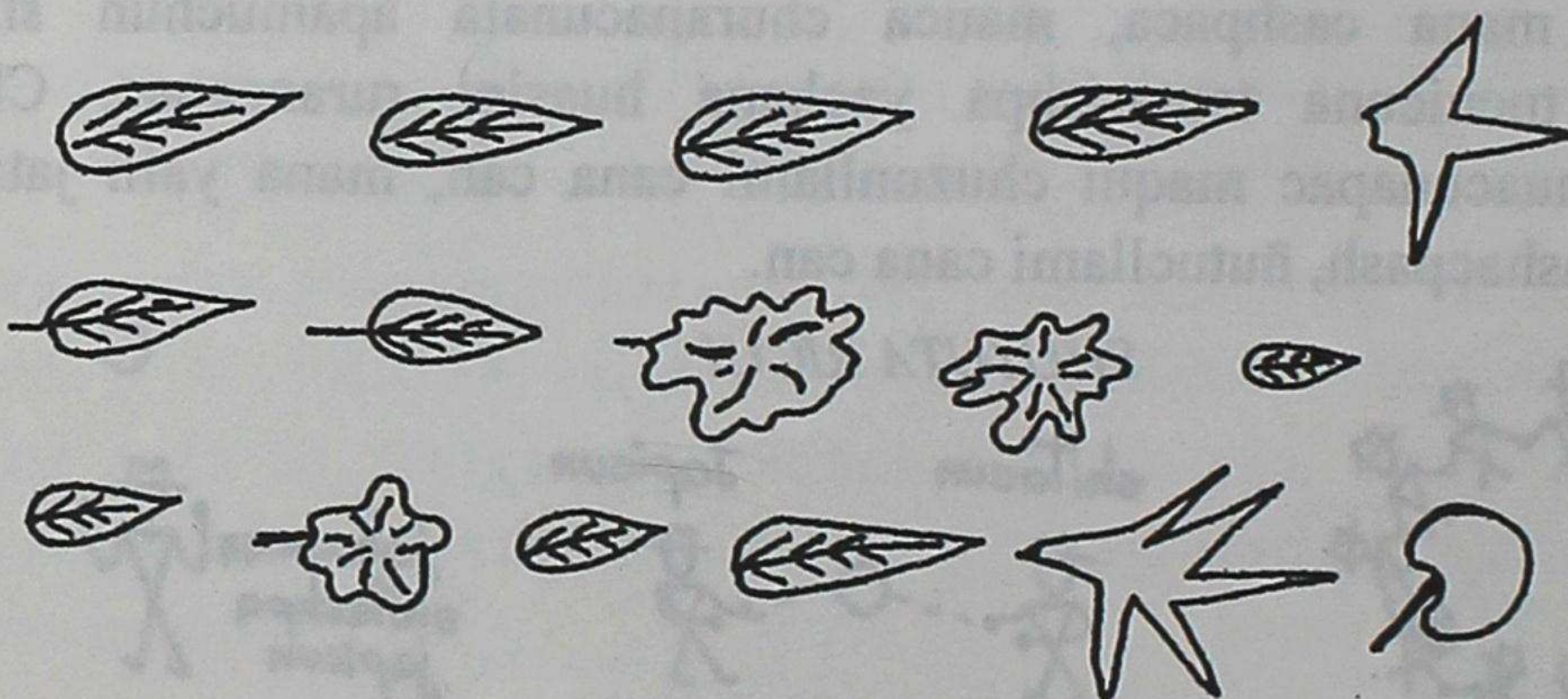
- * Tucuicuna muyuntinta shayarishpa runpata maquin maquin yallichina.
- * Ishcantin chinpapura ishcai tatquipi shayarishpa, runpata shucman shitashpa cuna, cutin japicca ishcai maquihuan mana urmachishpa, japina.
- * Chai quipa ranti ranti chulla maquihuan shitana, shuc maquihuanllatac japina.
- * Lluqui maquihuan shitana, cutishuc lluqui maquihuanllatac japina.

☐ SACHA PANCAHUAN PUCLLANA

Ruramamanta quillcai

Mai aillu llactapi yachana huasi tiyacpipash ima yuracunallapash tiyancami; chai pancacunataca chupacunata pitishpa sumaclla allichina canchic; mana chaquishca pancacunataca, llullu pancacunata yachacuccunaca paicunallatac tantachinacuncallami.

SHUYUTA RICUI



IMASHINA YACHACHINA

- * Jatun pancacunata shuc manyaman, uchilla pancacunata cutishuc manyaman, chupa illac pancacunata shucman churashpa sirichina.
- * Cullquita yupanchic shina tantachishpa maquihuan shuc shucella yallichina.
- * Uchilla yupaicunata rurana, ishcai panca, shuc uchilla pancacunata japichi nishpa.
- * Quipaman ña yalli sinchillaman yaicuncapacca shuyuna yurac pancata pitishpa imashinami cullquita yupanchic chashna rucacunahuan allichichina; shuc shuc huahuacunata allimanta callarichishpa, yapa apurachishpa yallichichina rucacunha alli cuyurinata yachachun, caicunata shina:



☐ CHAQUIC MURUCUNAHUAN PUCLLAI

Ruranamanta quillcai

Mai yachana huasipi llancacushpapash, puntaca ricunami canchic ima murucuna, ima ruranacuna cai aillu llactapi tiyashcata. Chaimantaca tucui huahuacunata mañashun ishcai chuzun, ishcai chuzun apamunacuchun, caishina chaquic murucunata: sara, tauri, poroto, morocho, habas, shuccunatapash.

SHUYUTA RICUI

🍅🍅🍅🍅🍅 sara

🍅🍅🍅🍅🍅 tauri

🍅🍅🍅🍅🍅 poroto

🍅🍅🍅🍅🍅 habas

IMASHINA YACHACHINA

Patacu jahuapi sirichishpa shuc shucella murucunata japishpa shuc manyaman yallichina, imashinami yupashpa yallichinchic, chasna. Chai quipaca shuc laya murucunata japishpa rantimanta (cambiando) rucacunahuan cutin patacu jahuapi yallichishun.

Yachachiemi, chaipica ricuna can pachahuan llancaihuan, shuc uchilla pachacupi mashna murucunata shuc manyaman yallichishcata. Cutin callari pachamanta quipa pachaman maqui rucacuna mirarishca, mana mirarishcata ricushpa yachancapac.

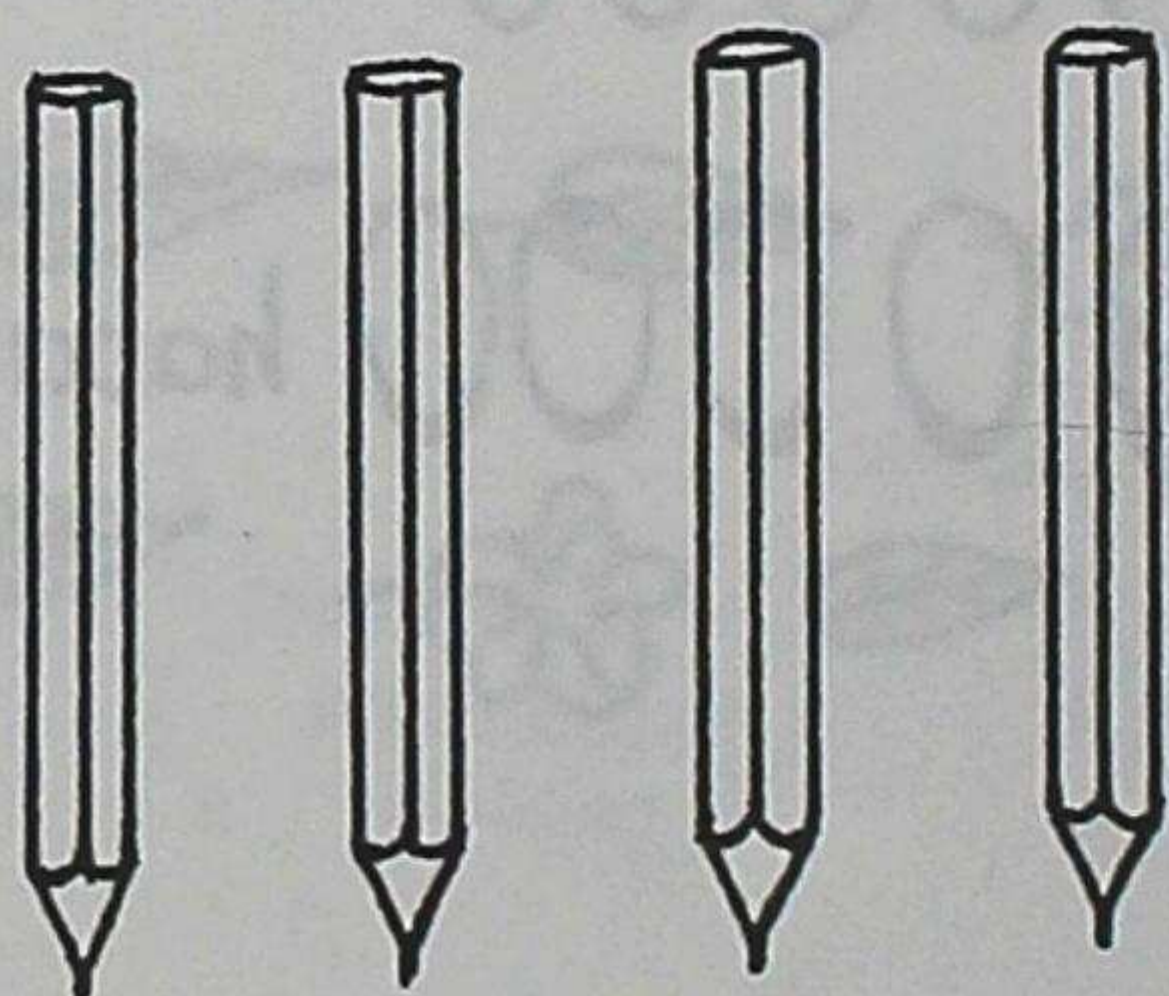
Quipamanca tucui huahuacuna apamushca murucunata chapuchishpa acllachinalla canchic; cai acllaipica cashna shina rurachinallami canchic; ñahuihuan ricushpa, ñahuita huichcashpa, shuc manyata ricushpa yuyaihuanlla ima muru cacta acllana, mashna murutac alli acllashca, mashnata pantarishcata ricuncapac.

☐ CASPICUNAHUAN LLANCAI

Ruranamanta quillcai

Tucui huahuacunami shuc quillcana caspihuan pacta racuman, suniman ima caspitapash apamunalla can; chaita ñucanchicca punta llucchinahuan (sacapunta) puntata llucchishpa, mana cashpaca cuchunahuan (cuchillo) quillcana caspi imashina can, chashnata rurashpa tucui cuna ishcai mana cashpaca quimsata charina tucui huahuacuna puntacunapash llacllashcallata.

SHUYUTA RICUI



sinchi caspita ruranallami,
Tiyacpica izinsi caspita
chaquichishpa rurana.

IMASHINA YACHACHINA

Tucui caspicunata llaclashpa, punta uma tucuicunata allichishca quipaca yachaicunahuan catishun: maiman uma cashca, maiman chaqui cashcatapash, imashina quillcana caspita japirinchic, chashna allitac rucacunata churashpa allpa panpapi quillcac shina chahuan aspina.

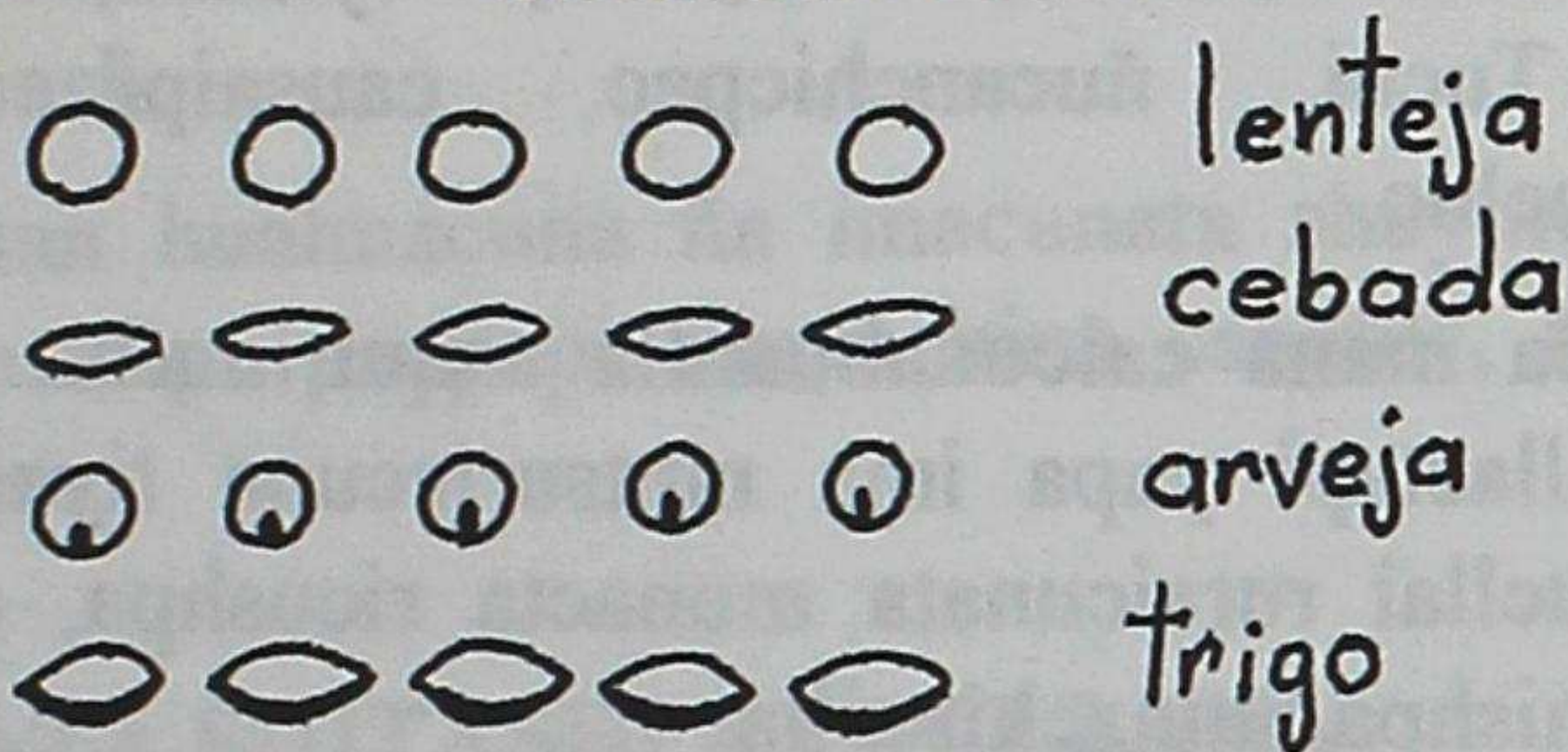
Chai caspicunaca quillcana caspihuanca pacta pactami cana can, mana yalli uchilla, mana yalli jatunpash; imamanta, huahuacuna quillca yachai callarishpa ama yalli llaquicunata charichun.

☐ UCHILLA CHAQUIC MURUCUNAHUAN LLANCAI

Ruraimanta quillcai

Cai murucunata tantachincapacca huahuacunallatacmi mañashun ima charishca chaquic murucunata apamunacuchun: lenteja, cebada, trigo, arveja, garbanzo, shuccunatapash. Tucui cashna murucuna mana yachana huasi aillu llactapi tiyacpica, yachachiellatac llactacunaman rishpa mashcanallami, chahuallatapash huahuacunata yachachincapac huanllata shina apana.

SHUYUTA RICUI



IMASHINA YACHACHINA

Cai murucunahuan cashna shinami pucllashun:

Puntaca chacchushpa sirichishun, uchilla panpaman mana cashpaca papel fundaman, shuc shuclla yallichishun; quipamanca ricushun maican huahua yalli taucata yallichishcata.

Patacu jahuapi llama quinchata shuyuchishun murucunata shucpac caticpac shucta churashpa, shuc shimipica ninchic chahuasha chahuasha churashpa; caipica cebada trigo ishcaimanta maicantapash shucta quinchapancuna nishpa churanallami canchic; cutin cutin lenteja, arveja chaicunataca llamacuna nishpa quinchapac ucupi huichcashpa saquichun.

Chai ruraicunata ña alli ruranacucpica, cartulina pancata pancacunahuan pacta pitishpa, chaipi murucunata llutashpa catinallami canchic. Chai ruraicunataca yachana huasillapitac tucui huahuacuna llancashcata huacaichishpa catina canchic, yachacushca, mana yachacushcata ricuncapac, mana alli yachacucpica imata mutsuricta ricushpa yachachincapac.

Caicunahuanca mana chaicunallata rurashunchu, ashtahuanmari ñancunata shuyushun, yachana huasimanta, paicunapac huasimanta, paicunapac huasiman, imashina cashcata yuyarishpa ruranacuchun, ricuc yacucunata tarpui chacracunata, runata, huasita, yurata, churanacunata, shuccunatapash. Tucui ñucanchicpac causaipi mutsuriccunata shuyuchinallami canchic.

Quiquin yachachicca mana caicunahuanlla saquirinachu canqui, quiquin llancacushca aillu llactapi yapa ima mutsuriccuna tiyashcata ricushpa, huahuacuna ima pucllai ruraicunata munacta ricushpa, chaicunata yapa quillcashpa, yachachishpa huiñachipaila.

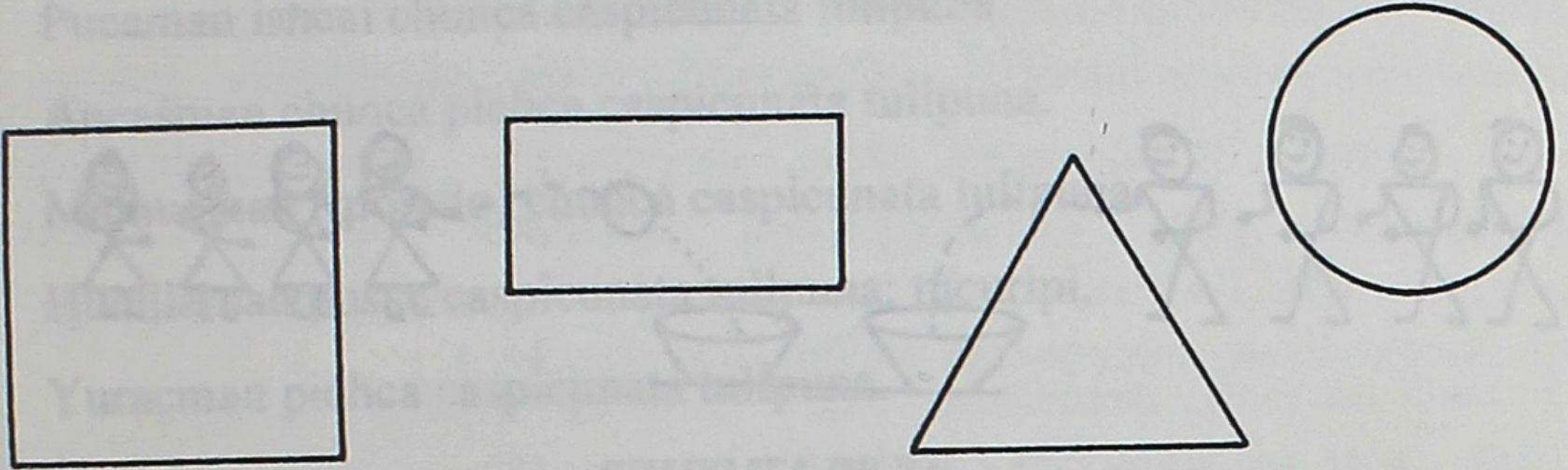
ANCUCUNAHUAN LLANCAI

Ruraimanta quillcai

Huahuacuna yachana huasiman caishina ancucunata mashcashpa apamunacuchun, leche ancu, mulintimi, oso ancu, tres filas, izinsi ancu,

chilca ancu, shuc ancucunapash tiyancami. Chai ancucuna mana tiyacpica, tsahuar illipi nishcata mañashun, mana cashpaca, shuctaclaya ruana puchcacunata, catana puchcacunata, chaicunataca cauchushpa, uchilla uchilla pitishpa, llancaicunata rurancapac caspita pitishpa, chaita huatancapac, cashna shina:

SHUYUTA RICUI



IMASHINA YACHACHINA

Ancucunata pitishpa; chuscu manyayuc, quimsa manyayuc, pirurucunatapash rurana, cutin cai quillcaicunatapash ruranallami: T, P, Q, L, R, shuccunatapash.

Chai ruraicunahuan huahuacuna ña imacunata shuyunata yachanacunca, chaiquipaca cutin allpa panpapi shuyuchina canchic, ñucanchic rurashca quillcana caspihuan.

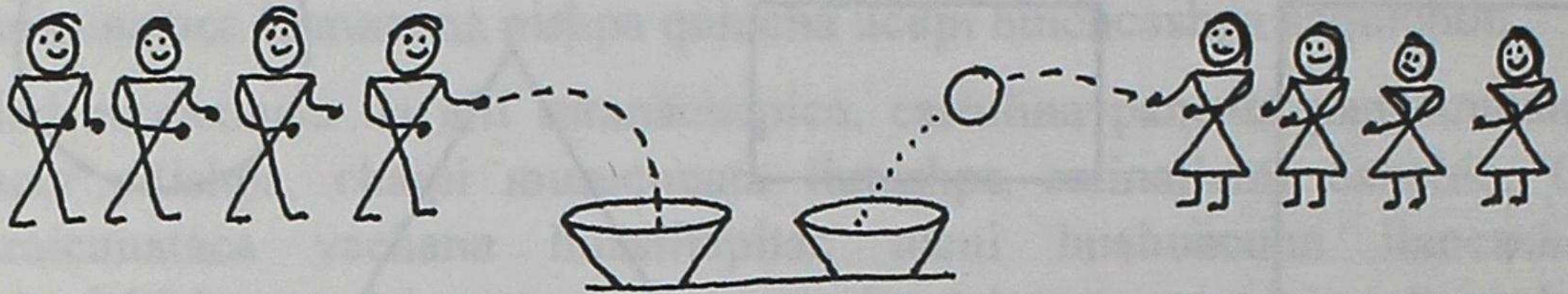
☒ RUMICUNATA SHITASHPA PUCLLANA

Charinamanta quillcai

Cai pucllaipica mutsurinmi uchilla rumicuna, mana cashpaca uchilla maqui rurashca runpacuna, tiyacpica papa luluncuna, shuctaccunapash tiyashpaca allimi cana can. Chaiquipa tiyanami can mauca valde, mauca batea shuc

imacunapash tiyashpaca alli canallami can, mana chaicuna tiyacpica panpata utcushpa rumicunata shitachinalla cashna shina:

SHUYUTA RICUI



IMASHINA YACHACHINA

Rumicunata japishpa, pichca tatquipi shayarishpa, chulla maquihuan chai ucupi atinadu yaicucta shitana mana shina nishpaca huicupana ninchic, maicancunalla yalli tauca rumicunata chai valde ucupi juntachinacun ishcai tantarishcamanta (de dos grupos).

Huarmicunata, caricunata shuc shucman shayachishpa maicancunami yalli alli maquita charishcata ricuncapac, chaipi jahualla ushanacucpica yapa caruyachishpa catinallami can, chai puellaicunami huahuacunapac yachaicunataca allichishpa catinca.

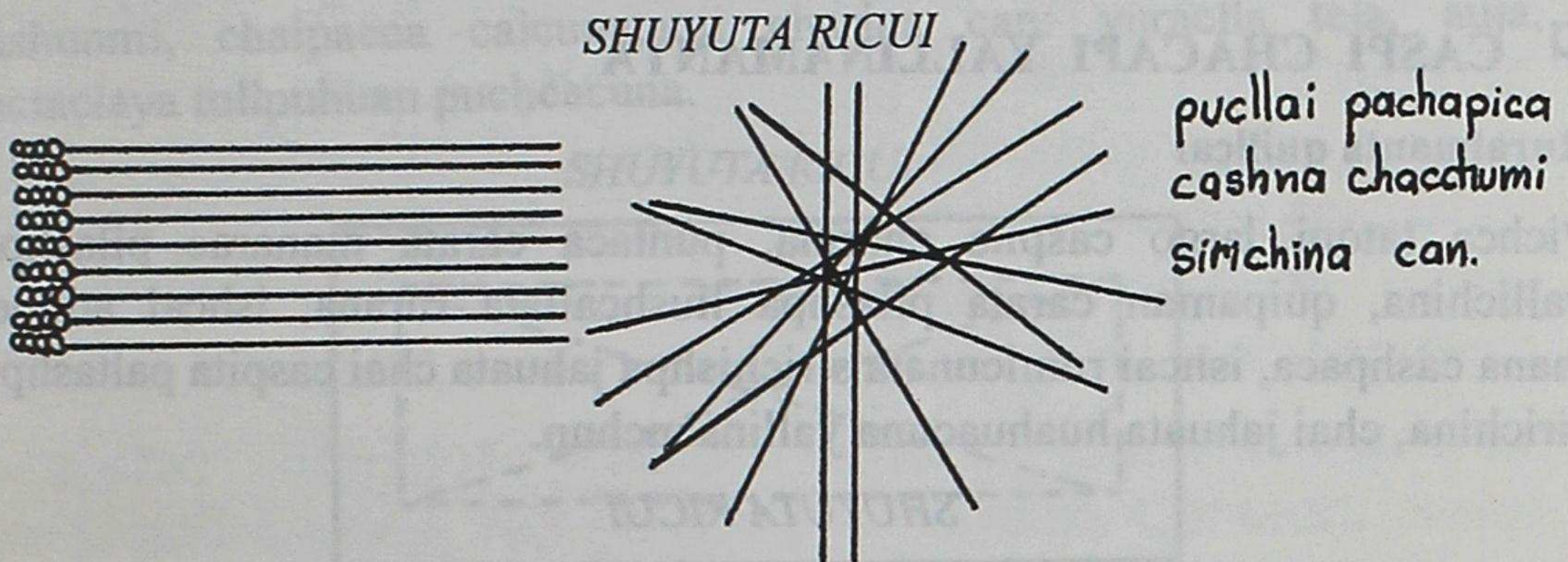
Llancaicuna puellaicuna, huahuacunataca sumac yuyaiyucta ruran; rimaihuan, callpaihuan, asishpapash ruranacun, chaipimi paicunaca pincai, manchai charishcacunata chincachishpa catinacunca; quichua castilla ishcai shimipi rimashpa catincallami.

