

**IOA**

**INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA**  
**CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES**

# SARANCE

---

---

*INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA*

---

---

*No. 11*

*Agosto de 1987*

*Año 11*

EDITOR: INSTITUTO OTAVALEÑO DE ANTROPOLOGIA

Casilla 1478

Otavalo - Ecuador

**CONSEJO DE HONOR:**

*Plutarco Cisneros Andrade*  
*Segundo Moreno Yáñez*  
*Juan Freile-Granizo*

**CONSEJO EDITORIAL:**

*Carlos Coba Andrade*  
*José Echeverría Almeida*  
*Patricio Guerra Guerra*  
*Hernán Jaramillo Cisneros*  
*Marcelo Valdospinos Rubio*

*Edwin Narváez R., Director General del IOA*

**COORDINADOR :** *Carlos Alberto Coba Andrade*



Instituto Otavaleño de Antropología 1987

DIAGRAMACION Y DISEÑO Jorge Villarruel N.

## CONTENIDO

---

	Pág.
Editorial.	9
Apuntes sobre la artesanía textil de Otavalo.	Hernán Jaramillo Cisneros 11
El Ecuador una nación heterogénea.	Carlos Alberto Coba Andrade 21
Mujeres y resistencia.	Elizabeth Rohr 37
Simbolismo y fenomenología musical.	Carlos Alberto Coba Andrade 49
La cultura en el Ecuador: Perspectivas futuras.	Segundo E. Moreno Yáñez 57
El poder del sonido en los ritos chamánicos entre los runas de la amazonía ecuatoriana.	William Belzner 63
Las funciones sociales en la lengua quechua en el área Otavalo-Cotacachi.	Yuri Zubritski 73
Los sueños en la cultura otavaleña.	Mabel Prelorán 97
La piedra del cielo: algunos aspectos de la enseñanza religiosa en la sociedad incaica.	Mariusz Ziółkowski 119

# Editorial

*Razones de orden económico impidieron la aparición periódica de Sarance.*

*Para este número se ha escogido artículos de gran interés para los lectores, tanto por su contenido como por su forma: "Mujeres y resistencia: acerca del papel de las mujeres en el levantamiento de Otavalo, 1777", escrito por Elizabeth Robr. La autora pone en evidencia el rol de la mujer en esos hechos y el levantamiento de Otavalo, enfatizando su participación en aquellos acontecimientos.*

*Mariusz S. Ziolkowski, Vice-Presidente de la Comisión Andina de la So-*

ciudad Polaca de Estudios Latinoamericanos, hace entrega de "La piedra del cielo: algunos aspectos de la enseñanza religiosa en la sociedad incaica". No cabe duda que la publicación del presente artículo revista suma importancia, ya que trata de la vigencia de las creencias mágico-religiosas en el tiempo del incario. El tema es tratado seriamente y con profundidad.

El autor de "Las funciones sociales de la lengua quechua en el área Otavalo-Cotacachi", Yuri A. Zubritski, hace un análisis de las variables dialectales en las dos zonas de estudio. Constituye un aporte a la Lingüística y el artículo es parte de uno de los subcontenidos del Plan de trabajo. "Relaciones interétnicas en el Ecuador: caso del área Otavalo-Cotacachi".

"La cultura en el Ecuador: Perspectivas futuras" de Segundo Moreno Yáñez, propone un marco teórico referencial, definiciones de cultura, estratificación etno-cultural y el reto de la cultura en un futuro no lejano. Moreno sienta las bases de un problema sujeto a discutirse en una Mesa Redonda o en un Seminario.

Carlos Alberto Coba Andrade, expone ciertos lineamientos referenciales sobre los componentes etno-culturales nacionales y demuestra que, en ese sentido, el Ecuador es un país heterogéneo en su ensayo sobre "Cotidianidad, iden-

tividad e indigenismo". El mismo autor, en otro artículo, presenta un trabajo comparativo de la simbología lingüística y musical, con el propósito de probar que tanto la una como la otra son símbolos de una misma forma de comunicación.

William Belzner, realiza un gran aporte a la etnomúsica: "El poder del sonido en los ritos Chamánicos entre los runas de la amazonía ecuatoriana". El poder del chamán no solo se encuentra en los seres supraterrrestres sino en el poder musical. Hace un estudio de la estructura del canto y de los instrumentos musicales empleados entre los runas.

Hernán Jaramillo Cisneros, entrega el artículo "Apuntes sobre la artesanía textil de Otavalo". Es un trabajo de suma importancia, ya que hace un relato histórico documentado de la artesanía, desde la época colonial. Realiza un seguimiento de la artesanía hasta nuestros días y ofrece un diagnóstico de la crisis textil artesanal en la región de Otavalo.

Mabel Preloran, en su artículo "Los sueños en la cultura otavaleña", trata de describir la percepción de los sueños como mensajeros sobrenaturales. El tema y su concepción teórica es nueva. Creemos que tiene seriedad y validez científica y, por ende, constituye un aporte a la ciencia.

Otavalo, junio de 1987.

## APUNTES SOBRE LA ARTESANIA TEXTIL DE OTAVALO

Hernán Jaramillo Cisneros

### Antecedentes

El hombre de Otavalo se ha dedicado a la actividad textil -hilado, tejido y teñido- desde hace muchísimo tiempo. Dice Benjamín Carrión (s.a.: 57) que para los viajes de Huayna-Cápac hacia el norte de sus territorios:

“...ofrecieron al inca una nueva litera hecha con oro lavado de los ríos orientales. Los vasos fueron ofrecidos por los magníficos artifices de Zari-Uma y Tumipamba. Los ponchos de lana por los Ayllus de Otavalo y Cayambi...”

En la época colonial, Otavalo tenía varios obrajes en su jurisdicción. El obraje, que era la “...fábrica de paños ordinarios, bayetas y otros tejidos de lana...”, encerraba un mundo de injusticia y de opresión, pues allí tenía que

trabajar el indígena en las peores condiciones, para pagar tributos y deudas que no se extinguían jamás.

Antonio de Alcedo (1967:72), que escribe entre 1786 y 1789, dice que Otavalo

“...está poblado de muchas haciendas de labor y porción de obrajes en que se fabrican lienzos que allí llaman de la tierra, o tocuyos, alfombras, pabellones de cama y colchas, todos de algodón blanco y pintados de varios colores, que tienen mucha estimación en todo el reino...”

A esa época, la zona de Otavalo tenía gran importancia por su producción de telas en los obrajes, por la variedad de productos elaborados y por la aceptación de los mismos en los lugares donde se vendían esos tejidos. En el siguiente criterio de Alcedo (1967:73) se nota la dedicación del otavaleño a esas tareas.

“...Y la capital que es la villa y asiento del mismo nombre, población grande, hermosa y de agradable situación, de temperamento frío, muy abundante en ganados de que abastece a los demás pueblos; sus naturales son más dedicados a las fábricas de tejidos de algodón en los muchos obrajes que los producen gran lucro, que al cultivo de los campos...”

El obraje de Otavalo fue uno de los

más antiguos e importantes de la Real Audiencia de Quito; allí se producía "paños, jergas, frazadas y pañetes". Según Ortiz de la Tabla (1977:479)

"En 1582, funcionando ya (el obraje) erigido por Rodrigo de Salazar, habían sido trasladados desde San Juan de Pasto 150 indios cimarrones, conducidos todos por el cacique de Ypiales y Potosí, Pedro de Henao. Doce años más tarde el administrador del obraje, perteneciente -como el repartimiento- a la Corona por muerte de Salazar, reducía 'gran cantidad' de indios en el Asiento. Hacia 1622 Pedro Ponce Castillejo fundaba uno nuevo y acrecentaba el número de operarios del antiguo. Cuatro años después Pedro Balbasí de Rivera incrementaba hasta 100 el número de operarios del nuevo de San José de Buenavista..."

Fernando Silva Santisteban (1964: 106), al estudiar los obrajes del Virreinato del Perú, ofrece importantes datos sobre los de esta región:

"En 1613 se fundó, adscrito al de Otavalo, el obraje de Peguche, al que se le asignaron 500 mitayos para ser arrendado o rematado al mejor postor. Para los obrajes de Otavalo y Peguche, donde existían indios procedentes de diversos lugares, se ordenó por la Audiencia, el 10 de noviembre de 1632, se haga trueque y mudanza de los mitayos señalados por los de labranza, vecinos a estos obrajes; se encargó de la ejecución al Capitán Cristó-

bal de Troya. Con semejante medida se aseguraba el perpetuo trabajo de los mitayos, en contradicción con las leyes y disposiciones reales. Ambos obrajes rentaban 1.452 pesos anuales".

El aprendizaje de las tareas en los obrajes y la consecución de trabajadores para los mismos, parece que se solucionó con una medida, comentada por el mismo Silva Santisteban (1964:107):

"...en el obraje de Otavalo se ensayó un sistema de escuela-mita y de oficio, que duró algún tiempo; la Audiencia resolvió, en 16 de marzo de 1602, el aprendizaje de las labores relativas a la fabricación de paños, por los indios varones comprendidos entre los nueve y diecisiete años; con tal motivo se destinaron 150 muchachos a este nuevo tipo de escuela de oficio y mita, para ser reemplazados cuando cumplieren la edad. Señálbaseles el jornal determinado por las ordenanzas del Marqués de Salinas".

La producción de los obrajes de Otavalo y Peguche fue muy importante. Para fines del siglo XVII y principios del XVIII, se manufacturaba más de 200.000 varas de tejido por año. Dice Juan Pío de Montúfar (1894:176), refiriéndose al año 1754, que "...remítense muchos de aquellos tejidos ... a las provincias de Popayán, Chocó y Barba-coas, y en todas pagan los correspondientes reales derechos."

El Corregimiento de Otavalo, según el padre Velasco (1960:464), en 1789 tenía

“...varias y grandes fábricas de paños y otras telas de lana y algodón. Estas últimas, son unas de lienzos ordinarios, y otras de telas llamadas macanas, unas lisas y adamas-cadas otras; unas de mota menuda, llamadas confitillo, y otras de fel-pa, todas muy estimadas, que hacen considerable comercio...”

Como se puede apreciar, la actividad textil fue de gran importancia en Otavalo, situación de la que se aprovechó la Corona y, en su nombre, los dueños de los obrajes, para someter al indio a duras condiciones de trabajo. Por la variedad de artículos producidos se advierte que existía una serie de técnicas especializadas, referentes a trabajos específicos de hilatura de algodón y lana, al tejido de diversas clases de telas, lo mismo que al teñido de las diferentes fibras usadas en el obraje.

Las condiciones de trabajo, de acuerdo a lo que vió Francisco José de Caldas (1933:121), no eran las más propicias para la salud de las personas que allí realizaban las tareas encomendadas. Así, el sitio destinado para hilar no era más que “...un gran salón, siempre obscuro, desaseado y feo...”

Los marinos españoles Jorge Juan y Antonio de Ulloa (1953:215), al re-

ferirse a las tareas del indio en el obraje y a los castigos que recibía cuando no cumplía con la tarea impuesta, señalan que

“... la consecuencia de este trato es que aquellos indios se enferman a poco tiempo de estar en aquel lugar, y consumida su naturaleza, por una parte con la falta de alimento, por otra con la repetición del cruel castigo, así como por la enfermedad que contraen con la mala calidad de su alimento, mueren aún antes de haber podido pagar el tributo con los jornales de su trabajo.”

Muchos fueron los agravios cometidos contra los indígenas y siempre fueron deficientes las condiciones de trabajo. Por eso -según los documentos publicados por Segundo Moreno Yáñez (1976:186)- en la sublevación de 1777

“...fueron destruídos... los siguientes obrajes: de Otavalo, cuyo propietario era el Marqués de Villa Orellana; de Peguche, perteneciente a Miguel Jijón y arrendado por el Marqués; y el de la Laguna, bajo la administración de Temporalidades...”

En el siglo pasado, Pedro Pérez Pareja instaló cerca de Otavalo, en el sitio conocido como La Quinta, una fábrica de tejidos de algodón -la primera en la república- como afirma el padre Herrera en su Monografía de Otavalo (1909: 293). Igualmente, en Peguche, José Ma-

nuel Jijón y Carrión “implantó las primeras maquinarias de tejidos de lana”, según el padre José María Vargas (1982: 326). Las dos fábricas se destruyeron en el terremoto de Imbabura de 1868.

La ubicación de estas industrias muy cerca de Otavalo obedeció a la necesidad de contar con mano de obra eficiente, que en esta zona era abundante. La gran experiencia de los artesanos nativos, se adaptó fácilmente a las exigencias de las fábricas textiles, con lo que se dio un cambio de las formas de producción tradicionales a la de las incipientes factorías que se instalaban.

Sin embargo, los indígenas siguieron produciendo en telares de cintura y en telares de pedales, ponchos, cobijas, lienzos, fajas, bayetas, etc.

### Situación actual

Durante los últimos años, que se dispone de mejores vías de comunicación y con lo que aumenta el flujo turístico, Otavalo ha venido consolidando su carácter de pueblo dedicado a la artesanía textil. En efecto, este oficio tradicional es cada vez más conocido y tiene mayor difusión no solamente en todos los sitios del Ecuador, sino también en varios países del continente americano y de Europa.

Hasta unos años atrás el trabajo textil de los indígenas estuvo, preponderan-

temente, dedicado a satisfacer sus propias necesidades. Se puede decir que había una especialización del trabajo en las comunidades como norma general y que la división de las tareas, entre los artesanos, respondía estrictamente a las necesidades de hiladores y tejedores.

El apareamiento en el mercado de fibras textiles de origen químico, especialmente el orlón, determinó que disminuyera notablemente el número de hiladores y que se incrementara, de manera significativa, el número de personas dedicadas exclusivamente al tejido. En esta parte vale aclarar que una de las tareas en que estaban especializadas y a la que mayor atención prestaban las mujeres indígenas, era el hilado de lana y algodón, empleando un huso hecho con una caña de sigse. Hoy, muy rara vez se puede encontrar a una mujer que cumpla esa actividad. Sin embargo de haber decaído esta ocupación, hay el caso de la comunidad de Carabuela que se ha especializado en la hilatura de lana, en la rueca o torno de hilar, con el fin de abastecer de materia prima a las tejedoras de los denominados “sacos de Mira”, en alusión a la actividad que se ha desarrollado -en los últimos años- en la población de ese nombre, en la provincia del Carchi.

El mayor número de personas dedicadas a tejer, en contraposición al anterior equilibrio entre hiladores y tejedores, determinó que se incrementara de

manera notable la oferta de tejidos y que la feria semanal de Otavalo sea insuficiente para consumir esa excesiva producción. De ahí que los artesanos y comerciantes vieron la necesidad de contar con nuevos mercados y de diversificar la producción, cambiando la línea de autoconsumo por otra que satisfaga la demanda externa, aunque para eso tuvieron que conseguir clientes poco exigentes de que se mantengan valores culturales y de que se respeten las tradiciones de este pueblo, que cuidaba celosamente esas manifestaciones.

Al momento hay poquísimos productos elaborados por los artesanos nativos para su propio uso, ya que cada vez se generaliza más el empleo de prendas de vestir con materiales de origen industrial. Esto determina que el grueso de la producción artesanal, necesariamente, deba dedicarse a compradores foráneos, creando una dependencia que varía constantemente de preferencias, según cambien las exigencias de la moda o los gustos en la decoración.

Una observación prolija de los artículos que se venden en la feria semanal, en la plaza Centenario mejor conocida como la plaza de los ponchos, permite apreciar una serie de cambios en los tejidos. Este cambio tiene que ver con el empleo de materias primas, de motivos decorativos y de formas de producción.

En el caso de las materias primas, se ha generalizado el empleo de las fibras de origen químico, en detrimento de las fibras naturales procesadas a mano, con esto ha cambiado también la gama de colores utilizada tradicionalmente. Los motivos decorativos, generalmente son copiados de otros tejidos o de publicaciones, extraños a nuestra realidad cultural. Los procesos de producción, en muchos casos, no son artesanales sino más bien los de la industria que programa en serie y que repite infinitamente el mismo patrón de tejido.

Cuando se menciona este tema, se puede afirmar -con ligereza- que se trata de mantener formas anacrónicas de trabajo y de condenar al artesano indígena a las duras tareas que impone una producción preponderante manual de sus tejidos. De ninguna manera se auspicia este criterio. Lo que se trata es de rescatar una imagen muy venida a menos, situación que ya está afectando a los productores y vendedores de tejidos en Otavalo.

Lo artesanal se define como una actividad productiva en la cual la intervención manual directa es predominante, donde la división técnica del trabajo está integrada por el conjunto de tareas que realiza el propio artesano y que en dicho proceso se utilizan fundamentalmente herramientas de mano. Esta forma de trabajo se contrapone con los métodos de la producción industrial

que, ya lo señalamos, está siendo utilizada ampliamente por los poseedores de mayores recursos económicos, que han logrado equiparse con telares mecánicos y que reproducen los patrones artesanales. Se ha establecido así una competencia desleal, en la que lleva la peor parte el artesano.

En cuanto a motivos decorativos, la apreciación es que se ha perdido el propósito de conservar una "identidad" en los tejidos regionales. En este sentido, los viajes de los indígenas comerciantes, sumada a la influencia ejercida por el turismo o por las gentes o misiones de "buena voluntad" que imponen modelos y gustos extraños a nuestra realidad o que encomiendan la reproducción de objetos artesanales de otros lugares, revela a las claras que esas personas son absolutamente impreparadas para manejar y respetar valores culturales, pues como resultado de ese proceso hemos visto que paulatinamente han ido cambiando los tejidos tradicionales, hasta que se han vuelto simples imitaciones de lo que es representativo en otras realidades culturales.

En este campo, parece que se ha estancado la creatividad del artesano local, pues ha adoptado una actitud conformista e imitativa que no le permite conservar ni producir algo que identifique a su actividad tradicional.

El caso de los tapices llamados "sa-

lasacas" permite confirmar lo enunciado líneas arriba. Siendo este tejido de relativamente reciente introducción en nuestro medio, reproduce diseños imitados por los turistas o se los copia de cualquier publicación, generalmente extranjera. En esos tapices no se refleja ningún motivo que relacione a los tejedores con su realidad geográfica ni con sus principales hechos culturales. Siendo este tipo de tejido uno de los pocos en donde se puede expresar más claramente la creatividad y en donde en mayor grado se puede manifestar una "identidad" en el diseño, que permita ver que aquí, definitivamente, se afincó esta técnica y que los tejedores otavaleños, teniendo muy larga tradición en el oficio, lograron imprimirle características indudablemente locales. Esto, repetimos, no se ha logrado y los mencionados tapices siguen manteniendo sus características originales, tan extrañas a nuestro ambiente, como cuando se los trasplantó de un medio cultural totalmente diferente al de los tejedores de Otavalo.

Hacia el futuro ...

La artesanía textil otavaleña se encuentra en un momento crítico y son varios los factores que están en su contra: la dependencia de compradores foráneos, que obligan a adaptar la producción a sus exigencias; la competencia con la industria, que por su mayor productividad tiene costos de producción

más bajos y deja más altas utilidades; la falta de interés de los artesanos para conservar valores tradicionales, ya que -en muchos casos- los tejidos hechos en Otavalo no son más que imitaciones de telas y motivos que se identifican plenamente con otras culturas; la falta de creatividad, que impide sacar al mercado nuevos motivos o diseños ante el temor de ser copiados por otros artesanos que se dedican a producir los mismos artículos. Estos factores influyen de tal manera, que preocupa la forma en que pueda verse afectada la ocupación en el futuro y lo que pueda suceder con lo que hoy es fuente de trabajo y forma de vida de gran parte de la población -especialmente indígena- de Otavalo.

Las entidades locales, especialmente las que tienen relación con actividades culturales y artesanales tienen que interesarse por este problema. Hay necesidad de diseñar políticas adecuadas y tomar medidas oportunas que impidan que la situación se agrave cada vez más, pues de mantenerse la tendencia actual no pasará mucho tiempo en que la "identidad" de los tejidos otavaleños se pierda definitivamente.

El Instituto Otavaleño de Antropología, a través de su Departamento de Artesanías, realizó una amplia investigación y recopilación de los motivos decorativos de las fajas de la provincia de Imbabura. El trabajo se centró en torno

a esta prenda, por ser el único tejido tradicional que lleva diseños. Resultado de esa investigación son tres volúmenes publicados en la Colección Pendoneiros, que editó el IOA.

Este estudio, al momento, está siendo utilizado por un pequeño número de tejedores otavaleños, que ha comenzado a reproducir los diseños propios de la zona para ornamentar determinadas prendas, consiguiendo con esto gran aceptación en el mercado externo, mientras que tímidamente se manifiestan en la feria semanal de la ciudad.

Sería interesante ensayar más ampliamente esta experiencia, porque así se lograría reactivar una serie de manifestaciones artísticas y culturales conservadas por muchas generaciones de artesanos, pero que hoy están en peligro de perderse para siempre.

La misma experiencia podría aplicarse a técnicas que han sido olvidadas y que aún pueden rescatarse, porque hay algunos ancianos dispuestos a transmitir sus conocimientos y enorme experiencia a quienes tengan interés por su especialidad. Este es el caso, por ejemplo, del teñido con la técnica Ikat, del teñido con colorantes naturales, etc.

De igual forma podría procederse con otras manifestaciones artesanales, hoy venidas a menos, como el borda-

do, la cestería, la alfarería, la manufactura de sombreros de lana abatanada, la confección de indumentaria folclórica, la cerería, la pirotecnia, la confección de instrumentos musicales folclóricos, etc. En cada caso se haría un estudio de las formas de producción, del uso de herramientas especiales y de las diferentes formas de organización de los talleres, ya que a lo largo del tiempo han demostrado ser eficientes aunque, naturalmente, son susceptibles de mejorarlas.

Pensamos que es válida la idea de crear un Taller de Capacitación Artesanal, donde se centrarían todas estas iniciativas y se ofrecería orientación adecuada, mediante cursos de corta dura-

ción, a grupos de artesanos preocupados por la situación de la artesanía local. Desde este Taller se trataría de renovar la imagen un tanto deteriorada, por repetitiva e imitativa, de la artesanía textil otavaleña.

Es hora de tomar conciencia de un problema que afecta a buena parte de nuestra población, pues es perfectamente conocido que el trabajo artesanal es una de las formas de ganarse la vida para el hombre de Otavalo. Graves problemas sociales podrían evitarse en el futuro si es que se protege el trabajo y la fuente de ingresos económicos de quienes viven por sus manos en este Valle del Amanecer.

tesanías Populares 6, Guatemala.

CARRION, Benjamín  
s.a. **Atahualpa. Publicaciones Educativas Ariel, Guayaquil, Quito.**

HERRERA, Amable  
1909 **Monografía del cantón Otavalo. Tipografía Salesiana, Quito.**

JARAMILLO CISNEROS, Hernán  
1981 **Inventario de diseños en tejidos indígenas de la provincia de Imbabura. Colección Pendoneros, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.**

## BIBLIOGRAFIA

ALCEDO, Antonio de  
1967 **Diccionario Geográfico de las Indias Occidentales o América. Biblioteca de autores españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días, Vol. 208, Ediciones Atlas, Madrid.**

BUITRON, Aníbal y John COLLIER Jr.  
1971 **El valle del Amanecer. Primera edición en español, Publicación del Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.**

CALDAS, Francisco José de  
1933 **Relación de un viaje hecho a Cotacache, La Villa, Imbabura, Cayambe, etc. Comenzado el 23 de julio de 1802. Editado por Agustín Barreiro, Madrid.**

CAMPOSECO, José Balvino  
1985 **Artesanías Populares de Guatemala (Breves Apuntes Históricas). Subcentro Regional de Artesanías y Artes Populares, Colección Ar-**

JUAN, Jorge y Antonio de ULLOA  
1953 **Noticias secretas de América. Buenos Aires.**

MEIER, Peter  
1985 **Los artesanos textiles de la región de Otavalo. En: Sarance, No. 10, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo.**

MONTUFAR, Juan Pío de  
1894 **Razón sobre el estado y gobernación política y militar de la jurisdicción de Quito en 1754. Madrid.**

MORENO Y ANEZ, Segundo  
1976 **Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito: desde comienzos del siglo XVIII hasta finales de la Colonia. Bas 5, Estudios Americanistas de Bonn, Bonn.**

ORTIZ DE LA TABLA, Javier  
1977 **El obraje colonial ecuatoriano: Aproximación a su estudio. En: Revista de Indias, No. 149-150, Madrid.**

SILVA SANTISTEBAN, Fernando  
1964 **Los obrajes en el Virreinato del Perú.** Publicaciones del Museo Nacional de Historia, Lima.

VARGAS, José María  
1982 **La economía política del Ecuador durante la Colonia.** Bibliote-

ca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, No. 15, Quito.

VELASCO, Juan de  
1960 **Historia moderna del Reino de Quito.** Biblioteca Ecuatoriana Mínima, Quito.

## EL ECUADOR UNA NACION HETEROGENEA

Carlos Alberto Coba Andrade

Se ha hecho común en la interpretación de la realidad nacional, la concepción del Estado Ecuatoriano integrado por una sola cultura, que se origina en la nacionalidad mestizo-hispano-hablante, con manifestaciones culturales periféricas aborígenes, que se estructuran en torno a ésta.

Las investigaciones realizadas por el Instituto Otavaleño de Antropología sobre: "Relaciones Interétnicas en el Area de Otavalo-Cotacachi"; "Las manifestaciones Cultural-Psicológicas y Lingüísticas de los Macro Grupos Etno Nacionales en el Area Otavalo-Cotacachi"; "Los estereotipos Etno-socio-culturales de los Macro grupos Etnonacionales en el Area Otavalo-Cotacachi"; "Una diagnosis Médica en el Area Otavalo Cotacachi"; "La Cultura Coayquer"; "Literatura Popular Afroecuatoriana"; etc.;

y, para cuantificar la muestra se ha tenido en cuenta la publicación de la Colección Pendoneros: "Glosario Arqueológico"; "El proceso evolutivo en las sociedades complejas y la ocupación del período tardío Cara en los Andes Septentrionales"; "Cochasquí"; "Los Señores Etnicos de Quito en la época de los Incas"; "Demografía y asentamientos indígenas en la Sierra norte del Ecuador en el siglo XVI"; "Cronistas de Raigambre Indígena"; "Los Quijos"; "Numeraciones del Repartimiento de Otavalo"; "Contribuciones a la Etnohistoria Ecuatoriana"; "La vida de Otavalo en el siglo XVIII"; "Resúmenes de Actas Republicanas del Cabildo de Otavalo en el siglo XIX"; "Guamote. Campesinos y Comunas"; "Campesinos y haciendas de la Sierra Norte"; "Estructura Social y Poder en Manta. Occidente Ecuatoriano"; "Diagnóstico Socioeconómico de la Provincia de Esmeraldas"; "Simbolismo y ritual en el Ecuador Andino. El Quichua en el Español de Quito"; "Léxico y Símbolos en Juan Montalvo"; "Literatura Popular Afroecuatoriana"; "Instrumentos Musicales Populares Registrados en el Ecuador"; "Inventario de diseños en tejidos indígenas de la Provincia de Imbabura"; "Los Cayambes y Carangues: siglos XV y XVI. El testimonio de la historia"; etc., han permitido llegar a la comprobación que el Ecuador es una nación heterogénea, donde están presentes dos macro grupos etnonacionales, los mismos que comportan manifestaciones culturales

propias a cada grupo etno-nacional, macro grupo mestizo-hispano-hablante, macro grupo quichua-hablante; y, en un segundo nivel del componente etnonacional, se encuentran los micro grupos **etnoculturales que no han alcanzado a desarrollarse como nacionalidades y se localizan en territorios más o menos extensos, en el Litoral, Sierra y Oriente Ecuatoriano, como: Cultura Shuar, Coayquer, Chachis (Cayapas), Colorados, Wahoranis (Aucas), Cofanes, Tettes, Afroecuatorianos y otros.** Las investigaciones realizadas demuestran que el Ecuador es un Estado Heterogéneo etno-culturalmente.

El objetivo fundamental de este estudio, como marco teórico, es tratar de establecer una relación coherente entre los hechos etno-culturales relevados en los macro grupos etno-nacional-culturales y los micro grupos etno-culturales productores y portadores de estos hechos, los cuales serán reinvertidos a la comunidad y a la educación, a otras ciencias y al quehacer del convivir humano.

La Antropología como ciencia socio-económico-cultural trata de establecer una relación lógica entre los hechos etnonacionales investigados en las diferentes culturas, productores, portadores y dinamizadores de estos hechos, con la finalidad de que los valores culturales sirvan de fundamentos para la formación de una identidad nacional, en fun-

ción del conocimiento de sus problemas; y, de esta forma, se dé paso a una Antropología socio-económica-cultural tercermundista, que solucione problemas y conflictos y restablezca la justicia social.

## COTIDIANIDAD, IDENTIDAD E INDIGENISMO

En el presente trabajo pretendemos señalar algunas de las posibles consecuencias de una identidad personal precariamente integrada. Nos referimos a la existencia de una actitud de auto-rechazo que la mayor parte de las veces opera en forma inconsciente, debido a la imposición de definiciones de los sujetos negadores de aspectos constantes de su identidad. Nos preocupa, concretamente, las repercusiones que tiene la negación de lo indígena como parte de nuestra identidad.

La aceptación, negación o sobrevaloración de aspectos de la identidad ocurren dentro de la trama de relaciones que conforman lo cotidiano. Toda forma de interacción lleva implícitas y a veces explícitas definiciones de los interactuantes que son asumidas por estos a manera de hipótesis de identidad. Dichas hipótesis podrán ser ratificadas, rechazadas o modificadas en interacciones posteriores. A medida que las definiciones se repiten, se van internalizando como descripciones de sí mismo que

van a servir de marco de referencia para la actuación.

En cada sociedad y, más específicamente, en cada grupo humano, sólo son posibles y tienen vigencia formas determinadas de interacción. Estas interacciones son producto de una praxis colectiva y las definiciones de los sujetos que ellas contienen reflejan los factores histórico-sociales determinantes de tal praxis.

Mientras son numerosas y variadas estas formas de interacción, son pocas las definiciones de los sujetos que ellas contienen. Dentro de las formas de interacción de nuestra sociedad, no interesa tanto cómo son definidos los sujetos, cuanto cómo son definidos los miembros de determinados grupos étnicos.

La identificación detallada de las acciones que conforman las diferentes interacciones, además de ser casi imposible, no es necesaria, puesto que formas muy disímiles pueden contener definiciones iguales o semejantes con respecto a las características que aquí nos interesan: determinado origen étnico. Tenemos, además, que por el carácter implícito de gran parte de ellas, resulta más práctica su inferencia a partir del análisis de los condicionantes histórico-sociales de una praxis determinada. Es decir, a partir de estos condicionantes, indagar cuáles son las definiciones que

tienen mayor opción para ser presentadas a los sujetos.

Al respecto, debemos señalar nuestra múltiple herencia cultural. Esta situación, si bien posibilita una gran cantidad de síntesis creativas en cada caso concreto, también es cierto que estas han sido permanentemente bloqueadas por la penetración de la ideología dominante, cuyos contenidos poseen un carácter marcadamente colonialista.

La presencia de este bloqueo y fragmentación suele ser oscurecido y negado en aquellos planteamientos que afirman la culminación exitosa de un proceso de mestizaje en el que una pseudo-síntesis masificante omitiría la historia y significación de los diversos grupos y comunidades que, a partir de orígenes étnicos diferentes, se han ido formando.

A nivel individual, la fragmentación se reproduce como la asunción de un origen: el ideológicamente sobrevalorado con rechazo de los otros reales o posibles. Muchas veces estos rechazos entran en abierta contradicción con las características fenotípicas (aparición externa) del sujeto. Pero este conflicto puede ser más complejo. A veces los que se asume explícitamente no corresponde con lo que en realidad se cree ser. El conflicto puede darse también entre el nivel consciente y el inconsciente, con lo cual se dificulta aun más su solución.

Las formas de concebir el tiempo y

el espacio han sido también afectadas por esta fragmentación. Diversos ritmos, ciclos, cualidades de duración y sucesión y formas de experimentar lo irreversible, pueden quedar desprovistos de significado como consecuencia del ocultamiento de nexos y procesos históricos. La desvinculación con nuestro pasado histórico, al propiciar cierto déficit en la capacidad de prospección, puede dejar como alternativa única: el vivir al día, sin plan, ni lugar.

En cuanto a lo económico, nuestra dependencia casi exclusiva de la renta petrolera, deja muy poca oportunidad para comprobar dentro del quehacer cotidiano que el esfuerzo del hombre puede ser productivo. Hablamos de la última década.

Estos condicionantes y muchos otros de índole similar, han producido y mantienen formas interactivas que contienen definiciones alienantes del ecuatoriano, y que suelen encontrar confirmación en nuestra condición de país dependiente.

En el mantenimiento de las mismas, nuestro sistema educativo juega también un papel importante. Como todos sabemos, su inicio no obedeció a un proceso autóctono de institucionalización, sino a una ruptura histórica. Empieza por la Universidad como institución destinada a la preparación del clero, principales agentes de la acción co-

lonizadora. Se trata de una educación elitista y desarraigante que no se orienta a los sectores más numerosos de la población. En la actualidad, a pesar de su ampliación al sector medio, conserva muchas de estas características bajo apariencias diferentes.

Por todo lo expuesto, resulta claro que nuestra cotidianeidad nos impone un modelo de hombre que:

- 1.- Continúa y alternativamente rechaza aspectos fundamentales de sí mismo, como lo indígena, lo negro y lo mestizo;
- 2.- Que tiende a aceptar como "natural" la no productividad y la no creatividad; y,
- 3.- Que interpreta muchos de sus logros en base al éxito social o a la buena suerte, y no como el producto de un esfuerzo personal colectivo.

El reconocimiento casi exclusivo del origen europeo es característico de la clase alta y de gran parte del sector medio. Estos son los sectores que han estado expuesto por más tiempo a la influencia ideologizante de nuestro sistema educativo. La asunción de este origen europeo parece aumentar su connotación ideológica y colonizadora, a medida que se presenta como el ideal a los sectores más numerosos y populares. Se

trata de un modelo que, al exigir una negación muy grande del propio ser, además de su influencia desarraigante, tiende a restar toda significación y valor de la propia vida. Con este despojo, los convierte en dóciles explotados, puesto que estaría justificada su subordinación al que es definido como superior. Propicia también la emergencia de tristes plagiadores de estilos de vida que sólo tienen sentido para sus representantes auténticos por la cuota de poder que detentan.

Sostenemos entonces que, sólo con la aceptación de lo indígena, de lo mestizo y lo negro como propio y con el esclarecimiento de sus choques, síntesis o interrelaciones específicas, podremos también aceptar nuestra herencia europea sin esa carga ideológica y sutilmente estigmatizante que hoy posee para nosotros.

El europeocentrismo tiende a acentuar su distancia étnica de los grandes sectores populares. Pero este distanciamiento puede también facilitar la puesta en marcha de procesos interactivos más directos y menos distorsionados ideológicamente que facilitan el reconocernos y reconocernos con el otro, conjuntamente con la producción de soluciones creativas frente a los problemas. Se trata de un reconocimiento que supone la recuperación de lo colectivo y comunitario y que es también recuperación de la capacidad transformadora

arrebatada.

En el Ecuador durante la conquista y colonización nunca se llegó a conformar una estructura social de tipo piramidal tan rígida como en otros países latinoamericanos que contaron con una importante élite criolla y estratos intermedios numerosos. En nuestro caso, se dio el predominio de una horizontalidad signada por un profundo desprecio del colonizador. Esta horizontalidad persiste y se reproduce en muchos de nuestros pueblos.

El predominio de lo indígena en cuanto a nuestro origen, su larga permanencia en nuestro territorio, su paso determinante en la composición de la población campesina, conjuntamente con la presencia de numerosos grupos que conservan su lengua y cultura, hacen que la aceptación de este componente de la identidad juegue un papel importante en el reconocimiento de la verdadera significación de esta horizontalidad y en la recuperación de la capacidad transformadora del pueblo ecuatoriano. El reconocimiento, aceptación y un mayor conocimiento de lo indígena es sólo un paso en este proceso, un paso indispensable para la redefinición de una identidad auténtica, despojada de la inmensa carga ideológica que actualmente posee, y de la que, desafortunadamente, muchos intelectuales, aún los más progresistas, parecen ser sus representantes.

## PROPUESTA PARA LA AUTOGESTION Y AUTODETERMINACION DE LAS NACIONES INDIGENAS

Mucho se ha escrito en el Ecuador sobre nuevas políticas indigenistas. Si en algún país ha habido preocupación teórica en torno al “problema indígena”, ha sido precisamente en el Ecuador. Estos esfuerzos, han resultado en buena parte fructuosos, porque se ha dado efectivamente un mejoramiento progresivo -tanto cuantitativo como cualitativo- en el trazado de los planteamientos. También se ha venido logrando una difusión mucho mayor del problema en el seno de la opinión pública. Hoy no es raro encontrar en el Ecuador personas bien informadas sobre la situación indígena, que no poseen ningún nivel de especialización en la materia ni estén involucradas en ella de modo directo o indirecto.

Es cierto, sin duda, que el propio Estado Ecuatoriano ha venido siguiendo los pasos -si bien de manera muy tímida y retardada- a esa actividad teórica que manifiestan no solamente nuestros antropólogos, sino en primer lugar los propios dirigentes indígenas de mayor peso ante la colectividad nacional. Y lo mejor del caso es que no hay competencia ni desacuerdos entre las ideas producidas por indígenas, antropólogos y otros conocedores de la materia. Predomina, mas bien, un enriquecimiento mutuo y una complementaria eviden-

cia, contrariamente a lo que pasa en muchos países americanos.

Esta asombrosa unidad de criterio que caracteriza hace tres lustros al nuevo indigenismo ecuatoriano, nos impulsa -por otro lado- a dedicar esfuerzos crecientes a la profundización y refinamiento sistemáticos de todos y cada uno de los aspectos de la problemática indígena. Mucho influye también, en el mantenimiento de la tensión creadora, la cantidad y diversidad de problemas inéditos que surgen cada vez que se quiera aplicar algún postulado teórico a la realidad existencial que viven nuestros pueblos autóctonos. Tampoco deja de contribuir muy significativamente lo difícil y escurridizo que resulta ser la vida nacional en medio de sus múltiples coyunturas.

La idea de la autogestión indígena ha ganado aceptación y prestigio, lo que hace innecesario reincidir en explicaciones elementales al respecto. A estas alturas nadie puede dudar legítimamente de que es el indígena quien conocer mejor su propia realidad, y es el más llamado a orientarla y transformarla conforme al interés de cada etnia y de cada comunidad. No es que los asesores no indígenas estén de más, ni que la solidaridad global de la nación ecuatoriana sea un mero aditamento para el proceso de lucha indígena, pero son las propias comunidades quienes deben elaborar en lo esencial sus diagnósticos y soluciones,

así como implementar activamente todas las acciones requeridas para cumplir un conjunto de objetivos jerarquizados.

Para dar un ejemplo ilustrativo, son primordialmente los maestros indígenas quienes deben fijar las estrategias de la educación intercultural bilingüe en las escuelas indígenas del país, y nadie mejor que ellos pueden impartir este tipo de enseñanza, en interrelación con el Ministerio de Educación.

Pero para que un indigenismo sea realmente intercultural y autogestionario, respetuoso de la identidad de cada pueblo, de sus tierras ancestrales y de la alternativa histórico que cada nación autóctona desee imprimirle a su desarrollo futuro, hará falta explicitar un cuerpo coherente de supuestos que ya de hecho viene prefigurado por la nueva antropología crítica, básicamente a través de la vertiente denominada teoría general de las sociedades, término tomado de Robert Jaulin. Vamos a exponer estos principios en forma breve y sintética.

Ninguno de los pueblos que viven en nuestro planeta es primitivo, salvaje o globalmente atrasado. El hombre primitivo desapareció hace centenares de miles de años con los últimos neandertales. Todas las sociedades existentes en los últimos milenios son producto de largos y complejos procesos evolutivos que los han encaminado por sendas específicas de desarrollo, que no tienen

por qué ser similares para todas las colectividades humanas. Aun las sociedades que han mantenido entre sí estrechos contactos históricos, suelen ser muy diferentes, en aspectos esenciales.

Esta diferencialidad es congénita a la especie humana, se ha mantenido inquebrantable hasta el presente, y ni siquiera los últimos intentos de homogeneización cultural han podido anularla. Hoy más que nunca los pueblos no occidentales, entre ellos los numéricamente más pequeños, han vuelto a reclamar sus derechos irrenunciables de ser ellos mismos los gestores de su propio futuro, los diseñadores de su propia alternativa. En esta búsqueda se inscriben los pueblos aborígenes de Australia y Oceanía, casi todas las etnias asiáticas y africanas, muchas poblaciones oprimidas de la Europa tradicional, como son los irlandeses, vascos, lapones, bretones, canarios, corsos... y paremos de contar. Y están, por supuesto, en esta misma lucha, las naciones indígenas del Continente Americano, y aún más cerca de nosotros, los compatriotas indígenas ecuatorianos. Ellos son ecuatorianos como el que más, debido a lazos telúricos ancestrales. Y por esa misma razón se oponen terminantemente a cualquier intento -abierto o encubierto- de hacerlos renunciar a su legado ancestral, a su idioma, cultura y organización social; elaboraciones milenarias nacidas en esta parte del planeta que los conquistadores denominaron -tan equivocadamente- Nuevo Mundo. »

No, el indígena no se occidentalizará para negociar sus derechos ciudadanos que legítimamente le corresponden. Tomará de Occidente, transformándolo de acuerdo a sus necesidades, todo aquello que engarce bien con su proyecto histórico auténtico. Mas no por eso dejará de lado su identidad originaria, su continuidad generacional ni su memoria colectiva. Por encima de todo pide garantías para sus territorios ancestrales, para la integridad de sus ecosistemas milagrosamente conservados por él durante siglos incontables, para sus modelos societarios de convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza circundante.

Todo esto adquiere una significación mucho más precisa si tomamos en cuenta que el sistema occidental de vida, como se da ahora en la mayoría de los países del planeta, ha dejado de ser viable; y ya no será practicable por más tiempo, so pena de provocar consecuencias catastróficas cada vez más irreversibles.

No se trata de negar los grandes aportes que Occidente le ha dado a la humanidad en casi todos los ámbitos de su existencia. No se pretende desconocer su ciencia, su filosofía, sus artes, su capacidad de crear estructuras políticas de alcance planetario, incluso de trascender el planeta para ir al cosmos. Sin embargo, con todo esto, la civilización occidental -basada en la tradición judío

cristiana no es sino una más entre los modelos societarios creados por el hombre, por más que pretenda someter y dominar al resto de la humanidad. Además lo que es más grave aún, Occidente no sólo presenta sus obvias limitaciones como cualquier otro modelo de convivencia humana, sino que va a consumir su propia destrucción si no es capaz de reconocer y propiciar el libre desenvolvimiento creativo de los aportes societarios no occidentales. Occidente, de quedar solo, terminaría por desaparecer. Para llevar adelante la magna empresa del progreso humano -en su alcance más universal- hace falta el concurso de todos y cada uno de los modelos societarios históricamente vigentes. Es decir, incluyendo no tan solo las sociedades presentes, sino también aquellas del pasado que hayan dejado huellas de su existencia. Tampoco se trata de convertir todos esos aportes milenarios en una mezcla indiscernible y homogenizada de culturas desprovistas de su identidad. Por el contrario, cada cultura, cada modelo societario como un todo, deberá mantener plenamente su personalidad colectiva, dialogando libremente con todas las demás configuraciones sociales, enseñándoles cosas nuevas y aprendiendo de ellas en forma simultánea. Tal sería el diálogo, o mejor aún la dialéctica de las culturas, propuesta por la nueva antropología diferencialista.

Ahora más que nunca son imprescindibles para la supervivencia futura

de la humanidad los modelos societarios alternativos a la sociedad occidental. Muy a pesar del respetable optimismo existencial de muchos científicos e ideológicos de Occidente, la verdad aparece sumamente clara y hasta irrefutable. El desarrollismo occidental, unido a la expansión caótica e irrefrenable de sus sectores dominantes, está propiciando la extinción de la vida en el planeta. No es preciso ser futurólogos ni profetas para dar cuenta cabal de ese hecho. Basta con observar atentamente los acontecimientos de las últimas décadas junto con sus consecuencias reales y virtuales.

Todos sabemos que si se hubiera proseguido con el bombardeo atómico de otras ciudades y países, ya no habría vida en extensas porciones del globo. Aún así, la contaminación tiene efectos degenerativos que sólo le pasan desapercibidos a quienes ignoran o fingen ignorar toda esta marcha de la humanidad -occidental o controlada por occidente- hacia el desastre. Para nadie es secreto cómo se han ido exterminando, una tras otra, las especies animales y vegetales, cómo han ido desapareciendo -paulatina o fulminantemente- muchísimos pueblos o culturas. Estamos atrapados entre la explotación, el exterminio, la contaminación y la depredación, provocados por el período más destructivo de la historia del hombre sobre el planeta. Todo lo construido por él en este mismo período -lo cual no es

poco- es absolutamente insuficiente, valga decir anodino\*, para medianamente compensar los daños y perjuicios causados. Es verdad que la destrucción de la tierra aún no se ha consumado, pero avanza aceleradamente y nadie podrá ponerle coto, a menos que el hombre occidental -y en especial las élites dirigentes- hagan un intento sin precedentes por asumir el legado histórico de otras configuraciones societarias, más respetuosas de la vida, del hombre y de la naturaleza, más propensas para la convivencia y menos para la dominación. Sólo así pasará la humanidad -como un todo- la ardua prueba de la historia.

Si esto es así a escala planetaria, con mayor razón debe preocuparnos la suerte de un país dependiente y del Tercer Mundo como es Ecuador. Sin entrar por el momento en análisis de conjunto, todos los sectores coinciden -salvo los más antinacionales o desinformados- en señalar que es preciso reforzar, por todos los medios, la identidad cultural de la nación frente a la penetración cultural foránea. Nada mejor para conquistar este objetivo, que retomar la identidad del pueblo ecuatoriano desde sus fuentes más específicas y primigenias que son precisamente las naciones indígenas del presente y del pasado.

---

\* Anodino: Insuficiente, ineficaz, insubstancial.

Ya fracasó estrepitosamente la falsa tesis colonialista de que el aborigena tenía que hacer con la identidad del ecuatoriano actual. Es enteramente cierto que la conquista y colonización europeas significaron un momento de ruptura, desintegración y deculturación que marcó para siempre la faz de los pueblos autóctonos que sobrevivieron a la catástrofe. Pero la ruptura no fue total y absoluta como lo pretende cierta historiografía tradicional.

Hay una línea clara de continuidad -no necesariamente temporal, sino de mutaciones antropológicas- entre el indio específicamente étnico como el Cayapa y el Cofán; el indio "aculturado" -con algún grado apreciable de mestizaje biológico y cultural -como la mayoría de los quichuas y shuar; el indio "deculturado", aún más mestizado y con una cultura regresiva, como ocurre con muchos Salasacas y otros; el indio genérico, descendiente de indios mestizados que solo hablan español pero que conservan un acervo muy coherente de códigos culturales, costumbres y valores de raíz ancestral pese a toda una secuencia de profundas modificaciones y finalmente el ecuatoriano "indio-mestizo", exponente mayoritario de nuestra población actual, que también retiene en las capas más profundas de su personalidad psicosocial importantes representaciones y símbolos colectivos absolutamente vitales para su ser y su existir.

Dentro de este contexto no se trata, en modo alguno, de negar los fundamentales aportes europeos y africanos para el ser colectivo ecuatoriano y latinoamericano. Pero sí nos interesa, en altísimo grado, tomar como base referente al hombre autóctono americano para reconstruir todo un proceso histórico y antropológico que nuestra población entera deberá asumir y conocer a fondo, para despertar al fin de ese letargo colonial en que intereses muy preciosos de sectores hegemónicos tienen sumido nuestro continente.

De esta línea indomestiza participa culturalmente todo el conglomerado ecuatoriano, aunque no descienden directamente de gente indígena, aunque sean hijos de gentes inmigrantes o procedan de otras latitudes. La cultura básica de nuestras mayorías está impregnada en esa herencia societaria autóctona y ancestral, que sería tarea difícil distinguir -sin estudios pormenorizados- un poblado indígena.

Todo lo expuesto, suma grandes razones para darle un trato más digno, justo y humano a nuestras naciones étnicas que han tenido la suerte y el coraje de transmitirnos -en lo esencial- toda su cultura precolombina. Ellas han dado continuidad directa, plena y explícita al proceso civilizatorio específicamente americano, el cual fue cercenado -mas no extirpado- en el tronco poblacional mayoritario de América Latina. Proce-

so civilizatorio que conforma una gran unidad dialéctica, por encima de las diversas oleadas migratorias y de las grandes diferencias socioculturales que aparentemente separan unos pueblos autóctonos americanos de otros, pero que en la práctica los unifican y complementan.

No hay razones para incidir en la falsa polémica de si es preferible “dejar a los indígenas como están” o “incorporarlos e integrarlos a la vida civilizada”. Ya en lo fundamental, las corrientes teóricas interculturalistas han dado respuesta adecuada a estas inquietudes hace mucho tiempo. No hay exclusión posible entre la continuidad esencial de una línea autónoma de desarrollo y la aceptación crítica y activa de una gran diversidad de innovaciones procedentes de otras sociedades, en nuestro caso principalmente de la “cultura occidental”. Todo pueblo cambia históricamente, tanto por razones internas como externas, sin ninguna necesidad de que tales alteraciones provoquen la desaparición de la identidad colectiva o la coherencia sociocultural del modelo de la convivencia.

Todo quichua-hablante está capacitado para manejar un tractor o un cohete interplanetario, pero es la propia dinámica sociohistórica de su modelo específico la que debe determinar -en forma autóctona y sin presiones coercitivas- cuándo deben entrar y cómo deben actuar los nuevos elementos que

han ingresado o han de ingresar al acervo colectivo. Cualquier grupo cultural puede leer literatura inglesa o española, pero que sea él quien decida si le conviene hacerlo, y en qué medida o circunstancia. Todo esto cobra especial fuerza si consideramos que los propios “occidentales” distan mucho de dominar toda su cultura, al contrario de los pueblos indígenas y aborígenes que sí están en capacidad de asumir y practicar cada uno de los rasgos esenciales de su propio modelo cultural. El occidente -independientemente de su nivel socioeconómico o educativo- se limita mayormente a dejarse llevar ciegamente por una tecnología que desconoce, una economía y una sociedad cuyas leyes no maneja y una ideología que se milita a racionalizar lo que no se entiende ni se respeta ni se comparte.

Es particularmente espinosa la cuestión de la evangelización compulsiva, de carácter misional. Ante todo, los modelos societarios de la América Indígena no pertenecen a la tradición cultural y religiosa judío-cristiana, la cual subyace al mundo occidental. Las comunidades religiosas cristianas apelan a una cierta “libertad de cultos” que no consiste sólo en practicar la fe, sino también en difundirla y propagarla. Pero no alcanzan -en su gran mayoría- a vislumbrar que ninguna de estas religiones es compatible -al menos en su forma ortodoxa oficial- con las culturas indígenas americanas y otras de raigam-

bre no occidental. Su sola presencia -en la inmensa multitud de los casos- desintegra, coloniza, disuelve y desarraiga, aparte de sus diversas secuelas como la dependencia social, política y económica del grupo indígena intervenido respecto del misionero interventor. Hay que agregar también que en los pueblos indígenas la religión no es un hecho meramente superestructural, casi sobreañadido al conjunto, como tiende a serlo en las sociedades más o menos occidentalizadas. En la América Indígena, las complejÍsimas creencias de índole religiosa y cosmogónica -ya que no conviene hablar de la religión como ente separado- son indelíguibles de la practicabilidad misma del modelo societario en todos sus aspectos, desde los procesos productivos e interactivos hasta el ciclo de vida y rutina diaria.

Nuestras naciones indígenas reclaman para sí la libertad de cultos. No hay razón alguna para que continúen siendo "tierras de misiones" como en la época de la conquista. No requieren de redentores y protectores para asumir su autogestión. En vez de una política colonialista y "salvacionista", debe reglamentarse la acción estatal que tenga como norte la restitución de los derechos colectivos integrales de las naciones autóctonas, con respeto pleno de su autogestión, autonomía y autodeterminación. Una política que posibilite que el indio asuma la plenitud de su ser en todos los terrenos. Incluso en el aspecto religio-

so, como bien lo comprende un sector de teólogos cristianos, quienes ven justamente la clave de la convivencia futura en el mutuo respeto y conocimiento de todas las religiones, en una verdadera interteología que no monopolice los valores religiosos para una confesión determinada, con exclusión de todas las demás.

Sólo la práctica y los hechos nos dirán en definitiva cómo se conformarán en el futuro la autogestión y autodeterminación indígenas. Por ahora sólo cabe hacer algunas previsiones y dar ciertas orientaciones al respecto. Comprendemos que la entidad político-territorial mínima debería recibir el nombre generalizador -sin perjuicio para las respectivas autodeterminaciones indígenas- de comunidad indígena autogestionaria. Tal denominación desplazaría con ventaja términos ambiguos como caserío, sitio, aldea e incluso empresa indígena comunitaria, por sus connotaciones evidentemente economicistas y occidentalizantes. Todo se gana y nada se pierde si en vez de hacer las dotaciones colectivas de las tierras y los recursos agrarios a nombre de determinadas empresas comunitarias e intercomunitarias, se hacen beneficiarias de este tipo de dotación las propias comunidades indígenas autogestionarias, ya sea independientes o federadas. Todo esto implica un cambio de orden jurídico-legal, pero la Ley de Etnias Indígenas -propuesta por la Ley de Federaciones y

Comunas Indígenas- hay que elaborarla de todas maneras, ya que sin ella no podrá derogarse la funesta Ley de Misiones.

Las comunidades indígenas autogestonarias se agruparían en organizaciones indígenas autónomas de carácter regional y si fuere preciso también sub-regional. Estas organizaciones regionales autónomas serían en principio multi-étnicas y estarían siempre vinculadas a una entidad federal o a una región claramente especificada del país.

Pero para que la organización de los pueblos indígenas adquiera un sentido históricamente más pleno, no basta con los conceptos de autogestión -de orden comunal- y autonomía -de orden regional-. Hay que introducir desde ahora el concepto clave de la autodeterminación de las naciones indígenas, sobre la base de sus identidades culturales específicas, su idioma ancestral, su organización social económica y político-territorial propia. La autodeterminación no se puede referir -en abstracto- a la población indígena global, ni a una región o zona habitada por indígenas, sino a cada nación o etnia en particular.

La organización sobre la base de la autodeterminación de las nacionalidades no colide\* sino que se comple-

---

\* no colide: "No rozar una cosa con otra"

menta con la de base regional y comunal. Al futuro Consejo Nacional Indígena -organismo indígena máximo que deberá ser adscrito a la Presidencia de la República- irán delegados tanto por las organizaciones regionales como por las naciones autóctonas representadas propiamente como tales.

Todo lo expuesto sobre las formas organizativas tendrá que ser discutido, profundizado y transformado ante todo por los propios indígenas, en eventos sucesivos. Pero estimamos importante nuestro acercamiento inicial al problema, como medio para estimular el intercambio de ideas.

Exigimos la autodeterminación para las naciones indígenas para que éstas continúen su propia línea histórica de conducción colectiva y aporten todos sus valores y realizaciones societa-rias al resto del conglomerado latinoamericano. Esta autodeterminación no significa constituir estados dentro del Estado. Las naciones aborígenes no contemplan en su seno organizaciones estatales ni pretenden competir con los Estados nacionales o disputar lo referente a su soberanía. Los pueblos indígenas aspiran al derecho inalienable de ser ellos mismos y continuar su forma de vida a través de las generaciones futuras en plena posesión de su memoria colectiva. También piden enfáticamente, que las fronteras estatales no sean barreras que mutilen, disgreguen

y mediaticen el libre desenvolvimiento de la vida de sus comunidades. Los indígenas están dispuestos a reconocer y defender estas fronteras, pero no aceptarán el enfrentamiento con sus hermanos que, por acontecimientos históricos muy recientes en comparación con su propia historia milenaria, han llegado a constituirse en ciudades del país vecino, al estar ubicados más allá de una frontera internacional.

Es perentorio -en fin- que tanto el Estado como la Nación ecuatoriana en su totalidad y basamento autóctono, indoamericano, anterior a la Con-

quista y a la Colonización sean una unidad. Sólo así podrá ser compartida plenamente por el indígena la independencia y la soberanía de nuestro país, por incompletas que hayan permanecido hasta hoy estos grandes logros de nuestras luchas libertarias. Sólo en esa forma podrá ser el Ecuador en el futuro una nación totalmente descolonizada, libre, soberana y dueña de una estructura socio-económica y cultural justa, humana y viable, ya exenta de las ataduras de un sistema que precipita a la humanidad en una confusión y descomposición global sin precedentes.

- BIBLIOGRAFIA CONSULTADA:**
- ADAMS, Richards  
 1968 **La Etica y el Antropólogo Social en América Latina.** "América Indígena", XXVIII, Nro. 1. Ed. Universidad de Middleton, Middleton.
- ALBORNOZ, Oswaldo  
 1976 **La Lucha indígena en el Ecuador.** Ed. Claridad. Guayaquil.
- ASAMBLEA AMERICANA  
 1962 **Autodeterminación y Cambio tecnológico.** Academia Americana de Ciencias Sociales y Políticas. Análisis Especial. Ed. Charles C. Killingsworth. Nro. 340. New York.
- BONFIL, Guillermo y otros  
 1970 **El Concepto del indio en América: una categoría de la situación colonial.** Anales de Antropología, Nro. XI. Ed. Nuestro Tiempo. México.
- COBA ANDRADE, Carlos Alberto  
 1980 **Literatura Popular Afroecuatoriana.** Ed. Gallo capitán. Otavalo.
- CONGRESO INDIGENISTA  
 1974 **Autogestión y Autodeterminación de los pueblos.** Resoluciones y conclusiones del Congreso Indigenista. Ed. Universidad Central Venezolana. Caracas.
- CRESPO, Teodoro  
 1958 **Bases prácticas de política migratoria y colonización en el Ecuador.** Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito.
- CUEVA JARAMILLO, Juan  
 1974 **Relaciones Interétnicas.** Ensayo de acercamiento al caso ecuatoriano. Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos. París. 23-30 pp.
- HURTADO, Oswaldo  
 1979 **El Poder Político en el Ecuador.** Ed. Gallo capitán. Otavalo.
- MALDONADO, María de Jesús  
 1966 **Estudio comparativo socio-económico de la comunidad "La Rinconada" dentro de la Provincia de Imbabura.** Tesis, PUCE. Quito.
- MOLINA SALVADOR, Juan  
 1965 **Las migraciones internas en el Ecuador.** Ed. Universidad Central. Quito.
- SANTOS, Alvite E.  
 1966 **Consideraciones sobre algunos aspectos de los cambios estructurales y el desarrollo económico, con referencia al caso ecuatoriano.** UNAM. México.

STAVENHAGEN, Rodolfo

1968 **Clase, Colonialismo y Aculturación: un ensayo sobre relaciones interétnicas en Mesoamérica.** América Latina, Vol. 6, Nro. 4; en "Ensayos sobre las clases sociales de México".

Ed. Nuestro Tiempo. México, 1968.

STAVENHAGEN, Rodolfo

1977 **Sociología y Subdesarrollo.** Ed. Nuestro Tiempo. México.

## MUJERES Y RESISTENCIA

Acerca del papel de las mujeres en el levantamiento de Otavalo (1777).

Elizabeth Rohr

### INTRODUCCION

Con la colonización española del continente latinoamericano las mujeres de los pueblos indígenas experimentaron una doble subyugación: por un lado la de ser colonizadas por un sistema capitalista en vías de imponerse y por otro lado por un sistema de poderes que se reconstituía según normas patriarcales.

Estas relaciones de poder capitalistas y patriarcales se reflejan en la historiografía latinoamericana; desde el principio los protagonistas masculinos pertenecientes a la clase dominante, han sido los que nos transmitieron su versión de los sucesos históricos encubriendo así el papel político y prestigioso de las mujeres.

Sin embargo, así como la historia de los pueblos indígenas del continente

latinoamericano no es únicamente una historia de sumisión, de explotación, de depauperización y de marginalización, del mismo modo la historia de las mujeres tampoco es sólo una historia de subyugación, de degradación y humillación sexual.

Durante más de 500 años los historiadores que analizaron la marcha triunfal de los conquistadores y la formación y el desarrollo del dominio colonial de los españoles, mantuvieron con fidelidad una conspiración siniestra; independientemente de las convicciones propias de esa época y de ideologías políticas, escribieron exclusivamente la historia de la clase dominante: la de los colonizadores, de los capitalistas, de los Hombres de Dios. Con un entendimiento unánime guardaron silencio sobre los innumerables movimientos pequeños o grandes de resistencia de los pueblos indígenas.