☐ PINCHOS CASPICUNAHUAN PUCLLAI

Ruraimanta quillcai

Cai caspicuna llushcalla cachunca rantishpami charina canchic, yurac caspicunata apamushpa quipaman tullpuna, panca cullquicuna ima tullputa charin chaiman chinpurashpa, shina:

- * Pucaman ishcai chunca caspicunata tullpuna.
- * Ancasman chunca pichca caspicunata tullpuna.
- * Maihuaman (morado) chunca caspicunata tullpuna.
- * Huallaman pusac caspicunata tullpuna; tucuripi,
- * Yuracman pichca caspicunata tullpuna.



IMASHINA YACHACHINA

Patacu jahuapi chacchushpa sirichina canchic. Ishcai huahuacuna shamushpa allimanta, allimanta chai caspicunata japina shucmanta callarishpa mana imapac mana cuyuchishpa, maqui chucchushpa cuyuchicpica chaillapi saquichina canchic.

- * Puca tullputa llucchicpica iñucuna mana utca huichiyan, pichca iñucunalla huichiyan.
- * Ancas tullputa llucchita ushacpica chunca iñucuna mirarin.

- * Maihua tullputa llucchita ushacpica patsac iñucuna mirarin.
- * Huaila tullputa llucchita ushacpica huaranca iñucuna mirarin.
- * Yurac tullpushcata lluchicpica chunca huaranca iñucuna mirarin.

Chashnami tucui tullpucunata llucchishcamanta iñucuna mirarishpa rin, mashna caspicunata lluchicpipash tantachishpa rinallami canchic; chaimantami yuracta llucchishpaca yapa iñucunata charishpa rin.

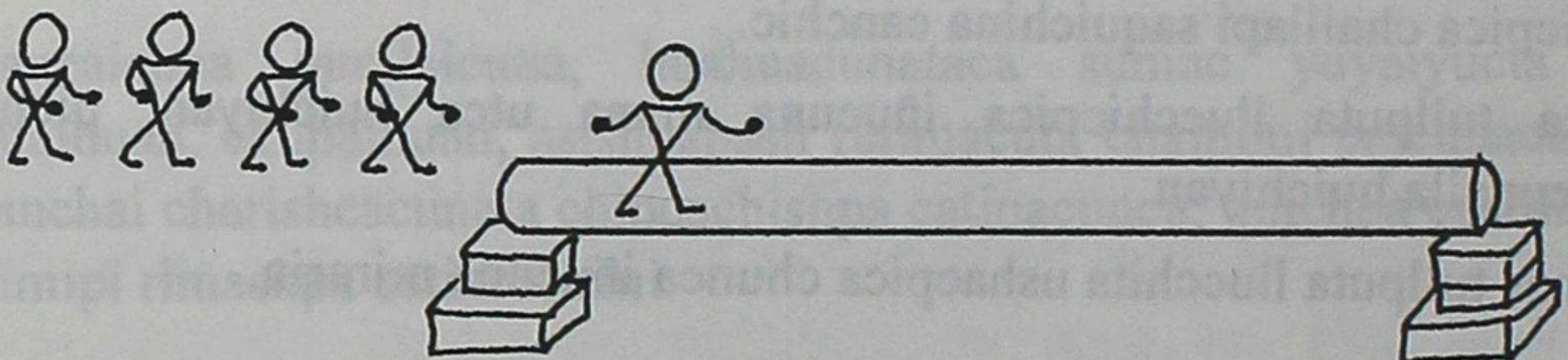
Shuc caspita llucchishpa, shuc caspicunata mana cuyuchishpa llucchishpaca yapa llucchishpapash ushanami can, ima pacha cuyuchinacama. Puellai tucuchishca quipa ricuna maican ima tullpucunata yalli llucchishcata iñucunaman yallichishpa ricuchina.

☐ CASPI CHACAPI YALLINAMANTA

Ruraimanta quillcai

Pichca tatqui largo caspita charina, puntaca carata manarac pilashpa yallichina, quipaman carata pilashpa llushcallata rurana, ishcai adobe, mana cashpaca, ishcai rumicunata sirichishpa jahuata chai caspita paltashpa sirichina, chai jahuata huahuacuna yallinacuchun.

SHUYUTA RICUI



IMASHINA YACHACHINA

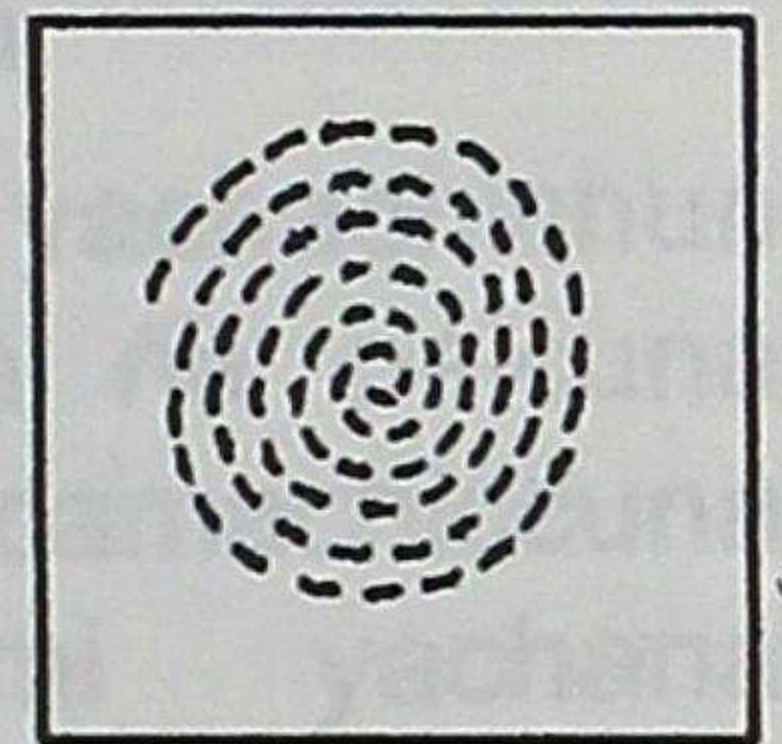
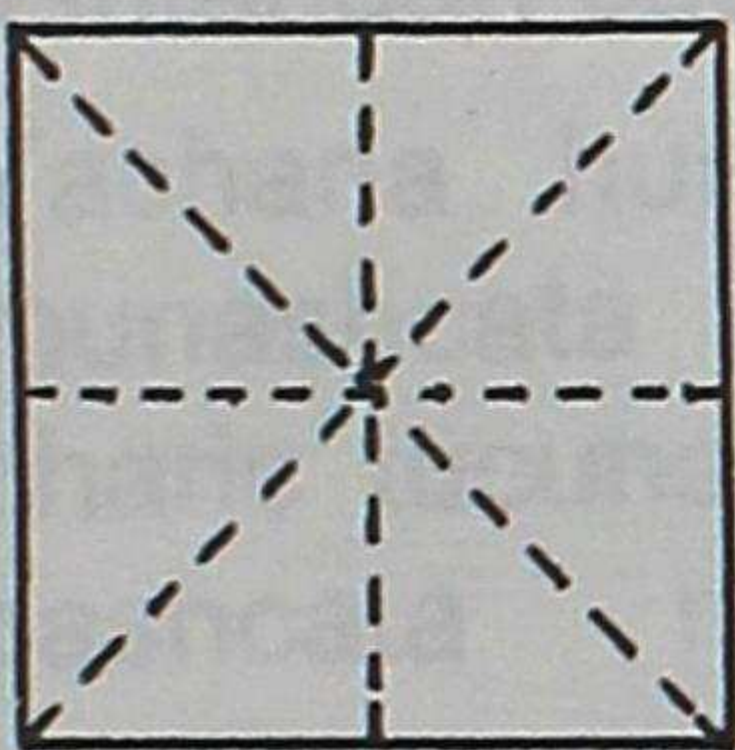
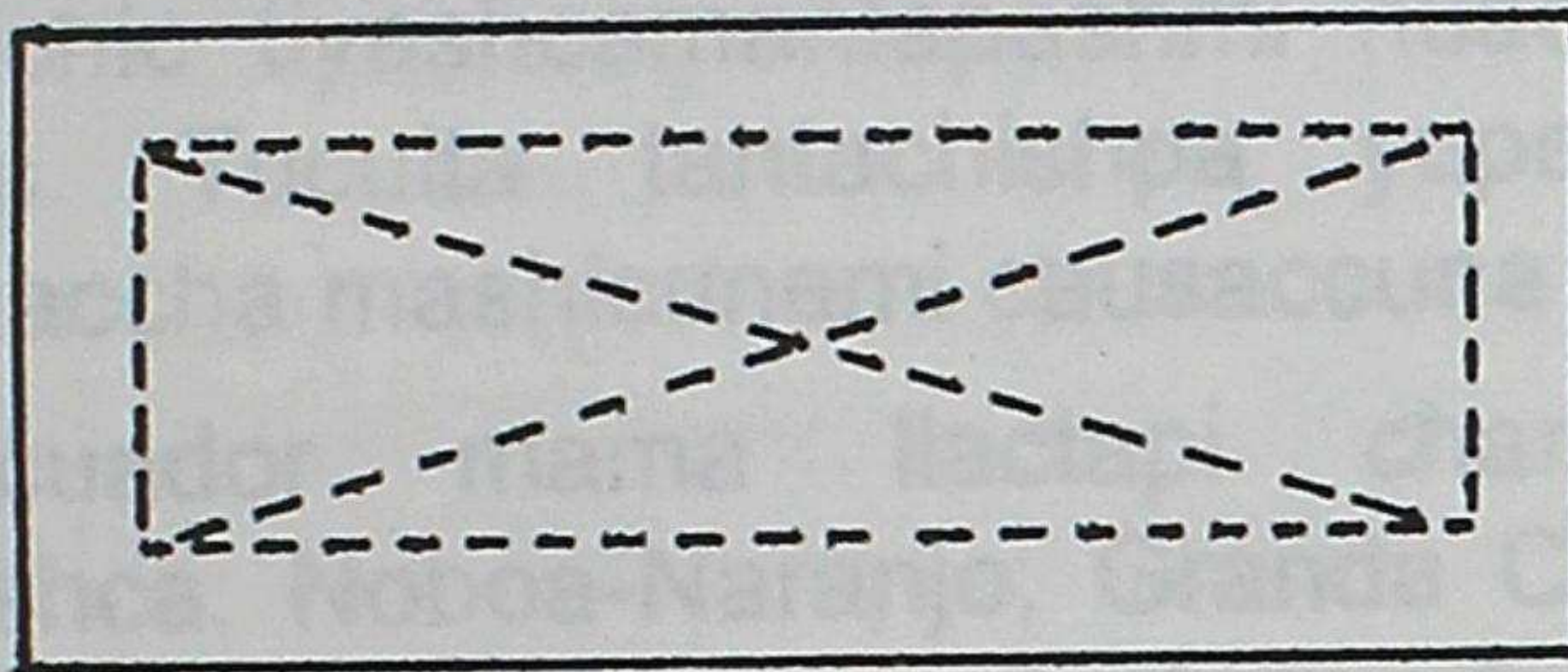
Caspi chacanata rurashpaca shuc shucella huahuacuna chai jahuata yallinacuchun, maican yallicushpa urmashpaca cutintac yallitaca mana ushanachu, panpapi tiyarinallami can, mana urmaccunaca caiman chaiman yallicunalla. Quimsapuralla puchunca tucuicunata mishashpa chaipica ucu aicha (cuerpo) cuyuita allichicunchic shucman shucman ama jahualla urmancapac (mejorar el equilibrio del cuerpo).

☐ SIRANACUNAMANTA

Ruraimanta quillcai

Cai ruraicunaca ashacu sinchimi can, shinapash ruraicunahuanca catishunmi, chaipacca caicunatami charina can: yuraella tela, auja, shuctaclaya tullpuhuan puchcacuna.

SHUYUTA RICUI



IMASHINA YACHACHINA

Yurac telapi jananicta shuyushca shuyucuna tiyacun, chasna shuyucunata quillcana caspihuan rurashpa ricuchina canchic, paicuna sirashpa puchcahuan catichinacuchun sumac shuyumi tucushpa saquirinca.

Shuc shuyucunatapash shuyushpa rurachinallami, cai rurai ricuchicunaca callari yuyaicunallami can, yachachicpacmi tucui saquirin, mushuc yuyaicunahuan mirachishpa catinapac.

Huahuacunapac maquita alli quillcaita rurachun yachachincapacca cai llancaicunami yallitaca mutsurin, chaimantami tucui yachachiccunata shuc mañaita rurani, punta patapi yachachuc huahuacunamanca mana callarishunchu quillcana caspihuan, quillcana pancacunahuanca. Cai ruraicunatami puntaca allitac rurashunchic sumac cushicuihuan huahuacuna yapa yachanacuchun.

LLAQUICHIC UNANCHA

José María Pilaguano

1. ECUADOR MAMA LLACTAPI ABYAYALAPI YACHAIPi HUACCHA CAUSAI

Cai unancha yachaipi quillca catishpa, shuctac mashicunata tapushpa yachacpica achca mashicunaca huaccha tucushpami causashcanchic; cutin ashalla chariccuna cashca.

Chai yuyai ucupi maican mashicuna yapa huacchacuna cashcata ricucpica caicunami cashca; shina:

Chiripunasuyupi causac mashicuna, mashi yanacuna, llactacunapi llancac mashicuna, llactaman llucshic huarmicuna, huasi illac jahuapi puñuc huahuacuna, murucunata catuc huarmicuna, ashtahuanpash, mana yachana-yachachic tiyashcamantapashmi huaccha tucushpa causashcanchic. Tucuita tantachishpa yupacpica pichca chunca junu huaccha mashicunami causaccuna cashcanchic.

Ñucanchic Ecuador mama llactapi chariccunaca cai aillucunami cashca: Noboa-Naranjo, Granda Centeno, Isaías Barquet. Paicunaca allpayuc, cullquiyuc, huillanacunayuc; ashtahuan cutishuccunatapash achca chariccuna.

Yachana huasicunapash, paicuna imashina yachachichun munashcata acllashcami cashca, chaimantaca ña paicuna charic tucuna yuyaita, imashina mama llacta camachiccuna cashcata ricsiccuna cashca; chaimantami yachana huasicunapash mana tucui llactacunata yanapac cashca.

Ñucanchicca charic aillucunahuan, huaccha causaicunahuan macanacuiipi shinami causacunchic; chaimantami huaquin

mishullacunaca runa yachana huasicunaca mana alli can ninacun; ishcai jatun causai ñan chicanyarishca shina ricurin, chaimantami huaquin aillullactata pushaccuna, yachachiccuna taitamamacuna chaupi ucupi saquirinacun mana alli ricsishcamanta, runacunallaca mana ima ruraicunatapash ushashunchu, Pachacamacpac camachiccunami alli canca nishpa.

Chai cullqui camachiccunamanta yuyaicunaca chariccunapac munaihuanlla apashca ric cashca, "políticas económicas del Fondo Monetario Internacional Organismo Mundial", chai ucumanca Ecuador mama llactapash yaicurishcami cashca, chaimantaca Ecuadorta pushacpash shuc pushaccuna nishcatami uyac cashca, mana paicunapac munaila ruranacucchu cashca, maquita huatashpa saquishca shina. Chaimantaca cunan huatapi pushacca Ecuadorpi tucui yanapaicunata, chaita juchachishpaca pitishpami saquishca; chaimantami janpina huasicunapi, yachana huasicunapi, ñan llancaicunapi, cutishuc yanapana cullquicunatapash mana charin ninacun. Ashtahuancarin imacunata charishcacunatami huaquin chariccunaman catushpa Ecuador ucupi causac mashicunataca yapa huacchayachishpa caticun. Chai caturic ima tiyashcacunaca tucui mashicunapacmi cana cashca shina: achic, yacu, huillai ñancuna, allpapash achcata huichiyashca; ashtahuancarin chariccuna yapa chariccuna tucushpami catinacun; cutin huacchacunaca yapa huacchayashpa catinacunchic. Chai llaquichic unanchata phitishun nishpaca ñucanchicpash sinchi llancaicunahuan tantarishpa yachaicunahuan catishunchic.



2. CHARIC TUCUSHPA ÑAUPACMAN RINA YUYAI

Caica imacunatapash sapalla charic tucuna yuyaihuan causanami cashca; shina allpata yapa rantishpa mirachina, cullquita, murucunata, yuyaicunatapash sapan sapan mana cashpaca ashalla mashicuna charic tucushpa mirachina, mana chashna nishpaca huachachina, shuctac mashicunata paipac llancaicunapi churashpa llaquichishpa causancapac.

Aillu llacta ucucunapi cai llaqui causaicunata ricucpica, huaquin mashicunapash chai yuyaicunata charishpami shuctac aillu mashi panicunataca llaquichicushcanchic; chai yuyaicuna shinami aillu llacta ucumantaca jatunyac cashca, huaquinpica mana alli yuyashpa ñaupacman apac cashcanchic. Chai yachaicuna jatunyashpami ñucanchic causaipica pushac mashicuna ashtahuan yapa sapa chariyuc tucunacuc cashca (Congreso Nacional-beneficio de la propiedad privada).

Chai ñaca rimashca yuyaicuna ashtahuan mana chincarishpa ñaupacman yallishpa catichunca, cai tantanacushc cancha jatun yachac mashicuna jarcashcami cashca, shina:

Yachaicunamanta, Pachacamacpac shimita huillac umucuna, soldadocuna, jatun chariccuna, mama llactata pushaccuna, huillachina, ñancunata pushaccuna mana saquiccuna cashca, huacchacunahuan tantarishpa llancaicunata ñaupachincapac, imacunatapash huacchacunamantaca paicuna munashcacunatallami runa causaicunataca yachaccuna cashca.

Huaquin alli shuncuta charic yanapac umucuna, alli pushaccuna aillu llactacunapi huaccha mashicunahuan, pacta

cushilla yanapashpa, causacucta ricushpaca, shuctac charic mashicuna shamushpaca huanuchicllami cashca.

Yachachina ñancunapipash chashnallatacmi, mana alli yuyaicunata ña uchillamanta yachashpa catichun camucunapi quillcashpalla cachanacuc cashca.

3. ÑAUPA YACHAICUNAPI UNANCHAMANTA

Tupac Amaru manarac mishucunahuan macanacui tiyacpica, Ecuador mama llactapi tauca quichua shimi camucunatami quillcanacushca, shina:

a) *Catecismo para los indios*, 1725 huatapi, Francisco Romeromantami.

c) *Breve instrucción o arte para entender la lengua común de los indios según se habla en la provincia de Quito*, 1753 huatapi, Tomás Nieto Polo del Aguilamantami.

ch) *Vocabulario de la Lengua Indica*, 1787 huatapi, Juan de Velasco umumantami.

h) *Arte de la lengua jeneral del Cusco*. Quillcac huata mana yacharishca camu.

i) *Anónimo de Praga*. Quillcac huata mana yacharishca camu.

Shinallatac, 17 de noviembre de 1581, Quitopi callarinmi quichua yachachinata.

Chashnami ñaupá huatacunapipash quichua camucunataca taucatami quillcashcacuna. Cutin 1781-1890

huatacunacamaca, quichua camucunataca mana ruranacushcachu; cai llaquina tiyashcamanta, shina: llaquicunata ricucpica, Tupac Amarumi mishucunahuan sinchi

macanacuita charishca, chaimanta España Jatun Apumanta shuc camachicta caiman cachashca, quichua shimita mana rimashpa chincachishpa catinacuchun nishpa; chaimantami mana ima camucunaca mana quillcashca saquirirca; shinapash quichua shimica mana chincarishcachu, cunan huatacunapica ashahuata miraricunmi.

Ñucanchic yachana huasicunapipash mana causai unanchacunataca ricuchishcacunachu, chaimantaca achcatami pantarishpa causacushcanchic, ñaupa taitamamacunapac unanchacuna mana pancacunapi, camucunapi tiyashcamanta, quiquin aillu llactata cuncarishpa, runacullatac yachachinaca mana allichu can nishcanchic. Cunanmanta huichica imacunata nincapacpash tapushpa, mana cashpaca, quillca catishpa yachanami cashcanchic.

4.- AYLLU LLACTACUNAPI ÑAUPA YACHAISHINA TIYACHUN MUNASHCAMANTA

Ñucanchic ayllu llactacunapica, huaquin mashicunaca ñaupa amucunahuan imashina causashcacunataca yalli chai llancaicunallapi purishpami mana quillcanamantaca yachacushcanchic ninacun. Cutin, huaquin mashicunaca ñaupa causaimi alli carica, cunanca runa yachachiccunaca huanpracunata mana sinchi sinchi macashpa, asutishpa huiñachinacun nishcacuna. Tauca cutin chashna nicucllapitac huaquin yachana huasicunapica huahuacunataca mishu yachachiccuna huaquinpi llaquichirca chashnallatac rurali callarishcanchic.

Tucui nishcacunamanta, ñuca yuyaicunapica yachachicca cushilla munai shuncuhuanmi yachachina cashcanchic;

huahuacuna ama manchai siquicuna tucuchun,
jatunyashpapash alli yuyaicunata mirachic mashicuna
tiyashpami ñucanchic causaimantaca quipa mashicunaman
yachachincacuna; cunan huatacunapica causaicunapi illac
mana mutsuriccunataca mana yachanachu canchic.

5.- IMASHINA LLAQUICHIC UNANCHA TIYACTA RICSISHCAMANTA

Ñucanchic llaquichic unanchata ricsincapacca, imashina cunan
pachapi causacushcata ñaupa causaihuan chinpurashpa
ricushcanchic tauca huata yachaicunapi, causai unanchata
ricsic mashicuna yachachishcamanta, unanchacunata mana
pacashpa yachaicunaman llucchishpa yachashpa
yuyanacushpami ricsimushcanchic.

Aillu llactacunapi tantanacuicunapi huaquin pushaccuna, alli
mashicuna huillashcamanta, camucunapi quillca catishpa,
causaicuna yalli huaccha, yalli charic cacta ricushpa; aillu
llacta camachicunahuan mama llacta Ecuador
camachiccunahuan chinpurashpa, runa yachanahuasicuna
mana alli nicpi, cutishuccunamantapash llaquipi urmashpa
yuyashpami ricsicushcanchic.

Ñucanchic yachaicunaca shuc laya huahuacunataca mana
llaquichic unanchashina yuyaihuan yachachinachu cashca.

Tucui mashicuna runacunapash mana yachana huasicunapi
allita yachashpami shimi rimaicunapica mana quiquin
sinchiyachishca shimicunataca charishcanchic.

Tauca cutin, ñucallatac mana munai shuncuhuan yachashpa
causashcanchicchu, shina: yachana huasicunapi mishu-

castilla shimicunata yapa munanchic, quichuataca ñami yachanchic nishpa.

Ñucanchic shimita mana uchilla camucunapi yapa quillcashpa catinacushcanchic, shina: tarpuicunamanta, huihuacunata huiñachinamanta, uncushca mashicunata janpinacunamanta (maqui janpi).

Ñucanchic aillu llactacunapi, huaquin yachachiccunaca huahuacunata quichuapi ama rimaichic huanpracuna nishcacunamantapashmi mana ñaupacman huiñaita ushacushca, mushuc camucunata ruranami canchic.

6.- YACHANA HUASICUNAPI CUNCASHCA UNANCHACUNA.

Tauca taitamama, ñucanchicca mana quillcana yachashpapash causarcanchicllami, cai huata huanpracunaca yachana huasicunaman rishpaca quillasapacuna tucunacun nishpaca mana yanapanacunataca munanacunchu; chashna cacpimi huaquin churi-ushushicuna mana yachana huasicunapica tucuchinacama catinacun.

Ñucanchic yachana huasicunapica, quiquin unanchata allita ricsina, asha yachanacunapi churashpa, catimuna, yachac mashicuna shamuc pachacunapica mirachichun, quichua unanchaca pacashcami cashca; chaimantami huahuacunaman yachaicunapash shina shinalla caticun.

Aillu llactacunapi jatun raimicuna tiyashpapash, ima allicunataca mana ricuchishcachu ashtahuancarín piñanacui mirarishca, yanca cullquita tucuchiccuna cashcanchic yanca pacha yuyashpa, chaimantaca micuna illac huaccha causaicunata mirachicunchic.

7.- ÑUCANCHIC CAUSAITA MANA ALLI RICSISHCAMANTA.

Ñucallatacmi alli ricsina cashcani yachaicunapi huiñai huiñai sinchiyarishca yuyaicunata quillcacunapi churashpa catincapac. Ñuca causaita ima llaquicunahuan, ima allicunahuan cacta yachashpaca, shuc mashi yachacuc causaicunatapash ricsinalla canchic.

Huahuacunaman yachachinacunapipash alli ricsishca uma yuyaicunallatami yachachina canchic, mana alli yachashpaca yachachincapacca shuc mashicunata tapushpa, camucunamanta acllashpami yachachina canchic.

Huahuacunaca yachana huasimanca yachachicpac mashi tucuna cashpami shamuc cashca; chaimantami, ñucanchic yachaicunapica taita mamacunahuanpash ailluyarishpa catina, llancaicunahuan yachacuc mashicunataca maipi mana yachashca tiyac, chai iñucunatami ñaupacman ricuchina canchic; mana callarishpa tucuicunaman chaillata pacta ricuchinaca allichu.

PENSAMIENTO DEL TRABAJO DESDE EL PASADO HISTORICO INDÍGENA

Celia Guanotoa Ayala

La percepción del pueblo indígena quichua, acerca del trabajo, ha sido determinada por una experiencia dolorosa vivida bajo relaciones de dominación. Por esto, se vuelve necesario realizar una breve síntesis histórica del trabajo, abordando las distintas épocas históricas a partir de la información escrita que se ha encontrado respecto a la época del incario, la colonia, la hacienda y la época contemporánea.

En el incario, por ejemplo, se respetó la organización social pero el Estado impuso los tributos que se pagaban en trabajos para beneficio del incario. En la colonia, los trabajos y los tributos se organizaron en beneficio de los reyes de España. En la hacienda se aprovechó la organización social indígena, de tal manera que trabajos y tributos iban a beneficio del patrón y también de la Iglesia. En la actualidad, el intento es que la organización comunal sea la beneficiaria directa de su trabajo y su producción.

1.- Época del incario

En la época del incario el trabajo era obligatorio. El trabajo intelectual de dirección de organización y vigilancia lo hacían los jefes de la clase social dominante. El sacerdocio y el ejército incaico en funciones de administración y ejecución, los viejos, enfermos y discapacitados estaban exentos de trabajo. Los niños a partir de los 5 años trabajaban en la medida de sus fuerzas; las mujeres al visitarse iban hilando la lana; en el caso de las mujeres nobles el huso lo llevaban las criadas. Hasta los ciegos permanecían ocupados desgranando maíz, el ocio era considerado como un grave delito que atentaba el equilibrio social y económico.

El trabajo mantenía ocupados a los indios y era considerado como una terapia de salud. El objetivo principal era para evitar la pereza. Las

autoridades siempre tenían en cuenta la edad, sexo y la constitución física del indio y la naturaleza del trabajo.

En la actualidad, el trabajo es para producir y ganar más, el ideal es trabajar poco y ganar bastante, se considera el trabajo como un peso agobiante.

La organización del trabajo en la época del incario, según Cabeza de Vaca, era de la siguiente manera: "los indios del distrito actual de la Paz trabajaban: sobre los 50 años labrando la tierra; de 30 a 50 años servían a los ejércitos; de 25 a 30 años, en las obras públicas; de 20 a 25 años conservando los caminos y los campos; de 10 a 20 años cazando pájaros; de menos de 5 años ensartando piojos en un cabello, a fin de que ... agrega el autor, nadie permanezca desocupado". (Baudin, 1953: 228)

En la época del imperio incaico, la única división que existía era la del sexo: hombres y mujeres. Las mujeres se especializaban en la hilandería y quehaceres domésticos; y, en el caso de los hombres, cada uno producía lo que necesitaba, en alimento, vestido, vivienda y armas; la regla era que cada uno tenía que producir lo necesario.

En el caso de los artesanos eran pocos y todos dependientes del inca. Cuando la artesanía requería de conocimientos especiales la enseñanza se confiaba a grupos especializados para la transmisión de conocimientos de padres a hijos. El incario organizó el trabajo de tal manera que nadie se moría de hambre. Guamán Poma de Ayala, cronista indio, al referirse a vida y trabajo, vincula a éste con las celebraciones y con lo sagrado. Describe mes por mes los trabajos, cultos y celebraciones específicas que se debían realizar; así pues:

En el primer mes del año **Enero**, se aporcaba las papas, el maíz, la oca y limpiaban los campos y eventualmente se iba a la pesca, los niños y mujeres a espantar pájaros de los sembríos. Según Guamán Poma de Ayala, este mes es "*CAPAC RAIMI, CAMAI QUILLA*"; es decir es el mes de mayor festejo y es el mes de descanso. En este mes realizaban sacrificios,

ayunos y penitencias, en honor a las divinidades locales. (Guamán Poma, 1988: 210)

En **Febrero** ampliaban la superficie del suelo cultivable, reconstruían los caminos y los canales de riego. En este mes "*PAUCAR UARAI, HATUN PUCUY*"; es el mes de la vestimenta ceremonial y un mes de gran maduración. El Inca y todo el reino ofrecían gran cantidad de oro, plata y ganado a "uacas" e ídolos, pero el primero era el sol, luego la luna y las estrellas y a toda la divinidad local. Era el mes de mucha lluvia, se carecía de comida, y se alimentaban de plantas acuáticas, trayendo como consecuencia la muerte de muchos ancianos y niños. (Ibidem)

En **Marzo** cuidaban intensamente la sementera de maíz y en la costa se dedicaban a la pesca. Mes de la "*PACHA PUCUC*" *Quilla*; mes de la maduración de la tierra, en este mes se sacrificaban a los carneros negros en honor a sus dioses y a los cerros. Se realizan las ceremonias con los pontífices. Se empezaba a comer los primeros productos tiernos, papas y maíz, este mes es muy lluvioso. (Ibidem)

En **Abril** se hacían homenajes a los soberanos con abundancia de flores y de frutos. Mes de "*CAMAI INCA RAIMI*"; es un mes de descanso y de fiesta para el inca. En este mes se ofrecían carneros pintados a las uacas e ídolos con una gran ceremonia. La comida era con los principales señores y mandones, mientras que los indios pobres cantaban, bailaban en la plaza pública. Es un mes de abundante comida para todos, incluso para los animales. (Ibidem)

En **Mayo** era el tiempo en que se cosechaba el maíz y lo seleccionaban era abundante la caza y preparaban el charqui. "*AIMORAY QUILLA*"; es el mes de la cosecha. En este mes se ofrecían ganados grandes pintados de todos los colores en honor a las cosechas, hay fiestas chicas. En este mes se visitaban las comunidades y se guarda abundante comida para todo el año. (Ibidem)

En **Junio** era la cosecha de papas y ocas y hacían chuño y recogían la quinua. "*CUZQUI QUILLA*"; es el mes de la búsqueda. En este mes hacían

la fiesta del INTI RAYMI (festejo del sol). En este mes gastaban mucho y sacrificaban para el sol. (Ibidem)

En **Julio** recolectaban los vegetales, labraban las tierras del inca y del sol. Mes de "*CHACRA COMACUY*"; mes de la repartición de las tierras. Es el mes de las visitas a las sementeras y la repartición de las tierras baldías a los pobres. Sacrificaban cien carneros del color de la sangre y mil cuyes blancos. Todo esto se hacía para que el sol no dañase las sementeras. (Ibidem)

En **Agosto** siembra de maíz y de la papa. Mes "*CHACRA YAPUI QUILLA*"; mes de la labranza de la tierra para sembrar maíz. Sacrificaban carneros y cuyes y algunos ofrecían a sus ídolos y uacas la vida de sus hijos e hijas. (Ibidem)

En **Septiembre** continúa la siembra y en caso de sequías realizaban ceremonias religiosas. "*COYA RAYMI*"; mes del festejo de la reina, gran fiesta de la luna, señora del sol. Es el mes de la fiesta de las mujeres "ñustas".

En **Octubre** "*UMA RAIMI QUILLA*"; mes de la fiesta principal. Se ofrecían carneros blancos a las "uacas" e ídolos para que mandaran agua. Con gritos, cantos y oraciones andaban de cerro en cerro haciendo procesión y pidiendo agua al cielo, "runa camac"-creador del hombre- (Ibidem)

En **Noviembre** "*AYA MARCAY QUILLA*"; es el mes y la fiesta de los difuntos. En este mes le sacan a los muertos de las bóvedas y les dan de comer y beber y les visten de vestidos ricos, cantan y danzan con ellos, se gasta mucho en esta fiesta, se buscan mujeres vírgenes que sepan hilar, tejer ropa para el inca y los demás señores. (Ibidem)

En **Diciembre**, mes consagrado a los muertos y al sol, continuaban la siembra de papas, ocas y legumbres. "*CAPAC INTI RAYMI*"; mes del festejo del señor sol. Se hacía gran fiesta y pascua solemne del sol con mucho oro y plata. (Ibidem)

Con esto podemos decir que cada mes y todos los meses del año se celebraba el trabajo con fiestas, celebraciones y homenajes a los dioses en agradecimiento por la vida y por los alimentos recibidos.

En el trabajo se tenía en cuenta la edad, el sexo y la constitución física de las personas así como la naturaleza del trabajo. Cuando se trataba de trabajos difíciles y penosos el personal se alternaba, este principio de trabajo fue la mita incaica; principio que nunca fue explotado por los españoles, ocasionando muchas muertes.

En la época del incario habían dos trabajos obligatorios para los hombres comprendidos entre los 25 y 50 años; éstos eran el trabajo agrícola y el servicio militar.

En el trabajo al servicio del Estado se nombraban jefes, quienes vigilaban escrupulosamente el material para la administración. Nadie tenía derecho de hacer más o menos la cantidad de su tarea; todos cumplían por igual.

La ley de la fraternidad se aplicaba cuando un trabajador era incapaz de hacer un trabajo; en ese caso los vecinos le ayudaban, pero dicha ayuda implicaba compensación. Las provincias afectadas se agrupaban de dos en dos y se auxiliaban en momentos difíciles.

En la época del incario existían los artesanos: orfebres, pintores, ceramistas, tejedores de telas finas. Era la industria de lujo de aquella época y los artesanos trabajaban para el inca.

Se desarrollaron técnicas para diseñar medios para el trabajo. Los utensilios usados eran: el martillo de piedra, el cincel de broce, el hacha de cobre y el pincel de plumas. Tubos de cobre hacían el oficio de fuelle, las cuerdas reemplazaban a los clavos; las espigas o astillas, de madera dura, reemplazaban a las agujas. Con estas herramientas los incas construían palacios, carreteras y puentes. "Los incas sacaban de la planta, el pan, el vino, el vinagre, la miel, el azúcar, los vestidos, las sandalias, las agujas de coser, la leña y la madera".

Respecto a la metalurgia se conocía el cobre, el bronce, la plata y el oro. En el Ecuador actual el oro estaba en tres regiones: en el sur en las provincias de Cañar y Azuay, en el norte en la zona de los Pastos y entre los Esmeraldas y en la costa en el noroeste.

Para la extracción del mineral se abrían galerías a martillazos y cincel. Se colocaba en hornos de tierra cocida y habían ocho o doce indios atizando el fuego, esto en el caso del oro. Para la plata el procedimiento era otro.

Para modelar la madera, el hueso y la piedra se usaba la chonta para fabricar armas y utensilios domésticos. El hueso servía para la fabricación de instrumentos de música y algunos alfileres .

Las piedras preferidas para el trabajo eran rocas de gramo fino, resistentes y pulimentables, los aserraban con hilo de plata y los martillaban con un rílex . Los pulían con una piedra y agua mezclada con esmeril.

Las construcciones se hacían de adobe y piedra. Cuando se trataba de locales importantes, la piedra era el principal material de construcción. La perfección en la construcción de piedra era de un grado tal que posiblemente fue superior a la cultura grecorromana.

En la sierra, las mujeres hilaban la lana y en la costa el algodón. El huso consistía en una aguja de madera de 20 a 30 cm. de longitud, redondeada y que llevaba en su tercio inferior una hembrilla cilíndrica de madera. La hilandería estiraba y torcía la fibra para convertirla en hilo, el mismo que enrollaba en el uso que tenía en la mano por una extremidad y que servía de simple bobina. El telar estaba compuesto de palos paralelos fijos en el suelo, que servían para tender el hilo, pero el tejedor solamente fabricaba tela muy corta. Tenía que coser las fajas y así obtener un tejido.

La tintorería también tenía su tecnología, el color se fijaba al frío o al calor por inmersión o sobre un mordiente de alumina. La perfección de la tintorería era muy avanzada, los colores vivos todavía se los puede apreciar en los museos. En la época del incario, el rojo era suministrado por la cochinilla, el amarillo por el ocre, y el azul por el índigo.

La industria de la cuerda se desarrolló por ser necesaria. Las cuerdas servían para hacer puentes colgantes, hamacas, redes, sujetar armazones. Por estos motivos la fabricación de la cuerda era muy importante. La fibra la hacían de la cabuya, fibra de maguey y otras plantas.

La cerámica era muy utilizada en esta época. Se procedía en base a moldes y constaban de una, dos o tres partes que luego las juntaban.

Uno de los principios del gobierno en la época del incario era evitar el ocio, para esto se utilizaba la estrategia del trabajo. Con el trabajo apuntaba a mejorar tres aspectos:

- 1) La formación de los habitantes.
- 2) Permitir la creatividad de los habitantes y potencialidad del imperio y,
- 3) Proveerse de recursos excedentes para las épocas de expansión del imperio y prevenir las épocas de hambruna.

En la vivencia del pueblo y en su sentir, el trabajo era festivo y cultural; en cuanto al agradecer a la divinidad se tenía claro que el fruto del trabajo es el Don de la divinidad por eso se implementaban ritos y liturgias en agradecimiento. La tecnología estaba de acuerdo en una relación íntima al respecto de la naturaleza, no se podían hacer trabajos que rompieran con la armonía de la naturaleza, de allí surgen herramientas y un profundo conocimiento del manejo de la fuerza de trabajo y científicamente en el manejo los pisos ecológicos.

El trabajo no era esclavizante, se lo hacía única y exclusivamente para obtener los frutos que permitieran una vivencia adecuada, lo que se hacía realidad en una distribución equitativa de los frutos; aquí se pone en evidencia la reciprocidad que contrasta con el trabajo de la mita, los obrajes y la encomienda que beneficiaban sólo a una persona o institución.

2.- Época de la colonia

En el siglo XVI y XVII, la encomienda fue el punto de articulación y reproducción de la Colonia. Podemos señalar tres causas para ello: la

encomienda permitía una renta para las autoridades de esa época y los reyes de España canalizan la obligación de cumplir con un tributo y organiza la producción agropecuaria de las comunidades indígenas, permite el control y dominación ideológica de los indios.

Respecto al cumplimiento de los tributos, fue España la que se reservaba el derecho de mantener el control y formular las regulaciones legales.

Los europeos que arriesgaron vida y fortuna personales en la conquista querían enriquecerse rápidamente, por eso se repartieron la mayor cantidad de indios para que tributaran a cambio del bienestar espiritual, temporal y defensa de los indios.

En este sentido la encomienda sirve para desmontar la estructura india y reestructurarla a los tiempos coloniales; señalemos algunos factores que gravitaron para el fortalecimiento de la colonia:

- Un Estado metropolitano que fija las reglas de juego para la población.
- Los encomenderos maximizan el excedente de la población, el control absoluto de las rentas y el poder político, ocasionando el debilitamiento del pueblo indio.

Francisco Pizarro ejecuta las primeras reparticiones en la Audiencia de Quito. En los documentos legales rezaban los privilegios de los encomenderos que consistía en el número de los indios y el pago de tributos. Con posterioridad la encomienda se convirtió en tributo de especies y prestación de fuerza de trabajo. Todo esto en usufructo de los encomenderos.

La producción agrícola y artesanal estaba en manos de los encomenderos. Del excedente de la producción se apropiaba el encomendero para venderlo en el mercado interno o transferirlo a España. También se dieron casos de caciques locales, quienes entraron en la modalidad de la encomienda y explotaban a su propia gente.

En la época de la colonia, los europeos se apropiaron de las formas sociales de trabajo indígena institucionalizando la mita, la encomienda y los obrajes como instituciones de explotación. En este caso me referiré especialmente a la mita y a los obrajes, mientras que la encomienda la relaciono, más adelante, con la época de la hacienda.

La Mita

La plata que iba de las indias a España permanecía poco tiempo por dos motivos: de España, la plata la sacaban ilegalmente a otros países productores, España explotaba materia prima e importaba productos manufacturados. En el balance de este mercado España siempre tenía un enorme déficit que fue cubierto con plata extraída de nuestras tierras.

La mita fue una institución preincaica conocida y adoptada por los españoles en la colonia.

La mita alcanza gran apogeo con las ricas minas de plata del alto Perú y Bolivia. La mina de Potosí exigía 4.500 trabajadores en condiciones infrahumanas. En 1574, el Virrey Francisco de Toledo por medio de una ordenanza organiza la mina de la siguiente manera: los indios trabajaban en las minas dos semanas; el horario era de tres turnos. En las minas de Potosí vivían alrededor de 13.500 indios quienes cada año eran relevados de sus trabajos, eran reclutados en el mismo número para el otro año. El traslado, alimentación y cuidado de los indios corría a cargo de los amos de la mina, pero ello era mal remunerado o negado. Los trabajadores de las minas eran personas de 18 a 50 años. Este trabajo era considerado como servicio militar. Los mineros eran mal pagados y explotados. Por eso los indios huían del trabajo minero y preferían ser yanaconas de los terratenientes españoles.

Las minas despoblaron el continente. La población en las 16 provincias mitayas, en 1500, fue más o menos de 81.000 habitantes y en 1683, 10.633 habitantes. (Baudin, 1955)

En cuanto se refiere al Ecuador, la mina de Zaruma fue descubierta en 1560, era la más importante en la Real Audiencia de Quito; en 1590 facilitó 2 ó 3 mil indios: Quillasingas, Pastos, Latacunga, Puruhaes, Sigchos y Chimbos para la explotación de esta mina. La mina de Zaruma produjo hasta 200 mil pesos de oro, de los cuales 140 mil recibía la Corona. La mina de Zaruma dinamizó la economía de la zona, hasta los Paltas tenían dinero para pagar sus tributos.

Los Obrajes

Según Guamán Poma, al referirse a la mita y la encomienda, afirma que las autoridades jamás han ayudado a los indios pobres, es así que cada autoridad que entra aprieta más y más a los pobres. Las autoridades ayudan a los encomenderos, a los amos de las minas y a sacerdotes. (Guamán Poma, 1988)

La explotación de las minas de Guancavilca de Azogno es parecida a la de Potosí y Chogllo Cocha de la plata. Se dieron innumerables muertes por el trabajo forzado de las minas y los castigos que infligían. Según el pensamiento de esa época, los indios no tenían derecho a la cristiandad; les quitaban las tierras y se las entregaban a familiares de la autoridades. La figura de mayordomo es clave en la cadena administrativa de la época. Era el más cruel y abusivo con los indios, para ellos matar a un indio no era delito.

La propuesta de Guamán Poma era que los españoles devolvieran las tierras a los indios para que ellos arrendaran a los españoles. (Ibidem)

En el Tambo, también los españoles explotaban y robaban. La corona enviaba a sus representantes como autoridades, éstas a su vez escogían a sus mayordomos, quienes ejecutaban las ordenes en beneficio de las autoridades locales y la corona.

Los encomenderos quitaban tierras y mujeres, por ello aparecen los mestizos. Los encomenderos se repartieron los indios y éstos tenían que aportar con productos alimenticios (especies). Les hacían trabajar sin

remuneración. Los encomenderos se enriquecían con el trabajo de los indios y hacían sus propias leyes para explotarlo. Los corregidores, visitadores y padres de la iglesia se repartieron los indios y por ello cobraban tributos en especies y mano de obra no remunerada.

En conclusión, podemos decir que el trabajo en la colonia era realizado por algunas personas y los que se llevaban los bienes y se enriquecían eran personas que no trabajaban. La explotación que sufrieron los indígenas y el arranche de sus riquezas, ocasionaron miseria, agravada con el pago de tributos; ellos realizaban los trabajos más fuertes y difíciles. Desde esta época el trabajo fue considerado como una actividad esclavizante, haciendo sentir al indígena inferior y sin dignidad.

3.- Época de la Hacienda

A la época de la conquista sucedieron fenómenos de transición: en Europa, España estaba pasando del feudalismo al capitalismo. Se inicia la unidad española a mediados del siglo XI, teniendo los reyes Fernando de Aragón e Isabel de Castilla una monarquía absoluta..

La sociedad indígena de Abya-Yala se encontraba en contradicciones. El imperio incásico se hallaba dividido entre Huáscar y Atahualpa y por ende la estructura social del incario se había resquebrajado. El sistema tributario quedó trunco. Las innovaciones tributarias vienen de Europa y no nacen del interior de la sociedad indígena, de una manera especial en lo que se refería a la producción.

La invasión española debe ser entendida en clave del desarrollo del capitalismo que abarcaba no sólo a España sino a toda Europa. El capitalismo rompe el feudalismo e impulsa el capital mercantil, y posteriormente manufacturero. Estimula el surgimiento de los Estados Nacionales y se fortalece la clase burguesa como nuevo grupo hegemónico. Este proceso se consolida gracias a los metales preciosos que se llevaron de América.

Otra clave de la conquista de América es la dependencia económica y política de los territorios americanos. Los españoles, al llegar a América, no estaban interesados en la producción agrícola y ganadera. Su preocupación estaba en los metales preciosos. Al inicio, los españoles se apoderaron de las tierras del inca y vendían en el mercado interno lo que querían, aunque la población mantenía sus propiedades.

En los siglos XVI y mitad del XVII, la encomienda permite cobrar una renta o impuesto a la población, canaliza los tributos y organiza la producción agropecuaria-artesanal, controla y domina a los indios.

La época de la hacienda empieza prácticamente desde la paulatina liquidación de los latifundios. Los hacendados se apoderaron de las tierras fértiles del bajío e implantaron la ganadería. Muchos indígenas, entre pertenecer al patrón en el bajío con el peligro de perder su identidad o radicarse en un medio geográfico hostil, optaron por lo segundo, pero no renunciaron a la libertad (Ayala Mora, 1983: 49). Pero "el indígena para mantener su identidad cultural, su territorio, el derecho a la sobrevivencia, el acceso al pasto, agua, leña tenía que servir en la hacienda, sea como *huasicama*, *yanapero*, *huasipunguero*, pagando los diezmos y los tributos correspondientes, entregando parte de sus productos, así pudo resistir y sobrevivir, manteniendo su identidad y una relativa autonomía al interior de la hacienda." (Folleto de historia 5to. curso. Jatari Unancha)

La hacienda fue un modo de producción del grupo dominante. Los terratenientes tuvieron más prestigio social que los propietarios de obrajes del siglo XVIII. Estos habían durado poco tiempo mientras que los propietarios de las haciendas posteriormente se apropiaron de los obrajes.

El régimen hacendatario estuvo en formación desde el siglo XVII. En esta época, toda persona tenía que pagar "el tributo, la contribución a la iglesia, los vestidos y alimentos que debían comprar en la hacienda" (Moreno, 1978: 312). Estos gastos o aportes provocaban un endeudamiento de modo que el mitayo y sus hijos permanecían de por vida

en las haciendas para con su trabajo pagar las deudas. (Moreno, 1978: 312)

Chugchilán y Zumbahua en la época de la hacienda

En la década del 60, la gente estaba cansada de tanto maltrato hasta que tomando fuerza, presiona para se devuelvan las haciendas a los ancestrales dueños y desaparezcan. El modo de vida que llevaron los pobres después de la supuesta independencia colonialista; no fue más que cambiar el rostro de los explotadores y que en realidad se vivió peores condiciones que antes.

La situación de la hacienda en las décadas del 70-80 y del 90, en la zona de Chugchilán, se caracterizó por tener diversos tipos de relación: la hacienda funcionaba en base al *peonaje*.

En 1972, el patrón a través del administrador, pagaba a los peones de la hacienda entre 7 y 9 sucres diarios; ésto dependiendo del género y la altitud del terreno; mientras, los trabajadores mestizos de la hacienda ganaban entre 700 y 800 sucres mensuales, es decir, cien veces más que los peones indígenas. Las relaciones de trabajo entre el dueño, el mayordomo y los indígenas era una relación de autoritarismo y sumisión respectivamente.

El *precarismo* consistía en entregar los terrenos al partir. El patrón ponía el terreno y el peón ponía la semilla, herramientas, trabajo, abono y el cuidado. En el momento de la cosecha se dividían los productos mitad por mitad.

Además, el *partidario* realizaba trabajos de *huasicamac* y en las épocas de trabajos fuertes, el patrón enviaba al partidario para realizar los trabajos agrícolas en otras propiedades de la zona subtropical (Guasagandá, Pucayacu, La Mana).

La modalidad del *trabajador libre* consistía en que el peón aceptaba una tarea y al final de la misma el patrón pagaba de 6 a 8 sucres diarios. Las mujeres ganaban un sucre menos que el varón. Al final del año, el peón

pagaba al patrón por la pérdida de los animales o de los daños causados a la hacienda. El salario siempre fue bajo, el fruto del trabajo siempre benefició al patrón.

En resumen, podemos decir que el patrón controlaba la propiedad de la tierra, derivándose de ella tres tipos de relación: el precarismo, el trabajo agrícola, el salario mínimo a los peones libres y la relación de dependencia de los huasipungueros.

En las décadas del 50 y 60, la comuna de Zumbahua pertenecía a la hacienda de la comunidad de los Agustinos. Posteriormente pasa a pertenecer a la Asistencia Social y por último pasó al poder del Estado, en el año de 1963, donde entra también el IERAC, (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización).

Cada familia tenía un huasipungo que pertenecía a la hacienda y por este pedazo de terreno, por el pastoreo de los animales, debían trabajar gratis 3 ó 4 días por semana en la hacienda. En estos trabajos no había horario ni pago. No se respetaba a los viejos, niños o mujeres, se explotaba la fuerza de trabajo. En 1965, el IERAC tomó a su cargo la hacienda y dividió las tierras a los huasipungueros en un total de 500 jefes de familia; a cada uno le tocaba dos, tres y hasta veinte hectáreas. También se tomó en cuenta a unos 400 jefes de familia que no fueron huasipungueros.

Las tierras del páramo quedaron para el pastoreo comunal. En esa época, por un lote urbano de 10 por 20 metros pagaban S/.120 a un plazo de hasta cinco años, siendo el lote urbano un pedazo de tierra que está ubicado en una ciudad, parroquia o un centro poblado y destinado para la construcción de una vivienda. (Fichas antropológicas)

Las modalidades de trabajo en la zona del Quilotoa, las mismas que podemos describirlas de la siguiente manera:

En el contexto andino se destacan modalidades de trabajo tradicional colectivo y recíproco como la "minga", "uyari", "maqui mañachi" y el cambia-manos. Por medio de estos trabajos, las contribuciones que

realizan los indígenas a su bienestar socio-económico exceden en gran medida a las contribuciones de los programas de las instituciones nacionales e internacionales de desarrollo.

La Minga

Federico Aguiló cita a L. Cordero, quien dice “que la minga es reunión de gente invitada para algún trabajo”(Aguiló, 1992: 100). La minga es, pues, una contribución de trabajo entre los comuneros, llamándose así uno para todos y todos para uno. De esta forma se mantienen relaciones con los miembros de una comunidad. Las actividades principales son: arreglo de caminos, construcción de casas comunales, capillas, escuelas y trabajos agrícolas. Esta modalidad de trabajo es solidaria y recíproca entre todos los beneficiarios de una determinada comunidad. Los organizadores de las mingas son la directiva de las comunas y a veces algunos jefes de aillus.

Esta forma de trabajo está desapareciendo por otros intereses como, manipulación de los dirigentes en beneficio propio, ausencia por parte de los migrantes que prefieren pagar multas en dinero y no asistir al trabajo de la minga; todo esto porque ya no se ve la forma de reciprocidad que antes existía y que los beneficios eran para todos.

El Uyari

Este sistema de trabajo se daba en la época de la hacienda donde se realizaban horas extras de trabajo, del trabajador de la hacienda en su propiedad o prestar la mano donde otra persona conocida o amigos.