Así se les negó a los subyugados —sumado a la discriminación política, económica y social como raza y clase inferior— también el derecho de existencia histórica. Como sujetos activos de su historia y como rebeldes e insurrectos que se opusieron a la explotación y a la opresión, fueron borrados de los eventos de su época en la transmisión historiográfica. Sin embargo, la historia verdadera de su sumisión, y al mismo tiempo la de su sobrevivencia, fue escrita por ellos mismos: con su propia san-

gre — y no con la pluma. En las últimas décadas sobre todo los etnólogos y científicos sociales redescubrieron a los indígenas de América, y a pesar de una crítica muchas veces justificada acerca de la unidimensionalidad de sus investigaciones históricas y acerca de la visión política monocular de los autores, ella no es capaz de desmerecer el valor socio-histórico de dichos estudios. Científicos como Albornoz, Favre, Fuenzalida, Oberem, Moreno, Golte, Münzel y muchos más, son de gran importancia ya que no solamente documentan la historia de los pueblos indígenas sumisos que se desconoce en gran parte, sino que al mismo tiempo eliminan los déficits de una historiografía distorsionada y movida por intereses de dominio. Únicamente las improntas del pasado, llenas de oposición de los pueblos indígenas, por sí solas facilitan un entendimiento mejor y más objetivo de los procesos de desarrollo de las sociedades latinoamericanas.

Sin embargo, quien cree que los científicos interesados en las culturas extrañas podrían reposar sobre bien merecidos laureles gracias a una historia latinoamericana minuciosamente investigada, se equivoca completamente.

¿Quién conoce a Paccha, la hija de Cacha, el último rey de los Cara, a la que, después del fallecimiento de su padre en la batalla de Atuntaqui, nombraron su sucesora? Así se hizo jefa de un

ejército y reina de los Cara al mismo tiempo. Y además se debió a ella el fin de la lucha con los Incas que había durado ya casi 17 años debido a que contrajo matrimonio con Huayna-Capac. Su hijo Atahualpa tuvo el destino de ser asesinado por los primeros conquistadores, con lo que se decidió el destino definitivo del gran imperio Inca. (Véase Velasco en Villavicencio R., 1973, p. 13).

¿O quién sabe de Micaela Bastidas, mujer y combatiente de Tupac Amaru, que no sólo participó en las preparaciones y la organización del gran levantamiento del año 1780 en Perú, sino que también luchó y fue ejecutada junto a Tupac Amaru en la Plaza Mayor de Cuzco?

¿Quién oyó de todas las sacerdotisas sin nombre quienes después de la conquista española fugaron a las montañas y llamaron a la rebelión contra los conquistadores y misioneros? Únicamente las sacerdotisas, y no los sacerdotes que se integraron en el sistema de cargos que estaba formándose, fueron acusados como brujas y sirvientas de ceremonias paganas: "Fueron sentenciadas como confesoras de mujeres a las que enseñaron las creencias paganas y a las que instruyeron en éstas y como rebeldes que impidieron a las mujeres indígenas que veneraran al "Salvador Jesucristo". (Silverblatt 1980, p. 172).

Ahora llegó el tiempo de introdu-

cir a las mujeres indígenas en la historia y describir el papel que desempeñaron en el pasado.

Con este artículo quiero contribuir al redescubrimiento de la casi olvidada historia de las mujeres en Sudamérica, y liberarlas un poco de los escombros y cantos rodados de una opresión que duró siglos.

Tomando la insurrección de Otavalo haré trataré de demostrar:

1. Que los análisis e interpretaciones de los levantamientos indígenas hechos hasta ahora no reconocen el significado central de la insurrección de Otavalo,
2. Que la problemática fundamental de esta insurrección solamente puede ser comprendida mediante la captación del sentido de las acciones particulares hermenéuticas y que esto a su vez exige una aproximación orientada psicoanalíticamente,
3. Que las mujeres desempeñaron un papel eminente en esta insurrección y que las desestimaciones y peor aún la ocultación de las acciones insurrectas realizadas principalmente por mujeres necesariamente llevan a análisis históricamente distorsionados y
4. Que el significado de las acciones llevadas a cabo por mujeres sólo se puede descubrir en una interpretación hermenéutica, en una captación del sentido.

## TRASFONDO SOCIO-POLITICO DEL LEVANTAMIENTO

Las reformas borbónicas, cuyo contenido esencialmente consistió en un ordenamiento del sistema tributario, terminaron por agravar la situación económica y política colonial. La individualización del tributo y su repercusión en nuevas privatizaciones de terrenos comunales, desencadenó una serie de levantamientos de carácter social, de movimientos de resistencia "mesiánicos" y políticos que convirtieron a toda la región andina en un foco de agitación. (Véase Oberem 1978, Moreno 1978, Golte 1978).

El levantamiento mayor, tomando en cuenta su radio de acción, en el Ecuador, tuvo lugar en el año 1777 en el cantón de Otavalo.

La población no toleró sin resistencia las usurpaciones, legitimadas por la privatización de terrenos comunales, de los terratenientes a las comunidades indígenas. Los moradores de los pueblos empezaron a oponerse a la manera de pago, a la tributación hereditaria y al endeudamiento creciente causado por el alza de los impuestos: 1700 en Pomalacta, 1760 en Alausí, 1764 en Riobamba y 1760 en San Miguel de Molleambato, 1768 en Ambato, donde se opusieron al reclutamiento forzado para el trabajo de las mitas, y además en 1771 en San Felipe, 1778 en Guano, 1803

en Guamote y Columbe, donde reclamaron los terrenos que habían sido expropiados ilegalmente. (Oberem 1978, p. 77...)

En varias regiones se dieron conflictos graves cuando el estado intentó no solamente una reforma al sistema tributario mediante un censo, sino también introdujo nuevas formas de tributación, entre las que el impuesto a la venta y el monopolio de la venta de tabaco y de aguardiente fueron las más significativas.

En el cantón de Otavalo corrieron rumores de que se intentaría un aumento en los impuestos y en caso de insolvencia se esclavizaría a los hijos.

“Únicamente se trató de realizar un censo ya que la administración precisó de datos para seguir su planificación. Sin embargo, esto ya bastó para que despertara la desconfianza de los indios, quienes con cada innovación temían un empeoramiento de su situación existente, así, surgían rumores... de una introducción de nuevos impuestos, de una esclavización o un envío de niños a la selva como mano de obra, de expropiaciones previstas y mucho más.” (Oberem, p. 79)

## DESARROLLO Y RESULTADO DEL LEVANTAMIENTO

En San Pablo (al lado de Otavalo)

un grupo de cinco mujeres subió al púlpito después del sermón del domingo y declaró ante la comunidad reunida que no tolerarán ni la deportación de sus hijos, ni tampoco el censo. En el tumulto que surgió después de esto y el brote de insurrección subsiguiente se pudieron salvar el sacristán, los administradores de las haciendas y los mestizos de los sediciosos armados con piedras y palos; pero el cacique principal de San Pablo no pudo escaparse de su destino: Le descubrieron en su escondite, le detuvieron y le llevaron a la Plaza junto a la Iglesia. Llamaron al sacerdote, pero le prohibieron dar la absolución deseada por el cacique. Mientras que los rebeldes abjuraron la fe católica, negaron la existencia de Jesús e insultaron al rey de España y sus servidores por bandidos, apedrearon al cacique delante del sacerdote. (Moreno, p. 157)

La insurrección se extendió a otros pueblos vecinos, donde también en primer lugar fueron grupos de mujeres que iniciaron el levantamiento mediante su protesta.

En Cotacachi, cerca de Otavalo, detuvieron al yerno del hacendado mayor, quien tuvo fama extraordinaria por la explotación excesiva de la mano de obra bajo su mando. Las mujeres le desvistieron y le lapidaron y dejaron su cadáver destripado para los perros en la Plaza Mayor del pueblo, prohibiendo además a los parientes que lo enterraran.

(Moreno, p. 155)

En Otavalo mataron a un sacerdote, tomándolo por un recaudador de contribuciones; su cadáver fue amarrado a la cola de un caballo y así le arrastraron a la Plaza Mayor para colgarlo junto con las otras víctimas de la rebelión como trofeos. (Moreno, p. 158)

A las mujeres que se responsabilizaron de guardar estos cadáveres colgados en los lugares significativos de los levantamientos se las honró como figuras heroicas y se las llamó "Capitanas" mientras que las mujeres que iniciaron los levantamientos con sus acciones, obtuvieron el título de "cacicas". (Moreno, p. 150) Según Moreno estas "cacicas" provinieron de las élites étnicas dirigentes y muchas veces tuvieron algún parentesco con los portadores de cargos quienes participaron como organizadores y líderes en los levantamientos. En Cotacachi fue una sola familia que dirigió la insurrección: Antonia Salazar y su marido Manuel Thamayo y la hermana de éste, Antonia Thamayo y Liberata, la hija del matrimonio Salazar/Thamayo. Manuel Thamayo fue uno de los portadores de los cargos más altos en la comunidad. (Moreno, p. 351)

"Los capitanes o los funcionarios nombrados por sí mismos o elegidos, como alcaldes, alguaciles..., ocuparon los puestos de liderazgo. No pertenecían a la nobleza indígena y sólo tuvieron in-

fluencia dentro de las comunidades que más conocían". (Oberem, p. 81) También Moreno informa que en algunos casos los portadores de cargos que tuvieron un vínculo de parentesco con estas "cacicas" trataron de distanciarse de la rebelión ya que temieron la pérdida de sus puestos y de su influencia política; pero al mismo tiempo corrieron el riesgo de que los rebeldes les forzaran no solamente a participar en las acciones, sino también a dirigir las. (Moreno, p. 157)

En total la insurrección duró únicamente 5 días. El intento de organizar y extender el levantamiento no sólo falló sino destruyó todo lo que fundamentaba y motivaba la rebelión. Al conocerse la noticia de la derrota aplastante de los campesinos, infligida por los soldados cuando aquellos intentaron tomar la capital de la provincia, Ibarra, el levantamiento se disolvió definitivamente en las siguientes 24 horas. (Moreno, p. 356)

Aunque Oberem habla de líderes nombrados por sí mismos o elegidos, Moreno a su vez no menciona líderes destacados ni en el grupo de mujeres ni en el grupo de los hombres. Por esto les costó bastante trabajo a las autoridades coloniales detectar a los principales culpables y finalmente acusaron a 103 personas, entre ellas 44 mujeres, de tener la responsabilidad como iniciadoras de la rebelión. Entre estas personas

acusadas también se encontraron los maridos de las mujeres que acaudillaban la rebelión, de los que algunos no tenían nada que ver ya que no cumplieron con su deber de vigilancia matrimonial. A todos los acusados como castigo se les denunció públicamente en la Plaza Mayor de Otavalo, avergonzándoles por haber participado en el levantamiento. Las penas más aplicadas fueron tributos perpetuos, trabajos forzados, cárcel, exilio, la destitución de cargos públicos y también el cortarles el pelo. (Moreno, p. 358)

En su análisis tanto Oberem como Moreno parten de la hipótesis que el levantamiento había fracasado totalmente. Como razones de este fracaso Oberem aduce que por un lado no se dio una alianza más amplia dentro de las diferentes capas sociales, y que por otro lado las acciones violentas de los campesinos, que se dieron espontáneamente, sin planificación y que por último siempre fracasaron, no se desarrollaron en movimientos de insurrección planificados y organizados. (Oberem, p. 80) Aparte de las causas que impidieron una alianza entre comerciantes, campesinos y caciques, Moreno señala sobre todo el etnocentrismo de los indígenas que obstaculizó la expansión de la rebelión. Con esto toma el argumento de Favre (1973), quien también considera a la identidad colectiva, de un pueblo indígena en el estado de Chiapas (Méjico), identidad ligada directamente a la comunidad y limitada regionalmente, co-

mo el origen de la incapacidad de organizar una resistencia más amplia y que vaya más allá de los límites locales.

Tanto las causas del fracaso mencionadas por Oberem como la argumentación de Moreno se basan en hipótesis que no son aplicables al levantamiento de 1777 en Otavalo. Como ambos destacaron, se trata de acciones particulares espontáneas, no coordinadas, que aunque se extendieron a toda la provincia llevaron solamente en un caso al intento de conquistar una ciudad en combate, como sucede en el ejemplo ya mencionado. Estos levantamientos que se dieron de forma espontánea y para derrumbarse rápidamente no pueden medirse con la pretensión de que fueran una insurrección organizada a nivel suprarregional (como muestra el gran levantamiento de Tupac Amaru en el año 1781 en Perú), ya que ni los sediciosos tuvieron en absoluto —como se puede entender— tal pretensión. Por lo tanto no se justifica hablar de un fracaso ya que los rebeldes (a excepción del caso anteriormente mencionado) no tuvieron conflictos armados con los ejércitos coloniales de los españoles, ni intentaron la conquista de un territorio especial. Cuando finalmente los soldados de Quito llegaron a Otavalo y ocuparon la Plaza Mayor encontraron a una población completamente pacífica que se dedicó a las labores cotidianas como siempre; aspecto que no permitía imaginarse los tumultos que hubo en los pue-

blos sólo dos días antes. (Moreno, p. 358)

Además sería incorrecto juzgar el levantamiento como fracaso total, porque, debido a la insurrección, se dieron varias reformas: la usurpación de los terrenos ilegalmente cometida por la iglesia y las haciendas como también las deudas tributarias se anularon, y se limitó el deber de la mita. (Moreno, p. 359) Esto por supuesto no significó que la estructura de la explotación hubiera cambiado o que el fundamento del dominio colonial hubiera sido afectado seriamente o que la tiranía se hubiera abolido; si se mide con las pretensiones de estos autores las reformas sólo constituyeron un éxito relativo.

## RESPECTO AL SIGNIFICADO DEL LEVANTAMIENTO DE OTAVALO

La resistencia contra los censos puede considerarse como prueba esencial de un conflicto siempre candente entre las comunidades autónomas, que insistían en su propia definición política, y el estado nacional que trataba de imponer sus intereses de control. Por lo tanto la realización de censos —base para una reorganización del sistema tributario— tiene un significado sumamente importante para el estado mientras que para la comunidad tiene otro. Las desventajas que sufre el estado cuando se impide el censo son obvias: no sólo se dificulta su aparato político-administrativo en su

capacidad de imponerse y se limita la función de control de los órganos estatales, sino que además se imposibilita o por lo menos se merma la formación de una burocracia y maquinaria gubernamental que funcione según criterios occidentales.

Por otro lado, se pueden ver claramente las ventajas que tienen los pobladores de las comunidades al no realizarse un censo, ya que las autoridades quedan sin datos exactos que necesitan para la elaboración de la tributación, sobre el número existente de miembros de familia, con lo que algunos familiares no pagan nada o les corresponden tributos demasiados bajos. De esta manera se limitan los intereses de una centralización por parte del estado en lo político-económico y en lo financiero y militar. Esto tiene efectos muy desfavorables respecto a la economía, porque los ingresos de impuestos que forman la base material de un estado se convierten en un factor no calculable dentro del sistema económico; de esta forma se cuestiona la planificación de desarrollo nacional y o se la impide o por lo menos se la retarda.

Aparte de los intereses que tiene origen económico y que parecen justificar la resistencia contra el censo, hay que considerar especialmente otras razones para explicar la violencia de las reacciones que se dieron.

Al censo se le considera como una intervención directa del estado en los sectores internos de la organización comunal, como amenaza inminente y peligro máximo para la aún persistente autonomía de la comunidad. Esta autonomía constituye un requisito fundamental para la conservación del microcosmos autóctono, y por lo tanto también de la identidad étnica colectiva. (Compare Dolzer 1969, p. 161) Dicha amenaza se refleja en los rumores que surgieron al anunciarse el censo de 1777, los que son la expresión de miedos consolidados y los que muestran cuánto la supervivencia de un modelo étnico específico, de la cultura propia, de la identidad colectiva, de la autonomía de la comunidad y mucho más, parecía en peligro, debido a este proyecto. Obviamente fueron tan grandes los miedos causados por tal amenaza que solamente encontraron un escape y una salida en la aniquilación de los símbolos de la sociedad enemiga.

Entonces, si el objetivo intrínseco, tal vez inconsciente, de la rebelión consistió en asegurar la conservación colectiva y la psicología propia de los grupos étnicos, se explicaría por un lado el elemento espontáneo del levantamiento y por otro lado se podría prescindir de la búsqueda de las causas del fracaso. Estas causas tendrían significado si en el levantamiento se hubiera tratado principalmente de alcanzar objetivos prefijados; pero si estos objetivos sólo tuvieron

una importancia secundaria se entendería también por qué el levantamiento fracasó tan rápido como surgió. Al descargarse las emociones agresivas en los lugares correctos, el miedo se redujo y no hubo ya otra motivación psíquica para mantener el levantamiento o incluso para convertirlo en un movimiento de resistencia organizada. El triunfo principalmente sería entonces una descarga psíquica, y secundariamente lo constituirían las adquisiciones, como la restitución de terrenos expropiados, etc., que se lograron como consecuencia del levantamiento.

#### RESPECTO AL PAPEL DE LAS MUJERES

Lo que llama la atención en el levantamiento de Otavalo no es tanto el hecho de que no se llegó a formar una alianza entre la pequeña burguesía, los campesinos, los caciques y la burguesía provincial, y además de la participación determinante de la masa de los obreros y obreros de las haciendas (Oberem, p. 79); sino que en todas las aldeas fueron grupos de mujeres quienes iniciaron el levantamiento con ejecuciones excepcionalmente crueles de caciques, sacerdotes y administradores de haciendas. (Moreno, 1978, p. 161)

Los españoles no sólo subestimaron, sino parece que también desconocieron por completo el peligro que constituyeron las mujeres como posibles

portadoras de fuerzas potenciales de resistencia tradicionales y legitimadas. Las mujeres ya no existieron como portadoras oficiales de tradiciones porque en el sistema colonial se les había prohibido la transmisión de sus papeles como sacerdotisas, que antes eran tradicionales. ¿Fueron ellas, entonces, quienes tomaron el papel de vengadoras de los símbolos del patriarcado introducido por los españoles? ¿Se vengaron de la sumisión sexual violenta de las mujeres indígenas, obra del dominio de los misioneros y colonizadores? “Los españoles tomaron a las jóvenes indígenas, allí donde antes se concedió a los nobles españoles el derecho de tener amantes del pueblo.” (Kelm/Münzel, 1973, p. 208) Estas ejecuciones que se dieron durante el levantamiento se las puede interpretar como parte de rituales o cultos?

○ sugieren estas acciones particulares, antes descritas en el levantamiento, un fenómeno similar al que Favre (1973) ya expuso en la insurrección de Chiapas que consistió en la inversión completa de la relación vencido-vencedor desde el punto de vista de los sumisos?

-- El sacerdote de San Pablo no solamente fue forzado a escuchar la abjuración de Jesús y a aguantar la injuria al rey y sus servidores --a los que también el pertenecía-- sino además a ver la transformación de

“Cristianos” en “paganos”. En la recaída en el salvajismo se le demostró claramente el fracaso de su trabajo como misionero mediante la ejecución del cacique (que significa un crimen capital para los católicos).

-- Tomemos otro incidente en el que los sediciosos amarraron un cadáver a la cola de un caballo, como se les hizo a ellos cuando se negaron a aceptar los servicios de mita. Según un relato de viaje de los Hermanos Ulloa, que data del año 1736, se pudo ver en las calles de Otavalo como los indígenas fueron amarrados con su trenza a la cola de un caballo y llevados por los mestizos al trabajo forzado. (Ulloa en Salomón, 1979, p. 485).

-- Igual que los administradores de las haciendas que dejaron dilacerar a los indígenas, que al parecer habían cometido un delito, los sediciosos ahora dejaron el cadáver abierto con cuernos de vaca a los perros y negaron el enterramiento a los parientes, tal como se les había negado a ellos, sintiendo lo que esto significaría para una religión en cuyo centro estuvo el culto a los ancestros. (Compare Clews-Parsons, 1945).

Cada una de las acciones particulares parece expresar algo más que solo la descarga de sentimientos agresivos. Estas acciones tienen un significado adicional: se las considera como inversio-

nes conscientes o inconscientes de sufridas humillaciones, torturas y de sumisiones en general. Por un lado, ofrecían una posibilidad de saldar las humillaciones sufridas con un acto de venganza, o sea castigar a los verdugos y descargar las agresiones acumuladas; por el otro lado, se representaría en la inversión de los papeles de vencidos y de vencedores el intento de erigir y reforzar una conciencia de sí mismos, destruida mediante la identificación con el opresor que hace que las emociones no se dirijan hacia el interior sino hacia el exterior y contra el vencedor sometido.

Se trata de una identificación con el agresor, pero sin una introversión de la agresión, la cual se externaliza. (Compare estudios de Parín y otros sobre los Agnis, 1971).

Lo excepcional de esta forma de resistencia se halla en la relación peculiar de los portadores de un cargo, las "cacicas" y el pueblo, ya que no fue la masa de los trabajadores de las haciendas y de obrajes o el resto de la población de la comunidad quienes realizaron las acciones directas y agresivas, como muestra claramente la documentación de Moreno; sino delegados como las "cacicas" fueron quienes se distinguieron por atrocidades extraordinarias. Así como las "capitanas" quienes vigilaron los cadáveres colgados, también los portadores de un cargo, dirigentes elegidos, y los caciques a los que forza-

ron en un acto de venganza a realizar la destrucción, en lugar de los peones y tejedores. La masa como tal se comportó como expectadora, participando en la aclamación de sus "líderes": a las mujeres llamaron con admiración y respeto "cacicas" y "capitanas", lo mismo a los portadores de un cargo quienes habían desempeñado el papel de líderes y no solamente aceptaron sus actos, sino que los vieron como proezas.

Como destaca Moreno (1978, p. 161) el levantamiento no fue el más grande considerando la participación de la gente, sino considerando la dimensión espacial. Por lo que la interpretación psicológica del conflicto puede contener tanto una explicación de la participación insignificante de parte de la población (en lo que se vió), como también una explicación más profunda del papel específico de los portadores de un cargo y de las "cacicas".

Además, una interpretación hermenéutica que se dirige a la captación del sentido puede señalar con cuántos medios diferentes los sumisos supieron asegurar renovadamente la supervivencia colectiva y solucionar los conflictos que amenazaron a su existencia, a pesar de las circunstancias coloniales que lo dificultaron. La adopción de elementos culturales distintos indica la creatividad con la que los pueblos supieron mantener su identidad cultural y su cultura en la lucha por la supervivencia cotidiana.

## BIBLIOGRAFIA

- BOSSE, Hans, 1979: "Diebe, Lugner, Faulenzer. Zur Ethno-Hermeneutik von Abhängigkeit und Verweigerung in der Dritten Welt"; Frankfurt.**
- CLASTRES, Pierre, 1981: "Mitos y Ritos de los Indios de América del Sur"; En la Revista Cultural Nicarauca, No. 4, S. 129 p.**
- CLEWS-PARSONS, Elsie, 1945: "Peguche, Canton of Otavalo"; Chicago.**
- DEVEREUX, Georges,**  
1976: "Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften"; Frankfurt.  
1964: "An Ethnopsychiatric note on Property Destruction in Cargo Cults". in: Man 64: 184-185.  
1961: "Mohave Ethnopsychiatry and Suicide". Bureau of Am. Ethnology, Bulletin 175, Wash. D.C.
- DOLZER, Hermann, 1979: "Die bauerliche Gesellschaft zwischen Traditionallität und Modernität? Zum Verständnis der Entwicklung traditionaler Gesellschaft mit Bezug auf die indianische Landgemeinden Perus". Frankf. Bern.**
- FAVRE, Henri, 1973: "Cambio y continuidad entre los mayas de México". México.**
- FROMM, ERICH UND MACCOBY, Michael, 1970: "Social Character in a Mexican Village. A sociopsychanalytic study". New Jersey.**
- Erich und Maccoby, Michael, 1970:  
"Social Character in a Mexican Village. A sociopsychanalytic study". New Jersey.
- FUENZALIDA, Vollmar, F., 1976: "Estructura de la comunidad de indígenas tradicional". in: Matos Mar (Ed.), 1976: Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú. Instituto de Estudios Peruanos, Lima S. 219-263.**
- GUERRA, Francisco, 1971: "The Pre-Columbian Mind. A study into the aberrant nature of sexual drives, drugs affecting behavior, and the attitudes towards life and death, with a survey of psychotherapy in Pre-Columbian America", London, N.Y.**
- KELM, H. und Munzel, M., 1973-1974: "Herren und Untertanen". Indianer in Peru 1000 v. Chr.- Heute. Museum für Volkerkunde Frankfurt.**

- OBEREM, Udo, 1978: **"Indianische Aufstände in der Sierra Ecuadors im 18. Jhd. im Vergleich zu den bauerlichen Rebellionen im Peruanisch-Bolivianischen Hochland"**, in: Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft in Lateinamerika. No. 15, S.75-82
- MORENO YANEZ, Segundo, 1978: **"Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito. Desde comienzo del siglo XVIII hasta finales de la colonia"**; Quito.
- SALOMON, Frank, 1973: **Weavers of Otavalo**, in: Gross, D.R. (ed.), *Peoples and Cultures of Native South America*, S. 463-492.
- SILVERBLATT, Irene, 1980: **"Andean Women under Spanish rule"**, in: Etienne, M. and Leacock E. (ed), *Women and Colonisations*, London.
- VILLAVICENCIA, Gladys, R., 1973: **"Relaciones inter-étnicas en Otavalo"**; Ecuador I.I.I., México.

## SIMBOLISMO Y FENOMENOLOGIA MUSICAL

Carlos Alberto Coba Andrade

El simbolismo surge en Francia a mediados del siglo XIX y cuyos principales representantes fueron los poetas Verlaine, Rimbaud y Mallarmé. Los iniciadores de esta corriente formaron escuela y se difundió a todo el continente europeo y a comienzos de siglo pasó a formar parte de la "Etnomúsica" y principalmente de la lingüística.

En la historia de las corrientes literarias el simbolismo es una reacción contra las tendencias realistas que en su modalidad más prosaica se ocuparon de los aspectos más crudos de la vida. Puede decirse que los simbolistas representan la antítesis del retratismo realista y naturalista.

No debe pensarse que el simbolismo es una actitud literaria negativa, pues sus postulados poseen un carácter alta-

mente positivo. En efecto, así como los parnagianos buscan el efecto exacto y plástico de la expresión, los simbolistas se esfuerzan ante todo por lograr y comunicar el sentido musical del lenguaje (etnomúsica) y ser fieles en la transcripción musical y llegar a determinar la estructura de cada una de las culturas estudiadas; sin el simbolismo sería inútil alcanzar los logros hasta el momento obtenidos mediante las sugerencias y el valor melódico de las palabras y del discurso musical. Lo que más aprovecha el simbolista es la implicación del término matiz que lo distingue, la sensación que origina y la situación que crea y evoca. No sólo se circunscribe el creador simbolista a las palabras como elementos aislados sino que le interesan también los efectos rítmicos que resultan de su esmero y oportuno encadenamiento dentro del discurso musical. El contenido de formas, por otra parte, no tiene una fisonomía fija y rígida ni para el artista que lo expresa ni para el lector u oyente que lo percibe. De aquí al impresionismo, el trecho es, por lo tanto, sumamente complicado por la cantidad de símbolos que debe conjugar y aplicar. Tarea dura dentro de la Etnomúsica y principalmente para el transcriptor.

La "Simbología" es el estudio de los fenómenos relativos a los signos que representan "altura", "duración", "altura-emisión", "timbre-emisión", "signos especiales" y "signos mixtos".

La investigación etnomusicológica especializada sobre el discurso musical -fenomenología- constituye la ciencia de la "transcripción etnomusical"; dentro de ésta, la simbología se ocupa de la transmisión gráfica del discurso musical y grafica el significado que se efectúa por medio de los instrumentos musicales. La simbología puede hacerse desde una perspectiva teórica, descriptiva o histórica, que dará a los problemas fenomenológicos un carácter general, sincrónico o diacrónico respectivamente.

La evidente sistematización de los fenómenos musicales siempre ha facilitado un análisis fenomenológico, estructural y semántico relativamente seguro de los mismos. No obstante, cuando se llega al ámbito más indeterminado del discurso musical y de sus unidades, dada la obscuridad de la estructura subyacente, el análisis fenomenológico se ve envuelto en algunas de las controversias simbólicas y fenomenológicas de más difícil solución dentro de la Etnomúsica. A pesar de las más variadas simbologías, los etnomusicólogos no se ponen de acuerdo sobre una teoría coherente con arreglo a la cual pueda analizarse y compararse a fin de formular leyes generales que permitan el quehacer cultural-etnomusicológico.

**DEFINICION Y COMPONENTES DEL SIGNO.-** "Signo" es el término clave en etnomusicología. Según la generalidad

de la doctrina, el signo debe consistir, por lo menos, en dos cosas: una repercusión perceptible en uno de los sentidos del receptor; y, un contenido o significado. El símbolo representa: una imagen, una figura, un sonido, una divisa, una palabra, un concepto, una frase o un discurso musical percibidos por nuestro entendimiento. Comúnmente se denomina expresión, al signo; mientras que el conjunto de todos los signos de una misma clase se llama "tipo", tal es el caso: signos que representan la altura sonora. En este sentido, el número total de sonidos en un discurso musical es el número de expresiones, mientras que el número de sonidos en el discurso musical es número de "tipos" de sonidos que conforman la simbología musical.

Los signos pueden clasificarse según el sentido en el que incide el significante: así, serán visuales y auditivos. Por otra parte, la correlación entre el discurso musical escrito y el discurso musical oral dista de ser exacto, preciso y total por razones de escritura trabajada de antemano y por transcripción del discurso musical oral por el etnomusicólogo, quien tiene que tratar de estudiar el "etic" y el "emic".

Cuestión de capital importancia para la mayoría de los etnomusicólogos es la diferencia entre designación y denotación simbólica y la distinción entre lo que significan los signos concretos y la capacidad concreta que debe ser apli-

cada en el discurso musical de acuerdo a las culturas que se están estudiando. Es importante distinguir lo que el signo designa y otra el substracto simbólico.

Todo signo designa algo dentro del discurso musical, pero algunos signos no corresponden a la realidad transcrita por el etnomusicólogo, ya que la simbología es una mera aproximación al "emic" y al "etic"; por consiguiente existe una discrepancia perceptible entre lo que el tipo-signo designa y el denotado o substracto expresa.

Debemos distinguir teóricamente entre designados y denotados dentro del fenómeno etnomusical, ya que el denotado verdadero puede estar compuesto por más de un signo simple o de varios signos compuestos. Esta descripción simple del signo está en función del significante y del significado. El signo visualizado y lo que él expresa implícitamente.