Maqui Mañachi

Según F. Aguiló, significa “hacerse prestar manos”(Aguiló, 1992: 102). Se lo realiza cuando hay que terminar trabajos urgentes, como el término de una casa, para realizar una siembra o una cosecha urgente. El pago por estos trabajos es bastante elevado. En la zona del Quilotoa este trabajo se lo realiza únicamente entre familiares y personas más cercanas al aillu o la familia.

El Cambia-manos

“Viene a ser un trueque de labores agrícolas”(Ibidem: 104). Éste es un trabajo específicamente de reciprocidad entre los miembros de una familia y es similar al “maqui mañachi”. Sin embargo, esta forma de trabajo es trabajar un día o un determinado tiempo donde una familia, para posteriormente hacer igual donde otra familia, hasta devolverlo o completar el trabajo dado.

Estas modalidades de trabajo están vinculadas en distintos campos, como es la forestación, panaderías comunitarias, talleres de artesanías y otros.

El trabajo y la expresión cultural están siempre presentes en el mundo quichua, especialmente en las comunidades indígenas del páramo; lo que no sucede en el mundo occidental; el trabajo y la expresión cultural son dos cosas totalmente diferentes y separadas.

Estas modalidades de trabajo colectivo brotan de sus raíces culturales tradicionales que se renuevan y se reafirman, en parte por necesidad y oportunidad, y se ha ido transmitiendo de generación en generación, como es el caso de la minga que ayuda a fortalecer las diversas formas de expresión cultural de cada pueblo.

4.- Época contemporánea

La familia, a más de ser el núcleo primario de la sociedad quichua, también es la unidad mínima en términos económicos. Todos aportan para el beneficio de la familia, no hay límite de edad para la colaboración en los trabajos: todos tienen una determinada función que cumplir.

En la comuna se está atravesando por situaciones muy complejas, señalo algunas: en lo jurídico existe un desfase entre la Ley de Comunas y las nuevas Leyes del Estado. El Gobierno ha diseñado un sistema monetario con efectos que excluyen a las comunidades indígenas. A nivel educativo se da una respuesta dentro del sistema escolarizado, dejando a un lado la profesionalización de la población quichua activa, y en términos sociales la comuna está atravesando situaciones delicadas como la delincuencia, la

falta de servicios básicos y la falta de dirigentes preparados para enfrentar los nuevos retos del siglo XXI -como la posibilidad de la cantonización de Zumbahua y un plan para el desarrollo de la cuenca alta del río Toachi-.

En la actualidad, la familia indígena es una institución social que está representada especialmente por el papá y la mamá, pero generalmente la familia está compuesta de padre, madre, hijos, suegros(as), abuelos(as), y a veces hasta tíos(as) y otras personas más cercanas, quienes muchas veces comparten sus viviendas.

Según Juan Pablo II, "La familia es y debe ser siempre expresión de comunión y comunidad de personas UNIDAS POR EL AMOR" (Juan Pablo II, 1990: 25). Para el Dr. P. Bermúdez, la familia está compuesta generalmente por papá, mamá e hijos; de no ser así, esto no se llama familia. En el primer concepto se refiere a una familia ampliada, en el segundo a una familia nuclear.

La familia indígena es el núcleo-base de la comunidad. Todos sus miembros desempeñan un papel muy importante, desde el lugar donde se encuentran, y es el mismo grupo social el encargado de asignar roles y funciones que están claramente marcados. Es así, que el padre de familia es el primer responsable de la familia a nivel económico, es quien vela por la seguridad material y espiritual de la casa. La madre es la encargada de cuidar al esposo, los hijos y la casa. Y los niños desde los cinco años ya reciben responsabilidades de sus padres, por ejemplo: coger hierba para los cuyes, pasar agua, recoger leña, etc.

La familia indígena realiza trabajos personales y comunitarios, porque el trabajo está relacionado estrechamente con la vida de la familia. Se nace a la vida del trabajo, por eso desde temprana edad se trabaja, porque toda la familia lo hace, sin preguntarse por qué ni para qué. El niño al ver que su familia trabaja, se incorpora a las actividades y percibe el trabajo como forma de vida.

Los padres de familia tienen autoridad total en el hogar y los hermanos mayores tienen autoridad sobre los hermanos menores y dan órdenes para

ejecutar acciones. No hay tiempo para explicar los motivos del por qué trabajar. En la familia los trabajos se realizan de acuerdo a la edad y género, por ejemplo a los varones se les asigna trabajos fuera de la casa, como ir con el papá, cuidar a los animales, cortar leña. En cambio a las mujeres se les asigna trabajos dentro de casa, como ayudar a la mamá en la cocina, cuidar a los hermanos más pequeños, lavar la ropa y los platos. El trabajo del hombre se proyecta hacia afuera, mientras el trabajo de la mujer se centra hacia el interior de la casa.

En la sociedad indígena, las actividades de la mujer están estrechamente ligadas a la madre tierra, como fuente y generadora de vida; consciente o inconscientemente asume el papel de la maternidad. En cambio el varón trabaja para ganar dinero para el sustento de la familia y es el encargado de tomar algunas decisiones referentes a aspectos económicos y de poder dentro de la familia.

Cuando los hijos e hijas no cumplen estos principios, los papás castigan de palabra, con la correa, con el palo, halan de la oreja con agresividad, le pegan con la cuchara "mama", le obligan a que repita la comida mal hecha hasta que haga bien. Los niños y niñas realizan los trabajos en condiciones represivas, aunque a veces también se estimulan; los padres aconsejan positivamente animando, aprobando lo realizado, regalando zapatos, faldas, sacos, etc. En algunas ocasiones, los padres condicionan a sus hijos como: -si cocinas bien te llevo a la feria, si cuidas bien a los animalitos te doy un borrego- entre otros estímulos, pero a las mujeres no les permiten salir de la casa a jugar con sus amigas. Una niña hacendosa que domina el trabajo de la cocina es bien vista y querida por la familia.

A los hijos adoptivos o "huiñachishca" se les asigna trabajos al igual que a los propios, con la diferencia que los hijos adoptivos trabajan dos o tres horas más en tareas más pesadas.

En el pueblo indígena -referente a los niños- desde pequeños y por decisión de los padres realizan trabajos que corresponden al papá, y las niñas acompañan a las mamás en sus trabajos.

Para la ejecución de estos trabajos, los principales instructores son el padre y la madre. Los niños que realizan los trabajos de acuerdo a la enseñanza de su papá, hacen labores que se desarrollan fuera de la casa, desde pequeños se relacionan con el azadón, el machete, el pico, la pala, la barreta y otros. En cambio las mujeres se dedican a las labores relacionadas con la cocina, con el cuidado de niños y el cuidado de animales pequeños. Sus principales herramientas de trabajo son: las ollas, los platos, el cuchillo, la escoba y todo lo relacionado al hogar.

La sociedad indígena critica fuertemente al varón que realiza trabajos de niña, le llaman "huarmilla"; a las niñas que realizan trabajos de varones las llaman "carishina".

En la sociedad indígena las actividades de la mujer están estrechamente ligadas a la madre tierra, como fuente y generadora de vida. Consciente o inconscientemente asume el papel de la maternidad. En cambio el varón trabaja para ganar dinero para el sustento de la familia y es el encargado de tomar algunas decisiones referentes a aspectos económicos y de poder dentro de la familia.

A los padres de familia se les hace difícil crear nuevos trabajos. El círculo de nuevos trabajos exige la suficiente capacidad de inversión económica, creatividad y visión de futuro. Los recursos que posee la familia son muy limitados, pero pese a estas limitaciones algunas familias y comunas organizan deportes y actos culturales. Algunas familias estimulan a los niños para que escriban, lean, dibujen, y a las pequeñas les enseñan cómo escoger los productos para vender, arreglar o a lavar su ropa, a cambiar de lugar el corral, etc.

En vacaciones los niños tienen oportunidad para vender sus productos, en otros casos los padres le incentivan para que vayan a lustrar zapatos, en el caso de los varones y en el caso de las mujeres le sugieren ir donde una familia a cuidar a un niño pequeño o ayudar a cocinar, para que así gane un poco de dinero. En otros casos se incentiva a los niños(as) a hacer negocios con productos de la costa o de otros lugares. Cuando la familia

es de bajísimos recursos económicos obligan a los niños a pedir caridad o limosna.

El trabajo de los niños en el pueblo indígena es casi obligatorio porque es un aporte a la economía, también lo hacen por solidaridad. Los niños toman consciencia de esta práctica, adquieren hábitos de trabajo y con ello desarrollan sus habilidades, sus destrezas para tener seguridad personal con la finalidad de mantener el prestigio familiar, evitando que el niño sea vago y para evitar la crítica de los familiares y de la comuna. En algunos casos, los padres de familia son muy hábiles para realizar actividades y obligan al niño a observarlos e imitarlos, esto exige testimonio y buen ejemplo.

En algunas familias se aplica la pedagogía no directiva, dado que permiten al niño(a) trabajar a su voluntad. En el caso de las niñas, las madres enseñan cosas prácticas, como preparar la comida, cuidar a los niños más pequeños, comportarse con las familias y personas mayores.

Pese a las contradicciones existentes entre la opinión de los padres de familia y el propósito de la escuela indígena; las familias no niegan el valor del trabajo como medio de subsistencia. Es así que cada familia desde muy pequeños les enseñan a sus hijos a trabajar mediante estímulos y castigos. Para esto, los principales instructores son: el padre (para los varones) y la madre (para las mujeres). El trabajo del niño no es valorado en el aillu y en la comuna, pues los trabajos en las mingas requieren de fortaleza física y de manos duras.

En el aillu los trabajos más comunes son: la preparación del suelo, la siembra, las deshieras, las cosechas, la construcción de una casa, cavar zanjas, construir chaquiñanes, recopilar materiales. La comunidad suele convocar a las mingas para arreglar los caminos vecinales, construir acequias y canales para agua entubada; siembras y cosechas comunitarias, construcción de casas, iglesia y escuelas. En este contexto, los niños cumplen tareas específicas. En el aillu un niño es bienvenido cuando su presencia es voluntaria para ayudar en la deshierba, colabora cuidando

animales del aillu porque es un trabajo no remunerado ni sujeto a reciprocidad.

Actualmente en la comuna acuden los niños a las mingas, pero su trabajo es menos aceptado, de todas maneras hace un trabajo, ayuda en los arreglos de caminos vecinales, ayuda a abrir o limpiar pequeños desagües.

Cuando el aillu y la comuna son organizados, tratan de inculcar en los niños hábitos de trabajo. Uno de los propósitos es que los niños se incorporen al trabajo, para que aprendan a realizar las diferentes actividades y no se acostumbren a ser ociosos. El otro motivo es que los niños sean una ayuda para ganar tiempo y adelantar en el trabajo. Otra política es también que a través del trabajo el niño se incorpore a la realidad de la comunidad y el aillu, con este propósito los niños desde temprana edad empiezan a tomar responsabilidades en el trabajo, siendo esto común, especialmente en el aillu indígena y en las familias campesinas pobres.

Los dirigentes y la personas adultas de la comunidad tratan de enseñar a los niños más pequeños con el propio ejemplo, ya que a esa edad el niño no entiende el valor del trabajo, aprende por imitación, viendo trabajar a los demás. Otra manera de enseñar a trabajar a los niños es cuando hacen comparaciones con los demás niños y cada niño trata de sobresalir mejorando sus actividades. En esto es muy importante la estimulación que dan los dirigentes y los adultos para que el trabajo que realizan los niños no sea sólo por competir, sino hacerle entender que cada día el niño debe ir descubriendo nuevas maneras de ejecución.

Se requiere el trabajo de la niña cuando hay que enviar recados, cuando los trabajos son en grupos o a cierta distancia. También se requiere este trabajo cuando hay que llevar la comida de la casa al lugar de la minga para el miembro de su familia. Las niñas van a la minga con el objetivo de cuidar a sus hermanos menores, son invitadas a llevar herramientas que hacen falta en la minga. Ayudan también en la cocina pelando papas, acarreando leña, llevando agua, seleccionando los productos para la

comida. Después de haber cumplido con estas tareas, las niñas se reúnen y juegan a la minga, a la familia, a la fiesta, a la organización de mujeres y otros juegos.

El niño no tiene oportunidad de escoger los trabajos de acuerdo a su edad y género, el aillu y la comuna le asignan; en ocasiones, el niño se junta al trabajo de una persona adulta para realizar o ayudar, a veces el niño no acude al trabajo asignado y cuando el trabajo es duro el niño huye, asumiendo como consecuencia un castigo de sus padres o encargados.

Los dirigentes o jefes de aillu reciben de los papás de los niños las siguientes recomendaciones: cuidarle bien, hacerle trabajar, cuidar que no suceda nada malo al niño. Algunos padres de familia autorizan que castiguen a sus hijos en caso de mal comportamiento o en el caso de vagancia.

En los trabajos que se desarrollan fuera de su ambiente familiar, el niño tiene la posibilidad de encontrarse con sus amigos y hacer nuevos amigos; realizar trabajos diferentes a los cotidianos le da la posibilidad de encontrarse con una persona mayor que le preste más atención y le brinde cariño. En el lugar de trabajo puede encontrar a su padrino y recibir de él algún regalo; los niños van porque quieren aprender algo, oír cuentos, chismes, en el caso de los varones van por observar cómo los adolescentes molestan y enamoran a las chicas.

PRINCIPIOS DEL SEIC SOBRE EL TRABAJO

El trabajo es toda actividad que realiza el ser humano de manera consciente y creadora, ya sea por satisfacción personal o por satisfacer sus necesidades como individuo y como miembro de una sociedad.

Según el diccionario de filosofía, el "trabajo define al hombre en cuanto constituye la esencia de la actividad humana, la forma universal de la relación del hombre con la naturaleza. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre que descubre en la naturaleza la prolongación de su propio cuerpo".

El hombre no es un ser abstracto e inerte. Se conocen especies animales capaces de fabricación: las abejas, los castores, etc., pero el trabajo humano no es mera fabricación, constituye el resultado de la relación entre el hombre y la naturaleza.

El trabajo es tan antiguo como el ser humano, ya que desde la aparición del mundo las cosas han sido utilizadas y transformadas gracias al trabajo inteligente del hombre. Por eso Juan Pablo II dice que el trabajo "es todo tipo de acción realizada por el hombre y que por su naturaleza misma está dispuesto en virtud de toda la humanidad"; siendo así, el trabajo es la clave y la base fundamental para el desarrollo social, por tanto adquiere fundamental importancia en la vida humana.

Las condiciones de pobreza en la que vive la familia indígena es crítica, debido a varios factores como son: la falta de tierras, la baja productividad de las mismas, la presión demográfica y otros; por esto, uno de los empeños de las escuelas del SEIC ha sido relacionar el trabajo práctico con el proceso de enseñanza-aprendizaje. Se han venido realizando huertos escolares (sembrando papas, lentejas, cebada, etc.), elaborando artesanías, de acuerdo al lugar, criando especies menores, etc.

La Educación Intercultural Bilingüe de Cotopaxi, a través del SEIC y desde 1974, ha venido llevando un proceso de educación indígena comunitario vinculado directamente con las actividades prácticas que se desarrollan en cada una de las escuelas, porque el propósito de la educación indígena es preparar al niño para enfrentar la vida desde su familia y su comunidad.

La concepción del SEIC acerca del trabajo nace de una experiencia distinta a la del pueblo indígena, pues en este caso es el producto de la influencia de conceptos universales antes mencionados y vertientes filosófico-pedagógicas. La aplicación pedagógica del trabajo para nuestro caso tiene cuatro variantes: la primera es

aquella que tiene que ver con la realidad socio-cultural del pueblo quichua del Quilotoa; la segunda vertiente es aquella cuyo marco es la pedagogía de Don Bosco; la tercera vertiente es la histórica, es decir, la filosofía de Carlos Marx y la realidad latinoamericana, cuyos rasgos los encontramos en la pedagogía del oprimido, que científicamente la desarrolló Paulo Freire; la cuarta vertiente es la que estamos viviendo en la actualidad y que nos introduce de lleno al ámbito de la ciencia y la tecnología donde juegan papel importante los medios de comunicación social y el internet. La conjugación de estas cuatro corrientes nos pone en la plataforma para estructurar una fundamentación filosófica del trabajo.

Conjugando estas cuatro vertientes, podemos decir que el trabajo humano es muy importante, por eso Juan Pablo II dice "el hombre que trabaja desea, no sólo la debida remuneración por su trabajo, sino también que sea tomado en consideración en el proceso mismo de la producción, sea consciente de pensar que está trabajando en algo propio". Es decir, que aporta a la sociedad y también dicho trabajo es como suyo, para satisfacción personal.

Desde la doctrina de la Iglesia, el trabajo humano no se basa únicamente en la economía, sino que implica todos los valores personales y permite la realización del hombre en sí.

Según Marx, el trabajo es "no sólo la producción de bienes materiales, sino la producción de la vida material del hombre, la autoexpresión y la autoactualización del hombre". Por ello, gracias al trabajo, el hombre llega a ser persona.

El trabajo, entendido objetivamente, se da cuando el hombre utiliza su capacidad de dominio sobre la tierra, aprovecha y utiliza racionalmente lo necesario de la naturaleza y de los seres que en ella viven.

El Sistema de Escuelas Indígenas de Cotopaxi ha interpretado la propuesta pedagógica Bosquiana, expresado en el Sistema Preventivo y el pensamiento pedagógico de Paulo Freire.

Para Don Bosco, los Oratorios eran lugares que, a más de ser casa, familia, parroquia e iglesia, eran preferentemente talleres de trabajo; Don Bosco llegó a la conclusión de que la mejor terapia para un niño o joven en crisis era el trabajo; para él era vital que sus muchachos estuviesen todo el tiempo ocupados, sea en talleres sea en el patio. Esta práctica pedagógica ha sido aplicada en el contexto andino en las escuelas del SEIC, porque sintoniza plenamente con la laboriosidad indígena.

Paulo Freire plantea un proceso educativo que transforme la realidad de los pobres. Uno de sus criterios pedagógicos está en el hecho de que los pobres también saben y conocen; que a partir de esa realidad se pueden transformar y adquirir nuevos conocimientos de la realidad vivida.

La propuesta de asumir los valores y vivencias del pobre ayuda a potencializar la capacidad creadora del trabajo en los pobres. El SEIC, por un lado, ha reinterpretado el Sistema Preventivo en el contexto andino y ha asumido la propuesta pedagógica de Paulo Freire para fundamentar las prácticas de trabajo en las escuelas indígenas. Cabe destacar que Don Bosco utilizó la "tecnología de punta" de la época para capacitar a los niños, jóvenes pobres y emigrantes.

Para el SEIC es muy importante la relación que hay entre el trabajo y la expresión cultural, porque es la base fundamental para el desarrollo y el bienestar humano. Esto se da en la medida en que las expresiones culturales del pueblo estén estrechamente relacionadas con la cantidad y la calidad del trabajo que se realiza.

Siendo una experiencia de educación indígena-comunitaria que busca desde su accionar contribuir a mejorar las condiciones de vida de las familias indígenas de la zona del Quilotoa, el SEIC plantea en el proyecto educativo inicial, los siguientes objetivos, en referencia a la vinculación, educación y trabajo productivo:

- Preparar y mejorar las capacidades de utilización de los pocos recursos naturales que dispone el pueblo indígena.
- Implementar centros de capacitación indígenas orientados a la formación en áreas del trabajo artesanal, agroindustrial y agrícola, con el apoyo de una investigación comprometida y la identificación de líneas de desarrollo comunitario.

En el Proyecto Educativo-pastoral Salesiano de Zumbahua, elaborado en 1995, se replantea la acción y ejecución del trabajo según los siguientes objetivos:

- ◆ Construir una sociedad pluricultural y plurinacional participativa y democrática, fortaleciendo la identidad cultural.
- ◆ Favorecer el desarrollo de una infraestructura económica propia que responda a las necesidades de las comunidades indígenas.

Por ello, tenemos los objetivos generales del proyecto en mención, en cuanto se refiere al área educativa:

- ◆ Formar un hombre libre identificado culturalmente y capaz de un diálogo intercultural.
- ◆ Impulsar la calidad educativa en todos los niveles del SEIC, desde los principios del Evangelio y la educación intercultural bilingüe.

En el mismo año 1995, se elabora otro proyecto para la creación del Programa Académico Cotopaxi, Programa adscrito a la Universidad Politécnica Salesiana, con carrera en Educación Intercultural Bilingüe. Este proyecto plantea los siguientes objetivos generales:

- ♣ Informar, capacitar, profesionalizar docentes identificados con la realidad socioeconómica, política y cultural de las nacionalidades indígenas, que dominen los conocimientos y técnicas en los campos educativo y productivo del proyecto histórico de los pueblos, especialmente indígenas.
- ♣ Sistematizar, dinamizar y actualizar la sabiduría, la ciencia y la tecnología en función de la dignificación del hombre, especialmente de las nacionalidades indígenas.
- ♣ Desarrollar un proceso educativo para-escolar a nivel superior que esté al servicio de las comunidades, organizaciones, instituciones y dirigentes, y que se caracterice por responder permanente, sistemática y progresivamente a los requerimientos de formación socio-política de la población indígena.

Estos objetivos y de los demás proyectos están en función del desarrollo en todos los niveles sociales, culturales, económicos, políticos y religiosos del pueblo de Cotopaxi, y específicamente del pueblo indígena.

El SEIC es una experiencia educativa adscrita a la jurisdicción de Educación Intercultural Bilingüe, asume del Modelo del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe, el cual es percibida por los pueblos indígenas como una estrategia para mejorar las condiciones de vida, tal como se expresa en uno de sus fines:

- ♥ Contribuir a la búsqueda de mejores condiciones de la calidad de vida de los pueblos indígenas.
- ♥ Contribuir al mejoramiento de la calidad de vida de los pueblos indígenas, tomando en cuenta sus conocimientos y prácticas sociales.
- ♥ Desarrollar el sistema de educación intercultural bilingüe en función de la calidad socio-cultural, lingüística y económica de la población indígena, así como de sus necesidades y expectativas.

Entre los principios básicos de la Educación Intercultural Bilingüe. tenemos:

- ◇ Los conocimientos y las prácticas sociales de los pueblos indígenas son parte integrante del sistema de educación intercultural bilingüe;
- ◇ El sistema de educación intercultural bilingüe debe fomentar la recuperación de la calidad de vida de la población en todos sus aspectos.(MOSEIB)

Para cumplir estos objetivos y principios, el educador debe planificar su trabajo con los dirigentes y padres de familia. Con ellos debe priorizar las actividades a realizarse, a partir del conocimiento de los recursos naturales y las posibilidades existentes. De esta forma, procede a determinar la participación del educador, de los dirigentes de la comuna y la participación de los padres de familia.

En la comunidad, el educador dirige, orienta y ejecuta el trabajo con los niños. Los dirigentes facilitan el terreno y supervisan el trabajo, en caso de otros trabajos facilitan los locales, el personal capacitador y los materiales de uso comunitario.

Para cumplir los trabajos programados, los padres de familia entregan herramientas, materiales y cuotas adicionales que puede disponer el educador, colabora con la alimentación. En caso que requiera el trabajo de los niños, los padres de familia colaboran con semillas y el cuidado de los trabajos realizados. Téngase en cuenta que el aporte de la comunidad no es de carácter económico.

El SEIC, como institución, colabora con préstamos, asistencia técnica y transporte cuando el caso lo amerita. El educador coordina con un miembro de los padres de familia y un representante de la comuna, coordina las actividades y canaliza los aporte que cada una de las instancias de la comunidad educativa ofrece.

En el nivel primario, se desarrollan actividades productivas propuestas por los educadores, alumnos y padres de familia de las comunidades; en el nivel medio -ciclo básico- los estudiantes y educadores integran la actividad práctica con el estudio de las ciencias naturales y sociales, mientras que en el ciclo diversificado optan por una especialidad técnica que se desarrolla mediante talleres trimestrales, obteniendo al término del nivel medio el título de bachiller en ciencias, especialidad sociales y auxiliar en la rama técnica que aprueba. De esta forma, logra fortalecer su identidad cultural y mejorar las habilidades en el trabajo.

Una vez confrontada la percepción que tienen las familias indígenas acerca del trabajo con la concepción del SEIC acerca del mismo tema, podemos afirmar que en la actualidad las comunidades indígenas están conscientes que el trabajo es una actividad que les permite subsistir y mejorar sus condiciones socio-económicas. Pero, al mismo tiempo, subsisten a nivel inconsciente algunos arquetipos heredados de la colonia y la hacienda, generando una actitud de rechazo a todo trabajo que les parece beneficiar a otro. El trabajo personal o comunitario sólo tiene sentido cuando significa beneficios directos e inmediatos a la familia; aún se sobrevalora el trabajo físico respecto al trabajo intelectual. Parece que las condiciones de desventaja que viven ha cambiado la idea de que el indígena trabaja para vivir, por la exigencia de vivir para trabajar.

De ahí que en la actualidad, la convocatoria a una minga tiene cada vez menos éxito, no hay trabajos voluntarios ni gratuitos; pero, si funciona el sentido de la reciprocidad, entonces se vislumbran mayores posibilidades de éxito en el trabajo productivo.

Todos estos principios, el SEIC debe retomarlos en la praxis para enfrentar los retos de la modernización de la educación y el trabajo, en preparación al siglo XXI. Esto implica desarrollar procesos de apropiación tecnológica, formación de los recursos humanos para un rendimiento de alta calidad en el que se combine el sentido social y

la eficacia en el trabajo; también es necesario determinar los niveles de participación de los educadores y comuneros en el desarrollo de la red de Unidades Productivas.

BIBLIOGRAFÍA

AGUILO, Federico

1992

El Hombre del Chimborazo, Ediciones ABYA-YALA, 4ta. Edición, Quito-Ecuador

AYALA MORA, Enrique (editor)

1983

Nueva Historia del Ecuador. Volumen 5, Editorial Grijalbo Ecuatoriano LTDA. Quito Ecuador

BAUDIN, Louis

1953

El Imperio Socialista de los Incas. Editora Zig-Zag, Santiago de Chile, 3ra. edición.

1955

La Vida Cotidiana en el Tiempo de los Ultimos Incas. Impreso en Argentina.

BATTAGLIA, Felice

1955

Filosofía del Trabajo. Editorial Revista del Derecho Privado, Madrid-España.

DICCIONARIO

La Filosofía, Las Ideas/ Las Obras/ Los Hombres, Ediciones mensajero Bilbao.

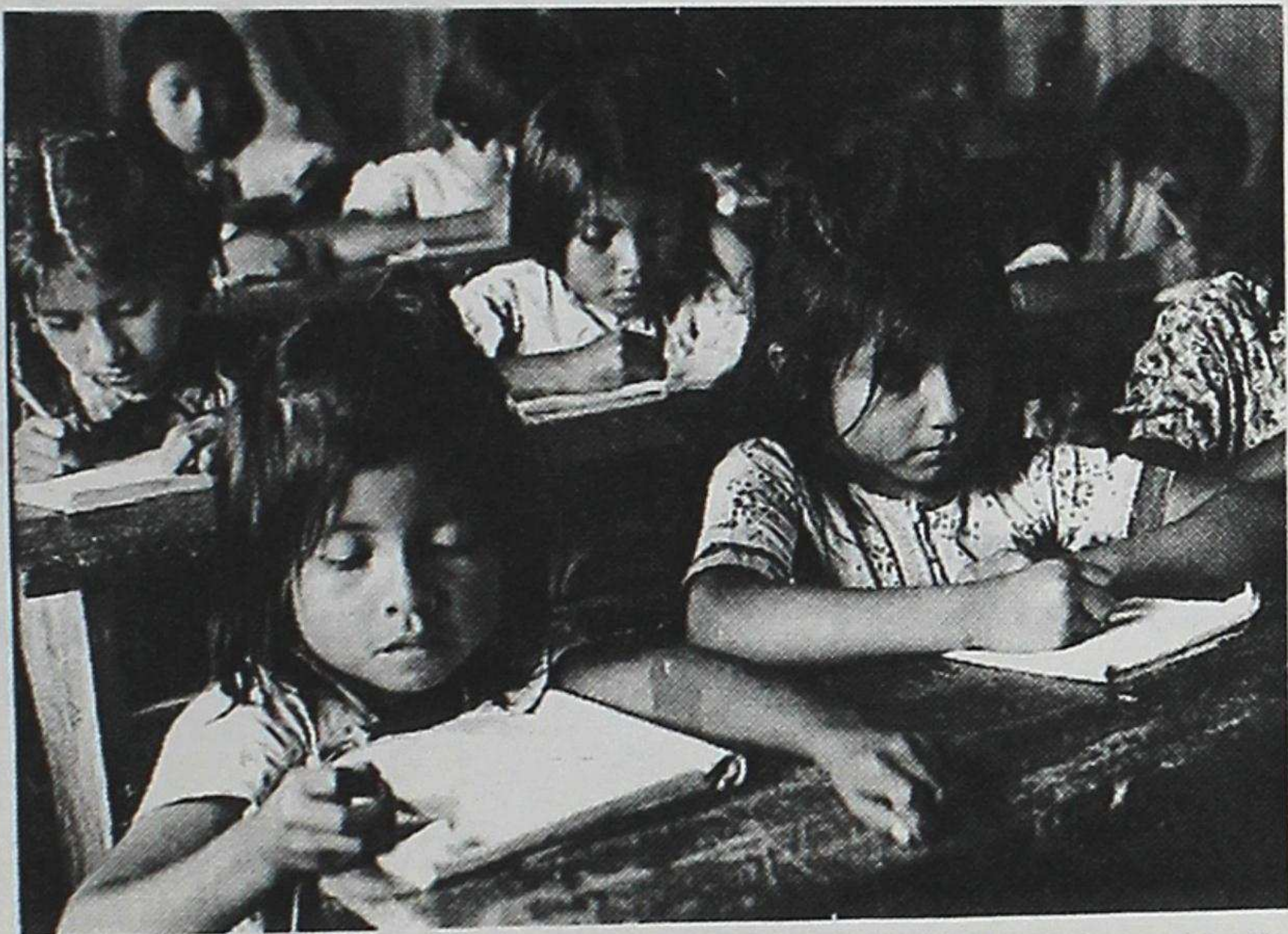
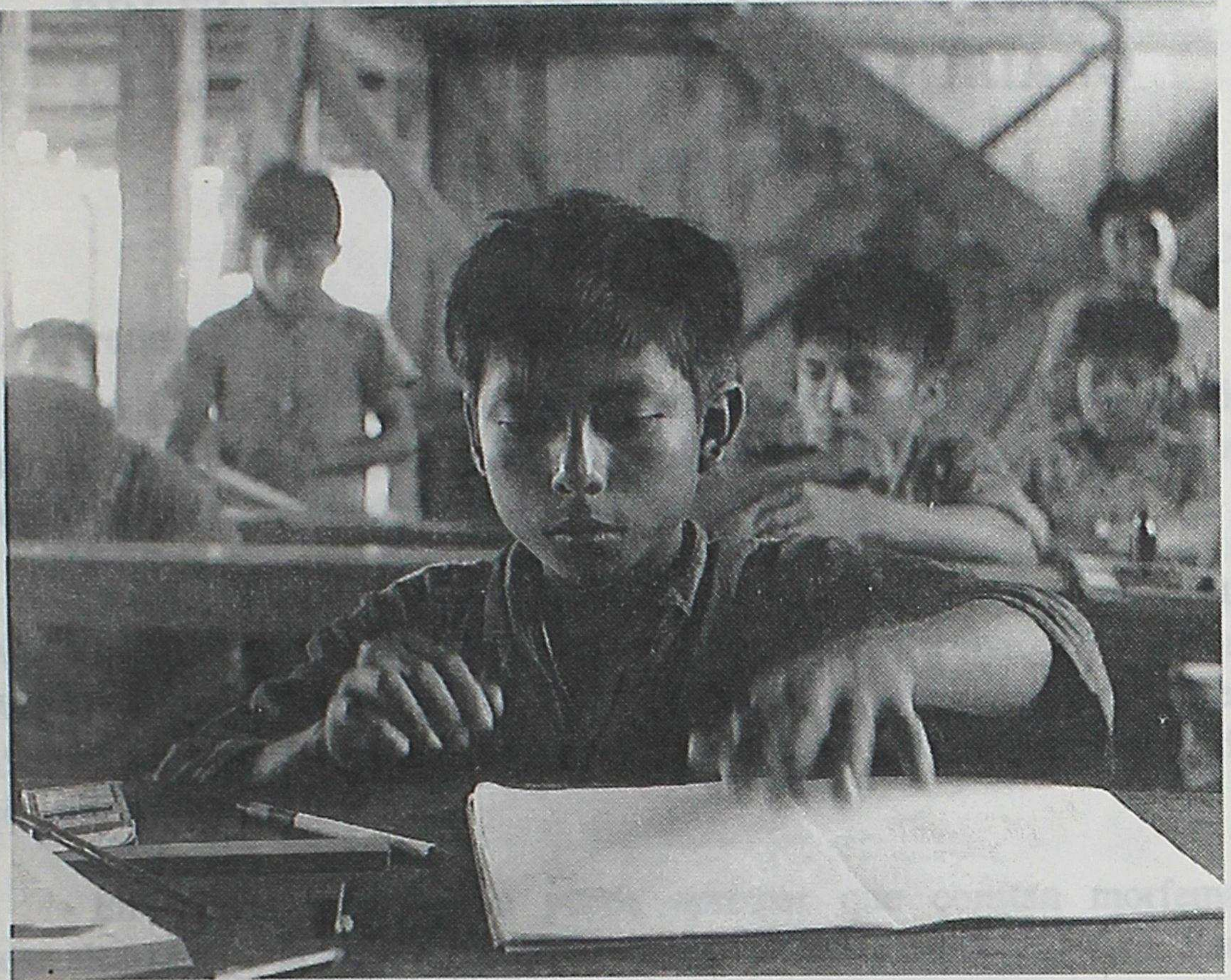
Fichas Antropológicas elaborado por las Hermanas Lauritas, en

1972-1975

Zumbahua

- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1988 **El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno** [*], Edición Crítica de JOHN V. MURRA Y ROLENA ADORNO, 2da, Edición, México
- JUAN Pablo II
1990 **El Trabajo Humano**. Colección Iglesia # 9, Centro Salesiano de Pastoral, Quito Ecuador
- KWANT, Remy C.
1967 **Filosofía del Trabajo**. Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires
- Módulos de Historia 5to curso**, colegio "Jatari Unancha"; desarrollado por los educadores del SEIC.
- MORENO, Segundo
1978 **Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito**, Ediciones de la Universidad Católica, Quito-Ecuador
- DINEIB
1993-1994 **Modelo de Educación Intercultural Bilingüe**. Quito-Ecuador.
- Proyecto del Programa Académico Cotopaxi "PAC"**
1995
- Proyecto Educativo del Sistema de Escuelas Indígenas de Cotopaxi**, SEIC
1988
- Proyecto Educativo Pastoral de Zumbahua**
1995





BREVE ESTUDIO DIALECTOLÓGICO DEL QUICHUA DEL ORIENTE ECUATORIANO

Fenómenos esporádicos de la lengua

Fabián Potosí C.

0.- Introducción

Este ligero artículo pretende dar una breve exposición acerca de algunos fenómenos esporádicos de la lengua del quichua ecuatoriano perteneciente a la variedad del oriente ecuatoriano.

Dicho estudio se basa específicamente en el análisis del texto 'Vocabulario Quichua del Oriente', compilado por Carolyn Orr y Betsy Wrisley (publicado por el ILV). El texto fue editado por primera vez en 1965 y la segunda edición en 1981, esta última es nuestra fuente de consulta y análisis.

En este diccionario se puede apreciar que constan morfemas lexicales pertenecientes a tres dialectos: Bobonaza, Tena y Loreto. Para nuestro trabajo utilizaremos la misma metodología utilizada por las autoras, es decir, cada microdialecto se hallará representado por la primera letra de la región, para indicar el lugar en que ocurre algún fenómeno lingüístico, así:

B = Bobonaza y Puyo;

T = Tena, Arajuno y Ahuano

L = Loreto (sector del río Payamino), márgenes del río Napo, Suno y Nuevo Rocafuerte.

Los aspectos comunes a estos tres dialectos irán sin marca alguna. Ligeramente señalaremos la estructura del diccionario:

1. sección castellano-quichua;
2. sección quichua-castellano;
3. inventario de flora y fauna del oriente; y,
4. apéndice sobre el alfabeto utilizado y breves notas gramaticales.

1.- Cuestiones analíticas

En el trabajo que presentamos a continuación, hacemos un estudio sobre los 'fenómenos esporádicos de la lengua' (utilizando el término de Ramón Menéndez Pidal) quichua referente a la variedad del Oriente ecuatoriano, como:

Aféresis: caída de un sonido al comienzo de una palabra.

Apócope: caída de un sonido al final de una palabra.

Asimilación: igualación de sonidos. Puede darse una asimilación próxima o en contacto o asimilación a distancia. *Asimilación regresiva*, el sonido asimilado va detrás. *Asimilación progresiva*, el sonido asimilado va delante.

Disimilación: diversificación de dos sonidos. puede darse una *disimilación próxima* y *disimilación a distancia*. Este fenómeno puede darse porque los sonidos son semejantes desde el punto de vista articulatorio.

Epéntesis: inserción de un sonido al interior de una palabra; ocurre este fenómeno generalmente para facilitar la pronunciación.

Síncopa: pérdida de un sonido al interior de una palabra. Este fenómeno puede ser vocálico, consonántico o silábico.

Metátesis: cambio de lugar de dos sonidos en la palabra. Frecuentemente ocurre en la equivocaciones al hablar. Muchas veces, la nueva disposición es tan frecuente que la forma falsa llega a ser la correcta.

Prótasis: adición de un sonido al inicio de una palabra para facilitar la pronunciación.

Epítesis: inserción de un sonido al final de una palabra.

Alternancia: uso de un término bajo dos o más formas

Para el estudio y tratamiento de estos fenómenos lingüísticos tomaremos en cuenta "solamente los términos quichuas", los préstamos del castellano serán objeto de estudio de un trabajo posterior.

La estructura de análisis y estudio tendrá la siguiente presentación:

- a. Indicación del caso que estamos tratando
- b. presentación del morfema en su forma etimológica, precedido de un asterisco
- c. presentación del fenómeno y, entre paréntesis, el lugar de ocurrencia
- d. el equivalente en castellano.

Para la presentación de esta microestructura, por las facilidades mecanográficas, no haremos uso de la representación fonológica ni fonética (dando por hecho que entre la representación fonológica y ortográfica debe existir cierta correspondencia); utilizaremos la forma

ortográfica, claro con ciertas y ligerísimas modificaciones -que al fin y al cabo sólo pretenden una "mayor cobertura comunicativa a nivel escriturario"-, así:

síncopa:

*tuq-ya- > [tuya-] (L), 'reventar'.

En su representación etimológica, ciertos fonemas tendrán la siguiente forma:

<tr> africada, palatal, retroflexa; a la manera como se pronuncia la *tr* en el castellano chileno.

<S> sibilante, apical, con ligera retroflexión; a la manera como se pronuncia la *s* española, sobre todo madrileña.

<h> fricativa, glotal; a la manera como se pronuncia la *j* en la costa ecuatoriana.

En los casos pertinentes, cuando se trate de morfemas ligados y de acuerdo con la costumbre en las descripciones gramaticales modernas (dado que el texto es de naturaleza metalingüística), las formas las representaremos aisladamente seguidas de un guión, que indica su carácter ligado o aglutinante.

Para los casos en que nos es posible insertaremos la forma etimológica; esta forma la extraemos del diccionario "Quechua Sureño" de Cerrón-Palomino (1994b). Los fenómenos por el momento difíciles de analizar, los ponemos en el acápite de Alternancias, dada su presentación u ocurrencia variada.

El objetivo de este trabajo es presentar un panorama de estos fenómenos comunes a todas las lenguas, y en nuestro caso, nos permite acercarnos un poco más para conocer la fisonomía actual de la evolución del quichua oriental, esto consecuentemente servirá como material para

los cursos de fonética y fonología del quichua, que se imparte, en esta gran cruzada glotopolítica denominada "Educación Intercultural Bilingüe".

2.- Ecología lingüística social

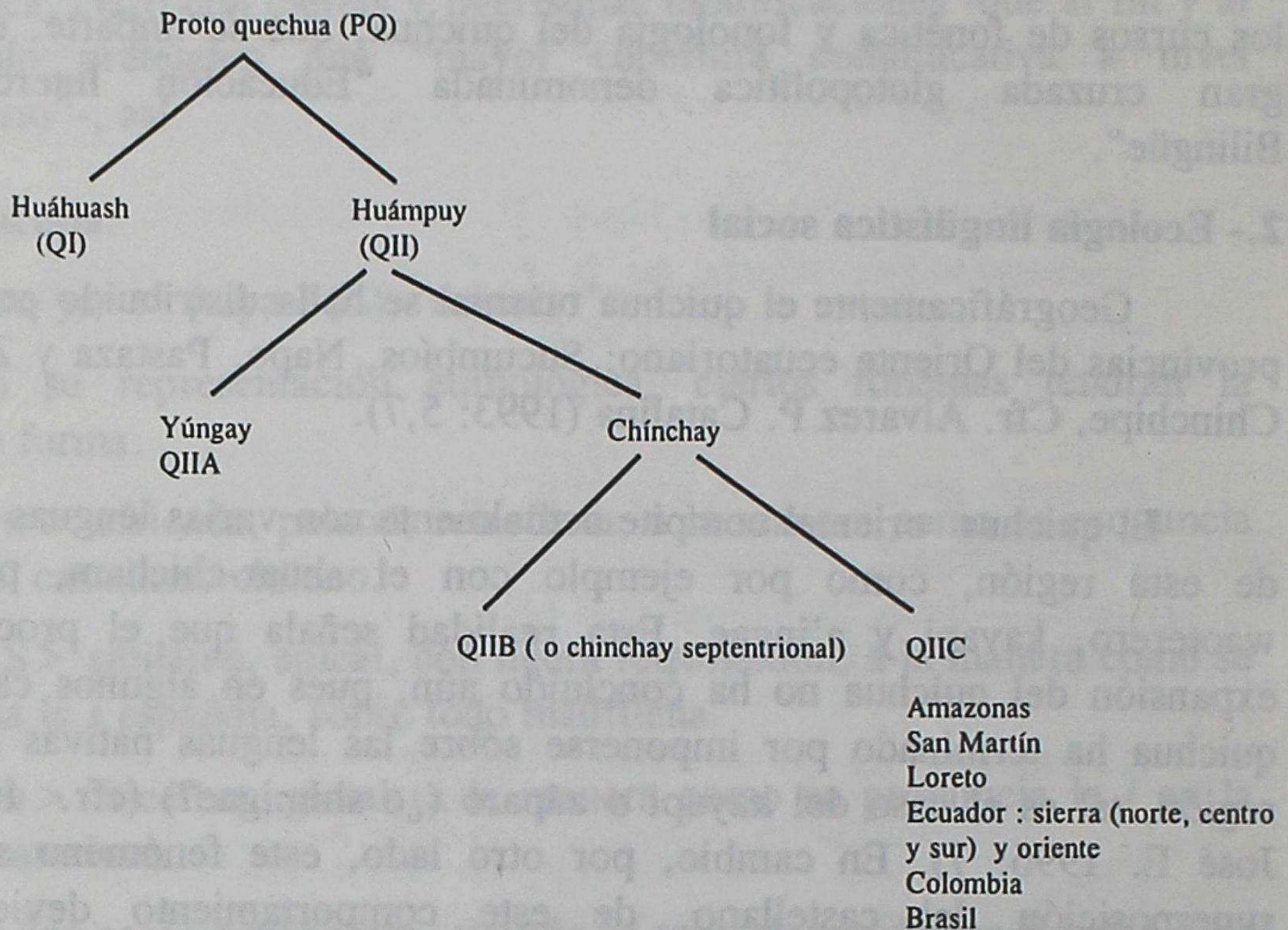
Geográficamente el quichua oriental se halla distribuido en varias provincias del Oriente ecuatoriano: Sucumbíos, Napo, Pastaza y Zamora Chinchipe, Cfr. Alvarez P. Catalina (1993: 5,7).

El quichua oriental compite actualmente con varias lenguas nativas de esta región, como por ejemplo con el shuar-chicham, paicoca, waoterero, kayapi y a'ingae. Esta realidad señala que el proceso de expansión del quichua no ha concluido aún, pues en algunos casos, el quichua ha terminado por imponerse sobre las lenguas nativas de esta región, tal es el caso del kayapi o záparo (¿o shimigae?) (cfr. Juncosa, José E. 1996: 7). En cambio, por otro lado, este fenómeno sufre la superposición del castellano, de este comportamiento deviene un bilingüismo y trilingüismo de transición, pues las nuevas generaciones son monolingües de habla castellana.

La población quichuahablante amazónica, según los últimos datos, se estima en unos 65.000 (cfr. Juncosa, José 1996: 7).

3.- Familia lingüística e historia

El estudio del quechua, desde el punto de vista lingüístico-científico, toma nuevos rumbos en la década de los sesenta con los trabajos de Torero y Parker; estos trabajos (varias veces revisados por sus autores) y en base al estudio de las isoglosas nos permiten realizar agrupamientos y filiaciones. A continuación presentamos el esquema clasificatorio, tomado de Cerrón-Palomino (1987: 229-247):



Del esquema presentado se puede deducir que la variedad en tratamiento pertenece al QIIB o chinchay septentrional.

Extractando un comentario que hace Cerrón-Palomino (Revista Andina 4, 1984, pp. 390-392) al artículo "El comercio lejano y la difusión del quechua [...]" de Alfredo Torero, Revista Andina, 4. 1984, se tiene algunos datos acerca de la escisión y expansión del quechua.

La escisión del PQ en QI y QII ocurre a principios de la era cristiana (siglos 400 ~ 450 d.c.), con el afianzamiento de Pachacámac en el siglo VIII se da la segunda fase de escisión del quechua, pero de la variedad del QII, bajo sus formas QIIA (dirección sierra norte peruana) y QIIB-C (por la costa y sierra sur peruanas).

Decae Pachacámac y surge Chíncha (centro mercantil) y motiva la tercera expansión del quechua como lengua de relación, bajo las formas de QIIB (costa norte hasta Ecuador) y QIIC (hacia el este y Sur altiplánico). En el siglo XV, una cuarta expansión fue motivada por los misioneros españoles principalmente, como política de dominio, conquista y evangelización.

Quizá de una manera metafórica (por utilizar el término) se puede postular que una quinta expansión ha ocurrido en pleno siglo veinte (para el caso ecuatoriano) mediante el proceso de la modalidad Educación Bilingüe Intercultural.

De estos datos se postula que el quichua se hallaba ya en el Ecuador actual antes de la llegada de los incas a estas regiones, se cree que su uso se restringía a nivel de lengua de relación comercial, utilizada por los mindallas y la élite local. Pues a la llegada de los españoles a nuestro territorio, a juzgar por los datos que nos proporciona Cieza de León, *“solo los caciques hablan y entienden la lengua del inga y el común del pueblo hablan la suya propia”*; esto nos indica un bilingüismo quichua-lengua nativa muy reducido en la sierra ecuatoriana. En cambio, se postula que el quichua del oriente fue introducido en la época colonial por los misioneros religiosos de las diversas órdenes.

4.- Fenómenos fonológico-fonéticos esporádicos de la lengua

Aféresis:

*wiksa > [iksa] (T) ‘barriga’

*wira > [ira] (T) ‘manteca, grasa’

*wicha-y- > [icha-y] (T) ‘arriba’

*wawqi > [uki] (T) ‘hermano de varón’

hanzi > [anzi] (T) ‘afrecho’

*haya-q-ya-chi- > [ayayachi-] (T) 'agriar'

*rura-? > [ra-] 'construir'

*ususi > [ushi] (T) 'hija'

*ya-yku- > [iku-] (T) 'entrar'

*ura-yku-chi- > [irgu-chi-] (T) 'bajar'

Antes de terminar este caso, señalaremos que /w/ y /h/ en inicial absoluta, en muchos términos, son más propensos a caer.

Apócope:

*kuna-n > [kuna] (T) 'ahora'

*Saru-n pun-traw > [Sar punzha] (T) 'antiayer'

*apa-q mama > [apama] (T) 'abuela'

*apa-q yaya > [apaya] (T) 'abuelo'

*kantra-man > [kancha-ma] 'hacia afuera'

mukawa > [muka] 'cuenco, tazón de barro'

*patra-q > [pacha] (L) 'cien, ciento'

Asimilación:

*mi-lla-ya- > [miliya-] (T) 'dar náuseas'

*uchu-y-lla > [ichilla] 'pequeño'

*kutukunka > [kutugungu] (L) 'doble quijada'

Disimilación:

*triq-ni- > [chik-na-] (L, T) 'odiar'

Síncopa:

- *aysa-rqa > [aysa-ka] 'jaló'
- *urma-rqa-ni > [urma-ra-ni] (B) 'me caí'
- *ura-yku-chi- > [irgu-chi-] (T) 'bajar'
- *chimpa-pi > [chimbá-i] 'en el otro lado'
- *waqa-y-cha- > [waka-chi-] 'guardar'
- *minka-rayá- > [minka-ra-] 'convocar al trabajo'
- *tuq-ya- > [tuya] (L) 'reventar'
- *wañu-chi- > [wan-chi-] 'matar'
- * mi-ku-nqa-pa-q Sa-mu-n > [mi-ku-ngá-x shamu-n] (T) 'Él viene para comer'
- *ima-sina-ta-q > [iminata] (B) '¿cómo?'
- *yuya- > [iya-] (T) 'cuidar'
- *aswa > [asa] 'chicha'
- *kuy-naya- > [kixnaya-] (T) 'dar náuseas'
- *iSkay > [ishki] (T) 'dos'
- *tiya- > [tia-] 'estar'
- *traw-pi > [chupi] (L) 'medio'
- *ima-pa-q-ta-q > [impa] ~ [imaxta] 'para qué'
- *hucha-rayá- > [hucha-ra-] 'pecar'
- * ñaw-pa > [ñupa] (L) 'primer'
- atallpa > [atalla] (T, L) 'gallina'

*maqa-na-ku- > [maka-nu-] (L) 'pelear'

*aS-ta-wan-pash > [astaumbas] (T) 'además'

*chay-pi > [chibi] (B,T) 'allá'

*upya- > [upi-] (B,T) 'beber'

*kawitu > [kaytu] (T) 'cama'

*kuyu-chi- > [kuy-chi] (T) 'columpiar'

*uchu-y-lla > [uchilla] 'pequeño'

Epéntesis:

*uywa- > [uyuwa-] (T) 'domesticar'

hakllu-ya > [hullunya-] (L) 'ampolar'

*muski- > [mutiki-] (L) 'estar fétido'

*pillpintu > [pimpilitu] 'mariposa'

*kamcha- > [kauncha-] (L) 'tostar'

*ña-qa-taq > [ñankarta] (T) 'hace poco rato'

*tuqa- > [tiwka-] 'escupir'

*aS-wan-pash > [astaumbas] (T) 'además'

Epítesis:

*quyllur > [kuylluru] 'estrella'

*waywash > [waywashi] (L) 'ardilla'

*ñan > [ñambi] 'camino'

Metátesis:

- *uqlla- > [ullka-] (L) 'abrazar'
- manya > [mayan] 'cerca'
- *yura > [ruya] 'árbol'
- *yuraq > [ruyax] (B) 'blanco'
- *ura-yku-chi- > [irgu-chi-] (T) 'bajar'
- *urma- > [ruma-] (T) 'caerse'
- *kuyna-ya- > [kywna-ya] (L) 'dar náuseas'
- *nuyu- > [yunu-] (B) 'disolverse'
- *yarqa- > [rayka-] (B) 'tener hambre'
- *ñutqu > [ñuktu] 'médula'
- *muski- > mutki- > [mukti-] 'oler'
- *utqa- > [utka-] 'apresurarse'
- *warma > [wamra] (B) 'hijo'
- *kinra-y > [kirna-y] (L) 'través'
- *saqra > [zarga] (T) 'áspero, raspante'
- *kawitu > [kayutu] (B) 'cama'

Alternancias:

- [tayllu] (B), [tinlla] (T) 'apretado'
- [hakllu-ya-] (B), [hukllu-ya-] ~ [hullun-ya-] (L); [ukllu-ya-] (T)
'ampolar'
- *wa-rku- > [warkuna] ~ [wayu-] 'colgar'

*llawtu > [llawtu] ~ [llaytu] 'corona'

[apatara] (B, T) [atapara] (L) 'cucaracha'

*purun > [purun] ~ [purma] (B, T) [hurma] (L) 'desierto'

[puxlu] ; [xuglu] (L) 'débil'

[tsanlla] (B, L); [tsinlla] (T) 'correctamente'

* chillpi- > [chillpi-] (L); [chiki-] ~ [chillki-] (T) 'despedazar'

[uxlu] (B); [xuglu] (L) 'flojo'

[tisku-] ~ [tispi-] ~ [tiwksi-] (L); [tiwsi-] (B); [tiksi-] (T) 'pellizcar'

*ullawanka > [ullawanga] (B); [illawanga] (L, T) 'gallinazo'

*wanlla- > [wanlla-] (T); [waklla-] (L, B) 'guardar comida'

*puklla- > [puklla-] (L, B, T); [puylla-] (L) 'jugar'

*maqa-naku- > [maka-nu-] (L); [makanau-] (T) 'luchar'

[chukulpu-] (B); [tsuklupu-] ~ [tsulupu-] (T) 'menear'

[islambu] (B); [islagu] (T) 'mochila'

*rinri > [rinri] (T, B); [nigri] (L) 'oreja'

[yakami] (L); [yami] (T) 'pájaro trompetero'

*ña-qa > [ñaxata], [ñankarta] 'hace poco rato'

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAM, Werner
1981 *Diccionario de terminología de lingüística actual*
Edt. Gredos. Madrid.
- ALVAREZ P, Catalina
1993 *Lingüística 1* [...]. MEC/DINEIB. Quito-Ecuador.
Apuntes de Lingüística Andina Quechua-Aimara.
Cuzco-Perú. 1996.
- CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo
1984 "Comentario al artículo "El comercio lejano y
la difusión del Quechua. El caso del Ecuador".
Revista Andina, 4. pp.390-392. CERA. Cuzco-Perú
- 1987 *Lingüística Quechua.* CERA. Cuzco-Perú.
- 1994a *Quechumara. Estructuras paralelas de las
lenguas quechua aimara.* La Paz- Bolivia.
- 1994b *Quechua Sureño. Diccionario Unificado
Quechua- Castellano, castellano-Quechua.*
Biblioteca Básica Peruana [...] Lima- Perú.
- 1995 "Dialectología del aimara sureño". *Revista
Andina*, 13, pp. 103-172 CERA. Cuzco-Perú.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro
[1553] 1971 *La Crónica del Perú.* Ediciones de la Revista
Ximénez de Quezada.
- COROMINAS, Joan
1987 *Breve diccionario etimológico de la lengua
castellana.* 3ª ed. Edt. Gredos. Madrid.