En las teorías de Charles S. Pierce son esenciales dos factores dentro del signo: "El intérprete o el individuo para el cual funciona como signo de conjunción de un significante y un significado; y, el interpretante, que corresponde a la reacción del intérprete ante el signo". Una manera de explicar esta reacción es entender "interpretante" como la traducción particular de un signo a otros signos que hace el intérprete. Por otra parte, son descubrimientos

neurológicos de la comprensión y de los fenómenos psicológicos. El etnomusicólogo traduce e interpreta mediante el signo, el designado y el denotado, mediante un significado y un significante. Así, con arreglo a la concepción tradicional, el designado de un signo venía dado por la definición verbal del signo; la psicología conductista ha tratado de soslayar el designado en favor del signo como algo abstracto. De aquí que debemos tener muy en cuenta la teoría de Alan Lomax sobre el "emic" y el "etic" y considerarlos dentro de la nueva simbología y no separadamente, ya que pierde todo su contexto.

Debemos enfatizar que se llama símbolo al signo que tiene como designado una clase intencional y cuyo significante y denotados no son semejantes ni contiguos. Hay otras formas de signo menos desarrolladas que se denominan: índices, íconos, nombres, señales y síntomas.

Se dice que un signo es índice y no símbolo cuando su significante está muy próximo a su denotado o es una muestra física del mismo. En el caso de algunos índices la contiguidad entre significante y denotado es más sugestiva que literal, como en el caso de la flecha indicadora que guía los ojos del observador hacia un objeto, en nuestro caso, las notas musicales indicadoras, conjuntamente con el símbolo, del fenómeno a observarse. Este caso podría

estar asociado al símbolo llamado “deíctico” o demostrativo. El símbolo icónico es cuando hay una similitud geométrica entre el significante y sus denotados.

Las formas populares tipo, o mejor dicho, unidades se encuentran transcritas con símbolos que representan la fenomenología musical. El discurso musical está compuesto por grandes períodos, períodos, semiperíodos, frases, semifrases, incisos, semi-incisos, células y notas. La forma tipo en el discurso musical está conformada de la combinación de signos en una frase o discurso musical que se caracteriza por la existencia de comportamientos especializados de acuerdo a las variadas culturas y esos comportamientos corresponden a cada cultura estudiada, y los vocablos -incisos o células- quedan, a su vez, especializados según sus posibilidades de sonoridad en los diversos instrumentos musicales. En consecuencia, las diferentes clases de células tienden a adquirir significado dentro del contexto del discurso musical y el símbolo es imprescindible para llegar a objetivizar la realidad sonora expresada por el informante y poner de manifiesto la diferencia cultural de cada uno de los pueblos. La unidad estudiada, sin la simbología, es una parte del trabajo; sin embargo, hoy actualmente se está desechando la transcripción y la simbología, situación que no compartimos.

El cancionero musical está formado por géneros, especies y unidades; cada unidad forma parte de una especie, la cual se diferencia de otra y el conjunto de especies forman los variados géneros musicales y éstos determinan el cancionero nacional. Las unidades o el discurso musical se caracteriza por su estructura, ritmo, melodía y todo el componente de células, semifrases, frases, períodos y grandes períodos son componentes del lenguaje musical que se caracteriza en función, analizando, de un número reducido de componentes o compartimientos que caracterizan la unidad.

Las culturas humanas, en nuestro caso los Macro y Micro grupos culturales, producen cultura musical y se diferencian una de otra, produciéndose una separación del sistema de signos teóricamente ideales, en cuanto un mismo significante puede funcionar con diferentes significados en diferentes unidades o discursos musicales de las variadas culturas. Además, un significante simbólico, en la mayoría de los casos, no funciona por los variados significados. El problema más interesante es hallar los medios de clasificar y agrupar los rasgos de especialización fraseo-simbólica que parecen ser tan profundamente específicos en cada fenómeno dentro de cada cultura.

Aunque no hay ninguna sistematización simbólica que pueda ser utili-

zada por los estudiosos etnomusicólogos, debemos hacer un esfuerzo por sistematizar y unificar a nivel internacional la simbología, la cual pueda ser aplicada dentro de la fenomenología musical de tipo popular como de música orquestal. Es muy positivo el buscar la sistematización a fin de encontrar resultados objetivos en las investigaciones etnomusicológicas e insertar el estudio de la etnomúsica no formal y formal y tratar de formar un solo corpus simbólicos y fenomenológicos, incluidos los sustantivos del discurso musical (simbología) y las extensiones del lenguaje anímico musical, como: formas gestuales, elementos psíquicos, reacciones individuales, de masa, etc.

La teoría de los símbolos se ha visto enriquecida con la observación del trabajo de campo y se ha llegado a estudiar los fenómenos "mixtos", como la conducta que muy extensamente habla Alan Lomax en su libro: "Folksong Style and Culture" (1968); además, debe incluirse la ayuda de la cibernética como un aporte positivo para diagnosticar los resultados fenomenológicos y, lo que es más, llegar a establecer la estructura de las unidades y poder establecer las especies, los géneros con sus respectivas variantes dentro de nuestra hipótesis de trabajo de "Constantes y Variantes y Las Gamas reales y posibles" de los variados cancioneros culturales.

Investigaciones realizadas por el Instituto Otavaleño de Antropología sobre: "Catálogo de Instrumentos Ecuatorianos", "Catálogo de Tineoteca de Etnomúsica", "Sistemas Musicales e Instrumentos Ecuatorianos", "Nuevos Planteamientos a la Etnomúsica y el Folklore", "Estudios Etnomusicales: Negros de la Nueva", "Instrumentos Musicales Ecuatorianos", "Plan Multinacional de Etnomusicología y Folklorología y entrega de Documentos de acuerdo al Proyecto de Operaciones OEA-IOA", "Literatura Popular Afroecuatoriana", "Instrumentos Populares Ecuatorianos", etc., han permitido llegar a la conclusión (generalizando las comprobaciones del área de estudio de todo el país) que el Ecuador es un estado Multinacional y Heterogéneo donde están presentes dos macro grupos etno-nacional-culturales, los mismos que comportan manifestaciones culturales y etnomusicales propias a cada macro grupo: el macro grupo etno-nacional-cultural mestizo hispano hablante y el macro grupo quichua hablante; y, en un segundo nivel del componente nacional se encuentran los micro grupos etno-culturales, que no han alcanzado a desarrollarse como nacionalidades y se localizan en territorios más o menos extensos en el Litoral, en la Sierra y en el Oriente (región amazónica) ecuatorianos, como: "Cultura Shuar", "Cultura Auca", "Cultura Cofán", "Cultura Tetéte", "Cultura Coayquer", "Cultura Cayapa", "Cultura Colorada", Cul-

tura Afroecuatorial", etc.

Estas culturas requieren un tratamiento muy prolijo y diferenciado que en tal virtud, se puede llegar a establecer la constante del fenómeno musical y sus variantes dentro de cada una de las culturas, ya que no podemos aplicar indistintamente una misma metodología y una aplicación simbólica indiscriminadamente al discurso musical.

Si la Etnomúsica actual se va a ocupar de estos problemas apuntados líneas arriba, equipada con una estricta metodología propia, una fenomenología universal y una aplicación simbólica a cada cultura, rica en acervo de datos, deberíamos revisar y corregir los fundamentos teóricos existentes, pero en ningún caso puede justificarse el hecho de ignorar o subvalorar las abundantes contribuciones filosóficas obtenidas en el pasado o en el presente con el dudoso pretexto de que en ellas se encuentran afirmaciones apriorísticas y faltas de atención hacia las realidades fenomenológicas y simbólicas. Los principios que deseamos apuntar serán revisados dándonos su verdadero valor científico.

Un mensaje musical que remite el código se llama en lógica un modo de discurso musical autónomo. Toda explicación con palabras de las células rítmicas, de los motivos, de las frases, de los períodos, hasta formar la unidad -discurso musical- y estas las es-

pecies y finalmente los géneros, es un mensaje que remite al código. "Semejantes hipótesis, al hablar sobre lingüística, como señaló Bloomfiel, está en estrecha relación con la repetición del discurso musical", y, desempeña una función vital en la adquisición y empleo del lenguaje. Todo código etnomusológico contiene una clase especial de células rítmicas o melódicas que Jespersen bautizó con el nombre de conmutadores: la definición general de un conmutador no puede realizarse sin hacer referencia o remitir el mensaje.

Su naturaleza semiótica, al hablar de lingüística y que la trasladamos a la etnomúsica, la examinó Burks en su estudio sobre la clasificación de los símbolos hecha por Pierce; ésta asocia al objeto representado por medio de una regla convencional, mientras que el índice es una relación existencial con el objeto que representa, por consiguiente pertenece a los símbolos-índices. El fonema corresponde a la célula rítmica o melódica y el conjunto de estos van formando las frases, períodos hasta llegar al discurso musical.

El fonema es el complejo de elementos acústicos que sirven de base para distinguir un sonido de un idioma, en nuestro caso de un sonido o de otro. Un fonema, por lo tanto, comprende aquellos elementos que identifican al sonido sin tener en cuenta las variaciones que pueden padecer a causa de su

posición o de otros elementos que alteran al fonema sonido. Dos complejos de sonidos acústicamente similares, de idiomas distintos musicales, no tienen por qué pertenecer al mismo fonema. Así, cada cultura tiene su estructura fonemática-acústica de otra distinta. Las características distintivas del sonido-fonema reside en técnicas que no

tienen nada que ver una con otra. De aquí que nosotros sostenemos que el fonema-sonido tiene que ser respetado en cada cultura y no en laboratorio por razones técnicas estructurales y de insuflación del sonido. El fonema-sonido representa a una célula germinatoria de donde se desprende el discurso musical. Es principio y fin de la obra musical.

LOMAX, Alan

- 1968 **Folk Song Style and Culture.**  
Editorial Transaction Books.  
New Brunswick. New Jersey.  
New York.

PIKE, Kenneth L.

- 1967 **Lenguaje in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior.** Printed in the Netherlands by Mouton & Co, Printers the Hague. París.

**BIBLIOGRAFIA CONSULTADA:**

ARETZ, Isabel

- 1978 **Música Tradicional de la Rioja.** "Biblioteca INIDEF. Nro. 2 -OEA-CONAC". Ed. Vene-  
gráfica. Caracas.

BIANCHI DE CORTINA, Edith

- 1980 **Gramática Estructural.** Ed.  
Corfer. Buenos Aires.

BLOOMFIELD, Leonard

- 1951 **Lenguaje.** Ed. rev. New York:  
Holt.

CHOMSKY, Noam

- 1977 **Reflexiones sobre el lenguaje.**  
Ed. Sudamericana. Buenos Aires.  
Trad. de María Luisa Freyre. Título original: "Reflection on Lenguaje". Buena traducción.

JAKOBSON, Roman

- 1975 **Ensayos de lingüística General.** Ed. Seix Barral. Barcelona.

LEAUTAUD, J.

- 1901 **Simbolismo literario.** Ed. Argos. Lyon-París

SAINZ DE ROBLES, Federico Carlos

- 1954 **Ensayo de un Diccionario de la Literatura.** Tomo I. Ed. Aguilar. Madrid.

## LA CULTURA EN EL ECUADOR: PERSPECTIVAS FUTURAS

Segundo E. Moreno Yáñez\*

### I.- La cultura y sus definiciones

Con frecuencia la cultura ha sido definida en relación con el pensamiento filosófico y ha sido entendida como una abstracción, conocida únicamente a través de sus manifestaciones. Es importante, por lo tanto, en el marco del presente estudio, conceptualizar a la cultura en forma más concreta: como el instrumento trascendental de ese ser social denominado "hombre", por el que la vida se mantiene en los medios ecológicos que pretende explotar, al haber reemplazado, desde hace mucho tiempo, a los me-

canismos de selección natural y de mutación genética. De este modo es posible comprender que cada pueblo introduce en su hábitat un nivel particular del proceso adaptativo y de control sobre la naturaleza, caso especial que responde a su propia organización de las relaciones sociales y de sus instituciones. Con razón es entonces lícito afirmar, que cada cultura puede ser conceptualizada como una estrategia particular de adaptación, que representa, a su vez, un diseño único social destinado a explotar su hábitat.

Consecuentemente y en relación con las reflexiones anteriores, la Antropología considera a la cultura como lo "metaorgánico", en el sentido de la transformación dialéctica de lo natural en artificial y la define como el conjunto de tecnologías y estrategias de adaptación, instituciones, ideologías y formas habituales de comportamiento, que corresponden al enfrentamiento, a través del trabajo, de una sociedad a condiciones específicas, en la solución histórica de sus problemas generales de desarrollo económico, institucional e ideológico, para asegurar su reproducción y supervivencia, en una relación de mutua transformación con el hábitat.

---

\* El autor es Doctor en Antropología por la Universidad de Bonn (República Federal de Alemania) y actualmente es Profesor en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Asesor científico del Instituto Otavaleño de Antropología.

Desde este punto de vista, no es adecuado confundir como sinónimos "formación social" y "cultura", sino que, como lo hacen Bate (1978) y Lumbreras (1981), se deben antes precisar

los alcances y contenidos. Mientras se juzga que "formación social" es una categoría analítica que permite entender la conducta social en su totalidad, desde una perspectiva universal y no fenoménica, el concepto de "cultura", en cambio, sirve para identificar la forma particular cómo cada sociedad, o incluso cada grupo étnico, resuelve su forma de vida dentro de cada formación social. Lo anterior pretende decir que dentro de una formación social dada, pueden desarrollarse muchas y diferentes culturas, diferenciadas unas de otras por sus instituciones, sistemas de parentesco, costumbres o específicas formas de trabajo, pero iguales en el nivel de desarrollo de sus fuerzas productivas, en sus relaciones sociales de producción o en la articulación específica de los diversos componentes del modo de producción con la superestructura. Es por lo tanto tarea del cientista social, descubrir el nivel del desarrollo de los pueblos, integrándolos históricamente dentro de una formación social dada y, procurando al mismo tiempo analizar su cultura.

## 2.- Los errores actuales y las perspectivas futuras

Quizás a nivel académico aparezcan interesantes las reflexiones enunciadas anteriormente. ¿Qué consecuencias, sin embargo, pueden deducirse en relación con una política de planificación cultural?. Un breve análisis de la política referente a la cultura, existente hasta el mo-

mento en el Ecuador, demuestra una esterilidad del Estado, la falta de concepción de una política cultural o, a lo más, un conjunto de definiciones erradas o inadecuadas; entre estas últimas bastará mencionar la concepción de cultura como "educación", como "cultura elitista", o como "cultura mestiza": esta última además erróneamente apelada "cultura nacional". A la falta de criterios sobre una política cultural, se suman la dependencia y el colonialismo cultural, auspiciados por la oligarquía y los sectores gobernantes, bajo la engañosa imagen de desarrollo y modernidad, mientras por el otro lado, las culturas indígenas son despreciadas, las manifestaciones culturales populares son ignoradas y los estudios sobre las mismas incluso han llegado a ser considerados como un pasatiempo de "sociólogos vagos", o quizás como actividades con tintes subversivos.

Las observaciones anteriores no son sino la parte tenebrosa del análisis, pues especialmente durante los tres últimos lustros hemos podido presenciar y quizás de algún modo protagonizar, un conjunto de manifestaciones de creatividad social, que tienen una íntima relación con el amplio proceso de organización de los sectores campesinos, indígenas y populares. Este proceso ha tenido una doble consecuencia. Por un lado, cada uno de los grupos sociales ha descubierto el valor de la búsqueda de su identidad, de su historia como una autovalo-

ración; mientras, la sociedad civil y las agencias del Estado se ven ante la obligación ineludible de aceptar la existencia de un país multinacional y pluricultural.

Ante estas circunstancias, ¿qué perspectivas tiene la cultura, como una colectiva respuesta histórica a un medio ambiente y a una tradición específica, en los albores del siglo XXI?. ¿Qué criterios deben ser tenidos en cuenta, por ejemplo, en la planificación de una futura política cultural?

### 3. El reto del futuro

Cualquier planificación para el futuro debe tener en cuenta el desarrollo presente de la formación social ecuatoriana. En relación con la misma no podemos hablar de la “cultura ecuatoriana”, ni siquiera de que las diversas culturas se encuentran encauzadas en un proceso determinista de unificación hacia una “cultura nacional”. El Estado formal ecuatoriano, como casi todos los estados latinoamericanos, no es un todo homogéneo y en su interior, poco a poco, las manifestaciones culturales y la conciencia popular sobre las mismas se presentan básicamente como la práctica social e histórica de los grupos dominados, como una doble respuesta: al medio ambiente específico y a una historia de sometimiento y opresión. No podemos olvidar o dejar de lado, que en las expresiones culturales los sectores

populares y las nacionalidades indígenas encuentran su autodefinición, la autovaloración de sus pautas y maneras de ser, la conciencia de su diferente desarrollo tecnológico e ideológico. Evidentemente que estas expresiones culturales no están destinadas al consumo mercantil o al turismo, sino que su originalidad y la amplitud de su difusión impactan en la medida en que sirven a necesidades colectivas.

Los planificadores y nuestros futuros gobernantes del Ecuador, ¿podrán entender que toda cultura es una respuesta solidaria a una necesidad colectiva?. ¿Podrán quizás apreciar la pluralidad de respuestas colectivas a esas necesidades y, al mismo tiempo, aceptar en la realidad la condición del Estado ecuatoriano como pluri-cultural?.

Si la cultura es una necesidad, su importancia no es menor que el derecho a la igualdad social y económica. El criterio de la igualdad cultural, por lo tanto, se entiende en el sentido de que todos los miembros del grupo social puedan desarrollar su potencialidad creadora y disfrutar libre e igualitariamente de las manifestaciones culturales. Para el efecto, es el Estado quien debe garantizar la aplicación de este derecho y, al mismo tiempo, facilitar con la infraestructura adecuada la puesta en práctica del mismo, con acciones que estimulen y protejan las actividades culturales. Una actitud política de esta in-

dole coincide con una amplia libertad de expresión y de difusión, que fomenta toda clase de actividades y relaciones sociales.

No debemos olvidar que, en lo referente a las actividades culturales públicas, comparten las responsabilidades el Estado, las corporaciones provinciales y los municipios. El Estado debe asumir la responsabilidad global de la política cultural, al garantizar los derechos, al planificar y coordinar las acciones a mediano y largo plazo y al concebir, como su tarea primordial, no tanto posibles reglamentaciones, cuanto proponer estímulos a la vida cultural y científica. Puesto que las necesidades, en su gran mayoría, se aprecian mejor en el ámbito local, son las corporaciones provinciales y las municipalidades las que deben asumir, conjuntamente con las instituciones culturales, tanto públicas como privadas, la ejecución de la política cultural. Para el efecto, los Consejos Provinciales y Municipios deberían contar con una eficaz dirección - coordinación de cultura y con un presupuesto obtenido, no solo de los fondos del Estado, sino de sus propios recursos.

Importante actividad es la preservación de los valores culturales, la que podría concretarse en la lucha contra la comercialización de la cultura y contra la alienación cultural, la que frecuentemente no es sino una forma de colonialismo. Como medidas positivas de pre-

servación, podrían señalarse: el auspicio a la investigación, a fin de conocer los valores culturales, entenderlos y apreciarlos; la implementación de un proceso de socialización de esos valores, a través de las variadas formas de educación; y finalmente, la activación de mecanismos de difusión y discusión de los valores culturales.

En la actualidad y en el futuro, con el avance del capitalismo y los procesos de deculturación a él inherentes, ya no se puede hablar de culturas puras o autónomas, pues el impacto deformador del capitalismo ha transformado los mecanismos de producción, circulación y consumo. No se puede, por ejemplo, buscar la definición de la cultura popular, como expresa García Canclini (1982), en "la solución romántica: aislar lo creativo y lo manual, la belleza y sabiduría del pueblo, imaginar sentimentalmente comunidades puras sin contacto con el desarrollo capitalista, como si las culturas no fueran también resultado de la absorción de las ideologías dominantes y las contradicciones propias de las clases oprimidas". Aquí radica la praxis del investigador y del político: en colaborar con los grupos oprimidos, para que adquieran una autovaloración de su cultura, como fundamento para llegar a transformarla en una cultura de liberación

Las reflexiones anteriores no pueden dejar de lado la necesidad prioritaria

ria de la organización popular como medio, el más eficiente, para desarrollar las expresiones culturales, buscar la incorporación de nuevas tecnologías e incluso de canales adecuados de difusión. Con alguna frecuencia, algunos científicos sociales que buscan reducir toda la complejidad de la vida humana a las normas económicas, no tienen en cuenta que la producción material e ideológica de un grupo social, es una en la realidad y que ignorarla es caer en un burdo dogmatismo, donde el modelo ideal quiere imponerse a la realidad histórica. Un plan de desarrollo económico, por lo tanto, no puede jamás desligarse de los contenidos culturales que encierra y de toda la tradición histórica que identifica a un grupo humano.

Creo que es adecuada, como reflexión final, la opinión de Agoglia (1979), al tratar de "La cultura como facticidad y reclamo", quien dice textualmente: "En síntesis, cuando adjudicamos carácter viviente a las distintas culturas objetivas, entendemos manifestarlas como manifestaciones, en todos los casos, de un modo de vida real y efectivo de los hombres, como expresiones de ese clima nutricional cargado de referencias dentro del cual ha transcurrido, o transcurre y se desenvuelve su existencia concreta, a partir, pero nunca en función, del sustrato biopsíquico que la condiciona. Y a ello obedece, sin lugar a dudas, el carácter operante de toda cultura, la activa influencia que ejerce sobre los individuos, su innegable fuerza formativa, de signo, como es obvio, positivo o negativo".

COHEN, YEHUDI A. (Edit.): "Man in Adaptation. The Cultural Present". Aldine Publishing Company. Chicago, 1974.

### BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

AGONGLIA, Rodolfo: "La cultura como facticidad y reclamo" En: Cultura 1979 No. 5 (Pág. 13 - 32). Banco Central del Ecuador. Quito.

BATE, Luis Felipe: "Sociedad, formación económico-social y cultura". Ediciones de Cultura Popular. México.

GARCIA CANCLINI. Néstor: "Las culturas populares en el capitalismo". Editorial Nueva Imagen. México.

LUMBRERAS, Luis: "La Arqueología como ciencia social". Ediciones Peisa. Lima.

MORENO S, POESCHEL U, SANHUEZA R.: 1984 "La cultura popular en la provincia de Bolívar, Ecuador". CIDAP (En prensa). Cuenca.

WAGLEY CH, HARRIS M: "Una tipología de subculturas latinoamericanas". 1974 En: "Estudios sobre el campesinado latinoamericano. La perspectiva de la Antropología social". Ediciones Periferia S.R.L. Buenos Aires.

## EL PODER DEL SONIDO EN LOS RITOS CHAMANICOS ENTRE LOS RUNAS DE LA AMAZONIA ECUATORIANA

William Belzner.

### INTRODUCCION

Debajo de las diversas expresiones musicales de todas las culturas del mundo, se puede encontrar invariablemente un conjunto complejo de conceptos que regula o forja todo tipo de comportamiento musical. En las florestas tropicales de América del Sur, como en muchas otras partes del mundo, esta estructura epistemológica tiene como su foco organizante el dominio del sonido entero, no solamente el sonido "musical". En este artículo, examinaré las relaciones entre las clases del sonido organizado y las funciones del sonido dentro de la extremadamente rica vida simbólica de una cultura indígena, los Quichua-hablante Runa de la Amazonía Ecuatoriana.

Enfocaré el análisis de estas relaciones a través de un rito chamánico de curación, grabado en la región del Río Napo del Oriente Ecuatoriano, utilizan-

do además, datos derivados de trabajos de campo durante el verano de 1978 (1).

Primero, presentaré una revisión de la conceptualización y comportamiento "musical" de los Runa, derivado de estos datos las clases más importantes del sonido humanamente organizado (2), y construiré un modelo de las relaciones entre estas clases. Después, discutiré las funciones más importantes de cada una de estas clases, concluyendo sugerencias de cómo estas clases y funciones pueden ser comparadas y contrastadas.

Los Runa del Oriente Ecuatoriano habitan grandes regiones de las provincias de Napo y Pastaza. Como todas las culturas indígenas que viven en esta inmensa área, los Runa utilizan una forma de "swidden horticulture" rotativo, suplementado por cazar, pescar, recolección de recursos animales y plantas del bosque y de los ríos, y cada vez más, la crianza de ganado. Su cultura ha sido descrita detalladamente por Whitten (3), en el caso de los Pastaza-Runa, y Oberem (4), de los Napo-Runa.

El sonido humanamente organizado se observa en la cultura Runa en contextos múltiples. Se puede escuchar cantos y obras en varios instrumentos en contextos ritualmente organizados y en escenarios aparentemente privados. Tales ejecuciones pueden ocurrir espe-

cialmente dentro de la casa, en los caminos selváticos, dentro de la chacra familiar, o en los alrededores de las casas durante cualquier asamblea social de cualquier propósito. Temporalmente, se puede escuchar ejecuciones en cualquier momento, desde las horas tranquilas, después de levantarse, antes de la madrugada, en las horas después de la puesta del sol poco antes de acostarse, hasta mediodía y aún después de medianoche, especialmente durante los ritos chamánicos.

Los términos en Quichua utilizados para referir a los tipos del sonido organizado en esta gran diversidad de contextos espaciales y temporales dan los primeros indicios de cómo organizar este laberinto de comportamiento "musical". Uno, de un grupo pequeño de términos, es utilizado por los Runa para describir el tipo del hecho "musical" que ocurre en cualquier contexto. Estos términos no siempre refieren a categorías explícitas y limitadas. Muy a menudo, los términos tratan de categorías de contexto o función emotiva, sin límites conceptuales precisos.

Se debe notar aquí que el marcaamiento *ex post facto* de un contexto, en el cual el sonido organizado ha ocurrido, varía de informante a informante según un número de parámetros sociales e individuales, incluyendo edad y experiencia, género, auto-atribución étnica (5), relación al músico y posición

dentro del contexto de ejecución. Mi trabajo de estos términos, necesariamente, tiene que encubrir factores que pueden ser demostrados como importantes en un análisis de ejecución "musical;" en contraste a la competencia "musical" y este es el foco medular de este trabajo.

## LAS CLASES DEL SONIDO ORGANIZADO

El tipo de sonido organizado más similar a nuestra "música" y la clase más grande del sonido organizado (conceptual y lingüísticamente, tal como empíricamente) tiene que ser lo que se llama comúnmente "canto". Esta clase incluye cantos festivos de una calidad estrictamente secular, unidades cantadas para atraer el apoyo de espíritus protectores cuando cazan (los hombres) o cultivan la chacra (las mujeres), o existen unidades cantadas, o mejor entonadas, dentro de la casa en retiro y piezas entonadas durante la mayoría de los ritos caléndricos y del ciclo vital, algunos cantos chamánicos de curación y algunas ejecuciones en instrumentos (o partes de ejecuciones) como: flautas, pitos, violín y arco musical; éstos sólo cuando la obra es conocida al ser derivada de un canto con texto u ocurrido dentro de contextos estrictamente secular.

Cuando se refiere a la mayoría de ejecuciones vocales, mis informantes

varones y bilingües en Quichua y Castellano les llamaron en Quichua, *cantak*, derivado de la palabra castellana “cantar”, pero con frecuencia había una discusión entre los que estaban presentes; existió discrepancia sobre si el canto era *wakay* o *cantak* (6). *Wakana*, “llorar”, “cantar”, “llorar ritualmente” (por la muerte de alguien), es el término utilizado con más frecuencia por las mujeres para caracterizar sus ejecuciones vocales. La preferencia de términos parece ser vinculada en un número de factores: el tema del canto mismo, por ejemplo: si se trata de asuntos “blancos”; el género y edad del músico, mi presencia como Castellano-hablante extranjero y el contexto de la ejecución del canto, los cantos fueron cantados a mi solicitud, afuera de cualquier contexto cultural normal. Esta ambivalencia sugeriría que la relativamente reciente revelación y involucramiento en el mundo “blanco” han creado contextos no cubiertos por el léxico tradicional de los Runa, creando una sobrecarga lexicológica, necesitando la utilización de términos derivados del Castellano, para integrar conceptos y contextos que no forman parte de la cultura tradicional de los Runa, dando lugar a préstamos dialectales.

La misma ambigüedad existe cuando discutimos ejecuciones instrumentales en las flautas, arco musical y violín. El término utilizado para indicar “tocar un instrumento” es *tukuna*, derivado

del Castellano, “tocar”. Con frecuencia, sin embargo, mis informantes vacilarían entre *tukana* y *tukuna*; el último es un verbo Quichua que se puede traducir “hacerse”, “convertirse en”, “transformarse”. Este hecho fue explicado generalmente, por decir ejecuciones instrumentales, como derivados de cantos que corresponden a *tukuna*, es decir, transformaciones de cantos por medio de un instrumento.

Una sub-clase importante de “cantos”, especialmente vinculada con la designación *wakana*, son los que podemos llamar “cantos de amor”, o quizás mejor, “cantos para enamorarse”. Muchas veces, las mujeres entonan cantos para causar tristeza, *llaquichina*, por su marido o hijo cuando éste está lejos de la casa o cuando hay problemas domésticos en las relaciones entre la pareja. Sintiendo esta tristeza mandada por medio del canto, *llaquirina*, el marido quiere regresar pronto a la casa o desea mejorar las relaciones con su mujer.

La ejecución de la flauta, pitos, violines y arco musical se realiza cuando el hecho está inmerso en los contextos sagrados públicos y privados y con frecuencia no son llamados “cantos”, y por eso, forman una clase separada que nombraré simplemente “no canto” para dar contraste a la clase anterior. Estas ejecuciones generalmente implican contacto con o manipulación de fuerzas sobrenaturales. Ejecuciones

de este tipo ocurren con más frecuencia durante ritos chamánicos de curación o embrujería, durante los cuales estos instrumentos pueden ejecutar tales "cantos" como "no-cantos" (incluyendo "no-musicales") modelos del sonido, en combinación con "cantilaciones de cantos" y "no-musicales" cantadas o recitadas por el chamán. No hay nombre propio en Quichua para esta clase del sonido organizado, pero al preguntar, a algunos de los informantes me dijeron que estas ejecuciones durante este tipo de rito son tukui, "todo". El sentido aquí, en vez de ser una atribución de clase, parece referir al acercamiento o la presencia de todos los espíritus, poderes y fuerzas utilizados por el chamán en el rito de curación. El atrae estas fuerzas supraterráneas por medio de ejecuciones vocales instrumentales, bajo la influencia de la ayahuasca, llamadas takiy. El verbo takina no tiene una glosa directa en Castellano, pero parece transmitir la idea de "llamar a los espíritus".

Acompañando estas clases del sonido cuando el chamán se alterna regularmente entre "canto" y "no-canto" dentro del rito de curación ocurren una variedad de fonómenos "no-musicales" como el sacudir las hojas de palmas, ruidos fuertes de chupar, vomitar, lloros, gruñidos, el sonido de sonajeros, y tocando el tamboril. Estos sonidos son o directamente imitados o evocativos de sonidos no humanos como las llamadas de los pájaros, el zumbido de las abejas,

los aullidos de los monos, el croar de las ranas, el ruido del viento, trueno, y las cascadas. Estos sonidos, también, son designados takiy.