- FOLETTI-CASTEGNARO, Alessandra
1992 *Tradición oral de los quichuas amazónicos de Aguarico y San Miguel*. Col. 500 años, 59. Edt. Abya-Yala/MLAL. Quito
- GUZMÁN, María Antonieta
1993 *Runa tunu man*. Abya-Yala. Quito.
- JUNCOSA, José E.
1996 *Mapa lingüístico de la Amazonía Ecuatoriana*. (8 páginas) Documento presentado en el Encuentro Internacional "Las Lenguas Indígenas de la Amazonía en las Ciencias y en las Sociedades". Belém, Pará, del 26-29 de marzo de 1996.
- LEWANDOWSKI, Theodor
1995 *Diccionario de lingüística*. 4ta. ed. Edt. Cátedra, Madrid.
- MERCIER, Juan Marcos
1983 "El kichwa del Napo". pp.29-64. En: Corbera Angel (comp) *Educación y lingüística en la amazonía peruana*. CAAAP. Lima.
- MUJICA, Camilo
1975? *Aprenda el quichua. Gramática y vocabulario*. 3^a ed. CICAME, Pompeya-Napo.
- ORR, Carolyn
1975 "Fonología del quichua del Ecuador. (del Oriente)"
En: *Estudios fonológicos de lenguas vernáculas del Ecuador*. pp. 68-86. MEC/ILV. Quito.
- ORR, Carolyn y Betsy Wrisley
1981 *Vocabulario del quichua del Oriente*, 2^a ed. MEC/ILV. Quito

RR.PP. (Compañía de Jesús de Quito)

s.f.

“Vocabulario inga-español según se lo habla en la provincia del Oriente”, pp. 55-65. En: Grimm, Juan Manuel [1896]. *La lengua quichua* [...] Edición facsimilar reimpressa por PEBI, MEC/GTZ. 1985. Quito

TORERO, Alfredo

1983

“La familia lingüística quechua”. pp. 61-92. En: Pottier Bernard (ed), *América latina en sus lenguas indígenas*, Caracas: Monte Avila Editores C.A.

1984

“El comercio lejano y la difusión del quechua. El caso del Ecuador”. *Revista Andina*, 4. pp. 367-389. CERA. Cuzco-Perú.

Febrero de 1997

EL SISTEMA DE ESCRITURA UNIFICADO DEL QUICHUA ECUATORIANO

PROBLEMAS, REFLEXIONES Y SUGERENCIAS DESDE COTOPAXI

Luis Fernando Garcés V.

0. Introducción

Han pasado ya 15 años desde la aprobación del Sistema de Escritura Unificado del Quichua Ecuatoriano (SEUQE). En todo este tiempo la producción de material escrito en quichua ha sido abundante, sin negar todo lo que aún queda por hacer en este campo. Es camino recorrido necesario de evaluar. Entre conversaciones de corredor, por aquí y por allá, con dirigentes, educadores y lingüistas de uno u otro lado de la frontera, circulan insinuaciones, deseos y críticas en torno al SEUQE. Parece que a pesar de la tinta ya asentada hay todavía algo por decir, pensar y opinar. Eso es lo que queremos hacer aquí: reflexión preliminar e incompleta, pero reflexión al fin y al cabo.

1. Antecedentes

El SEUQE se aprobó en el Campamento Nueva Vida el 17 de abril de 1980, con la presencia de instituciones y organizaciones indígenas de las diversas provincias del país¹. El alfabeto aprobado y actualmente en

¹ En Perú se encuentra vigente el alfabeto oficializado el 18 de noviembre de 1985. Previamente había sido oficializado otro alfabeto el 16 de octubre de 1975. El alfabeto de 1985 fue pensado a la manera de un panalfabeto y cabría preguntarse si esto significa su validez para toda el área andina o sólo para el mundo quechuahablante peruano (cf. Cerrón-Palomino, 1992: 135-137).

vigencia en Ecuador es el siguiente: a, c, ch, h, i, j, l, ll, m, n, ñ, p, qu, r, s, sh, t, ts, u, y, z, zh (CONAIE, 1990: 131)².

Dicho alfabeto unificado se aprobó sin «un análisis científico previo. El escogitamiento del alfabeto se hizo “democráticamente”, es decir por votación directa.». De tal forma que «la discusión fue más de tipo “político” que científico.» (Montaluisa, 1980: 135).

Sin embargo, la decisión de unificar la escritura del quichua ecuatoriano fue un acierto extraordinario y es un logro político. Se ha necesitado mucha decisión para lograrlo a pesar de la heterogeneidad lingüística de nuestra realidad quichua³. Gracias a ello se ha podido

² Este alfabeto ha despertado diversos comentarios. Por ejemplo, para Ruth Moya y Mercedes Cotacachi (1990: 104) el SEUQE es un alfabeto castellanizado. De igual forma piensa Gerald Taylor: «Para escribir los dialectos quechuas hablados en la República del Ecuador se ha adoptado otra solución. Conforme al deseo de las propias comunidades (¿manipulado o no manipulado?), se emplean las grafías utilizadas para transcribir el español. En el caso del quechua ecuatoriano, esta opción no representa un problema fundamental ya que su sistema fonético se identifica más o menos con el castellano local. Tenemos la impresión, sin embargo, que la situación podría ser algo más complicada en la realidad y que tal vez falten investigaciones adecuadas de dialectología comparada en el Ecuador.» (Taylor, 1988: 184).

³ Como sabemos, el QIIB en el que se ubica el ecuatoriano presenta una mayor heterogeneidad que la que se puede encontrar en el QIIC. Haidar (1979: 266) piensa que son seis las causas de la diversificación del Quichua Ecuatoriano (QE): 1. la tendencia de las lenguas a expandirse como una causa genérica aplicable al QE; 2. las expansiones preincaicas, incaicas y post-incaicas como instrumento de colonización; 3. la presencia de los mitmas en suelo ecuatoriano; 4. la presencia del sustrato preincaico; 5. la llegada y permanencia de los dos tipos de Chinchay que llegaron al Ecuador (el estándar y el incaico); y, 6. el fenómeno de lenguas en contacto. Moya y Cotacachi (1990: 105), por su parte, piensan que «Los conflictos derivados de la normatización del quichua unificado ecuatoriano tiene sus raíces en

trabajar conjuntamente en distintas áreas y con distintos materiales educativos en todo el país.

Por otro lado, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) insiste en que para la elaboración de un sistema de escritura unificado se debe recibir el apoyo científico de la lingüística:

Con la aplicación del sistema de escritura unificado del quichua no se pretende desaparecer los dialectos existentes en las diferentes zonas y regiones del país; ni tampoco imponer un dialecto dominante para todos. Se trata de hacer un estudio científico, lingüístico, sociolingüístico y técnico, a fin de incorporar el quichua como lengua de Educación Intercultural Bilingüe; y aportar grandemente al desarrollo cultural, educativo, social, organizativo de las nacionalidades y del país. (CONAIE, 1990: 128).

Los sistemas de escritura son elaboraciones convencionales que funcionan sobre la base de "acuerdos" establecidos entre personas de un mismo ámbito cultural. En tal sentido, se podría pensar que resulta altamente relativo escoger uno u otro sistema escriturario. No obstante, en el escogitamiento del sistema intervienen otros factores como la política lingüística en ejecución, la presencia de otra(s) lengua(s) en contacto con la lengua de interés, la posibilidad de un alfabeto pedagógicamente funcional, etc.

En lo que toca al primer punto, las organizaciones indígenas junto con la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe

la propia diversidad lingüística pero indiscutiblemente también en el hecho de que las propuestas expresan diversas posiciones políticas.»

(DINEIB), plantean la oficialidad del quichua dentro del “planeamiento de status” lingüístico en el país. Dicho de otro modo, se busca la normalización de la lengua, con todo lo que ella implica: producción técnica, científica y académica; producción literaria escrita; uso en distintas esferas estatales e institucionales; etc.

De otro lado, no se puede negar la presencia del castellano como lengua de relación intercultural entre las nacionalidades indígenas y entre el pueblo quichua y el mundo blanco-mestizo. En este sentido, resulta claro que nuestro sistema de escritura debe buscar puntos de convergencia práctica con el que le es propio al castellano y con todo el del denominado mundo “occidental”. Esto de ninguna manera significa un tipo de subordinación que cierre caminos a una propuesta escritural desde las características lingüísticas propias del quichua⁴.

Justamente, el juego entre la elaboración práctica -esto es, un alfabeto que contenga grafías de posible escritura con recursos mecanográficos o a través de computadores (cf. Albó, 1992: 112)- y la independencia de una propuesta basada en la funcionalidad pedagógica es

⁴ Para Albó (1992: 112-113), por ejemplo, hay que favorecer el encuentro de grafías en quichua y castellano donde sea posible y donde no cree mayores problemas. ¿La razón? De tipo práctico: cada día crece más el número de bilingües en el contexto de un castellano dominante. Cerrón-Palomino (1992: 125), de otro lado, piensa que hay que evitar caer en la trampa de elaborar un alfabeto “desde fuera” y para “afuera”. Antes bien, se trata de trabajar a partir de la lengua misma y “hacia adentro”. En el primer caso se estaría respondiendo a una postura típicamente asimilacionista. En la misma línea camina Gungenberger (1992: 170) para quien «si se vota por la revaloración del quechua, se tiene que defender su independencia del castellano, respetando las características intrínsecas de la lengua vernácula.»

posible a partir de la formulación de un alfabeto que recoja la macrodialectalidad fonológica del quichua ecuatoriano⁵.

Por lo expresado, pensamos que el SEUQE debe estar fundamentado en dos pilares o principios fundamentales: la decisión política de mantenernos unidos como pueblo quichua y los aportes provenientes de la lingüística y la pedagogía.

Tomando en cuenta estos dos criterios, creemos que es importante concebir la tarea de elaboración de un SEUQE como una propuesta perfectible⁶. Es por esto que nos permitimos reflexionar sobre

⁵ Asunto nada fácil de lograr, por supuesto (cf. supra, nota 3). Aparte de ello, las objeciones a un alfabeto de tipo fonémico se fundan en: 1. la evolución fonológica a través del tiempo: los alfabetos que fueron funcionales en el pasado, se tornan disfuncionales con el correr de los siglos; 2. la coexistencia de variantes dialectales; y, 3. la posibilidad que se den dos sistemas fonológicos en conflicto en un mismo grupo hablante (cf. Albó, 1992: 110-112). Empero, Clodoaldo Soto piensa que «Es cierto que la vitalidad del habla pronto convertirá a la escritura en un reflejo cada vez más diferenciado de la oralidad, pero consideramos que se justifica que un alfabeto parta, en lo posible, de la observancia de la ley de la fonemicidad.» (Soto, 1990: 200). Nótese que en uno u otro caso, es necesario concebir la escritura no como un mero ejercicio mecánico de transcripción, sino como una actividad que requiere de cierta conciencia lingüístico-gramatical.

⁶ Luis Montaluisa, por ejemplo, en 1990 hacía una propuesta indicando cuál 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, sh, t, (th), (t'), (tr), (ts), u, w, y, (z). Para el autor que citamos, «Las letras señaladas con paréntesis pueden ser eliminadas si los estudios lingüísticos determinan que no son indispensables para propender al desarrollo del quichua y su aspecto histórico.» (Montaluisa, 1990: 42). Para Julio Calvo, por el contrario, no hay razones para cambiar el SEUQE: «cuando se llegue a una situación tal en que unos quechuahablantes aprendan otra lengua diferente de su tronco, no les será difícil adaptarse» (Calvo, 1995: 10-11).

algunos aspectos que no agotan la totalidad de las decisiones asumidas en torno al SEUQE, pero que pueden ayudar a perfeccionarlo a corto o mediano plazo⁷.

2. Cambio de algunos grafemas

2.1. Sugerimos el cambio del grafema <j> por el grafema <h>.

En el SEUQE escribimos <janpatu>, <janan>, <janpi>, etc. Históricamente, parece más acertado utilizar el grafema <h>. ¿Las razones? Hay varias:

a) En varios lugares del país es fácil encontrar la realización de la grafía <j> como [h]; ejemplo: [hambi], [hatun], [humbi], etc. En lugares donde <j> se realiza como [x] el fenómeno ocurre, generalmente, debido a la influencia de la presencia de <j> en el ámbito escolar⁸.

b) El Protoquechua (PQ) registra el fonema /h/ (cf. Cerrón-Palomino, 1987: 187) en varios lexemas, v.gr. *hallma- (escrito <jallmana> en el QE), *hamchi (<jamtsi>), *hapi- (<japina>),

⁷ Estamos conscientes que el principal obstáculo para retocar el SEUQE, radica en las dificultades económicas que acarrearían la reimpresión y reedición del material educativo elaborado para las escuelas y colegios de la jurisdicción de la DINEIB. A esto se añade la capacitación a los educadores comunitarios bilingües con la finalidad de manejar adecuadamente aquellos aspectos que tienen que ver con la enseñanza de la escritura en quichua. Si existe la conciencia de que es necesario mejorar el SEUQE, pensamos que ahora es el momento oportuno; mientras más se dilaten las decisiones, más inconvenientes surgirán.

⁸ Algo similar ocurre con el morfema /-piš/ que por su extensión geográfica debería haberse normatizado como <-pish>; sin embargo, en el SEUQE se pide que se escriba <-pash>, probablemente por influencia de la variedad imbabureña.

*harka- (<jarcana>), *hatari- (<jatarina>), *hatun (<jatun>), *hawa (<jahua>), *haya (<jayac>), *hucha (<jucha>) (cf. Cerrón-Palomino, 1994b). Como vemos se trata de un rasgo antiguo significativo.

c) En los casos en que dicho fonema no proviene del PQ, lo hace de un proceso de evolución interna: 1. o proviene del antiguo fonema /s/, por ejemplo: **hampi** < *sampi; 2. o proviene de una sibilante apical a la manera como se pronuncia la s española, ejemplo: **hamuy** < *šamu- (cf. Cerrón-Palomino, 1994b).

2.2. Sugerimos el cambio del grafema <c/qu> por el grafema <k> y del grafema <hu> por el grafema <w>⁹.

En los años 1970-1977 se criticó la escritura con <k> y <w> por considerarse que eran letras gringas no propias del quichua y que se trataba de una estrategia ideológica que incitaba a consumir "whisky" y tabacos "king" (cf. Montaluisa, 1980: 128).

Como bien recuerda Cerrón-Palomino (1993: 159), la <k> y la <w> «gozan ya de una larga tradición en el mundo andino y no son producto de una influencia reciente proveniente del inglés o del alemán (la <k> fue empleada desde 1607 [por González Holguín] y la <w> por lo menos a partir de 1821).» Y no hay que olvidar que las grafías <k, w> en vez de <c/qu, hu> fueron normatizadas en el mundo andino en

⁹ La propuesta no es nueva. La misma CONAIE (1990: 131) dice que «En el futuro se podría emplear la /k/ en lugar de "c" y "qu"; y la w en lugar de "hu", por sus ventajas para la pedagogía.»

el Tercer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en La Paz, en 1954 (cf. Gungenberger, 1992: 161)¹⁰.

De otro lado, no está de más hacer notar que la <c> y la <qu> son grafemas provenientes de los etruscos (cf. Montaluisa, 1980: 130-131), de donde, a su vez, entraron al castellano por la vía del latín. Pensamos que al utilizar dichos grafemas en el quichua se está favoreciendo un tipo de bilingüismo transicional hacia el castellano, práctica rechazada por la política lingüística de mantenimiento propugnada por la DINEIB.

3. Normatización de la escritura de la estructura silábica

La sílaba quechua se caracteriza por estar formada «por un núcleo con o sin margen silábico» (Cerrón-Palomino, 1987: 255), de tal forma que no se admiten secuencias del tipo: *CCV, *VCC o *CVV. Y esto porque en el quechua y en el aimara «Los márgenes pre o postnucleares contienen una y nada más que una consonante». Por otro lado, «Entre un núcleo silábico y otro tiene que mediar por lo menos una consonante; es decir, no se toleran secuencias de vocales: una estructura del tipo *V.V está totalmente prohibida.» (Cerrón-Palomino, 1994a: 41).

Lo dicho nos lleva a inferir que en el quechua las secuencias permitidas son V, CV, VC y CVC, como se demuestra en los ejemplos que siguen:

¹⁰ Xavier Albó, refiriéndose a la realidad peruano-boliviana, pero como aporte válido también para el QE, piensa que hay que adoptar la «/y, w/ para todos los casos de semivocales, incluyendo su postulación intersilábica en casos como *tiyan* o *suwa*. Este asunto no ha suscitado mayores debates, pese a que existen algunas prácticas castellanizantes, como *kausay*, *tian*, *sua*.» (Albó, 1992: 116).

| | |
|-----|--------|
| V | u·ma |
| CV | tu·ta |
| VC | in·ti |
| CVC | pič·ka |

Esto que ocurre a lo largo de casi todo el mundo quechua no ha sido entrevistado en la variedad ecuatoriana. En efecto, al aceptarse la presencia de diptongos (cf. por ejemplo, Moya, 1981: 192 y Cattá, 1994: 11) se está diciendo, implícitamente, que el quichua admite secuencias vocálicas. De la misma forma, se rompe la estructura silábica fonológica cuando se erige la forma **-k + ri-** en morfema, esto es, **<-cri->**, donde tendríamos la secuencia ***CCV**.

Por otro lado, los cambios del sistema **V, CV, VC** y **CVC** en los que se admiten secuencias vocálicas y más de una consonante al inicio o final de sílaba, se deben a dos razones: una de orden evolutiva interna y otra, de influencia del castellano. Para el primer caso tenemos como ejemplo **ashtaun** y para el segundo, **brazo** (cf. Cerrón-Palomino, 1987: 258).

Como se ve, conviene distinguir entre el dato fonético -donde de hecho se dan secuencias vocálicas y diptongos- y el análisis fonológico -donde se observa el sistema de la lengua-.

La estructura silábica del Quichua de Cotopaxi (QCo) -y con seguridad de la mayoría del quichua serrano- se corresponde, por lo general, con las variantes quechuas peruanas y bolivianas formadas por un núcleo vocálico y uno o dos márgenes consonánticos. Fonéticamente se dan diptongos, pero es verdad que desde la estructura fonológica nuestra variante propende a formar las estructuras silábicas expuestas. Veamos los casos.

a) En alguna ocasión, un niño quichua, al ser preguntado por su nombre, respondió: **"Amable"**. Había mucho ruido en el lugar. Se le preguntó nuevamente y repitió silabeando: **[a·mab·le]**.

b) Se puede escuchar con facilidad, en el QCo, voces como [rig·ra] o [šig·ra]. En la secuencia *krV hemos registrado con claridad [wag·ra] o [wax·ra], y también [atux tik·ramukpika...] (Francisco Pilaguano, Guayama, 01-09-94). Incluso en el caso del supuesto morfema *-cri-: mikuk·rini.

c) Los casos de inserción de semiconsonantes en determinados préstamos del castellano, también son reveladores al momento de decir que el sistema fonológico del quichua no admite secuencias vocálicas: [luwana] 'loar'. De la misma manera sucede en el uso mismo del castellano: [konstruyír] 'construir', [kayér] 'caer', [leyér] 'leer', [líyun] 'león', [píyun] 'peón'.

d) La escritura unificada del QE pide que se escriba <asua>, <ruana>, <mashua>, <quinua>, pero en realidad lo que se escucha es [asúwa], [ruwána], [mašúwa], [kinúwa]. Incluso el glotónimo se realiza como [kicúwa]. Por ello, no es raro que Miguel Pastuña, en su monografía "*San Miguel de Pilapuchin aillu llactapi ranti ranti causaimanta*", escriba: <mashuhua>, <ruhuana>, <asuhua>.

e) En los casos de raíces verbales que terminan en la vocal anterior alta /i/, no es extraño escuchar un alargamiento vocálico al realizar el infinitivo al interior del discurso: [puri: kažarirka]. Esto es, la forma citada reproduce la construcción puriy kallarirka.

f) En la variante oriental, al producirse fenómenos de elisión consonántica, el acento ocurre en la última sílaba, permaneciendo en el lugar previo a la caída: [čagráy] < /ča·krá·pi/ 'en la chacra'; [rimáun] < /ri·má·kun/ 'está hablando'. ¿Qué ocurre cuando tenemos la forma

[wasíy] < /wa·si·pi/ 'en la casa'? Que se produce el proceso de adaptación fonológica según el patrón silábico del quechua¹¹.

En definitiva,

Si por diptongo entendemos la pronunciación de dos vocales en una sola sílaba, es evidente que el quechua (o el aimara) no registra dicho fenómeno: como se sabe, la estructura silábica de la lengua prohíbe la coocurrencia de vocales, de manera que los mal llamados diptongos del quechua no son sino sílabas cuyo margen está formado por las semiconsonantes <y, w>. (Cerrón-Palomino, 1992: 129).

Buscando textos escritos en quichua vemos que Juan Manuel Grimm (1903: 210), ya a comienzos de este siglo, rompe también la presencia de un posible diptongo en la forma actual <asua>, escribiendo más bien: <as-hua>. En cambio, Manuel Guzmán (1920: 7 y passim) tiene la tendencia a producir, en la escritura, diptongos donde no se dan "normalmente": <sinchiachin>, <cushiachin>; dato que se explica por su habitual uso del quichua oriental como referencia de escritura.

Un caso interesante es el uso de la raíz "yahuar" junto al morfema -ntin. Grimm (1903: 53) omite la primera -n- del morfema: <yahuardinhuan>; es decir, no admite como posible la forma *yahuarndinhuan que tendría la estructura *CV·CVC·CCVC·CVC. Asimismo, en la ocurrencia de ishcai + -ntin, deberíamos tener *ishcaintin o la forma peruano-boliviana ish kaynintin con el acomodaticio -ni-. Pero en realidad lo que se da es [iškandin]; o sea, se da una supresión de la "i" para no permitir la presencia del diptongo y para mantener la estructura silábica *CVC.

¹¹ Los ejemplos han sido tomados de Carolyn Orr (1975: 72). Agradezco a Rodolfo Cerrón-Palomino la sugerencia de incluir este caso.

En el caso de la palabra <huanpra> que aparenta tener la estructura CVC·CCV, hay que tener en cuenta la forma originaria *warma, con su variante *wamra, caso, este último, que generó la <p> [b] de tipo epentético. El término en cuestión, bien puede escribirse <wamra>.

Creemos que uno de los aspectos que debe ser revisado al interior del SEUQE, con su carácter normativo implícito, es el de la admisión de las secuencias vocálicas. Ésta sólo facilita una escritura transitiva hacia el castellano. Palabras como <quinua>, <asua>, <tauca>, etc., pueden perfectamente escribirse <kinuwa>, <aswa> o <asuwa> y <tawka>. Palabras como <chai>, <pai>, <caina> pueden obtener su equivalente en <chay>, <pay> y <kayna>. Lo propio puede decirse de términos como <tamia>, <capia> que pueden retocarse y adoptar la forma <tamya> y <kapya>. En fin, <puri>, <asi>, <ri> tendrían su norma escrituraria en <puriy>, <asiy>, <riy>.

4. Otros asuntos por discutir

a) *El problema de los signos de interrogación y exclamación.* En el SEUQE no se usan los signos de interrogación:

La interrogación se expresa mediante el morfema “-chu” añadido a la palabra que representa la idea sobre la que se quiere preguntar; en la escritura ortográfica no hace falta el signo de interrogación, pues el morfema ya indica que se trata de una pregunta (CONAIE, 1990: 150).

También se emplea el morfema “-tac” para las preguntas de tipo ¿quién es?, ¿de donde [sic] es?, etc.,

(preguntas abiertas). A las palabras interrogativas pi (quién), maiman (a dónde), imahuan (con quién) [sic], maicanhuan (cuál), maipi (dónde), ima (qué), etc., se suele añadir -tac- (CONAIE, 1990: 151).

Albó (1992: 117) también piensa que en quechua los signos de interrogación resultan superfluos ya que su marca está dada en la presencia de sufijos; sin embargo, afirma que «es mucho más pedagógico e inteligible la presencia del interrogante, siquiera al final de la oración.»