La clase del lenguaje ceremonial o ritual es más difícil caracterizar. Esta tiene diseño rítmico definido y un contorno tonal diferente del habla normal y similar al contorno melódico común de "cantos". Su forma es más distinta con los Shuar y Achuar (las varias formas de martin o chicham en el disco de Michael Harner dan ejemplos fácilmente accesibles (7), pero se puede observarlo también con los Runa, especialmente en contextos chamánicos. Esta forma se utiliza en situaciones simbólicamente referente a potenciales tensionales interpersonales o intergrupales, o interacción potencialmente cargado emotivamente, con la meta de ligar simbólicamente al chamán y al paciente en su mundo socialmente unido. Esta forma raramente tiene nombre específico, aunque se contrasta con el habla nina, por llamarla villana, "contar", "recitar". Ocasionalmente, estas ejecuciones fueron denominados yapa villay, es decir, "contar algo extra" o "recitar fuertemente"

Estas son las clases mayores del sonido humanamente organizado que he tenido que estudiar, analizar y estructurar. Quizás, sería instructivo arreglar estas clases en un continuum multifactorial para ganar un sentido mejor

de como funcionan en la conceptualización de los Runa. Aquí, daría énfasis al hecho que este esquema es, en su mayoría, heurístico, sin pretensión de ser una representación "emic" completa de la clasificación del sonido de los Runa. Estas categorías del sonido no son exclusivas, y más de una clase del sonido organizado muy a menudo ocurre simultáneamente. Referente ahora a la Figura 1, delinearé las funciones de cada una de las clases.

## LAS FUNCIONES DEL SONIDO ORGANIZADO

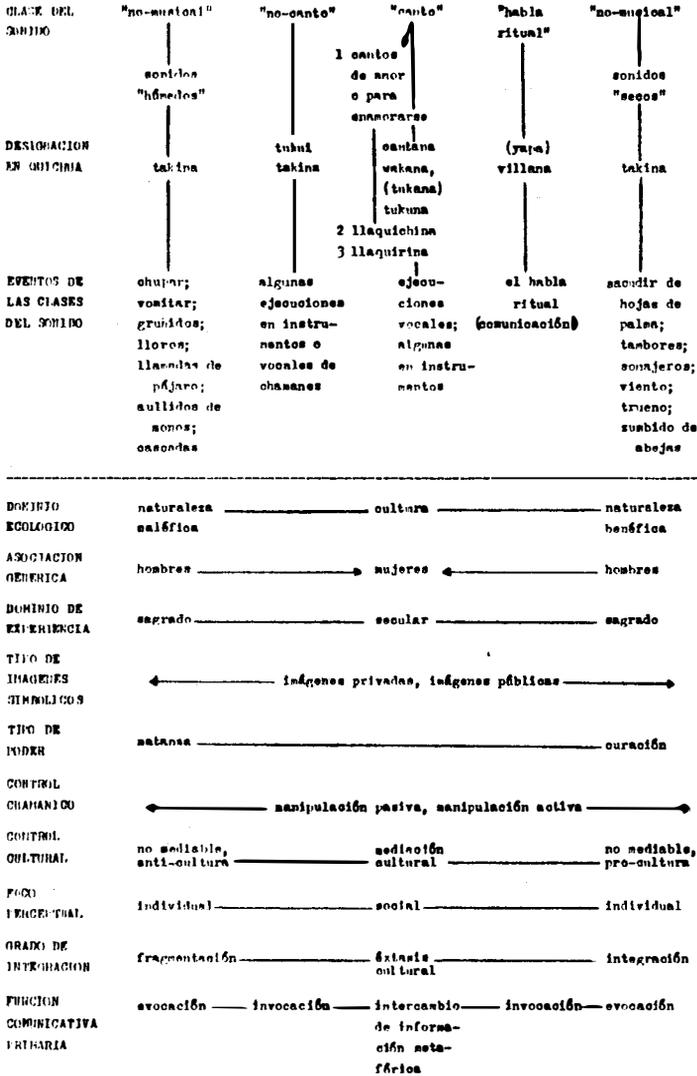
Empezando al centro del continuum, encontramos "canto". "Canto", para los Runa, es la forma más secular de la manipulación del sonido disponible a ellos. Lo es, de todas las clases del sonido, la más completamente fundada en el dominio socio-cultural. Usualmente, ésta exposición temática de la manipulación de elementos culturales son con propósito específicamente culturales. Como el habla (la comunicación) ésta es una clase de fenómeno meta-perceptual y derivativo, un sistema muy formalizado y significativo de evocación y comunicación. En contraste al habla común, sin embargo, obtiene sus calidades formales por la separación de detalles individuales del contexto perceptual primario suyo, y manipula éstos según las reglas de combinación derivadas de la estética fundamental. En contraste, el habla común,

los métodos de intercambio de información de "cantos" no son principalmente lineales, sino elípticos o metafóricos.

Trasladándonos por el continuum a la izquierda, notaría otra vez que ejecuciones instrumentales en el violín, arco musical, flautas, y pitos en contextos, como los discutidos aquí, muy a menudo no son "cantos". Estos sonidos son utilizados por el chamán para invocar elementos sagrados de la cosmogonía viva -espíritus asistentes- para ayudarle en su búsqueda para las causas que todavía pueden ser manipulados por medios establecidos y aprobados por la propia cultura. Aquí, también las características formales del sonido empiezan a desaparecer, con tales sonidos siendo predominantemente segmentos melódicos fragmentados y con pocas calidades rítmicas.

El elemento del sonido opuesto (en el continuum) llamado "no-canto" es el habla ritual. El habla ritual es una forma elevada del habla común, con metas similares. En el contexto chamánico, el habla ritual con su predominante base rítmica sirve para juntar en el pensamiento del enfermo, su relación social con el universo conocido y postulado. Puesto que las enfermedades con frecuencia son creídas de ser causadas por la desintegración de lazos sociales y ambientales, el chamán simbólicamente junta los hilos desatados, guiando al en-

FIGURA 1



fermo a un sentimiento correcto de ubicación e identificación cultural. Para realizar esto, él cita la trascendencia de medios culturales sobre la realidad diaria. El demuestra cómo medios culturales seculares, activamente manipulan la fragmentación potencialmente peligrosa inherente en las fuerzas naturales. El demuestra directamente que la base del poder curativo yace en el control dinámico de los símbolos sagrados. El patrón rítmico del habla ritual provee refuerzos evocativos de la dominación de la forma sobre el azar en el dominio de la cultura.

Trasladándonos otra vez al brazo izquierdo del continuum, llegamos a los sonidos que no tienen ninguna connotación de "canto" (en el contraste al "no-canto" que puede ser visto como una transformación simbólica -en este caso- oposición de "canto"). Estos sonidos derivan sus asociaciones de los elementos percibidos como ligados directamente, sin mediación cultural, a la naturaleza. Muchos de estos sonidos son onomatopéyicos y tienen referencia primaria a los espíritus vistos como solamente controlables pasivamente por los medios culturales. Sus poderes inherentes son los de matar y hechizar. Es aquí que parece existir una distinción entre los sonidos "húmedos" y "secos" (como abstraído del análisis de "mythemes" y símbolos sacados de las invocaciones chamánicas), con los sonidos "húmedos" (los de la izquierda extrema del

continuum) siendo los más potentes y menos manipulables. Cuando en contacto con algunos espíritus poderosos, el chamán se hace espíritu, en lugar de mantener una existencia separada y controlada. Tales sonidos evocan estos poderes. El enfermo y ayudantes (los que no son chamanes en sí mismos, o no entrenados de otro modo a percibir estas visiones) pueden sentir este poder pero no pueden participar en él. El chamán es aquí totalmente separado de los modos de percepción e interacción socialmente conocidos.

En oposición a esta clase (mirando ahora a la derecha extrema del continuum), el sonido de tambores, sonajeros, el sacudir de hojas de palma y otros sonidos "secos" representan la colocación de elementos naturales dentro del dominio del control cultural. Estos sonidos sirven en esta función en contextos chamánicos y públicos-seculares. Tales sonidos proveen una base "natural" (es decir, derivado ecológicamente) por el perseguimiento de metas de comportamientos que son específicamente culturales, incrementando la eficacia de estos comportamientos para mostrar (por lo menos implícitamente) que son consistentes con las leyes del mundo natural, o como personas correctamente obran según la "ley" cósmica.

En este rito de curación, en sumario, el sonido está utilizado por el chamán para cumplir varios propósitos:

para dar un medio de comunicación entre el hombre y la naturaleza; para evocar una vista correcta y culturalmente aprobada de tal comunicación; para invocar a los poderes de la naturaleza para el uso del chamán; y para servir como un medio de intercambio directo de información entre los participantes humanos durante el evento de curación. El chamán utiliza todas las varias clases del sonido para forjar una vista particularmente poderosa y coherente del universo cultural, mítico y natural que le da al paciente la creencia en la eficacia de su sitio dentro del cosmos y biosfera. Al fin, las varias clases del sonido son utilizadas diferencialmente para

guiar al paciente por medio de varias vistas de la estructura de su universo socio-cultural. El está dirigido a ver la eficacia de símbolos culturalmente aprobados y su poder trascendente en la manipulación (de varios tipos) de los poderes no-culturales que motivan el universo percibido y simbolizado. La dirección del chamán, utilizando estas clases de sonido organizado como un medio poderoso, e indispensable, puede guiar al paciente, de hecho, a una reinterpretación fundamental de sus modelos de comportamiento que pueden terminar en una integración aumentada del "Yo" dentro de todas las partes del universo social y simbólico.

conocida. La auto-atribución étnica en el contexto de interacción.

- (6) Los fonemas y sufijos -y, -k, y -na son mecanismos en la Lengua Quichua para hacer sustantivos de verbos. Sólo para simplificar el tema en esta obra, usualmente utilizo la forma -na que significa, más o menos, "algo adecuado por" (hacer una acción).
- (7) **The Music of the Jivaro of Ecuador**, Ethnic Folkways, New York, 1973.

NOTAS:

- (1) Quiero reconocer mis sinceras gracias al Dr. Norman Whitten por su ayuda en aclarar algunos puntos importantes. La grabación de este rito de curación está difundida en un disco, **Soul Vine Shaman, . . .**
- (2) Utilizo esta frase inconveniente de John Blacking (**How Musical is Man?**) en vez de "música" para evitar las implicaciones conceptuales llevadas por el término "música" en las culturas Occidentales. En la cultura Runa, como en la mayoría de las culturas no Occidentales del mundo, no existe una categoría del sonido organizado que conforme al mismo conjunto epistemológico del concepto de la música.
- (3) Cfr. **Sacha Runa**, University of Illinois Press, Urbana, 1976.
- (4) Cfr. **Los Quijos**, Pendoneros, Instituto Otavaleño de Antropología, Otavalo, 1980.
- (5) La presencia del bilingüismo y biculturalismo entre los Runa, especialmente los de la Provincia de Pastaza, es bien

## LAS FUNCIONES SOCIALES DE LA LENGUA QUECHUA EN EL AREA OTAVALO-COTACACHI. (1)

Yuri Zubritski

El problema de la unidad lingüística de la población quechua hablante de la región andina es muy complicado y de ninguna manera puede considerarse definitivamente resuelto. Es sabido, que los cronistas incluyendo al famoso Inca Garcilaso de la Vega, hablan sobre el quechua como de un solo idioma. El concepto de la unidad de la lengua quechua está presente en muchos trabajos de los científicos de los países andinos de diferentes especialidades y tendencias (2), incluyendo las obras de carác-

---

(1) Este artículo es parte de uno de los puntos del plan de trabajo más amplio "Relaciones interétnicas en el Ecuador (caso del área Otavalo-Cotacachi)".

(2) Jaramillo Alvarado, Pío. *El Indio Ecuatoriano*. Quito. 1954, p. 15. Pazos Arturo. *Glosario de quichuismos*. Pasto. Colombia. 1966. p. 5. Guevara, Darío. *El Castellano y el Quechua en el Ecuador*. Quito. 1972. pp. 8-9.

ter literario, que contienen los ejemplos lingüísticos de las regiones más diferentes del territorio étnico quechua. Así por ejemplo, en la antología "Literatura Inca", compuesta por el peruano Jorge Basadre, puede encontrarse "El Adiós del Indio" del ecuatoriano Luis Cordeiro y también las poesías del poeta boliviano Hualparimachi Maita (3). A su vez, en "La literatura de los quechuas" del boliviano Jesús Lara (4) figuran, otra vez, tanto "El adiós del Indio" como las poesías de los poetas peruanos (Kilku Waraka, César Guardia Mayorga y otros).

Por otra parte, no pocas veces puede oírse la opinión de que el indio quechua de una región no entiende al quechua-hablante de alguna otra región, que los pobladores de dos comunidades vecinas a veces no son capaces de explicarse los unos con los otros, etc. En los últimos tiempos, esta opinión recibió el apoyo también de algunos especialistas. Así por ejemplo de los más grandes y destacados lingüistas peruanos, Alfredo Torero escribe: "Bajo la designación del quechua se encuentra hoy, no a una lengua, sino a toda una familia lingüística indígena de América del Sur, muy extendida territorialmente y de profunda

---

(3) Basadre, Jorge. *Literatura Inca*. Lima. S.A.

(4) Lara, Jesús. *La literatura de los Quechuas*. Cochapamba-Bolivia. 1942.

diversificación dialectal (5). En la forma todavía más resuelta y, diríamos agresiva contra la idea de la unidad del quechua se pronuncia Gary Parker: "... nociones muy populares acerca del quechua son completamente falsas ... En efecto hay formas de quechua que son desde un punto de vista impresionante, tan diferentes entre sí como son el Castellano y el Francés..." (6). La apreciación del quechua como de una familia lingüística y no como de una lengua, encontró su reconocimiento oficial en el Perú y se expresó en las disposiciones gubernamentales sobre la aprobación de diferentes alfabetos y gramáticas para los "diferentes quechuas".

Nos parece que tanto el concepto sobre la completa unidad del idioma quechua, como la opinión opuesta sobre el quechua como de una familia lingüística, por lo menos necesitan ser precisados y no pueden ser aceptados mientras no se trate el problema en forma seria y multifacética.

El primer punto de vista, excluyen-

- 
- (5) Torero, Alfredo. "El quechua y la historia social andina". Universidad Ricardo Palma. Dirección Universitaria de Investigación. Lima. 1974.
- (6) Parker, Gary. "Falacias y verdades acerca del quechua". En el libro "El reto del multilingüismo en el Perú". Lima. Instituto de estudios peruanos. 1972. pp. 111-112.

do la época de los Incas con su política de asimilación lingüística forzosa, parece, que no se reveló nunca en forma categórica e indispensable, y mas bien la idea sobre la unidad lingüística quechua se sobreentendía ambiguamente. Sin embargo, es necesario aclarar de que no puede cerrarse los ojos ante las serias diferencias dialectales en la zona de la difusión del quechua, diferencias que sin tenerlas en cuenta sería imposible planear y planificar las cuestiones de la política lingüística, incluyendo los problemas de la normatización de la lengua, de su aplicación en calidad de lengua de enseñanza en la escuela primaria, secundaria y superior, de su uso en los medios de la información masiva, en la literatura científico-política y filosófica y científico-técnica, en la práctica productiva, política y religiosa, así como en el arte y literatura, en otras palabras sin tener en cuenta las diferencias internas en el quechua, es imposible en forma justa y adecuada comprender y resolver los problemas de su función (o funciones) sociales. Sin embargo, como ya se ha dicho, la forma más exacta y más categórica la tiene la tesis sobre la falta de la unidad idiomática de los quechuas-hablantes y sobre el reconocimiento de tal unidad solamente en el nivel de la familia lingüística. El metafisismo, la tendencia de no analizar el problema de la unidad de la lengua en el proceso de su desarrollo dialéctico, la falta de la apreciación debida de la práctica histórica lingüística mundial, de los factores socia-

les, culturales y políticos, particularmente de los procesos integracionistas en la región andina, del papel unificador de la política lingüística estatal, de las medidas para la normatización de la lengua y del nivel cultural de los habitantes, constituyen las partes débiles de los autores y de los partidarios de dicho concepto. El intento de aislamiento de la esfera lingüística de las demás esferas de la actividad humana, el intento de transformarla en un factor autosuficiente puede provocar la inexactitud en la evaluación de una u otra fracción lingüística. Estamos completamente de acuerdo con Augusto Escribens de que "El lingüista que piensa que puede apelar exclusivamente a la lingüística para resolver todos los problemas que le plantea su labor o, peor aún, que basta consultar la autoridad en boga para decidir sobre los criterios que deben normar la evaluación de sus descripciones y explicaciones ... incurre con agravante en el error" (7).

Citaremos algunos ejemplos concretos, tomados de la historia de las relaciones lingüísticas de Europa, Asia y África que testimonian la inconsistencia del método lingüístico-formal.

Las hablas populares de la lengua árabe en Marruecos o Túnez tanto se di-

---

(7) Escribens, Augusto. "Lingüística aplicada ¿para qué?", en el libro "El reto del multilingüismo en el Perú". Lima. 1972.

ferencian del lenguaje cotidiano de Siria o Irak, que aplicando el método estrictamente formal al problema, podrían considerarse como las lenguas independientes pertenecientes a la misma familia lingüística. Sin embargo, la influencia de una serie de factores a saber: el papel unificador del Islam (sobre todo en los determinados períodos históricos), la presencia de tan importantes y prestigiosos monumentos literario-lingüísticos como el "Coran" o "Mil y una noches", y, en los tiempos modernos, de la lucha nacional-libertadora anti-imperialista engendraron el surgimiento, el desarrollo y fortalecimiento de una sola lengua escrita, comprensible y accesible para todos los pueblos árabes. En cuanto a las mencionadas diferencias en estas condiciones se consideran por los mismos árabes como dialectales. Es interesante también otro ejemplo. En la parte nor-occidental de la URSS está situada la República Soviética Socialista Autónoma de Karelia, fronteriza con Finlandia. Para Karelia, un tiempo después del triunfo de la Gran Revolución Socialista de Octubre, tuvo lugar el proceso de constituirse su propia lengua escrita. Sin embargo, el crecimiento del nivel cultural así como de la conciencia del pueblo karelo, la apreciación adecuada del patrimonio cultural-lingüístico de la nación pariente finlandesa, determinaron que el pueblo karelo consciente y voluntariamente resolviera evaluar y considerar el finlandés como su lengua escrita, utilizándola en el sistema de

educación, en la literatura, en la radio, en la prensa y en las cuestiones administrativas.

Más conocida es la complicada situación lingüística en China. Sin tocar el problema de las lenguas de minorías étnico-nacionales, llama la atención el hecho de la presencia prácticamente de dos idiomas chinos: el de Cantón y el de Pekín.

Pero las condiciones específicas históricas, socio-económicas y políticas predeterminaron la formación y existencia de una sola lengua escrita de los chinos, basada en la escritura jeroglífica.

Al fin volvamos a la realidad latinoamericana y mentalmente hagamos un experimento. Imaginemos que en uno de los puntos se han encontrado tres campesinos analfabetos latinoamericanos: un cortador de la caña de azúcar en la República Dominicana, un agricultor de una región montañosa de Colombia y un ganadero de la pampa argentina. Todos ellos son hispano-hablantes. Sin embargo, su bajo nivel cultural y relacionado con esto la dominación en su lenguaje cotidiano del léxico, anclado con las condiciones concretas productivas y ecológicas, así como diferentes condiciones históricas de la formación de sus hablas, sin duda ocasionarán de que la intercomprensión mutua entre esos tres campesinos hipotéticos resultaría por lo menos muy obstaculizada,

y en algunos casos incluso imposible. Sin embargo, a nadie viene la idea tomarlo como argumento para rechazar la existencia de la única lengua española y para crear tres o más variantes de alfabetos, diccionarios y gramáticas.

Podrían citarse un sinnúmero de ejemplos similares, que testimonian que apreciando el grado de las diferencias internas en tal u otra comunidad lingüística y planteando el problema de la oficialización de idiomas y su transformación en las lenguas escritas, no se puede partir de las deliberaciones puramente formales.

Basándonos en las ideas expuestas, tomando en cuenta la existencia de la fuerte tradición histórica y cultural incaica, de la unidad en muchos aspectos de los destinos históricos del Ecuador, Perú y Bolivia, del desarrollo de los procesos integracionistas, que relacionan los países del Pacto Andino, la similitud evidente de las principales variantes del quechua que abarca la mayoría aplastante de la población quechua-hablante, entre los cuales no se crea los obstáculos serios para la comprensión mutua, nosotros consideramos posible tratar el quechua, no como una familia lingüística, sino como una sola lengua, y sus variantes como dialectos y hablas. Estimamos también, que realizando un trabajo serio es absolutamente posible la normatización gramatical y vocabular del quechua y la elaboración de la uni-

ca lengua escrita tomando en cuenta todas sus diferencias dialectales. No podemos excluir la posibilidad, de que en un futuro próximo o más lejano los países del Pacto Andino aprobarán respecto al quechua la política lingüística común, que garantizará el cumplimiento de la mencionada tarea de normatización y la creación de la lengua única escrita y oficial. La aclaración de la importancia, de la necesidad y de la urgencia de esta tarea en gran escala depende de la revelación de las funciones sociales del quechua, tanto de los que existen en el tiempo actual como de aquellos que podrían ser desempeñados por esta lengua en la perspectiva.

La parte segunda y fundamental de nuestro ensayo ha sido escrita principalmente a base del método de las observaciones directas del campo, y estará dedicada precisamente al análisis de las funciones sociales del quechua en la región Otavalo-Cotacachi (de la República del Ecuador).

\* \* \*

El quechua lo mismo que cualquier otro idioma, en primer lugar es el medio de la expresión del pensamiento humano y como tal desempeña la función de la comunicación entre los hombres. Con motivo de esto surge la necesidad de aclarar una serie de cuestiones parciales pero importantes. ¿Qué cosa es el lenguaje corriente del área estudiada? ¿Qué

carácter tiene la relación lingüística de la población indígena de esta área con la población quechua - hablante del resto del Ecuador?. ¿Si existe la mutua comprensión entre los quechua-hablantes de la región Otavalo-Cotacachi y la población quechua-hablante de otras regiones de la Zona Andina?

La misma selección del área de estudios en gran medida fue predeterminada por aquella circunstancia, de que el lenguaje corriente de sus habitantes indígenas con una excepción rarísima constituyen la única habla. Esta habla pertenece a aquel dialecto quechua, que está ampliamente difundido en toda la Sierra Ecuatoriana, así como en algunas zonas de Colombia (Intendencia de Caquetá y Comisaría de Putumayo). La situación actual de este dialecto, se caracteriza por ser muy complicada y contradictoria.

Por una parte hemos registrado en algunos lugares (por ejemplo en el Cantón Cayambe y en la Provincia de Loja) el proceso de desplazamiento del quechua por la lengua española, (8) por otra parte, en el proceso de su desarrollo, desplaza los restos de otros dialectos quechuas, por ejemplo en la región habitada por el micro grupo étnico Salasaca (Provincia de Tungurahua) que forma parte de la nacionalidad quechua.

---

(8) **Cassette.** Y. Z. Al. m. )-378; Y.Z. A5. m. 345 - 404.

Los indígenas quechuas de otras regiones del país, llegando por corto tiempo al área Otavalo-Cotacachi, se comunican en este dialecto con la población local sin experimentar casi nunca dificultades serias. Sobre la similitud de las hablas quechuas de la Sierra Ecuatoriana y de esta manera sobre la capacidad del conjunto de estas hablas de cumplir la función de comunicación en los límites de la parte considerable del país, testimonian también otros hechos a veces más evidentes. La famosa emisora H.C.J.B. (La Voz de los Andes), que se dedica a la propaganda religiosa, destina una parte considerable de su tiempo para los programas en la lengua quechua. El lenguaje de las emisiones de H.C.J.B. no es equivalente al habla de Otavalo-Cotacachi, no obstante los pobladores del área estudiada, que dominan quechua, sin ninguna dificultad escuchan y comprenden estos programas. (9)

De los resúmenes de las cartas recibidas de esta emisora, (10) se comprueba que sus programas se escuchan en toda la Sierra, así como en otros luga-

---

(9) Cassette. Y. Z. - 2B. m. 183 - 540.

(10) Según los datos comunicados por el locutor de esta emisora en un programa transmitido el 12-II-1977 entre las 9 h. 35 m. y 9 h. 40. (hora ecuatoriana) al departamento quechua llegan mensualmente del Ecuador, Perú y Colombia aproximadamente 300 cartas.

res, incluso en el extranjero, aunque la limitación temática de los programas de esta emisora inevitablemente reduce al número de oyentes.

La similitud de las hablas ecuatorianas quechuas se manifestó también en el congreso de la sociedad "Ecuarunari" ("Ecuador runacunapac riccharimuy - El despertar de los indígenas del Ecuador"), que se celebró en Quinchuquí (parroquia Miguel Egas, Cantón de Otavalo) desde el 14 hasta el 16 de enero de 1977. En las labores del congreso tomaron parte nueve delegaciones representando casi todas las provincias ecuatorianas de la Sierra, a excepción de Loja, Azuay y Carchi. La lengua del trabajo del congreso era el quechua. Según los datos que hemos recibido de los propios participantes en el congreso, no surgieron dificultades en la comprensión mutua entre los delegados, con una sola excepción: el contenido del discurso del representante de la provincia del Chimborazo, que fue comprendido por los presentes, sin embargo que una cierta cantidad de términos y expresiones se concebían con dificultad.

De esta manera no es difícil llegar a la conclusión que el conjunto de la mayoría absoluta de las hablas de la Sierra Ecuatoriana constituyen un solo dialecto, altamente homogéneo, que sirven como medio de comunicación en un vasto territorio y que está en capacidad de transformarse en la lengua escrita ("La lengua culta") bajo la condición de la

existencia de una política lingüística estatal y con la realización de un trabajo correspondiente para su normatización.

Más complicada se presenta la cuestión sobre las relaciones del habla Otavaleña-Cotacacheña y de todo el dialecto serrano ecuatoriano con los dialectos de otros países (Perú, Bolivia, Argentina y Chile). Hemos registrado las diferencias entre dicha habla y cada uno de los demás dialectos, tanto en el fondo vocabular fundamental, como en la fonética, semántica de algunas palabras e incluso en la sintaxis, al mismo tiempo, estas diferencias no pueden considerarse como algún conjunto que opone las hablas del dialecto ecuatoriano a todos los demás dialectos. Mas bien, al contrario, las diferencias tienen el carácter selectivo y separado al "runashimi" ecuatoriano de algún dialecto determinado, al mismo tiempo lo asemejan con los demás. Por ejemplo, la variante fonética "shungu" (corazón) revela una diferencia importante con la variante cuzqueña y al mismo tiempo la similitud con la variante del dialecto de Santiago del Estero (Argentina).

Sin embargo, con todas estas diferencias los indígenas del área Otavalo-Cotacachi comprenden los demás dialectos difundidos del quechua y esta comprensión tiene el carácter recíproco. A esta conclusión hemos llegado después de realizar un sencillo experimento lingüístico: hemos grabado varios progra-

mas de Radio Moscú en quechua en los cuales, además del texto leído por el locutor en dialecto cuzqueño, figuraron también las intervenciones de peruanos y bolivianos que estudian en Moscú y que hablan otros dialectos. Después la hemos dado a escuchar a los indígenas quechuas del área estudiada para obtener de ellos la información sobre el grado de la comprensión de los textos de esos radio programas. La edad de los informantes oscilaba entre los 18 y 40 años; eran gentes de diferentes profesiones (la empleada de casa, tejedores, maestros), su nivel educativo era también diferente (11). Todos los informantes sin excepción decían que el texto de los programas en general era comprensible, aunque al mismo tiempo todos ellos indicaban el hecho de la presencia de diferencias fonéticas y vocabulares. Realizando este experimento se han revelado algunas tendencias, algunas leyes. En el proceso de escuchar los radioprogramas la comprensión de éstos crece con el tiempo, digamos no en progresión aritmética sino en progresión geométrica. Este fenómeno está relacionado con que de la aplicación espontánea del método del reconocimiento de palabras fonéticamente diferentes, el oyente pasa paulatinamente a los métodos cualitativamente nuevos, particularmente el método de revelación de las correlaciones fo-

---

(11) **La información oral no grabada No. 4; Cassettes Y. Z. A1 m. 377-524; Y.Z. 1B. m. 97-574; Y.Z. A4. m. 58-384.**

néticas y del uso de estas correlaciones para el reconocimiento más activo de términos. En otras palabras, el proceso de reconocimiento en sus diferentes etapas en este caso se presenta en una correlación dialéctica de las categorías cuantitativas y cualitativas. Así, sin dificultad reconociendo en "noqa" la palabra "ñuca" y "shimi" en la palabra "simi" el oyente ya adquiere un cierto hábito de correlacionar los sonidos "o" y "s" del dialecto cuzqueño, con la "u" y la "sh" de su propio dialecto. Eso a su vez da una posibilidad relativamente fácil en la palabra "llojsiy" reconocer "llucsiy", en "cosa" - "cusa", en "cosni" - "cusni", etc. En la forma más complicada se efectúa el proceso de la superación de las diferencias vocabulares, pero aquí también tiene vigencia la ley notada anteriormente: con el tiempo el ritmo del proceso crece y este crecimiento de la comprensión del texto a consecuencia de las correlaciones fonéticas tiene como su resultado, en calidad del fenómeno secundario, el reconocimiento más fácil de las diferencias vocabulares en el contexto general.

La segunda ley consiste en que cuanto más alto es el nivel cultural y educativo del oyente, tanto más alto es el grado de la comprensión de los textos de radioprogramas.

Hemos registrado también los hechos de oír y comprender por algunos indígenas del Cantón de Otavalo y del

Cantón de Cayambe (vecino a Otavalo) de las emisiones de la lengua quechua transmitidas desde el Perú (12). Un nivel bastante alto de la comprensión se ha revelado en Otavalo y en algunas otras regiones del Ecuador viendo las películas de lengua quechua filmadas en Bolivia (13).

A lo dicho puede agregarse que la mayoría de los indígenas de Otavalo-Cotacachi, sobre todo la juventud, que posee un determinado nivel educativo y tienen los conocimientos mínimos sobre la historia, cultura y la etnografía de países andinos, concibe el quechua como una sola lengua, y además muchos de ellos están inclinados a apreciar al quechua "peruano" como la lengua más correcta (14).

De esta manera en la forma que existe actualmente el quechua del área Otavalo-Cotacachi como muchas otras hablas y dialectos quechuas de la región Andina, está en capacidad de desempeñar la función de la comunicación en un territorio bastante amplio y en diferentes esferas de la actividad social. No hay duda, que si el proceso espontáneo de

---

(12) Cassette Y. Z. - A1 m. 0-378; Y.Z. - A5. m. 404-448.

(13) La información oral no grabada No. 3.

(14) Cassette Y. Z. A4. m. 58-384; Y.Z. A5.m. 448-469, 517-544.

la correlación de las formas fonéticas, morfológicas y vocabulares se complementarían con un trabajo consciente y serio para unificar la lengua quechua por intermedio de su normatización, dicha función de la comunicación podría desempeñarse en forma mucho más eficaz.

Sin embargo la capacidad del habla Otavaleña-Cotacacheña, así como de las demás hablas y dialectos quechuas, de desempeñar la función de comunicación, que sobreentiende, a su vez, una serie de funciones sociales más parciales, está lejos de manifestarse en forma completa y sin obstáculos. El quechua no es la única lengua de la población de los estados andinos que en su mayoría no son nacionales sino multinacionales. La lengua oficial en todos los países andinos, a excepción del Perú, es solamente el español. Por eso, el grado y las formas del desempeño de unas u otras funciones idiomático-sociales no pueden ser aclaradas sin el análisis comparativo (aunque muy breve) de la utilización del quechua y del español en diferentes esferas de la actividad social y en sus diferentes niveles. Este análisis comparativo es lógico comenzar desde la esfera más importante, es decir la productiva.

No hay la menor duda, que el quechua cubría completamente las necesidades de la comunicación en el proceso productivo y en las relaciones de la comunicación en el proceso productivo y en las relaciones de producción de aquel

tipo de formas, que existían en el Tahuantinsuyo en el momento de la invasión de los conquistadores españoles. La variedad de instrumentos de trabajo, utilizados en el Imperio de los Incas, así como de objetos era considerable. Con las faenas agrícolas fueron relacionadas las operaciones laboriosas bastante complicadas como la edificación de terrazas y de sistemas de riego. Todo esto exigía una expresión verbal—terminológica exacta. Por otra parte, como la sociedad de los Incas era de diferentes regímenes socio-económicos, dicho proceso y dichas relaciones tenían el carácter complicado y multifacético, lo que a su vez tuvo que reflejarse en la lengua, sobre todo en el enriquecimiento y la complicación de fondo vocabular. Es decir, los colonizadores españoles encontraron aquí un léxico bastante complicado y abundante, que reflejaba tanto el nivel relativamente alto de las fuerzas productivas, como el carácter también bastante complicado de las relaciones de producción.

La conquista no provocó mayores transformaciones técnico-científicas en la rama principal de la actividad económica de aquella época, es decir en la agricultura, exceptuando el uso limitado de la fuerza de tracción de grandes animales domésticos (caballos, ganado vacuno) y la introducción de algunos cultivos agrícolas nuevos. Mucho menores todavía fueron las innovaciones en la esfera de la producción artesanal. En

cuanto a las relaciones de producción es de notar que el feudalismo español trasladado al Continente Latinoamericano en la forma modificada, sin duda representaba un nuevo tipo de relaciones productivas y sociales en la comparación con aquellas que existían en el seno del régimen despótico esclavista incaico. Sin embargo entre la formación social económica esclavista y formación feudalista existen muchos rasgos comunes basados en la aplicación amplia de los medios de cohesión extraeconómica. Y en las condiciones del feudalismo colonial, el volumen de la cohesión extraeconómica muchas veces alcanzaba tanta amplitud que desaparecía el límite entre las formas feudalistas y esclavistas de explotación (la mita, obrajes, algunos períodos y formas de la recolección del tributo, etc.). Estos factores del orden social-económico tenían consecuencias importantes para los destinos ulteriores del quechua. No fue rechazado por los conquistadores como un lenguaje de "salvajes" y con las modalidades relativamente no grandes y no numerosas fue utilizado por los invasores tanto en la esfera de la producción directa, como en la esfera de las relaciones de producción. Es natural, que las modificaciones y modalidades incluían también los préstamos de la lengua de

los conquistadores (15). Sin embargo, la cantidad considerable de modificaciones y cambios que se han operado en la lengua quechua en el período colonial y postcolonial y que fueron relacionados con la esfera de producción, tenían la forma o de las derivaciones quechuas o de las formaciones "híbridas" (quechua-castellanas) por ejemplo "Huasipungo", "Yanapero", "Huasicama", o se realizaban a cuenta de los cambios semánticos de los términos auténticamente quechuas (por ejemplo "Yanacona" que tenían en la época de los Incas el sentido "esclavo" comenzó a equivaler al concepto "sirviente", "siervo").

De esta manera, el quechua demostró su vitalidad y su capacidad para continuar desempeñando en las nuevas condiciones socio-económicas, la función de la comunicación en la esfera de la producción. Las observaciones directas de campo en la región Otavalo-Cotacachi muestra que los volúmenes de esta función en el tiempo actual dependen de diferentes factores, que engendran los procesos y tendencias directamente opuestas. Por una parte la internacionalización de los procesos tecnológicos, pro-

---

(15) Subrayamos también el hecho de que la misma lengua española de los países andinos y toda la América Española del Sur e incluso (en el grado menor) el portugués de Brasil, experimentaron la influencia a veces grande a la lengua quechua.

pio para nuestra época, y la internacionalización correspondiente del léxico provocaron la penetración amplia de la terminología productiva-técnica (por intermedio del castellano) en el lenguaje cotidiano de los indígenas quechuas del área andina, especialmente de los indígenas que residen en los centros cantonales y algunos poblados, donde el nivel de la producción y de las relaciones productivas en forma mayor corresponde a las condiciones de la formación capitalista. Por otro lado, estos términos pasan al quechua después de una correspondiente “elaboración” fonológica y se utilizan en el lenguaje cotidiano en concordancia con las reglas de aglutinación. De esta forma el mencionado proceso, a pesar de su contradicción aparente, tiene como su resultado no el empobrecimiento y no “barbarización” de la lengua, como suele de vez en cuando pensarse, sino que su enriquecimiento y actualización. La verdad que no siempre este proceso completamente natural pasa bien, y de vez en cuando está conjugado con ciertos gastos en forma del número excesivo de los términos ajenos y el desplazamiento no justificado de los términos locales absolutamente adecuados, lo que crea la base para el surgimiento de las “lenguas” profesionales demasiado especializadas, no comprensibles o poco comprensibles para la masa principal de la etnia. Además, faltando un centro lingüístico centralizado, el cual (como por ejemplo la Real Academia de la Lengua Española) dedique a

las cuestiones de la regularización y de la normatización de los cambios lingüísticos, a base del desplazamiento de la terminología autóctona técnico-laboral en alguna región (con su conservación en el otro lugar) se fortalecen las diferencias entre el habla o dialecto de la población de la región estudiada y de otras partes de la etnia. Así, por ejemplo, en el habla Otavaleña-Cotacacheña los mismos términos que designan el concepto de la actividad laboriosa (trabajo, trabajar) resultaron desplazados por los variantes castellanizados (trabajai, trabajana), aunque en otros dialectos y hablas más difundidas se ha quedado el término quechua tradicional “llankay” y sus derivaciones. Sin embargo, a pesar de estos defectos, la prestación del léxico productivo-tecnológico y social-productivo constituye uno de los caminos de la actualización de la lengua y de su desarrollo. Este camino lo pasaron muchos pueblos del globo terrestre incluyendo aquellos en los cuales las lenguas, como el quechua, pertenecen a los aglutinantes (turcos, usbecos, japoneses, mongoles y otros).

Sin embargo en la vía de la actualización completa del runa shimi en la región de Otavalo-Cotacachi y de su utilización libre y amplia en la esfera productiva está un poderoso obstáculo en forma de las actualmente existentes relaciones de producción, complicadas por las relaciones interétnicas. La tenencia de los medios principales de producción

en el área Otavalo-Cotacachi se distribuye en la forma desigual: la mayor parte de ellos se encuentran en manos de los representantes del grupo etno-nacional mestizo, concretamente en las manos de los grandes terratenientes, de los dueños de las empresas más grandes, de los medios importantes de transporte. Es natural, que el dueño de los medios de producción prefiere a consecuencia de muchas causas comunicarse en su propia lengua con los trabajadores explotados por él. Si también tenemos en cuenta que la administración de las grandes empresas y de las grandes haciendas exceptuando los casos muy raros también se compone de los mestizos, se pone bien claro y comprensible el hecho de la predominación rotunda del español y no del quechua en los procesos productivos efectuados en estas empresas y haciendas, incluso si la parte mayor o considerable de la fuerza de trabajo se compone de los indígenas quechuas. El autor de este artículo prestó atención a dos grupos de trabajadores. Uno de ellos efectuaba los trabajos en la reparación del camino, el segundo fue ocupado en la construcción de viviendas. Los dos grupos fueron compuestos en su mayoría por indígenas. Era curioso observar que en el proceso de comunicación directa entre dos o más obreros indígenas, en aquellos casos, cuando no había el ojo ni la oreja "ajenos", muchas veces se oía hablar en quichua. Sin embargo era suficiente encontrarse cerca a algún representante de la administra-

ción o simplemente de un mestizo, para que los mismos obreros indígenas pasaran al castellano. Una especie de "zonas de refugio" lingüísticas de la comunicación en quechua, en el proceso de la actividad laboriosa, llegaron a ser los trabajos sociales y los trabajos en la forma de la ayuda vecinal (mingas) en las comunidades y cooperativas, así como la producción mercantil pequeña y media (en su mayoría textil) de la región de Otavalo-Cotacachi, crecida a base de las artesanías tradicionales.

El comercio, esto es, las relaciones mercantil-monetarias constituye por su importancia la segunda rama de la actividad social-económica del ser humano, la cual también, como la esfera de la producción, es imposible en nuestros días sin el desempeño activo de la función de la comunicación idiomática. En este caso el habla quechua de la región Otavalo-Cotacachi como de las demás regiones tuvo que vivir un proceso complicado y difícil de glotonía y de préstamos mucho más complicado en la comparación con el caso anterior. Es que en el Tahuantinsuyo como en muchos otros antiguos estados despóticos-esclavistas las relaciones del cambio fueron desarrolladas muy débilmente. Las causas más importantes se radican en la dominación absoluta de las formas naturales de la economía y en la centralización máxima de los métodos de la apropiación y la distribución del producto social. A consecuencia de esto la

parte aplastante del léxico y de las combinaciones fraseológicas, enlazadas con la rama del cambio, se han formado ya en los períodos colonial y republicano. Las vías de su formación eran multifacéticas: calcación de la terminología española, sus préstamos directos, la conservación de la terminología específica indígena (no muy numerosa), etc. Como todos estos fenómenos tenían lugar ya después de la caída del estado incaico centralizado y con la falta de la misma posibilidad del control estatal sobre los procesos glotogónicos, por eso, en diferentes zonas de la región andina se efectuaban independientemente, aisladamente engendrando la terminología específica propia a cada zona y reforzando con esto las diferencias intradialectales. Por ejemplo en el habla otavaleña-cotacacheña la gran parte de los términos del léxico comercial no coincide con la terminología correspondiente de los dialectos más difundidos del Perú y de Bolivia (ayacuchano y cuzqueño-boliviano). No es difícil convencernos de esto, comparando algunas muestras concretas: (16)

TABLETA DE OTAVALO-COTACACHI	DIALECTO AYACUCHANO	ESPAÑOL
precho	chanin	precio
randly (17)	randly	comprar
jatuna, rantshika	rantina	mercancía
jatuplaza, mercado	qato	mercado
lliday, pitury (18)	ranay	regatar
pizana, pitador, balanza	ayana	balanza
barato	pal chanyoc	barato
cuentas	chubra	cuentas

Actualmente la esfera de la realización por la lengua quechua de su función de la comunicación entre la gente, en el proceso de las relaciones mercantiles monetarias en la región Otavalo-Cotacachi es extremadamente reducida. Sin hablar ya de los centros cantonales, la mayoría absoluta o relativa de las empresas comerciales incluso en los poblados casi exclusivamente indígenas se encuentran en las manos de los mestizos, (18) Sin embargo la causa principal se radica en el enlace deficiente de los indígenas con el mercado que a su vez está condicionado por dos circunstancias relacionadas entre sí: por la preponderancia del carácter natural de la economía indígena y por la baja capacidad adquisi-

(16) Las palabras del dialecto ayacuchano se citan según el "Diccionario Kechwa-castellano, castellano-kechwa". Lima, 1959 de César Guardia Mayorga.

(17) A diferencia de la mayoría de los lingüistas ecuatorianos inclinamos (teniendo en cuenta la perspectiva de la unificación y normatización del quechua) a considerar en calidad del índice formal del infinitivo el afixo "y" y no "na".

(18) Cassette Y.Z. - 2B. m. 183-540; la información escrita No. 2.

tiva de los indígenas quechuas. La verdad que en algunos poblados (Ilumán, Quinchuquí, San Pablo, Peguche) se ha desarrollado ampliamente la producción mercantil pequeña y media. Pero en calidad de consumidor principal actúan no los indígenas sino la población mestiza ecuatoriana y los visitantes de otros países latinoamericanos así como de Europa y de América del Norte. Es lógico que la misma composición etnológica de los consumidores obliga a los vendedores indígenas a utilizar el castellano. Como un fenómeno curioso y absolutamente nuevo hemos notado los casos esporádicos de la comunicación de los indígenas-comerciantes con los extranjeros en inglés. Sin embargo, y no obstante la terminología comercial española no es omnipresente. La relación con el mercado no siempre es directa y muchas veces se realiza a través de los intermediarios. En este caso el uso del léxico comercial quechua adquiere su plenitud. Además existe otro rumbo de la actividad comercial donde el léxico quechua también se utiliza ampliamente. Tomemos en cuenta la adquisición por parte de los indígenas de la región Otavalo-Cotacachi de la materia prima particularmente de la lana entre los indígenas quechua de otras regiones. Las operaciones comerciales en este caso se realizan tanto en la forma del trueque como en la forma monetaria (19) Esta

forma de las relaciones lingüísticas parece que tiene bastante perspectiva, porque está conectada con el establecimiento y ampliación del mercado (submercado) indígena nacional, garantizando con esto mismo la base económica para la conservación, desarrollo, difusión y unificación de la terminología, que figura en la esfera de las relaciones mercantil-monetarias. No existe la necesidad en alguna demostración detallada de aquella verdad evidente, de que si el proceso espontáneo de la unificación de esta terminología fuere completado con una actividad seria científico-investigadora y práctica, incluyendo la política de la normatización de la lengua, podría en un breve lapso de tiempo rendir resultados muy positivos. Sin embargo, la correlación entre el submercado indígena y el mercado mestizo nacional está lejos de ser equivalente y puede ser presentada en la forma de un número fraccionario muy pequeño, determinando con alta precisión la relación entre las funciones de comunicación de dos lenguas en la esfera de cambio. En otras palabras la capacidad del habla quechua de Otavalo-Cotacachi al desempeñar dicha función social se tropieza con un obstáculo en la forma de la situación desigual de dos grupos nacional-étnicos en una de las esferas más importantes de la actividad económica de la sociedad actual.

---

(19) Cassette Y. Z. - Al. m. 0-37B.

Pasemos al problema del desempeño de la función comunicativa del habla

quechua otavaleña-cotacacheña en la vida social política. Es bien sabido, que esta parte de la superestructura a fin de cuentas está predeterminada por las relaciones económicas. Por eso los destinos social-políticos de la población indígena de la región Otavalo-Cotacachi, de su cultura, de su lengua, dependen preferentemente de la situación económica del macro grupo nacional-étnico quechua. Ya en aquella parte de este artículo donde se trató de la función de comunicación en esfera económica (concretamente de la producción y del cambio) era posible establecer determinados horizontes del uso de la terminología quechua en concordancia con la estratificación social-económica y cultural-étnica de la sociedad ecuatoriana en los límites del área estudiada. Sin embargo la estructura social de la sociedad indígena que se complica cada día más, el surgimiento de los intereses de clase (sobre todo, económicos) que cruzan las fronteras étnicas, hace borrosos e indecisos los contornos de estos horizontes.

Otra cosa es el ámbito social-político de la lengua. Aquí se revelan bastante claramente tres niveles: la comunicación intracomunal (intraoperativa (20) comunicación intercomunal y otras formas de la comunicación intra-

---

(20) Se tiene en cuenta las comunidades indígenas étnicamente homogéneas.

étnica e interétnica. En el nivel del primer horizonte (intracomunal) la lengua quechua en la región Otavalo-Cotacachi ocupa las posiciones sólidas. Las cuestiones de las elecciones de los órganos de gobernación comunal y parroquial, discusión sobre sus actividades, como regla general, se efectúan en runashimi. En este mismo idioma, según nuestras observaciones, se discuten también los problemas de las relaciones con las autoridades superiores, con la iglesia, sobre la organización de las manifestaciones masivas en defensa o para la ampliación de las posesiones de tierra, sobre la participación de los miembros de la comunidad situada en una u otra organización sindical, política o social, sobre la ocupación de una determinada posición frente a la actividad en el territorio de la comunidad o cerca de ella de algún organismo oficial, cultural o científico, etc. En otras palabras el habla otavaleña-cotacacheña de la lengua quechua en el nivel del horizonte intracomunal con gran éxito desempeña la función de la comunicación social política. Con la misma amplitud ella se realiza en el nivel intercomunal (intraetno-nacional) lo que se manifiesta rotundamente en los congresos y sesiones de diferentes organizaciones quechuas, sindicales, culturales, etc. Pertenecen a ellas, por ejemplo: MODERNO MOVIMIENTO DE LIBERACION E INTEGRACION DEL INDIGENA ECUATORIANO, ya mencionado "Ecuarunari" ("Ecuador runacunapac richarimun - El despertar del indígena

ecuatoriano”), “La federación de comunidades” y otras. Los congresos y sesiones de esta organización se convocan con bastante frecuencia; así por ejemplo, según los estatutos de Modelinde las sesiones ordinarias de su asamblea general se convocan dos veces al año. (21)

Sin embargo, al pasar del nivel comunal a intercomunal al horizonte cantonal y a veces parroquial, sin hablar ya del nivel de provincia o del país la situación se cambia bruscamente. En estos niveles nos encontramos con la dominación prácticamente absoluta del castellano y con la discriminación casi general del quechua. Comencemos aunque con el hecho de que los funcionarios sean elegidos y designados al nivel cantonal no saben y no consideran necesario saber el quechua. De sus bocas se puede oír una frase tremenda por su antipatriotismo y por su servilismo extranjerizante en las condiciones de América Latina “Yo prefiero inglés, el quechua no me gusta”.

Por eso la conversación del indígena con el representante de la administración cantonal sobre cualquier tema socio-político se efectúa en castellano, incluso aquel caso si se trata sobre los in-

---

(21) Estatutos del movimiento de liberación e integración del indígena ecuatoriano “Modelinde”. Quito. Ecuador. S. a. art. 14.

tereses de alguna comunidad concreta o de la parroquia poblada en su mayoría por los indígenas. La verdad, de vez en cuando puede haber las excepciones, así por ejemplo el Jefe Político del Cantón de Otavalo, señor Ernesto Cifuentes Dávila sabe quechua y no pocas veces se comunica con los indígenas en esta lengua (22) Pero es una excepción rarísima no una regla, el caso único, y no la ley. Durante la estadía semestral del autor de este artículo en los límites del Cantón de Otavalo, no había ni un solo caso, para que algún acto político-patriótico incluso de significado local (por ejemplo, la fecha del aniversario del ascenso de Otavalo a categoría de Ciudad) se acompañaría con algún discurso o con la publicación de algún documento en la lengua quechua. En el tiempo indicado en runashimi no fue dictada ninguna conferencia con el tema socio-político. De las numerosas conversaciones con los representantes de la población de los cantones (Otavalo y Cotacachi), se ponen bien claro que la prolongación del plazo de estadía del autor no arreglaría nada a sus observaciones y deducciones sobre este problema. Los medios de la información masiva (de los cuales hablaremos más adelante con mayor detalle) en el nivel cantonal y provincial, tampoco publican en quechua los materiales de carácter socio-político.

---

(22) Cassette. Y. Z. - 3B.m. 0-560.

De esta manera también el desempeño de la función de la comunicación socio-política en la lengua quechua de la región Otavalo - Cotacachi, está limitada con una serie de factores del orden no lingüístico.

En nuestro tiempo, la vida social-política de la humanidad y de sus grupos, incluyendo el nacional-étnico, es imposible sin un nexo estrecho con los medios de la información masiva, el instrumento principal de los cuales es la lengua. Por eso, la lengua compone una parte obligatoria e inevitable en el cumplimiento de las funciones principales de dichos medios: de la información propiamente dicha y de la función orientadora-educativa (23) La capacidad del hombre o de un grupo social de hombres de comprender la esencia de los acontecimientos políticos internos y externos, los sentimientos de la ciudadanía y del patriotismo, el grado de la comprensión de las tareas planteadas ante la sociedad, y también el grado de la participación en su solución, dependen directamente de en qué forma y hasta cuán efectiva llega a ellos el contenido de la información masiva. No es secreto hoy, el papel que desempeñe ella en la

---

(23) Lamentablemente en la sociedad capitalista esas funciones no pocas veces se realizan "al revés", en el plano de la desinformación, de desorientación y de la educación de los gustos, inclinaciones y conceptos pequeños y bajos.

modelación de la opinión pública y de diferentes estereotipos socio-psicológicos. Claro está que, en gran parte este fenómeno encuentra su explicación en el desarrollo débil general del sistema de los medios de la información masiva en el área estudiada. Los dos cantones no tienen sus propios programas de televisión, ni sus propias ediciones periódicas masivas. Sin embargo, la causa principal hay que buscarla en que tanto los órganos oficiales, como las organizaciones socio-políticas de diferentes tendencias no prestan una atención debida a este problema. Así, por ejemplo, el sistema de la radio-emisión en la región Otavalo-Cotacachi está bastante desarrollada: hay varias emisoras, cada una de las cuales cubre completamente la zona de difusión del habla otavaleña-cotacacheña de la lengua quechua. Sin embargo, el tiempo de las emisiones en quechua es verdaderamente insignificante. Por ejemplo, según el Director de la Radio "Otavalo", señor Marco Antonio Chicaiza, las emisiones en quechua ocupan cerca del dos por ciento del tiempo de dicha Emisora (24) Este dos por ciento además representa exclusivamente los programas del contenido religioso, pagados en su mayoría por las organizaciones de los evangelistas norteamer-

---

(24) Cassette Y. Z. - A.4 386-465.

ricanos (25) El mismo señor Marco Antonio Chicaiza entiende muy bien la importancia de las emisiones en la lengua quechua. "El quechua -declaró él- tuviera tal vez más éxito que el mismo castellano dado el porcentaje de indígenas que hay en la zona de Otavalo y no de Otavalo sino de la provincia de Imbabura y porque hablar en el mismo idioma es más fácil la comprensión, porque de un idioma a otro hay muchos, muchos problemas. La misma existencia del regionalismo impide la comunicación fácil. Si se expresa una cosa en castellano, pues, no va a ser aceptada en igual forma que si fuese hecho en quichua. Habría gran éxito, yo creo, si la comunicación fuese en quichua (26)

Lamentablemente, los principios comerciales de la existencia de la Radio "Otavalo" y de otras emisoras del área, no permite a sus dirigentes crear las condiciones necesarias para que el habla otavaleña-cotacacheña del quechua desempeñe una de sus funciones más importantes: servir de la forma fundamental de la expresión de la información masiva.

---

(25) El problema del uso de la lengua quechua en la esfera eclesiástica es un problema muy complicado y específico, no cabe en los marcos de este artículo y exige un análisis especial.

(26) El cassette anterior.

En la sociedad consumidora, a la cual pertenecen la mayoría de los países latinoamericanos, el sistema de información masiva por intermedio de la propaganda comercial resulta estrechamente interlazada con todo el sistema de relaciones mercantil monetarias. Sin embargo, también en este caso la lengua quechua en la región Otavalo-Cotacachi, no encontró hasta ahora su utilización, sin contar los altoparlantes, que funcionan de vez en cuando en los mercados de Otavalo. El problema otra vez consiste no en las dificultades lingüísticas, sino en que el nivel bajo de la capacidad adquisitiva de la masa principal de la población indígena, hacen poco rentables los gastos para la amplia propaganda comercial en la lengua quechua. En 1974 fue hecho un serio intento de tal propaganda; el factor económico anteriormente indicado, produjo un rendimiento mínimo de esta propaganda, aunque sus autores encontraron la forma idiomática correspondiente, absolutamente comprensible para la población indígena del área. Desde entonces la propaganda comercial en las ondas de la radio emisora local es un fenómeno exclusivamente raro.

Una de las funciones sociales del quechua, adquiere en nuestros días una importancia especial. tenemos en cuenta la utilización del quechua en el sistema de enseñanza. Sin despreciar o rechazar de ninguna manera el papel director de los factores económicos, el

autor de este ensayo, al mismo tiempo piensa que el sistema de enseñanza y de educación en las condiciones concretas del país, en el caso de la utilización amplia de la lengua quechua constituiría aquel eslabón del cual se pueda sacar toda la cadena de problemas de las funciones sociales de esta lengua. Realmente, el sistema de educación es, diríamos, el único instituto estatal "listo", el cual en la combinación con la quechuología aplicada, la rama específica de la lingüística, podría por una parte en los marcos de su estructura interna, relativamente fácil, asegurar el amplio funcionamiento del quechua y por otra ejercer con esto la influencia eficaz en el desempeño de las funciones sociales del quechua en muchas otras esferas. Solamente un amplio y científicamente argumentado uso del quechua en el sistema de educación está en posibilidad de encausar los procesos lingüísticos espontáneos al camino de su conocimiento y de esta manera al camino de la política lingüística planificada conscientemente. La introducción del quechua como la lengua de enseñanza en aquellas escuelas y colegios (o clases) donde la mayoría de los alumnos son indígenas, con el aprendizaje simultáneo del castellano como una de las materias; y el aprendizaje del quechua como una de las materias en aquellas escuelas y colegios (o clases), donde la mayoría de los alumnos son mestizos, contribuirá a la consolidación de una serie de procesos y fenómenos y permiti-

tiría resolver una serie de tareas: la de la integración social de la población indígena, de la educación de esta población en el espíritu del profundo patriotismo, la introducción y el fortalecimiento entre los indígenas de los conceptos de ciudadanía ecuatoriana, del desarrollo de la cultura quechua en su conjunto, incluyendo en el concepto del desarrollo de la cultura indígena la preparación de los cuadros de la intelectualidad científico-técnica (ingenieros, científicos, médicos, pedagogos, etc.), la creación de una amplia red de las instituciones culturales (cine, teatros, clubes de aficionados al arte, etc.) que actuarían tanto en quechua como en castellano, la preparación de los cuadros de la intelectualidad quechua artística (escritores, artistas, periodistas, actores, etc.), la creación y el desarrollo de los medios de la propaganda masiva en la lengua quechua, etc. Es obvio explicar, que el desarrollo de la cultura quechua nacional en su conjunto constituiría un enorme aporte al progreso cultural del Ecuador.

Sin embargo, la introducción de la enseñanza en la lengua quechua no es un problema fácil. Varios investigadores y pedagogos ecuatorianos afirman que los indígenas se avergüenzan de su propia lengua, que a ellos no les gusta cuando los mestizos les hablan en quechua. Esta afirmación está tomada por ellos en calidad de un axioma y de una tesis indiscutible, a base de los cuales

se edifican las deducciones y teorías sobre la necesidad de “ayudar a los indígenas”, de liberarse de su propia lengua, ya que según ellos, el quechua no debe utilizarse en la escuela y en el colegio, y toda la enseñanza incluyendo la primaria debe efectuarse solamente en castellano. Parece raro pero esta “teoría” la desarrollan incluso la gente de las ideas progresistas, incluyendo aquellas personas, que, sinceramente simpatizan con los indígenas quechuas. Por ejemplo, precisamente este punto de vista apoya el conocido escritor y pedagogo Gustavo Alfredo Jácome en sus interesantes y valiosas obras literarias y científicas del cual hemos utilizado repetidas veces estudiando el problema de las relaciones interétnicas en la zona de Otavalo-Cotacachi. Según su opinión, la realización del programa que originaría la desaparición y el olvido de la lengua quechua, al mismo tiempo ayudaría a liquidar el complejo de inferioridad entre los indígenas, que Alfredo Jácome encuentra en la población autóctona de Otavalo, basándose en las tesis freudianas. Teniendo en cuenta esta circunstancia durante nuestro trabajo de campo hemos prestado atención especial a dos partes del problema: primero, hemos tratado de aclarar si realmente tiene lugar la “vergüenza” por su propia lengua natal materna; segundo, si este hecho tiene lugar, hasta qué grado es típico, hasta cuándo refleja la tendencia general. La experiencia de los contactos durante varios me-

ses con los indígenas de diferentes categorías (campesinos, artesanos, comerciantes, brujos, alumnos, empleados de los restaurantes y hoteles, etc.), así como las entrevistas especiales sobre el tema (27) mostraron la completa inconsistencia de los tesis “los indígenas se avergüenzan de su propia lengua”, es verdad que una parte de los indígenas quechuas en la presencia de los “blancos” tiene recelo de hablar en quechua. Pero, al mismo tiempo, no es difícil notar que el “complejo de la inferioridad lingüística” pesa solamente sobre la parte insignificante de los quechuas y de ninguna manera sobre la masa principal del pueblo. Mucho más palpable se revela el sentimiento de orgullo por su lengua, sentimiento, que en nuestros días se fortalece constantemente bajo la influencia de varios factores. Entre estos factores se puede citar el crecimiento general de la conciencia de la población indígena relacionado con la participación más activa en diferentes movimientos sociales, con la elevación de su nivel educativo, con el conocimiento (sobre todo por la generación joven) de la historia de su pueblo, con la presencia de las emisiones radiales en la lengua quechua y con otros factores. No hay menor duda que la amplia introducción de la lengua quechua en el

---

(27) Cassette: Y.Z. - 1B. m. 197-574; Y.Z. - 2B. m 183-540; Y.Z. - A3. m. 173-351; Y.Z. - A4. m. 58-384; Y.Z. A5. m. 111-167.

sistema de enseñanza y educación contribuiría a subir su prestigio entre los propios indígenas y la desaparición de los últimos vestigios “del complejo de la inferioridad lingüística”.

Sin embargo, a pesar de la importancia, que el sistema de educación podría tener en calidad del eslabón fundamental en la solución de los problemas de las funciones sociales del quechua, a pesar también de la inconsistencia evidente de la tesis “los indígenas se avergüenzan de su propia lengua”, la educación en la lengua quechua y la enseñanza del quechua en las escuelas y colegios prácticamente falta, si no contamos la enseñanza del quechua en calidad de una de las materias en el Colegio “Alejandro Chaves” (Quinchuquí, Cantón Otavalo), de la educación bilingüe (metódicamente desordenada al extremo) en los primeros años de la escuela “Nasacota Puento” (Compañía, Cantón Otavalo) y de la escuela de la comuna “Topo Chico” (Cantón Cotacachi), así como el uso irregular del quechua en los primeros años de algunas pocas escuelas más.