En el alfabeto quechua peruano de 1985, se norma que los signos de interrogación y de exclamación se empleen a la manera castellana, es decir, con la apertura de los mismos (cf. Cerrón-Palomino, 1992: 136).

Nosotros pensamos que si bien es cierto que la interrogación -y la exclamación-en quichua se expresa sufijalmente, es importante marcar su escritura con signos específicos. Y esto porque en quichua hay interrogantes que no llevan los sufijos -chu, -tac, -cha; ejemplo: ¿mamaca? Pensamos que la revisión de esta norma no desmedra la independencia del quichua frente al castellano; más bien se contribuiría a aceptar parámetros internacionales al estilo de las lenguas de prestigio que en nada implican “despersonalizar” a éstas y por tanto, tampoco al quichua.

No está de más hacer notar que hay cosas -como ésta- en las que el SEUQE busca distanciarse de la escritura del castellano, mientras en otras se torna extremadamente tolerante, v.gr., la presencia de <c/qu>, como ya quedó visto.

b) *Escogitamiento de grafemas en base a criterios etimológicos.*
Si pensamos en la posibilidad, a corto o largo plazo, de un futuro alfabeto

panandino, quedan por discutir otros problemas como la inclusión de la postvelar /q/¹², la serie de aspiradas /ph, th, čh, kh/¹³ y la escritura etimológica de palabras que portan /ts, č, ĉ, š, š/. Con respecto a esto último, en primer lugar, hay que analizar más profundamente el caso del grafema <ts>, pues en el SEUQE se norma que toda variante entre /c, ts, s/ se resuelva en favor de /ts/; sin embargo, sabemos que este fonema proviene, en unos casos, del sustrato¹⁴, y en otros, de la evolución interna de la lengua¹⁵. En segundo lugar, se debe estudiar la correspondencia entre los fonemas /š, s/ ecuatorianos y /š, s/ de Huancayo (Q Central).

¹² Alvarez Palomeque (1993: 42) afirma que «El fonema /q/, que los lingüistas tradicionalmente han considerado que no está presente en el Ecuador, en realidad si [sic] existe en algunos dialectos, principalmente del centro y norte de la sierra del país, pero su pronunciación se aproxima a [h]. Ejemplo: [mičih] /mičiq/ ‘pastor’». Los hablantes de Chimborazo insisten en escribir la correlación de dicho fonema con <j> en final de ciertas palabras; el argumento esgrimido anteriormente podría validar la escritura con <q>: <shuq, shinallataq, paypaq>, etc. (Luis Montaluisa, comunicación personal, enero-1994).

¹³ En CONAIE (1990: 131) ya se dice que «En el futuro se puede incorporar [sic] los siguientes fonemas a la escritura: /ph/, /th/, /chh/, /kh/.»

¹⁴ Ileana Almeida (1991: 26) afirma que el fonema /ts/ es «propio de la lengua tsachi (Colorado), cayapa y shuar». Es curioso notar que la presencia de este fonema no se da en el sur del país (cf. tsala > tala en Azuay y dzala > dala en Loja); según este dato, podría tener razón la precisión de Almeida ya que estas provincias habrían estado fuera de la influencia de las lenguas mencionadas, a excepción del shuar, ubicada en el suroriente del país.

¹⁵ El surgimiento de la africada alveolar /ts/ «podría ser achacado a una influencia de superestrato (superposición del cuzqueño) (...) [y] provendría de la africada glotalizada /č’/» (Cerrón-Palomino 1987: 188). Pero además, parece haber una correlación entre el fonema /č/ de la zona central peruana y el fonema /ts/ del QE: habrían sido los mitmas del Q Central y del Q del Norte los que trajeron dicho fonema /č/ que luego habría sido refonologizado como /ts/ (Cerrón-Palomino, 1994c: 14A).

c) *El problema de la raíz <llanca->*. La forma “llamkay” es del Q Central, mientras “llamk’ay” proviene del Q sureño. En el primer caso, la significación que tenemos es ‘tocar’, mientras en el segundo, ‘trabajar’. Dado que la forma normatizada <llancana> en el QE ha traído consigo cierta resistencia en algunas provincias del país por su neutralización semántica (*llancana* = trabajar, tocar, manosear, palpar, tantear), en el SEUQE bien podría hacerse la distinción: <llankana> ‘tocar’ y <llamkana> ‘trabajar’.

d) *La escritura de “m” y “n” antes “p”*. Un cambio que no sería muy difícil de lograr es la normatización de la escritura con <m> antes de <p> cuando no se trata de límite morfémico. Ejemplo: <pampa>, <hampi>, <humpi>, pero <ñanpi>.

e) *La nominación de las grafías*. No basta haber decidido con qué letras se va a escribir, hace falta “darles nombres a las letras”. Hasta el momento, la práctica común, a este respecto, en las escuelas de educación intercultural bilingüe es el uso de la nominación del alfabeto castellano: las letras quichuas reciben el mismo nombre que tienen en castellano. El problema se presenta al momento de nombrar las grafías del quichua que no son comunes en su contraparte: **sh**, **ts**, **z**, **zh**. De las cuatro se puede argumentar que la <z> es la misma en las dos lenguas; sin embargo, no hay que confundir el grafo con el grafema: el valor simbólico-funcional es distinto en quichua y en castellano. Y en este sentido, habría que preguntarse por su nombre al igual que las otras. Si seguimos manteniendo la nominación dependiente, podría quedar así:

| GRAFÍA | NOMBRE | PRONUNCIACIÓN |
|--------|----------------|-------------------------------|
| < sh > | «she» o «eshe» | [še] o [eše], respectivamente |
| < ts > | «tse» | [tse] |
| < z > | «ze» | [ze] |
| < zh > | «zhe» o «ezhe» | [že] o [eže], respectivamente |

Si preferimos adoptar un criterio más cercano a lo que ya se ha hecho en otros lugares de la zona andina (Bolivia, por ejemplo), se podrían pronunciar las consonantes de acuerdo a su respectiva realización fonética y junto a la vocal "a": **cha, la, lla, ma, pa, ra, sha, za, etc.**

5. Conclusión

El editor y compilador de *El Quechua en Debate* decía que «Al ser las lenguas campo fértil de la ideología, cualquier intervención que se pretenda hacer sobre ellas suscita reacciones y se convierte en acto político.» Y enseguida añade, «Es dentro de este marco que hay que entender las controversias que se dan, por ejemplo, cuando se proponen alfabetos para el quechua.» (Godenzzi, 1992: 10). No es de extrañar, pues, que las líneas precedentes provoquen, posiblemente, controversias, críticas, desaprobaciones.

Por otro lado, es ya lugar común afirmar que debe ser el mismo pueblo quichua quien escoja su alfabeto y elabore los textos que desea ver publicados (cf. por ejemplo, Albó, 1992: 118 y Taylor, 1988: 184).

Por lo dicho, somos claros en afirmar que si, aparte de las normales reacciones, esta propuesta va a entorpecer el proceso de aprehensión escriturario que está llevando adelante el pueblo quichua, es preferible que se la deje a un lado. Lo que hemos presentado aquí no es otra cosa que un intento de aporte desde nuestra realidad pequeña, pero significativa. No hay aquí nada de dogmatismo e imposición. Si se quiere, es una propuesta de trabajo que esperamos contribuya a mejorar aquello que con lucidez histórica y política ya se ha logrado.

Referencias

- Albó, Xavier
1992 "Criterios fundamentales para un alfabeto funcional del quechua". En: GODENZZI, Juan Carlos (ed. y comp.). *El Quechua en debate. Ideología, normalización y enseñanza*. Cusco. C.E.R.A. "Bartolomé de Las Casas". pp. 109-119.
- Almeida, Ileana
1991 "Por la oficialización de la lengua kichua en el Ecuador". *Pueblos Indígenas y Educación*, 5: 18. pp. 21-39.
- Alvarez Palomeque, Catalina
1993 *Lingüística 1. Para maestros de educación intercultural bilingüe. Una introducción a la fonología, morfología, sintaxis y semántica aplicada a la educación intercultural bilingüe de las culturas del Ecuador*. Quito. MEC-DINEIB.

- Calvo Pérez, Julio
1995 *Introducción a la lengua y cultura quechuas*. Valencia. Universitat de València.
- Cattá Q., Javier
1994 *Gramática del quichua ecuatoriano*. 3ª ed. Quito. Abya Yala.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo
1987 *Lingüística Quechua*. Cusco. C.E.R.A. "Bartolomé de Las Casas".
- 1992 "Sobre el uso del alfabeto oficial Quechua-Aimara". En: GODENZZI, Juan Carlos (ed. y comp.). *El Quechua en debate. Ideología, normalización y enseñanza*. Cusco. C.E.R.A. "Bartolomé de Las Casas". pp. 121-155.
- 1993 "Normalización en lenguas andinas". En: KÜPER, Wolfgang (comp.). *Pedagogía Intercultural Bilingüe. Fundamentos de la educación bilingüe. Serie pedagogía y didáctica 5*. Quito. EBI/Abya Yala. pp. 153-171.
- 1994a *Quechumara. Estructuras paralelas de las lenguas Quechua y Aimara*. La Paz. Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- 1994b *Quechua Sureño. Diccionario unificado*. Lima. Biblioteca Nacional del Perú.
- 1994c *Lingüística Andina y morfosintaxis comparada del Quichua*. Curso dictado a los estudiantes de la 2ª promoción de la Licenciatura en Lingüística Andina y Educación Bilingüe de la Universidad de Cuenca. 13-26 de enero de 1994. 30 casetes.

CONAIE

1990

Ñucanchic shimi 1. El runashimi del Ecuador a fines del siglo XX. Contribuciones para su estudio. Quito. MEC-DINEIB-CONAIE.

Grimm, Juan Manuel

1903

Vademécum para párrocos de indios quichuas. Friburgo de Brisgovia (Alemania). B. Herder, Librero-Editor Pontificio.

Godenzzi, Juan Carlos (ed. y comp.)

1992

El Quechua en debate. Ideología, normalización y enseñanza. Cusco. C.E.R.A. "Bartolomé de Las Casas".

Gungenberger, Eva

1992

"Problemas de la codificación del quechua en su condición de lengua dominada". En: GODENZZI, Juan Carlos (ed. y comp.). *El Quechua en debate. Ideología, normalización y enseñanza.* Cusco. C.E.R.A. "Bartolomé de la Las Casas". pp. 157-177.

Guzmán, Manuel

1920

Método práctico de Preparar a Indios para la Confesión y Comunión seguido de las partes principales de la Doctrina Cristiana. Quito. Tip. de "La Prensa Católica".

Haidar, Julieta

1979

"Problemática en torno a la forma estandar del quichua ecuatoriano". En: ALMEIDA, Ileana et. al. *Lengua y Cultura en el Ecuador.* Otavalo. Instituto Otavaleño de Antropología. pp. 251-323.

Montaluisa, Luis

1980

"Historia de la Escritura del Quichua". *Revista de la Universidad Católica*, 8:28. pp. 121-145.

- 1990 "El contexto lingüístico de la lengua runashimi". En: VVAA. *Primer Encuentro Nacional de Lingüistas*. Ambato. Casa de Montalvo. pp. 29-44.
- Moya, Ruth
1981 "El Quichua en el Español de Quito". *Colección Pendoneros, 40*. Instituto Otavaleño de Antropología. pp. 119-334.
- Moya, Ruth y Mercedes Cotacachi
1990 "Pedagogía y normatización del quichua ecuatoriano". *Pueblos Indígenas y Educación, 4: 14*. pp. 101-202.
- Orr, Carolyn
1975 "Fonología del Quichua del Ecuador". En: *Estudios fonológicos de lenguas vernáculas del Ecuador*. Quito. MEC-ILV. pp. 68-86.
- Soto Ruíz, Clodoaldo
1990 "Los contenidos de un alfabeto quechua". En: CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo y Gustavo SOLÍS FONSECA (eds.). *Temas de Lingüística Amerindia*. Lima. CONCYTEC-GTZ. pp. 197-211.
- Taylor, Gerald
1988 "La tradición oral andina y la escritura". En: LÓPEZ, Luis Enrique (comp.). *Pesquisas en lingüística andina*. Lima. CONCYTEC-GTZ. pp. 181-189.
- 1992 "La normalización de la enseñanza del Quechua". En: GODENZZI, Juan Carlos (ed. y comp.). *El Quechua en debate. Ideología, normalización y enseñanza*. Cusco. C.E.R.A. "Bartolomé de Las Casas". pp. 179-183.

EL YACU JICHAI¹

P. Marcelo Farfán S.D.B.

Introducción

En un mundo que aún no aprende a respetar la diversidad se hace urgente rescatar y dar a conocer los valores culturales de cada pueblo.

La presente monografía busca recoger los datos etnográficos acerca del *yacu jichai*, rito del pueblo indígena de Cotopaxi, sobre todo de la zona del Quilotoa.

Una indicación que me parece muy importante hacer es que la mayoría de los datos aquí recopilados son parte de un esfuerzo de investigación llevado por los mismos indígenas, bajo nuestra dirección. Nos parece fundamental, en el proceso de descolonización de la misma ciencia antropológica, que los mismos indígenas sean sujetos y no sólo objetos de investigación.

El trabajo consta de tres acápite:

- 1.- Descripción etnográfica del rito;
- 2.- Sustrato mítico del ritual; y,
- 3.- Contextualización y lectura personal del rito.

En la medida en que logremos rescatar y sistematizar las fuentes de la cultura de este pueblo indígena, estamos contribuyendo a su caminar histórico.

1.- DESCRIPCION ETNOGRAFICA

1.1.- La preparación

Cuando la mujer indígena da a luz, con la ayuda de la partera(o), en seguida se empieza a pensar en la necesidad de “regar el agua” al huahua. El rito se hace en la primera o segunda semana de nacido el niño(a).

¹ En quichua significa “regada de agua”.

Los padres son siempre quienes piensan el nombre que va a llevar la criatura porque ellos son los “dueños”.

Posteriormente, se empieza a elegir al compadre, al que se le llama “*saruc achi taita*”. Para escoger al compadre se conversa previamente en familia, entre papá, mamá, abuelos, tíos, etc. En la selección del “*saruc taita*” se toman en cuenta los siguientes criterios:

- * Que sean personas mayores.
- * Que sean respetuosas en el hogar y en la comuna.
- * Que sean personas colaboradoras y trabajadoras.
- * Que posean recursos económicos.
- * Que sean *gente ajena* porque no pueden quedar de compadres entre marido y mujer.
- * Algunas veces se elige hombre o mujer según sea el sexo de la criatura.

Una vez elegido el compadre se va a conversar con él llevando el *maquicharichina* (regalos) que consiste en: papas con cuy, galletas, pan, trago, etc.

La petición de compadrazgo se hace en forma cortés, dulce, rogando: “... no sea malito, ponga el nombre al huahua” o “...dé regando el agua”. Algunos le ganan con engaños, diciendo “Vamos, que han venido a invitar para comer”. A veces la persona elegida se resiste diciendo: “Han de hablar”, “... han de decir que el huahua ha salido igual que el que ha regado el agua”; pero por lo general, la persona acepta.

Hay casos en que se elige a la primera persona que llegue a la casa a visitar. En esta oportunidad se le brinda una ración de comida y se le pide que riegue el agua al huahua.

También, algunos piden a la misma partera que haga el *yacu jichai*.

1.2.- El ritual

Todo el rito se realiza en la casa de los padres del huahua. Cuando el compadre llega a la casa, antes de iniciar el rito, se le brinda algo de comer; generalmente agua de panela con pan.

Para el *yacu jichai* se utilizan los siguientes elementos:

* Agua natural o bendita que se trae de la capilla.

* Sal

* Algodón, una flor o una ramita de romero

* A veces se usa una vela

La sal se pone en el agua. El padrino *marca*² al huahua que tiene que estar bien bañado y preparado. El "*saruc taita*" empieza rezando y luego moja el algodón en el agua y hace la señal de la cruz en la frente del niño -en algunos lugares a hacer la cruz en la boca, en la espalda y en el pecho- diciendo: "...Yo te bautizo en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, amén". Todos los presentes rezan el Padrenuestro y el Ave María. El padrino pide que los padres del niño le den la bendición, luego todos los acompañantes también le bendicen. Finalmente, el padrino entrega el niño a la mamá. Hay que notar que en algunas oportunidades, más bien pocas, el mismo padrino del *yacu jichai* es padrino del bautismo. Además, el mismo nombre puesto en el *yacu jichai* se pone en el bautismo.

Al término del rito, los padres agradecen con palabras muy afectivas y brindan copas de trago. Al compartir el trago se dice que la sangre de los compadres se mezclan³. En seguida, la familia ofrece abundante comida, como el sabroso caldo de cuy, borrego, papas, etc. Cuando la familia no tiene cuyes, los consigue haciendo trueque con ropas usadas o con productos.

² Término utilizado para referirse a coger al niño entre los brazos y tenerlo.

³ Yahuar tsacrana.

El “*saruc taita*”, por su parte, regala generalmente una cierta cantidad de dinero, como también alimentos: huevos, avena, azúcar, fideos, tallarín, gelatina, etc. Además, obsequia ropas para el niño.

Desde el día del *yacu jichai* hay acuerdo en tenerse mayor respeto y cariño entre compadres para que la gente no murmure.

1.3.- La relación con el *saruc achi taita*

El *yacu jichai* establece una relación de mucho respeto entre el “*saruc taita*”, los compadres y el ahijado.

A pocos días del rito, los padres del niño se preocupan -aunque actualmente esto casi ha desaparecido- de llevar el “mediano” a los compadres, que consiste en lo siguiente:

- * Cuyes asados
- * Carne de borrego
- * Conejo
- * Olla de papas
- * Boda⁴
- * Trago

Todo aquello se entrega de parte del ahijado. La comida se comparte entre todos.

Los padrinos, a su vez, regalan lo siguiente: chalina, fajas, cintas, etc.; a la mamá del huahua y para el niño, ropas apropiadas. Muchas veces el padrino regala una oveja o un chancho para el ahijado.

⁴ Colada de harina de granos

Entre compadres queda la obligación moral de saludarse dondequiera que se encuentren. En las fiestas, matrimonios o bautizos toman juntos por el respeto que se tienen.

Es costumbre que el ahijado siempre salude a su "*achi taita*". Antiguamente era más común que el niño, desde los cinco años más o menos, cuando se encontraba con su padrino pedía la bendición. Esta práctica duraba hasta la adolescencia del ahijado, en que terminaba debido a la vergüenza.

El padrino siempre tiene que regalar algo de dinero para alguna golosina del ahijado. Cuando el padrino no da nada, el *huambra* ya no se acerca o se esconde cuando lo ve.

2.- SUSTRATO MITICO

Por lo general, los ritos indígenas andinos no van acompañados de una articulación mítica formulada de manera explícita. Más bien es posible hallar el significado de los ritos a través de creencias y recreaciones sacrales elaboradas por la gente.

En esa línea presentamos a continuación una serie de testimonios que ofrecen una valoración mítica a la acción ritual del *yacu jichai* :

2.1.- Origen

Hemos encontrado un relato muy interesante que explica el origen del *yacu jichai*⁵ :

" Se inició con José y la Virgen María. Ellos caminaban lejos y llegaron a una casa en donde ha estado dando a luz una mujer y han rogado a San José: ' Deme regando agua' San José hizo *yacu jichai* , después dejó regalando para el huahua una bola de oro"

⁵ Quishpe, José -94 años-. Comuna de Talatac, Zumbahua. Investigado por Segundo Basantes, catequista.

José Quishpe termina afirmando que el *yacu jichai* “es un bautismo del campo” que se inició antes de que viniera Cristo y que es para cumplir la orden de Dios.

Para Luz María Cela, de la zona de Panyatug, el *yacu jichai* se hace porque puede ser que el niño muera sin bautismo. De la misma manera, para María Humbelina Chaluisa el *yacu jichai* fue y es un bautismo de emergencia. En esta misma línea, Manuel Padilla, de Alpamalag (Pujilí), nos da a entender que el *yacu jichai* fue un ritual que inicialmente se practicaba y se practica (?) en niños muertos y que luego se trasladó a los recién nacidos:

“ Cuando moría el huahua, se le hacía frotar con agua-sal. Se pedía a una persona que lo haga: primero hacía rezar a todos y después frotaba al huahua muerto nombrando en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. El agua de sal se cogía con una ramita de romero o con una flor. Aquel que botaba el agua de sal, quedaba cogido de padrino para otro huahua que nazca.”

2.2.- Significado e importancia

De los diversos testimonios podemos distinguir algunas intenciones, significados y efectos del *yacu jichai* :

El criterio más común, el que la gente permanentemente lo dice es que el *yacu jichai* es para “poner el nombre al hijo⁶”. Concomitantemente, se afirma que de esa manera “el huahua auca queda cristiano⁷” o que si no se hace el *yacu jichai* “ los mayores decían que no se es gente⁸”.

Por otro lado, también se identifica al rito como “bautizo en el hogar⁹”; se dice que “es como un bautismo¹⁰”.

⁶ Ugsha, Ana -23 años- Comuna Pactapungo, Tigua.

⁷ Guanotuña, Luis. Zumbahua.

⁸ Chaluisa, María Humbelina. Zumbahua.

⁹ Chiguano, José A. La Cocha, Zumbahua.

¹⁰ Chaluisa, Francisco. Comuna Talatac, Zumbahua.

Para José Amador Chiguano, educador comunitario, los elementos usados en el rito tendrían estos significados:

- * La sal es para que el niño aprenda a comer comida de sal.
- * El agua es la vida del hombre indígena.
- * El algodón es la pureza del huahua.

Por otra parte, el ritual del *yacu jichai* es importante porque de esa manera “no da el mal aire¹¹” o “no sigue el mal viento¹²”

Algunos anotan que el nombre puesto en el *yacu jichai* sirve para luego ir al Registro Civil y asentar la inscripción del niño¹³.

Finalmente, hay que anotar que para el pueblo indígena de Cotopaxi es imprescindible realizar el bautismo católico; es decir, que para nadie el *yacu jichai* sustituye al bautismo.

3.- CONTEXTUALIZACION Y LECTURA DEL RITO

Señalamos algunos elementos que pueden ayudar a una mejor comprensión del rito descrito:

Históricamente, las comunas indígenas de Cotopaxi, en su mayoría, sufrieron el régimen de la hacienda. En ella lo político y lo religioso se fueron conjugando de manera dramática y configuraron la actual fisonomía de este pueblo.

La evangelización se realizó por medio de las llamadas “doctrinas”; aún hoy el término usado por los indígenas para designar la catequesis es “doctrina”. Con ellas se buscó transmitir los contenidos doctrinales de la fe y, a la vez, eliminar cualquier elemento “idolátrico”.

¹¹ Ibid.

¹² Chusín, María Teresa. El Corazón.

¹³ Ugsha, Francisco. Comuna Turupata, Tigua.

Dos sacramentos ingresaron hondamente en el mundo sacral del indígena andino: el bautismo y el matrimonio. De tal manera que la presencia del sacerdote se justifica sólo en función de ellos.

En los momentos actuales, las prácticas religiosas indígenas continúan girando en torno a las fiestas religiosas como Navidad, Tres Reyes, Pascua, Corpus Christi y a los sacramentos ya señalados.

La importancia de los sacramentos es incuestionable al interior del pueblo indígena. En este sentido, el *yacu jichai* se ubica en la estructura sacramental asumida por los indígenas.

Desde el punto de vista económico, las condiciones de vida de los indígenas son paupérrimas. Cotopaxi se ubica entre las provincias con el más alto índice de mortalidad infantil. La migración a ciudades como Ambato, Quevedo, Quito, Tulcán y Latacunga afecta a la casi totalidad de la población masculina económicamente activa. Por otra parte, la tierra -principal recurso económico- ha sufrido un proceso de parcelamiento y desgaste que ya no ofrece una salida para las generaciones que llegan.

De esta realidad resulta que la muerte, en todas sus facetas, mantiene una presencia cotidiana y "normal" en este pueblo. Los más afectados son los niños. De esta manera podemos entender que el *yacu jichai* tiene algo de exorcismo frente a la muerte infantil.

En el ámbito específicamente cultural se está dando un fenómeno paradójico: por un lado, un proceso de mestización debido al influjo determinante de la sociedad englobante, de la migración y de la escuela estatal tradicional. De otro lado, se observa una recuperación y fortalecimiento de la identidad indígena impulsada sobre todo por la educación intercultural bilingüe y, en alguna medida, también por el proceso político-organizativo que ha vivido este pueblo en el último quinquenio.

Las concepciones sacrales están transformándose, lo ritual adquiere nuevas articulaciones míticas. De alguna manera la cultura vive especiales momentos de cambio y permanencia.

En el breve contexto, arriba descrito, presento algunas inquietudes y análisis extraídos de la descripción etnográfica del rito que nos ocupa:

* El *yacu jichai*, en su finalidad más evidente está “para poner el nombre”. Es un ritual que posibilita el paso de “auca” a “gente”; es decir, procura el status de persona, otorga vida social al recién nacido.

* El ritual revela la mentalidad sacral del indígena. Todo viene a ser un cumplimiento de la voluntad divina expresada a través de los santos, de la palabra de Dios o del consejo de los mayores. El *yacu jichai* abre las puertas para el ingreso al ámbito de lo divino. El hombre sólo es tal si ha accedido a lo trascendente.

* En todo el ritual podemos descubrir una reinterpretación y recreación de los ritos católicos: por ejemplo, los elementos del bautismo, las fórmulas, categorías como “cristiano” o “bautismo”.

* Señalamos dos aspectos antropológicos importantísimos en las relaciones sociales indígenas:

- El compadrazgo como matriz de relaciones económicas, políticas, sociales y de parentesco.

- La reciprocidad como elemento de regulación social y de equilibrio económico.

* Como tareas de análisis y reflexión en el futuro inmediato, puedo indicar las siguientes cuestiones:

- La dimensión teológica acerca de la sacramentalidad del *yacu jichai*.

- Comprensión del aspecto soteriológico al interior de la cosmovisión indígena.

- Ahondamiento de las raíces histórico-antropológicas de los ritos actuales.
- Esclarecimiento de la valoración indígena del bautismo cristiano.