La fuerte limitación del campo de funcionamiento del quechua en el sistema de educación origina consecuencias tristes. Como con toda razón dice el manual de educación bilingüe: “miles de niños ingresan a las escuelas del Ecuador cada año y por primera vez se enfrentan con el castellano como si fue-

ra un idioma extranjero... la antigua filosofía educativa que aceptaba sólo el castellano como un medio de enseñanza ha dejado miles de niños analfabetos. (28)

Momentáneamente tenemos que constatar que la “antigua filosofía” en la región de Otavalo-Cotacachi aún parece mas bien una fuerte ama de casa aunque de edad ya avanzada, que a una caducada inválida vieja.

Además, en el área estudiada el sistema de educación que obliga al niño a educarse no en la lengua de su padre y de sus antepasados, automáticamente introduce en su conciencia las nociones y sentimientos de la inferioridad de la lengua, tradiciones y cultura de su tierra, es decir, precisamente de todo lo que constituye una base para la educación del patriotismo, del amor a su patria y a su pueblo.

De esta manera hemos analizado brevemente el problema de la revelación de las funciones del habla quechua Otavaleña-Cotacacheña en las diferentes esferas de la actividad social. Algunas de las esferas de esta índole (el arte, literatura, religión, jurisprudencia), por

---

(28) Sevilla, Muriel R., Troique, Rodolf. C. **Manual de Educación Bilingüe. Instituto Andino de Desarrollo. Otavalo, Ecuador. 1974. p. 3.**

las razones de espacio de este artículo resultaron fuera de nuestro análisis. Sin embargo el material que está a la disposición del autor muestra que tanto en unas como en otras esferas de la actividad social, la esencia del problema se reduce a la presencia de una contradicción seria entre la posibilidad del desempeño completo de sus funciones, de que la lengua quechua podría cumplir según su composición vocabular, según su estructura gramatical y según su dinamismo, y por otra parte la limitación substancial de esta posibilidad en la vida práctica a fuerza de una serie de factores económicos, políticos e ideológicos. La limitación de las funciones sociales del quechua a su vez rebaja la actividad del quechua hablante de dichas esferas e impide la comprensión profunda y orgánica de sí mismos en calidad de ciudadanos iguales del país. En este sentido son muy significativas las declaraciones de un maestro indígena que tienen mayor valor porque fueron hechas en forma espontánea sin pensar o escribir previamente: "la lengua quechua puede desempeñar un papel muy importante en esta nación ecuatoriana, puesto que la mitad de la nación o un poquito menos de la población del Ecuador habla quechua y siendo así, la lengua oficial es el castellano. En castellano se hacen los ritos religiosos, todas las declaraciones de la ley, la educación es en castellano, todo es en castellano y se olvidan de esa gran población indígena que habla quechua. Si es que

el gobierno nunca tomó en cuenta esto, es muy necesario que la lengua quechua sea oficial también aquí en el Ecuador. Que se estudie quechua aquí, en las universidades, en los colegios, en las escuelas también, que los abogados que egresan de las universidades reciban declaraciones a los indígenas en quechua. La educación en las escuelas rurales sería en quechua en los primeros grados y en los años superiores también, a igual en los colegios y en las poblaciones indígenas, asimismo, se enseñaría el quechua. Entonces ahí el quechua tomaría importancia, pues se tendría literatura quechua, en periódicos, revistas, libros, poesías. Entonces el indígena así tendría posibilidad de desarrollarse y al Ecuador ya se le pondría en otro nivel. De gana se dice que el Ecuador vive atrasado por los indígenas, es un error. (29)

Pero la cuestión sobre las funciones sociales del quechua se plantea no solamente en el plano vertical, es decir en el plano de su amplio uso en diferentes esferas y en diferentes niveles dentro de una unidad administrativa política, sino en el plano puramente horizontal, es decir en el sentido del desempeño completo de la función comunicativa de esta lengua en todo el territorio de su difusión. Es de subrayar una vez más aquella idea, que fue expresada al co-

---

(29) Cassette Y.Z. - A.4. m. 58 - 384.

mienzo del ensayo, la idea de que el habla otavaleña-cotacacheña constituye una de las ramificaciones de una sola lengua y que el problema de asegurar su funcionamiento social-normal está indestructiblemente relacionado con las tareas de la normatización y de la unificación de la lengua en general en los marcos de la región andina, con las tareas de utilización del quechua en calidad de uno de los medios de los pro-

cesos integracionistas interestatales. La idea sobre la importancia y significado de la función de la comunicación interestatal del quechua cada vez más se introduce en la conciencia de los indígenas, incluyendo la región Otavalo-Cotacachi (30), y refleja la existencia de procesos socio-étnicos complicados, que se efectúan en esta parte del globo terrestre.

---

(30) Cassette Y. Z. - A.5. m. 404-448.

que supone para esa familia movilizarse hasta la capital. Mi sorpresa fue aun mayor cuando la madre comentó que nuestra llegada le había sido anunciada por un sueño que los decidió a realizar el viaje. Este comentario casual despertó mi interés por el tema de los sueños en la cultura otavaleña, y durante dos estadías en 1983 y 1986, traté de interiorizarme sobre el mismo.

## LOS SUEÑOS EN LA CULTURA OTAVALEÑA

Mabel Prelorán

### INTRODUCCION

Los seres humanos pasamos alrededor de 1/3 de nuestra vida durmiendo, y parte de ese tiempo está ocupado en una misteriosa actividad a la que llamamos soñar (Kennedy: 1). El interés cotidiano por este tema parece casi universal, y es raro que ciencias sociales como la antropología no le hayan brindado la investigación y análisis merecido.

Este tema comenzó a interesarme en forma un tanto casual. En diciembre de 1982, durante un breve viaje con mi marido a la capital de Ecuador, nos encontramos que los padres de un amigo otavaleño, residente en Quito, habían viajado desde Otavalo -110 km al norte-para venir a saludarnos. El encuentro me sorprendió pues conozco las dificultades

Este trabajo tiene por objeto describir la percepción de los sueños como mensajeros sobrenaturales. Además, intenta analizar el papel de la mujer en relación con la interpretación de los mismos. Según informantes de Quinchuquí, una de las comunidades otavaleñas donde realicé la mayoría de mi trabajo de campo, las mujeres son quienes predominantemente se ocupan de la interpretación de sueños. Estimo que esta ocupación da a las mujeres un relativo poder de decisión, asimismo la posibilidad de balancear su status dentro de una comunidad que de otra manera hubiera sido totalmente de preponderancia masculina.

Creo que la interpretación de sueños afecta las realciones sociales y económicas de los otavaleños. Pero, para poder discutir mi ponencia, necesito describir brevemente el ambiente social y económico de Otavalo, para luego analizar las funciones socio-económicas de la interpretación de los mismos. El propósito de este análisis es mostrar que la

mujer, a pesar de contribuir con su trabajo más que el hombre a la economía del hogar, usualmente no es compensada por su contribución en la medida que lo es él.

## I. AMBIENTE SOCIAL

La población indígena de Otavalo, por su vestimenta y costumbres es considerada muy tradicionalista. Aún hoy, gozando de un cierto desarrollo económico y relativa adaptación a la cultura occidental, la tradición es mantenida por ellos celosamente. En el pasado -y aún en el presente dentro de las familias más tradicionales- la educación de los hijos sigue reglas estrictas de obediencia, especialmente a la autoridad paterna. En lo que se refiere a la educación femenina, estas reglas refuerzan el papel, de por sí sumiso, de la mujer dentro de esa sociedad.

Una muchacha tradicional otavaleña es educada para seguir tres reglas de conducta: silencio, obediencia y eficiencia. La estrictez de estas reglas se está suavizando, pero, hasta no hace mucho, las niñas aprendían que para ellas lo socialmente aceptado era guardar silencio. Todas las manifestaciones de comunicación como risas, gritos o charlas eran inmediatamente silenciadas por los adultos. A las niñas se las trataba de desanimar cuando se las veía en conversaciones prolongadas con otras niñas, y directamente se les prohibía hablar con los

varones. Una mujer calma y silenciosa era considerada una buena mujer. En 1983 cuando pedí a diez hombres que describieran el mejor atributo femenino, nueve de ellos respondieron "bondad", y la descripción de bondad de uno de ellos fue "ser buena es que no se la escucha, ella sólo trabaja". Cinco personas ancianas, a las que consulté sobre la importancia de que las mujeres guardarán silencio, coincidieron en que era una costumbre 'útil'. Para ellas la enseñanza del silencio se debía a la necesidad de preparar a la mujer para un futuro difícil, en el que había poco lugar para el descanso, la charla intrascendente y el placer. La comunidad otavaleña esperaba que sus mujeres fueran las responsables no sólo de engendrar y educar, sino también de alimentar a sus hijos "tanto en las buenas como en las malas cosechas"; y esta responsabilidad demandaba eficiencia y dedicación al trabajo, que se lograrían "trabajando y no hablando". Seguramente por eso era poco común ver a las mujeres hablando en público excepto para agradecer, saludar o mantener conversaciones cortas. Una excepción a esta regla, aceptada socialmente, era el hablar para poder regatear o vender en el mercado local.

De las mujeres no sólo se esperaba sino que aún se espera obediencia principalmente al padre o al esposo, como así también deferencia a los varones de la familia y comunidad. Aún hoy es considerado excepcional que una mujer

manee sus negocios. Se dan pocos casos de viudas que lo hacen por no tener familiares varones que vivan a su alrededor. Por ejemplo, en 1986, una de estas viudas me informó que su familia esperaba que ella rindiera cuenta de sus negocios mensualmente al padre. En esos contactos mensuales el padre solía aconsejarla o imponerla su decisión sobre la compra-venta de artesanías. Mi observación de tres operaciones comerciales entre ella y compradores mayoristas, junto con el análisis de su contaduría a la que tuve acceso en 1983, me hacen creer firmemente que mi informante podría seguir exitosamente con sus negocios sin la asistencia de su padre. Sin embargo, ella considera positivo contar con los consejos del padre y continúa con las reglas de sumisión que establece su cultura.

Es así que eficiencia y dedicación al trabajo, junto con "bondad", siguen siendo considerados los atributos femeninos más importantes. Durante una primera y breve visita a Otavalo en 1981, observé que las niñas eran más estrictamente vigiladas que los varones por sus madres. En varias oportunidades ví que se les ordenaba apartarse de los juegos, mientras que a los hermanos varones de parecida edad se los dejaba continuar. Más tarde aprendí que las madres consideraban que los juegos de las niñas eran una pérdida de tiempo y que, sobre todo, las inclinaban a un comportamiento más independiente, aceptable para varo-

nes pero no para mujeres. Una de las madres, mezclando el castellano y su lengua nativa (Quichua), me dijo que los juegos eran perniciosos para las niñas porque "se vuelven unas 'carishinas'" -lo que significa "varonerías". Así, para evitar pérdidas de tiempo y un comportamiento independiente, las niñas son mandadas a menudo a realizar alguna actividad productiva si se las encuentra hablando o jugando. Siempre hay hermanos pequeños para cuidar, leña para recoger, ropa para lavar, etc. En todas mis observaciones, siempre que hubiera en la casa un niño y una niña desocupados, ví que se le pedía primero a la niña que colaborara con los adultos. Bien es cierto que la mayoría de las tareas que se les encomendaba podrían ser consideradas femeninas, pero en el caso de mandados, que suelen realizarlos niños de ambos sexos, la tendencia se repetía de ocupar primero a las niñas.

Con referencia a los adultos, observé que las mujeres eran las primeras en levantarse a la mañana y las últimas en acostarse a la noche, especialmente la dueña de casa. Las amas de casa usualmente se levantan una hora antes que el marido, seguida a los pocos minutos por sus hijas. Desde muy temprano, alrededor de las 5 de la mañana, las mujeres comienzan con las primeras tareas. Primero, la limpieza del patio donde durante el día se realizan muchas de las actividades; luego se las ve traer agua de las acequias, o de las canillas comuna-

les - uno de los logros del desarrollo económico; y, más tarde prenden el fuego, cerca del cual los hombres se reúnen unos minutos antes de comenzar sus tareas. A medida que el día avanza las mujeres se van dedicando a una diversidad de tareas: cocinan, siembran, cosechan, cuidan a los hijos, producen textiles, compran, venden, visitan vecinos, intercambian información, cooperan con el trabajo comunal (minga) lavan, cosen y, probablemente se ocupen de otras tareas menores que se escaparon a mi observación.

## II. AMBIENTE ECONOMICO

Siguiendo con la hipótesis de que la interpretación de sueños afecta no sólo el aspecto social sino también el económico, en esta sección intentaré hacer una breve reseña de la vida económica otavaleña que sirva como base para analizar el papel de la mujer dentro de la misma. En ella enfocaré: a) la mayor contribución de la mujer a la economía del hogar, y b) el potencial conflicto que pudiera surgir por tal injusticia.

### a. Contribución a la economía del hogar

La sociedad otavaleña, hasta los años 50', estaba compuesta principalmente por pequeños agricultores que trabajaban parcelas de tierra de su propiedad. Actualmente la dedicación a la agricultura persiste, sobre todo para cu-

brir las necesidades del hogar. Sin embargo, gran parte de la energía de trabajo es dedicada a la producción y comercialización de textiles.

Como vimos anteriormente, la actividad en una casa otavaleña comienza temprano - entre las 4 y 5 de la mañana para la mujer, y entre las 5 y las 6 para el hombre. Entre las familias exclusivamente agricultoras - las menos en el presente - la gente sale para el campo antes del amanecer. Cultivan principalmente el maíz, al que adicionan una variedad de otros granos para evitar el riesgo de falta de alimento en casos de que algún cultivo llegue a malograrse. En los trabajos de agricultura las mujeres y los hombres tienen trabajos asignados de acuerdo al sexo. Por ejemplo, el hombre ara mientras la mujer va limpiando la tierra de maleza y piedras. O, durante la época de plantación, las mujeres y los niños van arrojando semillas detrás del hombre, quien se encarga de abrir el surco con una tradicional herramienta de madera a la que llaman 'palundra'. Después de la plantación, el campo se mantiene limpio de mala hierba, trabajo a cargo de la mujer. Pero, durante la cosecha, la familia entera, sin distinción de sexo, se encarga de recoger los granos en bolsas que trasladan para su almacenamiento hasta la casa. El grano suele ser temporalmente almacenado en uno de los dos cuartos que componen la casa. Una vez ahí es tarea de la mujer separar los mejores para futuras

plantaciones, y decidir sobre el uso que se le dará al resto. Generalmente ese resto es dividido en varias partes: una para el consumo inmediato, y otra como reserva. El maíz de reserva es guardado colgando del techo, donde se seca, y va siendo usado a medida que se necesita. Algunas mujeres separan una tercera parte para emergencias. En caso de que la familia sea predominantemente agricultora, una cuarta parte será separada para vender en el mercado local, y/o para entregar como pago en ceremonias religiosas.

La relación entre la productividad, consumo y distribución del maíz es una de las pocas funciones en que la mujer tiene relativa autoridad. Por ejemplo, las mujeres pueden decidir cuánto grano usar para las comidas y cuánto destinar a la venta. Sin embargo, en caso de que el maíz u otro de los productos agrícolas sea vendido, la mujer, si bien puede dedicarse a la venta de los mismos, e incluso recibir y guardar el dinero, no puede gastarlo sin el consentimiento del padre o del esposo.

Una vez que las tareas agrícolas se terminan - generalmente en las primeras horas de la tarde - la familia regresa del campo, el hombre delante con las herramientas de labranza, seguido por su mujer e hijos que, a veces, van arriando algunos animales. Alrededor de las tres el hombre suele ponerse a tejer alguna tela para el uso de la casa, o se ocupa del

cuidado de sus herramientas. Mientras tanto la mujer se dedica a la preparación de la cena. Algunas familias suelen completar su economía con la crianza de animales domésticos como pollos o cerdos, y las menos cuentan con un par de vacunos; las mujeres, los niños y excepcionalmente algún criado se encargan de cuidarlos. Las gallinas son criadas especialmente por los huevos, que no sólo son parte de la dieta otavaleña, sino un producto usado principalmente como artículo de regalo para agradecer o solicitar un favor, o como elemento ritual de curación. En el caso de los cerdos, como explicó Pedro "son como tener dinero depositado en el banco". Es decir que se los tiene como una forma de inversión para lograr efectivo urgente en caso de necesidad, vendiéndolos en el mercado local de los miércoles y sábados. La mujer puede estar involucrada en la venta de animales, pero, al igual que con los granos, si la transacción es en efectivo, el hombre tiene control final sobre el mismo.

En la actualidad la economía otavaleña no sólo se basa en la agricultura, sino, y quizá preferentemente en la producción y venta de artículos textiles. En Quinchuquí, la comunidad en que se llevó a cabo el presente trabajo de campo, la mayoría de los habitantes dedican entre un 15o/o a un 20o/o de su trabajo a la agricultura para sustento del hogar, y el resto de su tiempo a la producción y venta de textiles. Dentro del trabajo

textil también existe una división de tareas por sexo. Por ejemplo, el telar es manejado únicamente por los hombres y la preparación de la materia prima esta a cargo de la mujer.

Debido a que en la actualidad la mayoría de los hogares otavaleños tienen una economía mixta agrícola-textil, decidí observar la contribución económica hogareña por sexo en dos casas que dedican un 15o/o y un 85o/o de su tiempo a estos dos tipos de tareas respectivamente. La observación se detalla en el siguiente cuadro:

La presente tabla muestra las horas de trabajo semanales realizadas por cinco mujeres y seis hombres pertenecientes a los hogares A y B. El hogar A está compuesto por seis miembros: esposa (50 años), esposo (47 años), dos hijos varones (17 y 15 años) y dos hijas mujeres (13 y 11 años). El hogar B está compuesto por cinco miembros: esposa (46 años), esposo (48 años), dos criados varones (25 y 17 años) y una sobrina (18 años).

La tabla, muestra que cinco mujeres totalizan 262 horas de trabajo a la se-

Tipo de trabajo	CASAS A y B	
	5 Mujeres	6 Hombres
	Horas de trabajo	
Agricultor (trabajo de tierra)	35	60
Agricultor (cuidado de animales)	7	0
Cuidado herramientas	4	15
Tejido/ preparación del telar	6	150
Preparación material	75	10
Compra de material	15	6
Venta de textiles	25	17
Hogareño: comida - lavado - costura	95	5
Cuidado de niños - mandados - etc.		
TOTAL .....	262	272

mana, un promedio de 52 horas semanales (7 días) por persona. En contraste, 6 hombres totalizan 272 horas de trabajo por semana, a un promedio de 45 horas semanales por persona. Esto equivale a un 150/o de mayor contribución en horas de trabajo femeninas.

Esta tabla, cuyos datos fueron obtenidos en 1983, tiene como limitación el haber tomado como unidad de observación solamente dos hogares en una comunidad de 180. Para remediar en parte este problema, en 1986 verifiqué la información de 1983 observando tres hogares adicionales elegidos al azar. La cantidad de horas de trabajo para ambos sexos no varió significativamente, y la proporción de 150/o de mayor contribución femenina se mantuvo. Otra de las limitaciones de esta tabla es la falta de información sobre la calidad de trabajo realizado por personas de distinto sexo. Sin embargo, mi intuición señala que el esfuerzo que demanda las distintas tareas está bastante balanceado. Por ejemplo, en las tareas de agricultura me parece que el hombre suele poner más esfuerzo durante la plantación. Sin embargo, durante otros trabajos, como durante la limpieza del terreno, parecería que el trabajo de la mujer demanda más energía. Con referencia a las tareas textiles creo que el preparado de la materia prima (a cargo de la mujer) es, en calidad, semejante a las tareas de tejido que realiza el hombre. Por lo tanto, no encontré marcadas diferencias de esfuerzo

según el tipo de trabajo realizado por ambos sexos; pero sí encontré una mayor contribución femenina (150/o más de horas de trabajo) a la economía del hogar.

#### b. Conflicto

El análisis de la cantidad de horas de trabajo que muestra mayor contribución femenina a la economía del hogar puede llevar a considerar que la mujer otavaleña siente resquemor contra el hombre, ya que éste, trabajando menos, goza de mayor libertad de decisión sobre los beneficios logrados entre ambos. En Otavalo existe estratificación sexual, sin embargo, una serie de casos, algunos de los cuales presentaré a continuación, me permiten asegurar que existe una relación razonablemente armónica entre los hombres y mujeres de esta cultura.

Caso 1. Era el Domingo de Pascua de 1983. Mi marido, mi madre, que estaba de visita, y yo fuimos invitados a celebrar la fiesta en casa de mi principal informante. Ese día habían venido los hijos casados desde pueblos cercanos, entre ellos María, 25 años, y su esposo Juan, de 26. Mi madre decidió llevar pollo a la fiesta, ya que es una comida bastante apreciada entre los otavaleños. Durante el almuerzo María se acercó con mucha cortesía, a mi madre y le alabó la preparación de su comida. Mas tarde, con cierta timidez, le pidió

si podía tomar una parte extra para su esposo. Se disculpó diciendo “Juan encontró muy buena la presa que usted le dió. Yo le di mi parte porque no se siente muy bien por el ‘chuchaqui’ (Malestar después de beber alcohol) (1).

Caso 2. Durante mis estadías en Quinchuquí tuve la oportunidad de contar con un automóvil. El hecho de contar con este medio de movilidad fue a la vez un privilegio y una limitación en mi trabajo. Un privilegio porque permitió la posibilidad de rápidos contactos con el mundo exterior de Quinchuquí, como asimismo con personas de la comunidad que usaron el auto en momentos de necesidad. Una incomodidad, porque alguna gente no entendía mis límites de horario y solicitaban viajes que tomaban la mayor parte de mi tiempo de trabajo. Tratando de convertir en positivo lo negativo del uso del vehículo, comencé a enfocar mi atención sobre la interacción de los otavaleños a los que yo servía como chofer en algunos de sus viajes. De una de esas observaciones sale la descripción del caso Estela y Antonio de 48 y 46 años. Un día su sobrina Juana, de 18, me pidió llevarlos a Quito con ciertos paquetes que les hacían difícil viajar en ómnibus. Explicó que necesitaban, además, ver al mayorista que les proveía mercadería para su tienda. El motivo de la entrevista era avisarle de la pérdida del último material que habían solicitado en consignación. Llegamos al negocio del mayorista, Estela,

Anotnio y Juana entraron. Poco después Antonio y su sobrina Juana regresaron al auto mientras Estela quedaba en el negocio. Juana dijo que el tío le había pedido a su esposa quedarse para explicar al mayorista y a su familia el problema de la pérdida. El tío dijo que la familia del mayorista apreciaba mucho a Estela y que sería más fácil para ellos aceptar la realidad si ella se la explicaba. Antonio y Juana comentaron que lo peor de la entrevista iba a ser el pedido de prórroga de pago. Pasada media hora regresó Estela diciendo que la gestión había sido exitosa.

Caso 3. A Juana la conocí por un amigo común, pero intimé con ella gracias al automóvil. Una noche bastante cerrada cuando no había más transporte de Otavalo a Quinchuquí, regresábamos de Quito con una amiga cuando descubrimos a Juana que volvía caminando a su casa. Nos ofrecimos a llevarla y al llegar a Quinchuquí ella preguntó cuánto debía por el viaje, agradeciendo que no se le cobrara. Años más tarde Juana comentó que en ese entonces no entendía el motivo por el cual no se le quiso cobrar, siendo que nosotros casi no la conocíamos ni le debíamos ningún favor. Según Juana, esta actitud “gringa” de “desprendimiento” fue lo que le atrajo de nosotros y lo que la motivó a querer relacionarse. Nuestra relación creció y pasado el tiempo, muchos de nuestros viajes fueron compartidos con Juana. En uno de esos via-

jes, fuera de Ecuador, un día nos dedicamos a la compra de 'souvenirs' para familiares y amigos; en esa oportunidad observé que Juana demostró estar más contenta cuando encontró un reloj cuyo precio podía pagar, regalo destinado para su padre. También la vi feliz, aunque no tanto, cuando compró un trozo de tela azul con el que pensaba confeccionar un anaco para regalar a su madre. Ambos regalos tenían un valor muy parecido ya que el reloj costó cerca de catorce dólares y la tela aproximadamente doce. La compra de estos dos regalos fue a los que Juana destinó más tiempo, casi el mismo que destinó a la compra de una camisa tradicional blanca para su hermano mayor que costó seis dólares. Para el resto de la familia la inversión de tiempo y dinero fue considerablemente menor. En dinero, para los otros regalos, gastó un promedio de dos dólares cada uno; en tiempo, la relación fue una hora para tres regalos (padre, madre, hermano mayor), contra media hora para cuatro regalos (dos hermanas, un hermano y sobrino).

Creo que estos tres casos demuestran una relación armónica de María, Estela y Juana con los hombres de su familia. Baso mi convicción en las siguientes observaciones:

Para el caso 1. entiendo que el ofrecimiento de comida puede ser un gesto cordial. María se mostró interesada y servicial tratando de conseguir la comi-

da para su esposo, pero, creo que su interés fue más allá cuando, además, le dió su propia porción. Esto me convenció de que ella no actuaba sólo por la costumbre femenina de estar al servicio, sino porque realmente quería lo mejor para él. Además, el pollo es un plato apreciado, por tanto María estaba dando algo que consideraba valioso.

Para el caso 2. he observado que los otavaleños están muy orgullosos de la imagen de honestidad que gozan dentro y fuera de su comunidad. Ellos se precian de ser puntuales pagadores de sus deudas y cobrar lo justo en sus transacciones comerciales. Más de un informante comentó que el tener que dilatar pagos "obligados por la mala suerte" crea una situación de tensión dentro del hogar. Cuando esta situación ocurre la mujer otavaleña se encarga de preparar una comida especial, con papas y cuyes para el acreedor. Se espera que la mujer acompañe al esposo para pedir la prórroga, pero es el hombre el que usualmente explica el problema que hará imposible cumplir con los pagos. Si el acreedor está de acuerdo en aceptar pagos dilatados (y generalmente lo está, pues es su única forma de cobrar la deuda) la mujer agradece al acreedor con la comida que ha llevado. En el caso de Estela y Antonio yo estimo que fue dificultoso para ella, una de mis informantes más tradicionalistas, romper la costumbre de guardar silencio y, además hablar con gente a la que consideraba superior, en

una lengua que no domina. Para peor, Estela tuvo que tratar un tema muy difícil de empalmar con la imagen de puntualidad que enorgullece al otavaleño. Creo que Estela podría haberle negado a su esposo el tener que interceder frente al acreedor. Reviendo el tema con su sobrina Juana coincidimos en creer que tanto Estela como Antonio hubieran logrado la prórroga. Por lo tanto me inclino a creer que no fue el éxito de la misión lo que movió a Estela a interceder, sino el suavizarle al esposo un momento de incomodidad.

Para el caso 3, enfoqué el tema de la reciprocidad. Por los comentarios de Juana referente a su asombro cuando no aceptamos pagos por nuestros servicios, y por incontables observaciones adicionales, vi que el otavaleño toma muy en cuenta el tema de la reciprocidad. Ellos acostumbran, por ejemplo, intercambiar regalos - especialmente comida - como forma de agradecimiento por servicios o favores recibidos. Regalar pan y banana es una forma de decir gracias o de acompañar un pedido de colaboración. Regalar tierras es la máxima expresión de agradecimiento y sólo se dan como herencia, en retribución por los cuidados recibidos hasta la muerte. Cuando observé el tiempo y la atención que empleaba Juana en la búsqueda de regalos para sus padres, fue claro para mí relacionar ese interés al afecto que la unía a los mismos. Fue también claro que, contrariamente a lo que yo supo-

nía, el cariño hacia el padre no era menor que el que Juana mostraba hacia la madre. Por eso deduje que la sumisión en el trato con él no parecía ser motivo de antagonismo.

Una vez convencida de la relativa armonía entre los hombres y mujeres de las familias otavaleñas, comencé a cuestionarme cuáles serían los mecanismos que ayudaban a mantenerla. Creo que la interpretación femenina de los sueños podría ser una respuesta a mi pregunta.

### III. INTERPRETACION DE LOS SUEÑOS

En esta sección analizaré tres temas. El primero tratará sobre los miembros de la comunidad que están involucrados en la interpretación de sueños, haciendo notar que los mismos son los económicamente menos privilegiados dentro de la sociedad. El segundo describirá los requisitos que debe llenar un intérprete y el tercero tratará sobre la energía (o esfuerzo) invertida en la interpretación y la retribución económica obtenida por la misma. Estos tres temas mostrarán que la interpretación de sueños sirve para balancear la estratificación económica y el ejercicio de la autoridad en una sociedad que de otra forma sería totalmente patriarcal.

#### a. Intérpretes

“Creo que desde muy niñas (ellas)

hacen más caso que los varones, ellas saben contar los sueños más clarito. (Enrique 36 años)".

La información de Enrique coincide con la de Juan - un otavaleño de 24 años, universitario, residente en Quito. Para Juan, en la interpretación de sueños la mujer está más dotada y se dedica mucho más que los hombres a esta tarea. Buscando confirmación a los datos de Enrique y Juan, noté que, sin embargo, dentro de Quinchuquí no era una mujer sino un hombre, en este caso lisiado, el que tenía mayor fama como intérprete.

Durante la primera parte de la investigación (1983), en Quinchuquí vivía un intérprete y curandero que no podía dedicarse a otras tareas fuera de las de predicción, pues era tullido. El mismo era considerado un especialista que había recibido su poder sobrenaturalmente, y alcanzado fama por sus aciertos. Cuando regresé en 1986 este intérprete había fallecido. En cuanto a las mujeres se creía que ellas, en cambio, aprendían a interpretar con la práctica, no por poderes revelados. En otras palabras, las intérpretes femeninas ganaban su conocimiento y prestigio a través del tiempo y la dedicación, mientras que el intérprete masculino (lisiado) lo recibía del poder sobrenatural.

Los otavaleños dicen que las mujeres están más dedicadas a la interpre-

tación de los sueños porque son "naturalmente" más meticulosas y sensitivas que los hombres. Esta percepción de los otavaleños podría compararse con la popular creencia en la cultura occidental de que la mujer "naturalmente" está dotada de un sexto sentido.

"Yo no hago caso a los sueños... Yo creo que sabría que dicen, pero no hago caso. Cuando era joven yo tomaba en cuenta y creo que era bueno para eso. Pero trabajar de eso yo no querría, y... para acá, para la casa, nosotros creemos que es cosa de mujeres, ustedes son más sentidas para eso. Yo, en mi caso, tengo muchas cosas que hacer" (Antonio, 52 años).