LOS INDÍGENAS FRENTE A LA NUEVA ESTRUCTURACIÓN DEL ESTADO

“El rol del Estado sería cambiar sus relaciones con los ciudadanos, tal vez así vaya cambiando su imagen y se vuelva más latinoamericano”

*Dr. Francisco Rhon Dávila
CAAP*

La decantada “crisis” de la economía ecuatoriana, sobre la que se justifica tanto las políticas de Ajuste Estructural como la Reforma del Estado, es ante todo la crisis del modelo de acumulación capitalista que se trató de instaurar, incluso con una fuerte presencia y dirección del Estado, alrededor del modelo de sustitución de importaciones. Tal modelo, inspirado en los lineamientos de la CEPAL, se inicia para el caso ecuatoriano en la década de los sesenta.

El Estado, a través de los distintos gobiernos impulsó una serie de leyes, subsidios y reformas para favorecer el modelo. Con esto se creyó que el conjunto de la ayuda iba a provocar el nacimiento de grupos empresariales sólidos que a su vez provocarían empleo, bienestar, bienes y servicios de calidad. Se suponía, además, que el modelo permitiría capacidad de acumulación y ahorro interno para resolver los problemas de crecimiento y desarrollo tecnológico, lo que a su vez permitiría una mayor distancia del dominio tecnológico de los países centrales.

Hacia la protección industrial, el Estado cerró las fronteras -alrededor del '63- estableció una de las primeras leyes del desarrollo y fomento industrial, encareció las importaciones, suponiendo que bajaría los precios internos. La idea era generar una especie de mercado interno suficiente. Para ello, se priorizó el área rural, ya que en esa época la población campesina correspondía al 54% con respecto a la urbana; pero, aparecieron las grandes “empresas” rurales, dejando en segundo plano a los campesinos. Luego, se dio apertura a las grandes importaciones,

incluso a la tecnología externa, lo que acrecentó la dependencia. Por último, no se logró desbaratar el modelo agroexportador y sus grupos de poder.

No se logra, por lo tanto, ese espacio de distinción política y económica entre el anterior Estado oligárquico y el Estado de corte capitalista democrático.

Las consecuencias del fracaso en la implementación del modelo de sustitución, lo que hemos aceptado como "crisis" de cada pérdida, han tenido profundas implicaciones: América latina comienza a decrecer; la década del '80 significa una incapacidad total del Estado para proveer bienes y servicios, para resolver los problemas de la población. Además, un agresivo endeudamiento en el Ecuador y el resto de los países. Así, para el caso ecuatoriano en el año '60, el endeudamiento externo era de cuatrocientos millones de dólares; para el año '78, el endeudamiento es de cuatro mil millones de dólares.

El forzamiento que los grupos de poder hacen al modelo, creó una forma de Estado al que se denominó "benefactor" o "filantrópico", en el que por una parte se subvenciona a los grupos de poder para que puedan reconvertirse en productores empresarios, pasando de su tradicional lógica rentista a inversionistas gestores de unidades productivas; y por otra se atiende a las demandas populares como dádivas paternales. El Estado adquiere protagonismo y organiza, tanto la sociedad como las relaciones entre los individuos, y la de éstos con el Estado, negando en los hechos la ciudadanía a los habitantes. Es decir, transformando los derechos y obligaciones, de los que son portadores los ciudadanos, en relaciones de carácter clientelar y patronal. Es sobre esta relación sobre la que se construye una idea de nación. Sin embargo, cuando se habla de pluriculturalidad, significa que determinados grupos de individuos no se sienten parte de un mismo espacio-nación, a no ser que se reconozca que son diferentes.

Ningún sistema puede sobrevivir si no acumula y se reproduce. Para acumular, el sistema capitalista tiene que *homogeneizar*: todos somos una "nación"; entonces, todos debemos pensar -se supone- que la fuerza de vida está en el mercado y que la única fuerza para entrar a ese mercado es el dinero. A veces, el Estado sufre crisis y se produce un desequilibrio. Esto ha ocurrido durante los últimos cuatro Gobiernos; esta crisis proviene de los bienes de acumulación que en lugar de desacelerar la dependencia tecnológica y económica, la aceleró. Esto ocurre en toda Latinoamérica. Esta situación se complica por los problemas de la acumulación mundial del capital, en donde la capacidad tecnológica, de producción y liquidez del capital es la más alta habida en la historia de la humanidad. El capital está desesperado por su realización y acumulación; observamos, por ejemplo, que la capacidad de producción tecnológica, en los países del primer mundo, se eleva hasta un 3.000% y esto "supone" un mercado más grande. Esta crisis es la sufren los países del primer mundo. La crisis nuestra se produce por escasez, pero la de ellos es por abundancia de productos que no tienen a quién vender.

Así, se encuentran dos crisis: la del que tiene bastante y la del pobre pero; el primero no quiere prestarle, cooperar ni transferirle al mundo pobre; se vuelve una relación mercantil y se dice que el crecimiento y desarrollo tiene que resolverse en la esfera mercantil. De ahí, comienza un forzamiento permanente de las grandes economías para que los países abran sus fronteras y puedan entrar productos a bajo costo. Esto acarrea, entre otros problemas, un aceleramiento del desempleo ya que es más barato importar que producir.

La "receta" para la crisis de los pobres, dirigida desde el Fondo Monetario Internacional, se sintetiza en: 1°.- la apertura de mercados, bajo el supuesto de que si el país es incapaz de crear bienes y servicios baratos, el mercado internacional lo hará, porque además necesita poner su producción en el mercado; 2°.- la privatización de bienes públicos en el supuesto de que el Estado acumuló una gran cantidad de empresas que

producen bienes y servicios a alto costo y baja calidad y con una burocracia que imposibilita cambios; 3°.- ajustar el gasto público, de acuerdo con los ingresos existentes.

Además, de las particularidades estructurales de nuestras economías, de su débil articulación a los mercados, la receta fondomonetarista abstrae la situación de pobreza de la mayor parte de nuestros países.

La situación de pobreza se define como la incapacidad de un grupo familiar para resolver sus necesidades mínimas de alimentación, salud, educación. Según el informe de la situación de pobreza en Ecuador, el Banco Mundial, el 60% de la población ecuatoriana vive en condiciones de pobreza, un 35% de este porcentaje en condiciones de pobreza crítica; por lo tanto, no puede solventar sus necesidades mínimas aún con todos los ingresos del trabajo familiar.

Un 78% de la población indígena del Cotopaxi tiene una situación de pobreza crónica, es decir, viven pobres por tradición; en Chimborazo, 73%; Imbabura, 68%; Pastaza, 63%.

El modelo no ha respondido, por lo tanto, a estos porcentajes de la población lo que no sólo acarrea el que la mayor parte de los ecuatorianos no puedan llevar una vida digna, sino que además impacta en el crecimiento de la violencia delictuencial; éste es otro parámetro para medir el deterioro de la economía.

El modelo tampoco ha logrado resolver la relación entre el Estado y los ciudadanos, lo demuestra el caso de Chiapas, en México; las grandes manifestaciones campesinas en Bolivia; etc. Hay una crisis de identidad entre el Estado y los ciudadanos, porque aquél no ayuda a resolver sus problemas básicos.

Este marco referencial nos permite ubicar la reflexión sobre la situación de los pueblos indígenas y sus retos como parte de la historia, como parte de la sociedad productora de historia. Pero, si pensamos en las definiciones económicas, jurídicas e históricas del Estado y las

definiciones económicas, culturales, políticas e históricas de los indígenas ciudadanos, nos damos cuenta de que hay dos historias en constante conflicto e interrelación. En ese juego de relaciones se crean otros hechos culturales, en tanto ninguna cultura es estática sino que por el contrario, es sujeta de una permanente dinámica. La cultura tiene que ver con una sociedad y esta sociedad tiene que ver con el Estado; pero, esa relación no es solamente entre los individuos ciudadanos y su Estado, sino entre los individuos ciudadanos y procesos mayores como el que se denomina *globalización*.

La presencia de la globalización, como proceso uniformizador, hegemónico, es ya observable en cambios en el lenguaje, en la semántica, en la semiología, en la estética. Cada vez más, y a través de la tecnología llegamos a comprender a las culturas del primer mundo, pero no llegamos a entender a los ciudadanos cotidianos. Sólo hay que observar a la juventud con costumbres externas. ¿Qué ha pasado? No sólo observamos que compran "moda", que aceleran una consumista participación en el mercado, sino además que esta inserción significa que ha cambiado la concepción de la estética; ya no es "nuestro" concepto de belleza, sino la definida por el mercado. Eso es parte de la globalización.

Este intenso intercambio, ya sea por la vía mercantil, por los medios de comunicación o por el uso de tecnologías comunicacionales (internet, por ejemplo), son procesos de multiculturalidad, como lo define García Canclini. Esto significa que estamos frente a algo que ya no es lo que era, que es distinto a lo que era y que será la semilla de otra cosa que será después. En esta dinámica ¿cuál es el futuro de una sociedad con un cambio en su semántica, incluida la lengua? ... Y frente al reto de la globalización ¿cuáles son sus posibilidades?

Se presentan enormes desafíos: 1°.- Respecto a la dinámica de participación en el mercado, si entran como individuos o como pueblos indios; 2°.- La multiculturalidad, como un proceso global, da cabida a otras formas culturales o a su vez, en esta hibridación anula cualquier

forma de otras formas culturales y crea una tercera, diferente, por lo tanto, está en cuestión toda esta defensa a las tradiciones desde la perspectiva de que eso es lo que identifica a los pueblos indígenas; 3°.- Si formamos parte de los excluidos, los pueblos indígenas y la mayoría de la sociedad, ¿cuál es nuestra capacidad final propositiva?

En el fondo, el problema no es el mercado en sí, porque mercado ha habido siempre, sino la forma de hacer ese mercado. Se trata de crear un mercado real, propio, para enfrentar a ese mercado externo. Lo que hay que pensar es cómo cambiar las reglas del juego en el mercado, si es que es posible. Se lo puede hacer: 1°.- Habría que pensar en otra forma que no sea la moneda, que no sea el dólar el que establezca las relaciones entre los individuos; 2°.- Hay que generar un mercado que involucre a la mayoría de gente posible a partir de encadenamientos, para que la capacidad de producción sea parte de una cadena para el mercado interno, y en tanto nos ofrezca ventajas comparativas, no sólo competitivas ni asimétricas hacia el mercado externo.

La tecnología construye una forma de mercado y los que crean esa tecnología hacen las reglas del juego. La cosmovisión que los individuos tienen es importante para el mercado, por eso ha habido una transformación estética, semántica y semiológica. El Gobierno no puede gobernar la economía, lo que puede gobernar es cómo reformar el Estado, cómo mejorar la participación de los ciudadanos.

Se puede y piensa que la solución estaría en crear mercados locales: “yo vendo papas y me pagas con arroz”. Esta simplicación es escasamente viable, se necesita un mercado regional -de la región andina- para replantearse otro juego de mercado de intercambio interno. Se requiere un replanteamiento monetario diferente al del mercado internacional; se requiere de una ideología diferente, donde tengamos nuestra propia estética y semántica. Así se romperá la cadena del mercado global.

En la perspectiva de construir alternativas de desarrollo e integración diferente es preciso plantearse y resolver: 1°.- Ahorro local, ya que la

lógica del crecimiento en un sistema capitalista o cualquiera tiene que ver con el ahorro que le logre, sea en bienes, en servicios o en dinero. 2°.- Tecnología, localmente manejable. 3°.- Transformación productiva, agregación del valor, por lo tanto, encadenamientos internos. 4°.- Resolver el problema de la monetarización: el dinero, cuál será el valor que le daremos al dinero. 5°.- Acuerdo ideológico (cultural) de cuál va a ser nuestro imaginario de bienestar, es decir, cuál es nuestra idea de desarrollo.

Si la sociedad cambia su imaginario, el Estado va a ir también cambiando. El nuevo rol del Estado debe fundarse a partir de cambiar sus relaciones con los ciudadanos. En este contexto son los mismos indígenas quienes tienen que decir cuánto están dispuestos a ese cambio; mirar cuáles son sus relaciones con ese mercado, cuál es el imaginario de esas relaciones que están observando. Obviamente, todo este proceso debe despertar la creatividad a este trabajo de la sociedad, para eso tiene que reforzar su identidad y para hacerlo tiene que pasar a replantearse temas como la lengua: qué capacidad tiene de sobrevivir ante un mundo cambiante. Si al Estado le interesa la homogeneidad, para el mercado; al pueblo indígena le interesa su diversidad. Por ello: 1°.- Hay que reconocer la riqueza de la diversidad profunda, porque además es histórica. 2°.- Hay la necesidad de construir una unidad dentro de esa diversidad sobre la base de proyectos de vida distintos, pero también susceptibles de convocar a los otros. 3°.- Es necesario un proceso de aprendizaje, hay que aprender desde nuestras capacidades hacia soluciones de los nuevos retos que nos plantean los tiempos. Hay que recuperar la dimensión ética de la política, como demostración de compromiso con las movilizaciones indígenas.

LA COSMOVISIÓN ANDINA

Lcdo. Porfirio Enríquez Salas
Universidad Técnica Puno-Perú
Seminario de Tecnología Andina
Cotopaxi-Ecuador

0.- Introducción

La cultura de un pueblo se manifiesta en dos dimensiones fundamentales: sus obras materiales (textilería, cerámica, artesanía, música, baile, idioma, tecnología, etc.) y la conciencia social, la misma que está constituida por la cosmovisión, la ética y la fe. La dimensión más importante y menos considerada, por ejemplo en los estudios sociológicos y antropológicos sobre cultura andina, es la segunda dimensión. Ésta, prácticamente, le da el contenido a la identidad étnica de los pueblos, permitiendo explicar su razón de ser y existir; por ello es considerada también como la filosofía de la cultura.

La conciencia social está presente en la forma de concebir el mundo y el rito en las obras materiales de la cultura y se sustenta en los mitos cosmogónicos que indefectiblemente tiene cada cultura, sea ésta occidental o no occidental.

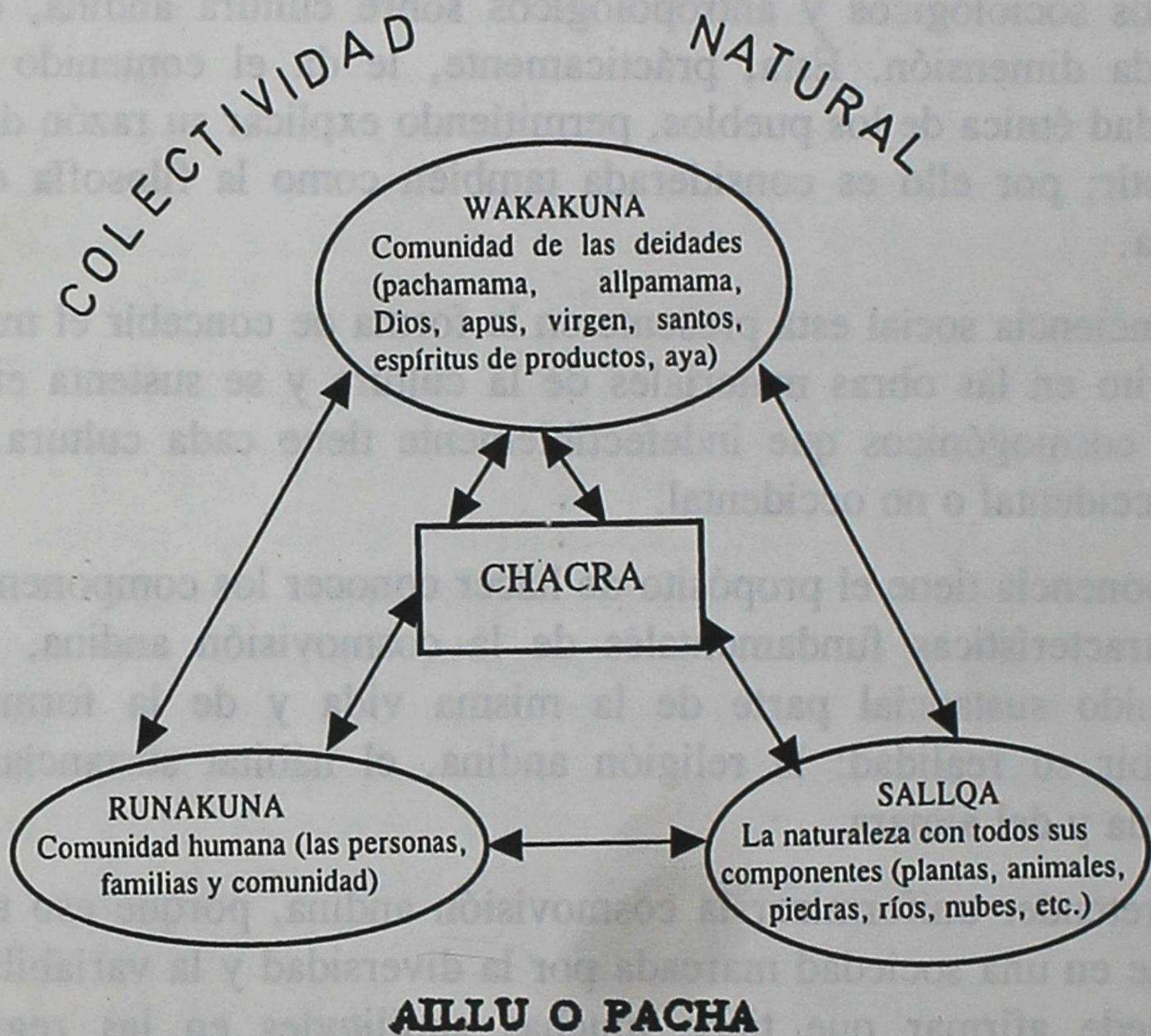
Esta ponencia tiene el propósito de hacer conocer los componentes y las características fundamentales de la cosmovisión andina, cuyo contenido sustancial parte de la misma vida y de la forma de concebir su realidad: la religión andina, el hábitat sustancial del quechua y del aimara.

Sin pretender uniformizar la cosmovisión andina, porque eso no es posible en una sociedad marcada por la diversidad y la variabilidad, se puede afirmar que tiene muchas similitudes en las regiones andinas de Bolivia, Perú, Ecuador, norte chileno y argentino. Y esto es así por las raíces y la historia común de nuestros pueblos que se

amalgaman desde la época de los incas. Nuestros ancestros llegaron a desarrollar la riqueza cultural de su imperio en una región que desde otras perspectivas culturales no andinas está considerada como severa, hostil y difícil para la vida.

1.- Los componentes sustanciales de la cosmovisión andina

La cosmovisión andina se puede interpretar a partir de una matriz compuesta por tres elementos fundamentales que son las siguientes: la comunidad de wakas, la comunidad humana y la comunidad de la sallqa. Gráficamente, estas comunidades se pueden representar de la siguiente forma:



Estos tres componentes en la cosmovisión andina constituyen la comunidad natural o el ayllu. Por tanto, el ayllu no sólo es el conjunto de personas ligadas por lazos de parentesco y asentadas en un territorio, como equivocadamente se sostiene desde el punto de vista antropológico. El concepto de ayllu está formado por las tres colectividades mencionadas y por tanto, es un medio social, cultural, natural y religioso. Mejor dicho, el ayllu es todo el cosmos o Pacha.

2.- Características principales del ayllu o Pacha Andino

Entre las características más importantes se pueden citar las siguientes:

2.1.- El ayllu es una realidad única

Debido a que todos los componentes del ayllu están mutuamente relacionados entre sí, todo tiene que ver con todo, no hay nada ni nadie aislado ni separado. En consecuencia, los tres componentes de la pacha no se dan independientemente o por separado. Por eso, algún desequilibrio que se produce en la comunidad humana afecta indefectiblemente a todo el sistema, de igual forma los desequilibrios que se pueden producir en las diferentes comunidades.

2.2.- La comunidad natural está considerada como un mundo animal

De acuerdo a este atributo, todo cuanto existe dentro de ella comparte la vida y también las cualidades de un ser vivo. Por ello, a la piedra, al árbol, a la helada, a la granizada, a los vientos, a las enfermedades, etc. se las trata como a personas; por lo tanto, se conversa y se puede dialogar con ellas. Por esta misma razón, el trato y la relación del hombre andino con estas personas debe ser respetuoso y afectivo cuidando sus atributos de persona.

2.3.- En un mundo vivo y personificado hay conversación y diálogo

La conversación se desarrolla entre iguales y equivalentes -entre diferentes y superiores no habría diálogo sino imposición-. Si hay

equivalencia, entonces se abre el camino para una interrelación franca y amistosa de unos con otros.

Pero también la conversación se da entre incompletos. Si uno es incompleto, entonces es necesario conversar y reciprocarse con alguien para buscar la completitud o la complementariedad sustancial; por ejemplo, en la región andina, una persona no casada no es considerada como runa, y para pasar a esta situación debe buscar su complemento fundamental en la mujer y sólo a partir de ello es considerado dentro de la comunidad como runa, con todas sus atribuciones y obligaciones.

Por otra parte, los ritos en la cultura andina llevan al hombre a buscar la completitud a partir de una interrelación dialógica y recíproca con sus deidades.

2.4.- La relación mutua entre las comunidades del ayllu se caracteriza por la existencia de la reciprocidad

Ésta significa necesariamente, un dar y recibir que se extiende a todas las dimensiones del universo. La interrelación de todos los componentes del universo y la reciprocidad entre sus componentes revela la existencia de un equilibrio fundamental que es la base y el sostén esencial de la existencia del mismo cosmos.

El equilibrio y la reciprocidad se da en dos niveles:

a).- Dentro de cada componente de la pacha; por ejemplo, el equilibrio dentro de la sallqa o naturaleza se manifiesta en la regularidad con que se llevan a cabo sus acontecimientos, teniendo en cuenta el contexto de su propio ciclo anual, regido por los acontecimientos cósmicos y telúricos de la naturaleza. De acuerdo a ello, se reconoce la existencia del ciclo agrícola, el ciclo climatológico, etc.; así, hay equilibrio dentro de la sallqa si se sucede normalmente el ciclo climatológico con la presencia de heladas y precipitaciones fluviales. El equilibrio dentro de la

comunidad humana se manifiesta cuando se hacen valer los derechos y las aspiraciones de las familias comuneras entre las familias -por ejemplo, cumpliendo los aynis y minkas- y los derechos de la comunidad.

b).- También el equilibrio y la armonía del cosmos se da en la relación recíproca entre los tres componentes del ayllu. Así por ejemplo, el equilibrio entre la comunidad humana y la naturaleza se manifiesta cuando la comunidad humana cuida y respeta a la naturaleza, ésta mantendrá su equilibrio y en reciprocidad dará al hombre sus frutos.

También se da el equilibrio entre la comunidad humana y las wakas. El hombre debe respetar a los componentes de la comunidad de las wakas. El respeto es posible sólo llevando una conducta moral y principalmente reciprocando mediante ofrendas y ritos para lograr que las deidades estén satisfechas y brinden al hombre su protección, bendición y ayuda.

Finalmente, el equilibrio entre la comunidad de las wakas y la naturaleza se refiere al equilibrio interno de la comunidad de las wakas, determinada en gran parte por la sociedad humana que tiene su repercusión sobre la sallqa.

2.5.- La divinidad es concebida como inmanente en el mundo

Esta es una característica central del ayllu o colectividad natural, es decir, el mundo mismo es divino, sagrado y es fuente de vida. Su divinidad se hace presente en la santa tierra (pachamama) y en todas sus partes. Los elementos de la naturaleza -sea animal, piedra, ríos, cerros, etc.- todos tienen su lado interior y su vida secreta. Tienen su propia personalidad, capaz de comunicarse con el hombre a condición que se sepa comprenderlos y tratarlos con sensibilidad, cariño y respeto.

2.6.- La actividad agropecuaria es elemento central en la cosmovisión del hombre andino

Es el elemento central como actividad económica en las relaciones sociales, en su religiosidad y en sus diferentes manifestaciones culturales. La actividad agropecuaria se cristaliza en la chacra, ya sea ésta de plantas o animales, es el elemento fundamental donde convergen y se integran simbióticamente los tres flujos energéticos del cosmos andino.

En la chacra se da el encuentro y la reciprocidad de las tres comunidades de la pacha, y de este proceso cósmico de reciprocidades surge y se desarrolla el milagro de la vida que se manifiesta como una mutua crianza, en saber criar la vida.

La crianza es simbiótica: a la vez de criar la chacra, el ganado, el agua, suelo, etc. éstas recíprocamente crían al hombre dándole vida y haciéndolo florecer. En el proceso de la crianza también se manifiesta una mutualidad similar entre la comunidad de wakas y la comunidad humana. Mientras la comunidad de wakas, encabezada por el pachamama, alimenta a la vida humana, y ésta a las divinidades mediante múltiples rituales conformados por wilanchas y mesas.

BIBLIOGRAFÍA

BERG, Hans Van Den
1989

La tierra no da así no más: los ritos agrícolas en la religión de los aymara cristianos. Cedla. Amsterdam-Holanda

GRILLO, Eduardo
1991

La cosmovisión andina de siempre y la cosmología occidental moderna.
Documentos de estudio No.21.
PRATEC. Lima-Perú.

VAN KESSEL, Juan y Dionisio Condori
1992

Criar la vida: trabajo y tecnología en el mundo andino. Vivarium. Santiago de Chile.

VAN KESSEL, Juan y Porfirio Enríquez
1989

"La expansión de la frontera agrícola andina hacia arriba: La lucha contra heladas y granizadas". En *La Visión India*. Leiden, Musiro-Holanda.



025163

CONTENIDO

| | |
|---|----------|
| PRESENTACIÓN..... | 5 |
| ARTÍCULOS | |
| <i>Programa Académico Cotopaxi.....</i> | <i>7</i> |
| <i>Huahuacunata yachachincapac llancaicunata rurai</i> Manuel Pilaguano Chusín..... | 13 |
| <i>Llaquichic unancha</i> José María Pilaguano Chusín..... | 25 |
| <i>Pensamiento del trabajo desde el pasado histórico indígena</i> Celia Guanotoa Ayala..... | 33 |
| <i>Breve estudio dialectológico del quichua del oriente ecuatoriano</i> Fabián Potosí C. | 67 |
| <i>El sistema de escritura unificado del quichua ecuatoriano: problemas, reflexiones y sugerencias desde Cotopaxi</i> Luis Fernando Garcés V. | 83 |
| <i>El yacu jichai</i> Marcelo Farfán P. | 103 |
| <i>Los indígenas frente a la nueva estructuración del Estado</i> Francisco Rhon Dávila | 113 |
| <i>La cosmovisión andina</i> Porfirio Enríquez Salas | 121 |