Es verdad que las muchachas otavaleñas parecen estar más interesadas que los varones por el tema de los sueños. Desde jóvenes acostumbran comentar sobre sus propios sueños con las hermanas o la madre y hasta, a veces, aventurar predicciones en los sueños de los otros. Pero los hombres, si bien no suelen comentar sus sueños diariamente como las mujeres, no dejan de buscar interpretación para aquellos que perciben como especiales.

En cuanto a la predisposición "natural" del sexo femenino a preocuparse por el problema de los sueños, mi interpretación difiere de la de mis informantes. Para mí, el interés de los niños en este tema está condicionado a la ex-

pectativa de los adultos. Yo creo que las niñas aprenden la disciplina de la interpretación por imitación. Ven que sus madres suelen dedicarse a esta tarea y repiten el modelo de conducta. He visto que dentro de las familias en donde las conversaciones sobre los sueños es común, a la mañana muy temprano o a la noche, después de la cena, normalmente hay más niñas que niños en el grupo. Sin embargo, no podemos olvidar que las niñas están educadas para tener un papel sumiso y pasivo. Yo creo que esta regla de conducta es lo que favorece que las niñas se queden quietas observando y oyendo los comentarios, mientras que los niños, que gozan de mayor libertad y que suelen estar más en movimiento, se distraen con juegos. Así deduzco que, desde temprana edad, las mujeres están en un contacto más cercano con el tema de los sueños, y asumo que es por eso que están mejor preparadas para dedicarse a su interpretación.

En Quinchuquí y Agato (dos comunidades limítrofes) se cree que un intérprete lisiado, si la comunidad tiene uno, es algo así como un regalo sobrenatural, como un premio por las buenas acciones de la comunidad. Yo interpreto esta creencia desde un punto de vista más económico y funcional. Para mí, las mujeres otavaleñas y los hombres con incapacidad física son los miembros económicamente menos privilegiados, especialmente en su edad avanzada. Es

por esto que, al ver los beneficios económicos o emocionales que los intérpretes reciben por su trabajo, tema que trataremos más adelante, me inclino a pensar que la interpretación de sueños es uno de los mecanismos que la sociedad otavaleña tiene para mantener su equilibrio y limar conflictos entre sus miembros.

#### b. Requisitos.

“Los mejores sueños son los claros, donde se ve muy clarito todo tal como ahora estamos viendo... Uno sueña en la noche, eso es lo mejor” (Luz, 40 años). “Acá en la tarde poco se duerme, nosotros no hacemos la siesta, pero si uno llega a dormir no es fácil soñar. Si se sueña a la tarde, no se toma en cuenta, mi familia no toma en cuenta eso. Mi madre decía que si uno se sueña en la tarde es porque le están brujeando; es eso, es que hay gente mala que trata de brujearlo” (Antonio, 52 años). “Si uno está solo en su casa a la noche, eso es lo mejor para tener un sueño” (Rosita, 13 años)”.

En el transcurso de seis entrevistas, a personas de ambos sexos, noté que los otavaleños perciben ciertas características que rodean al sueño como elementos importantes para su interpretación. Estas características son: la persona que sueña, la hora y el lugar donde el sueño ocurre.

1. **Persona.** Dos de seis informantes coinciden en que usualmente la mujer que duerme sola (sin compañero), puede recordar con mayor claridad los detalles de sus sueños, y por lo tanto, puede interpretarlos con mayor precisión. En general se cree que las mujeres, incluso las casadas, son más competentes que los hombres en el tema de los sueños. Sin embargo, los hombres tienden a subestimar la interpretación de la mujer. Algunos informantes coinciden en que la supremacía de la mujer en este tema se debe a su falta de responsabilidades. Cinco de ocho hombres entrevistados durante 1983, todos ellos de más de 30 años de edad, consideran que los conocimientos femeninos se logran con práctica y que las mujeres pueden practicar porque tienen tiempo para hacerlo (menos responsabilidades cotidianas que el hombre). Una percepción que no coincide con mi observación, detallada más adelante en la tabla "Contribución de horas de trabajo por sexo". Además los ocho coincidieron en que la mujer está más dotada para la interpretación por ser más "detallista".

Todos los informantes, femeninos y masculinos, coincidieron que en los sueños todos los detalles son importantes. El detalle es lo que ubica al sueño dentro del contexto, y esto resulta esencial para la interpretación. Por ejemplo, soñar con un arroyo no es suficiente para descifrar el mensaje puesto que un arroyo pequeño significa lágrimas, uno an-

cho y largo significa "que yo, o alguien de mi familia va a viajar; y si no viajamos, un mensaje importante nos va a venir de afuera (Juana). Es así que los otavaleños suelen llamar "sueño" al símbolo que perciben como más importante; por lo cual dicen, por ejemplo: "soñé con maíz". El detalle es descrito cuando se relata el sueño, y se le da mucha importancia en el momento de la interpretación. Una informante me dijo "soñé con escalera", y cuando le pregunté el significado me contestó "tendré buena suerte porque iba subiendo, no bajando". En este ejemplo, el símbolo sería la escalera y la acción de subirla el "detalle" del sueño.

Una de las intérpretes especialistas me comentó que el último sueño que había analizado era el de una vecina. La persona que había soñado le detalló que en su sueño se encontraba tostado maíz para una comida. Ella no lo veía en el sueño, pero sabía que el esposo estaba por llegar y tenía miedo de que el fuego se apagara y el maíz no estuviera listo para cuando él llegara. Para la mujer que lo interpretó, el símbolo principal - o el "sueño" - de la vecina había sido el maíz, y el detalle el fuego. Ese sueño fue analizado así porque la que soñó explicó que al maíz "lo había visto bien clarito", el fuego casi ni lo vió. Según la intérprete, esa apreciación del símbolo ("lo principal") y el detalle ("lo que ayuda a entender") está determinada por la imagen, la claridad de la

imagen, y por el sonido que le detalla la persona que soñó. En este caso, la intérprete predijo que la consultante recibiría dinero; ése era el “mensaje” del maíz.

Cuando le consulté por el miedo que la consultante había sentido, la intérprete me contestó “(mi vecina) no me preguntó sobre el miedo... si me hubiera preguntado le hubiera dicho que eso hay que curar; para los miedos hay que hacer curaciones”.

Nunca observé a niños que comentaran sus sueños, pero las madres aseguran que lo hacen, y que las niñas suelen comentarlos desde edad más temprana. Según ellas, niños y niñas aprenden a recordar primero el símbolo, y a medida que crecen, los detalles.

Los otavaleños consideran que, entre los 12 a 14 años, los adolescentes entran a la madurez y son capaces de realizar cualquier tipo de trabajo, valerse por sí mismos, y hasta casarse. Dos informantes femeninas coincidieron en que ésa es la edad en que las personas suelen recordar los sueños con mayor “claridad”.

La posibilidad de variación en la interpretación de los sueños debida a la relación entre el símbolo y el detalle es grande; tanto que los otavaleños creen que debido a la gran variedad el aprendizaje en la interpretación de sueños es

un proceso que nunca termina. Es más, justifican el hecho de que debido a esa gran variedad, algunos de los intérpretes cometen errores en la interpretación, ya sea por desconocimiento o (y esto es menos justificable) por falta de atención. Por lo tanto, si la predicción es errónea, no es el sueño, ni el poder sobrenatural que lo engendró, el responsable del error, sino las limitaciones humanas del intérprete.

2. Lugar. Solamente dos, de veinte informantes de ambos sexos, consideraban que el lugar era importante para la recepción y entendimiento del mensaje de los sueños. A pesar de que la mayoría de los informantes no mencionó esta característica, la incluyo en la presente sección por el énfasis que le dieron estos dos informantes, y como apertura a la búsqueda de mayor información que la confirme o descarte. Los informantes que mencionaron el “lugar” consideraban que el dormitorio era el mejor espacio para recibir los mensajes, debido a que el que sueña está más tranquilo, el cuerpo y el alma están más distendidos y protegidos.

En lugares extraños el cuerpo se sentiría más tenso y el espíritu más perturbado por otros espíritus no conocidos. Revisando este concepto sobre la importancia del hogar para soñar y recibir mensajes, los dos informantes llegaron a la conclusión que el viajar (una costumbre muy común entre los otava-

leños comerciantes) sería negativo para la recepción de sueños. Esta conclusión reafirma la creencia de que la mujer (comunmente más sedentaria que el hombre) está mejor preparada que éste para recibir el mensaje sobrenatural.

**3. Tiempo.** Referente al tiempo, como se lee en el párrafo entre comillas, las noches son consideradas el tiempo de los sueños. Aquellos tenidos durante el día son percibidos como "no claros", "apagados", no válidos para la interpretación. Cuatro de veinte informantes relacionaban la bondad de la medianoche con la creencia de que los elementos espirituales se contactan más poderosamente bajo la luz de las estrellas, y especialmente de la luna llena.

De los tres elementos mencionados: persona, lugar y tiempo, la mayoría de los informantes coincide en que la preparación, dedicación o "gracia" (poder sobrenatural) de la persona son los factores más importantes para la obtención de un mensaje correcto.

#### c. Efecto Económico.

Siguiendo mi tendencia económica en el análisis del tema, juzgo que durante su juventud la mujer otavaleña es altamente valuada como agente económico. La comunidad da por sentado que la mujer contribuirá con su trabajo al sostenimiento del hogar, y es por eso que los padres de jóvenes casaderas re-

ciben regalos de sus futuros consuegros durante los arreglos matrimoniales. Esta costumbre puede ser interpretada como una forma de compensación por parte de la familia del novio; un reconocimiento que contempla la pérdida económica que sufrirá la familia de la novia al no contar con su trabajo después de la boda. Más tarde, cuando se casa, y especialmente al ser madre, la mujer sube en su status social. Esta elevación se manifiesta en el trato más formal de sus amigas o familiares, pero no se traslada al terreno del poder o la autoridad. Por último, en la vejez, el status de la mujer parecería tender a decaer al mismo tiempo que decae su contribución económica al hogar. A través de la presente investigación me atrevo a proponer que el status de las mujeres mayores tiende a mantenerse cuando las mismas se dedican a la interpretación de los sueños.

A través de 100 horas de entrevistas y seis meses de participación observación, encontré patrones de conducta que mostraban una relación estrecha entre el respeto y beneficios que recibe la mujer otavaleña, y su dedicación a la interpretación de sueños.

Las informantes de Quinchuquí eran conscientes de que la interpretación de sueños trae a las mujeres ciertas ventajas sociales. Por ejemplo, tres informantes comentaron con orgullo acerca de casos exitosos de interpretación que dieron fama a algunas de las

mujeres del pueblo. Además la mayoría de las informantes eran conscientes de la influencia que con su práctica podían ejercitar sobre los hombres en decisiones, tanto menores como importantes.

Otras de las revelaciones en estas entrevistas fue notar la percepción de las mujeres sobre su contribución económica al sostenimiento del hogar. Por ejemplo, ellas usan la primera persona singular cuando dicen “no sé si tendré buenas ventas este sábado”, “ya voy a terminar la casa” o “si yo no hago... no hay quien haga”. Asumo que este auto-reconocimiento de la importancia de su trabajo puede ser la compensación emocional que la mujer adulta recibe por su labor; especialmente debido a que este reconocimiento es también, en cierta medida, compartido por hombres. Digo “en cierta medida” porque diez de doce hombres entrevistados tendieron a considerar que la mejoría económica de la familia era debido en parte al “cuidado que la esposa pone en la casa”. Pero ninguno reconoció la totalidad del aporte económico de las mujeres como comerciantes, trabajadoras textiles o agrícolas, el máximo reconocimiento enfocaba el trabajo de la mujer en el hogar y su frugalidad en los gastos.

El reconocimiento del trabajo femenino no se manifiesta tan claro en la vejez, ni de parte de los hombres, ni de

las propias mujeres. En la vejez, muy a menudo, las mujeres son reemplazadas en sus quehaceres por hijas o nueras. Es así que el prestigio del trabajo, posible de obtener en la cultura otavaleña, comienza a decaer para las mujeres de edad. En esa época, parecería notarse en mujeres mayores una mayor dedicación al conocimiento de hierbas medicinales y a la interpretación de sueños. Cuando la práctica de curación e interpretación se hace frecuente, estas mujeres suelen ser consultadas no sólo por familiares sino por otros miembros de la comunidad y parcialidades cercanas, si sus aciertos le han dado fama. Sus servicios se agradecen con regalos, generalmente en dinero, comida o bebida.

#### d. Energía empleada / Retribución recibida

He notado que la cantidad de tiempo dedicada a la interpretación varía según el intérprete, y que existe una relación entre el tiempo dedicado y la retribución obtenida.

Juana comentó que “Cuando uno necesita saber algo muy importante, entonces vamos a ver a un hombre lisiado que sabe”. Para temas menos importantes “A veces consultamos a la viejita que vive en la subida de Peguche”. Y para cosas cotidianas “Claro que para saber de los sueños uno puede hablar con cualquier mujer que sepa, pero si es algo muy, muy importante, se va a

una de esas personas que se ayudan con las espermas”.

En este párrafo Juana da información que necesita aclaración adicional. Por ejemplo, qué es lo que determina la importancia del sueño. Según su explicación y la de otras dos informantes, lo que determina la importancia es un sentimiento. “Uno lo tiene clarito (al sueño) y le vuelve en la cabeza, así es como se sabe que es importante”. Ejemplos de sueños importantes fueron tres en que las informantes habían soñado con familiares muertos. Uno de ellos tuvo efecto económico porque determinó la negación de unas tierras que la tía había prometido escriturar a nombre de la sobrina. Ejemplos de sueños de menor importancia fueron difíciles de recordar; una informante mencionó el de un río pequeño y cristalino con semillas de maíz, que fue interpretado como “dinero que viene”; otra vez el ejemplo obtenido tenía connotaciones económicas. Para sueños cotidianos no pude obtener ningún ejemplo; “son esos que no se toma en cuenta”. Sin embargo, para los temas “muy, muy importantes” se me explicó que, si uno no sueña naturalmente se le pide a un especialista que sueñe por uno. Estos son, a menudo, sueños en los que se pide consejo sobre decisiones a tomar. Ejemplos de estas situaciones son casos de enfermedad, casamientos o negocios entre los más comunmente mencionados.

#### d. Energía empleada /Retribución recibida

Asimismo, en el párrafo en comillas, Juana menciona tres categorías de intérpretes, coincidiendo en esto con el resto de los informantes. Estas categorías son:

1. “Lisiadito”; este hombre era un especialista que trabajaba durante todo el día dedicado a curaciones con hierbas, masajes, soplando con tabaco y alcohol, y haciendo limpieza de malos espíritus con palabras y huevos. También se lo conocía por sus éxitos en predicciones, telekinesis y por la interpretación de sueños. Murió en 1983.

2. “La viejita”, una señora de aproximadamente 70 años, vivía sola, la que conocí en 1983. En esos años dedicaba más del 50o/o de su tiempo a la cura con hierbas, palabras y huevos, y a la interpretación de sueños. En 1986 supe que no vivía más en Quinchuquí pues la habían llevado a vivir con su hija a otro pueblo.

3. “Mujeres que saben”; usualmente abuelas o tías que tienen mayor experiencia como intérpretes, y a las que se les suele consultar entre los miembros de la familia. Siguen existiendo en la comunidad, y casi toda familia cuenta con una de estas personas entre sus miembros. El lisiado trabajaba un promedio de cinco horas diarias y ganaba su sustento

y el de un ayudante con este trabajo. El cobro por servicios dependía en parte de las posibilidades económicas, y en parte de la relación que lo unía al consultante.

Las viejitas, según los resultados de mi encuesta, podrían dividirse en tres categorías, de acuerdo a sus ingresos como intérpretes:

1. Dos viudas que vivían solas: éstas ganaban lo necesario como para sobrevivir trabajando como intérpretes, o como curanderas del mal viento, del espanto y de la mala suerte un promedio de seis horas diarias.

2. Una viuda que vivía con su hijo casado de un hogar de ocho personas: esta señora contribuía aproximadamente en un 10o/o a la comida del hogar, con regalos recibidos por sus servicios. Su tiempo de trabajo como intérprete y curandera era un promedio de dos horas diarias.

#### e. Efecto social

Para tratar el efecto social de la interpretación de sueños esta sección será dividida en 3 puntos: 1) solidaridad femenina; 2) ayuda emocional; y 3) toma de decisiones.

##### 1. Solidaridad femenina

“Una sabe que algunos sueños son

especiales, y no es para estar contándoselos a todo el mundo, y mucho menos a los hombres. A alguna amiga sí, o a una hermana; alguien de mucha confianza” (Juanita, 16 años).

Todas las informantes coincidieron en que algunos de los elementos de los sueños, tanto los símbolos como el contexto, eran tabú. Por ejemplo, “lagartijas viejas y grandes”, ya sea percibidas como símbolos o como detalle, representan una conducta sexual reprobable (como podría ser incesto o infidelidad conyugal) en la casa de la persona que soñó. Tres de seis informantes coinciden en que, muchas veces, estos sueños no predicen necesariamente una conducta sexual reprobable. La otra interpretación es que existen deseos de que eso ocurra en la mente de algún enemigo, quien está haciendo brujería para lograrlo. Es por eso que a estos sueños se los mantiene en secreto, o sólo se los comenta con personas de suma confianza para evitar crear rumores o mala reputación sobre los miembros de la casa del que lo soñó.

Otro punto de coincidencia entre las informantes, fue el guardar secreto sobre sueños que amenazaran develar temas privados. Entre los temas privados consideraron noviazgos, peleas familiares y asuntos de negocios.

Considero que, de alguna manera,

estos sueños consolidan la solidaridad femenina, ya que una forma de mostrar amistad entre mujeres es elegir a alguien como confidente de los mismos. Además, algunos comentarios en la interrelación de las mujeres me llevó a considerar que este tipo de confianzas podría servir también para distender tensiones en una cultura con reglas de conducta considerablemente represivas en materia de comunicación verbal.

## 2. Ayuda emocional.

Usualmente la depresión o “aburrimiento” es atribuida a malos sueños. Este malestar trata de ser curado con ritos a través de la “curación” de los malos espíritus o, si no es demasiado grave, con oraciones que el curandero aconseja a la persona que soñó. Otra forma de aliviar el malestar atribuido a sueños tristes, es comentándolos y buscando interpretarlos en familia. Desafortunadamente, no he podido entender conversaciones de este tipo pues son mantenidas en quichua, lengua que no entiendo. Sin embargo, posiblemente esta limitación de la lengua acrecentó mi observación del ambiente. Recuerdo que la familia de mi principal informante comentó en dos oportunidades que estaban tratando de ver por qué una de las jóvenes de la casa se sentía deprimida debido a sueños y ruidos extraños que había escuchado durante las últimas noches. En esos días noté que durante las conversaciones en las que se comenta-

ba la depresión de la joven, el ambiente era más comunicativo y que todos los miembros de la familia intervenían por igual. Observando la interacción de esos momentos, me sorprendió ver que las mujeres participaban en la conversación tan o más activamente que los hombres. En el mundo de los sueños el papel de la mujer cambiaba; su conducta basada en el silencio desaparecía, y eran ellas las que hablaban con más frecuencia, mientras los hombres escuchaban. Se las veía seguras y creo que en esos momentos la mujer se liberaba y olvidaba la discriminación que padecía en otros terrenos. Hablando de los sueños, visiblemente era tenida en cuenta, y hasta gozaba de una posición quizá superior dentro del grupo.

En otras oportunidades noté que gracias a conversaciones sobre sueños las mujeres hablaban con más libertad de temas que de otra forma resultarían escabrosos. Por ejemplo, con motivo de las fiestas del Yamor (o Fiesta de la Chicha), un grupo de mujeres cumplía su cuota de trabajo comunitario (minga) desgranando maíz para la preparación de la bebida. Yo aproveché la oportunidad de tener un grupo de mujeres de distintas familias y status social para tratar el tema de los sueños tabú. Durante más de media hora las mujeres trabajaron en silencio, pero el ambiente se distendió un tanto cuando llegó una vecina mayor, que saludó sonriendo. Aprovechando la personalidad de esa mujer

que parecía más conversadora que las otras, me animé a preguntar qué símbolo aparte de la lagartija era considerado pecaminoso. Entre la recién llegada y otra de las señoras mayores me explicaron que la víbora también podía tener connotaciones sexuales en los sueños; sin embargo, cuando estos dos animales eran viejos, dejaban de tener connotación sexual y simplemente anunciaban “buena suerte”. Una de las jóvenes se animó a intervenir y dijo que en su familia la serpiente era considerada “siempre” un símbolo de suerte, sin tener en cuenta la edad del animal. Pero aclaró que, para poder mantener la suerte, era necesario mantener el sueño en secreto. “Cada vez que se dice de la serpiente del sueño, la suerte pierde poder”. Quise indagar sobre este nuevo concepto: sueños que no podían ser comentados, ni siquiera para su interpretación. Sin embargo, a poco de comenzar a preguntar noté algo más fuerte que llamó mi atención: el tranquilo ambiente del grupo había cambiado. Otras tres jóvenes comenzaron a hablar entre ellas en voz baja, y una se rió nerviosamente y abandonó el cuarto. La primer mujer mayor que me había informado se rió abiertamente mientras la joven se retiraba. Le pregunté a la dueña de casa qué estaba pasando, y me explicó que se reían de la ingenuidad de la joven. En realidad, todas las mujeres consideraban que la interpretación de la joven sobre la serpiente era errada, y se extrañaban que la familia no le hu-

iera explicado que cuando se decía que significaba suerte, se lo hacía con un doble sentido; significaba suerte para encontrar un buen marido o compañero sexual, y la serpiente (y esto se me explicó con analogías) significaba el pene.

En mi interacción con las mujeres, nunca escuché conversaciones sobre tema sexuales. En las entrevistas, si alguna vez consulté algo acerca de sexualidad en una forma directa, las mujeres trataban de evitar el tema o contestaban que no sabían del mismo. Pero las mujeres con las cuales me relacioné más amigablemente, durante mi estadía en 1986, se mostraron menos inhibidas para tratar sobre el tema si éste aparecía en sueños. En otras palabras, parecía que ellas sentían que estábamos hablando sobre sueños, no sobre sexo. Por ejemplo, las veces que consulté si existían relaciones prematrimoniales entre los otavaleños, se me contestó “no sé” o una sonrisa. Lo mismo me ocurrió con preguntas relacionadas con nacimientos, relaciones de noviazgo, etc. Sin embargo, seguramente por considerar que el sueño es algo que viene de afuera y sobre el que uno no tiene control, me fue más fácil tratar sobre esos temas si aparecían en sueños. Por ejemplo, cuando le pregunté a una mujer joven si uno se olvidaba de los sueños después de interpretarlos, ella me contestó que dependía del sueño algunos “quedaban en la memoria”. Me contó que hacía tiempo ella había soñado que

iba montada en un caballo, y me explicó que el caballo, cuando aparece en el sueño de una mujer, significa que un hombre tiene intención de violarla. La joven me confesó que era un sueño tan vívido que no había podido olvidarlo. Pero, me aclaró, ese sueño lo había tenido antes de casarse, y no lo había comentado a nadie, ni a su familia, porque podrían haber pensado que la relación con su novio no era la correcta. De la información obtenida con ese relato puede deducir que en las comunidades otavaleñas podían existir no sólo relaciones prematrimoniales, sino crímenes como el de violación, dato que no había aparecido cuando investigué las relaciones sociales y conflictos existentes en el pueblo. Puede que lo más importante sea que mi informante terminó su relato diciendo “a veces es bueno decirlo porque uno se alivia, se desahoga”. De ésta y otras entrevistas deduzco que comentar sobre los sueños sirve de ayuda emocional tanto a los hombres como a las mujeres. Aunque creo que la ayuda es especialmente beneficiosa para las mujeres, a quienes supongo víctimas de mayores tensiones, originadas por una conducta represiva.

### 3. Toma de decisiones

“Sí, él (mi hermano) (fue el que) quiso que la hija se case pero me esperó... antes de arreglar (el casamiento). Fue fregado con Lucita, pero al final yo le dije que estaba bien” (María, 50

años).

He notado que, en muchas circunstancias, y a pesar de que se espera que el hombre diga la última palabra, las mujeres intervienen en los momentos de decidir, y sus opiniones juegan un papel importante en la resolución final. Por ejemplo, en 1983 Lucita me relató las peripecias de su casamiento. Tenía 15 años cuando su padre la prometió para casarse; ella no deseaba hacerlo. A pesar de que el casamiento estaba acordado, (aceptados los regalos de la familia del novio), la resistencia de Lucita era tan fuerte que la tía (hermana mayor del padre) decidió consultar sobre el candidato elegido para su sobrina. Consultó a dos personas: al lisiado de un pueblo cercano y a una vecina “viejita”. Los dos, a través de velas “vieron” que el candidato era correcto. Sin embargo, Lucita se escapó de la casa para evitar el casamiento, yéndose a vivir con su prima a un pueblo cercano. A la semana siguiente Lucita regresó. Su prima (a quien Lucita quería y respetaba) la convenció de que el casamiento acordado por los padres era lo que más le convenía, ya que la noche anterior se lo había anunciado un sueño. Ese sueño confirmaba la predicción obtenida por María con la lectura de la vela. En este caso, cuando Lucita regresó, el padre estaba por deshacer el arreglo matrimonial al no querer pedir disculpas a la familia del novio. Sin embargo, como aclara el párrafo entre comillas, el padre

de Lucita oyó el consejo de su hermana María y ordenó reanudar los preparativos de la boda.

## CONCLUSION

Resumiendo, creo que la cultura otavaleña ha provisto a sus miembros con la posibilidad de manejar parte de sus conflictos socio-económicos a través de la interpretación de los sueños. He intentado mostrar aspectos de este tema, por considerarlo tan importante para los otavaleños como para aquellos

que deseemos conocer de adentro su cultura. No desearía concluir, sin embargo, dejando la impresión de que a través del papel de intérprete, la mujer otavaleña ha ganado una posición de poder dentro de su sociedad. Tampoco querría dejar entrever que entre los otavaleños hay ausencia total de conflicto entre los sexos. Lo que observé y traté de presentar es la idea de que, a través de la interpretación de los sueños, el desbalance y los conflictos sociales pueden ser mejor manejados por los otavaleños.

## NOTAS:

1.- La autora agradece a la profesora Carole Brouner por su asistencia en el análisis de los datos etnográficos.

2.- Trabajo presentado para la clase "Writing for Anthropology" en la Universidad de California, Los Angeles.

## LA PIEDRA DEL CIELO: ALGUNOS ASPECTOS DE LA ENSEÑANZA RELIGIOSA EN LA SOCIEDAD INCAICA

Mariusz Ziółkowski

El problema del papel de los sacerdotes en el Tawantinsuyu incaico es sumamente interesante, tanto como el de la formación y desarrollo del llamado "culto imperial del Sol"; ambos vinculados con el auge del Estado Inca; es, pues, evidente que el nuevo culto requería una organización sacerdotal mucho más compleja y distinta, de las que existían precedentemente al nivel de los ayllus, curacazgos, o estados regionales. Además, considero personalmente como un tema clave para entender la historia "política" del Imperio Inca, el problema de las relaciones y frecuentes conflictos de los sacerdotes del Sol con el poder del Sapan Inka, especialmente desde el reinado de Wiraqocha Inka (1). Sin ocuparme por el momento más de esos asuntos (a los cuales consagraré un trabajo en futuro), quisiera subrayar que aunque el presente estudio es un análisis de carácter estructural y por lo tanto un poco ahistórico, no olvido ni menos-

precio el muy importante aspecto evolutivo de los sistemas mágico-religioso del Tawantinsuyu prehispánico.

El principal sistema mágico-religioso de los Incas, era el ya mencionado "culto imperial del Sol", que podemos clasificar, siguiendo la taxonomía evolutiva de A. Wierciński, en el grupo de "sistemas astrobiológicos", junto con, por ejemplo, los sistemas mágico-religiosos mesoamericanos de la época (2). El culto del Sol servía de base ideológica para el funcionamiento del Estado Inca (de igual manera como un culto parecido servía de base ideológica en el Imperio Azteca), desempeñando, como todos los sistemas mágico-religiosos en todas las sociedades humanas, varias funciones dentro de la sociedad incaica, las cuales son presentada y explicadas en el Esquema I.

Ahora bien, para cumplir con esas funciones, el sistema mágico-religioso, al igual que cualquier otro sistema (en el sentido cibernético de la palabra), necesitaba 3 elementos siguientes (3):

- La materia, representada entre otros por los feligreses, los templos, la indumentaria ritual, etc.

- La energía, que se manifestaba en las actividades religiosas (p. ej. las ofrendas) edificación de templos, etc.

- La información, representada por

la estructura de la organización del culto, los reglamentos del ritual, los textos sagrados, mitos y profecías, etc.

Entre esos tres elementos, la información ocupa una "posición-clave", por lo tanto la producción de las informaciones era la más importante tarea de los sacerdotes. Evidentemente, en las sociedades menos desarrolladas, todas las funciones mencionadas en el Esquema I e incluso la "informativa", pueden ser cumplidas por un solo funcionario mágico-religioso, el shaman-brujo (4); sin embargo, en una sociedad tan compleja como la incaica, se manifiesta una especialización y jerarquización dentro de la numerosa organización sacerdotal. Por lo tanto; el proceso de la "producción" y "distribución" de la información (siguiendo la terminología cibernética) era sometido a dos reglas generales:

1.- A una "reglamentación" de las informaciones distribuidas a los funcionarios del culto, según el grado ocupado por ellos en la jerarquía sacerdotal; lo que necesariamente tenía que ser vinculado con la existencia de un sistema de enseñanza e iniciación religiosa de varias etapas, en el cual los grados superiores del "saber" eran accesibles solo para los más altos funcionarios del culto con, en última instancia, el Sumo Sacerdote *Willaq Umu* y el *Sepan Inka*. Sin embargo, casi carecemos de datos acerca de tal sistema de enseñanza, lo que contrasta con la multitud de informaciones que

tenemos p. ej. acerca del proceso educativo de los sacerdotes aztecas.

2.- La misma "pirámide" o "escalera" se manifestaba en el proceso de la "producción" de las informaciones, ya que su calidad dependía del grado en la jerarquía, ocupado por el "productor"; una profecía o sueño del *Sapan Inka* era mucho más importante que los de un sacerdote de baja categoría, lo que de una manera bien clara dice *Garcilaso de la Vega*: ".../ fueron muy agoreros, y particularmente, miraron mucho en sueños, y más si los sueños acertaban a ser del rey o del príncipe heredero, o del sumo sacerdote, que éstos eran tenidos entre ellos por dioses y oráculos mayores". (Comentarios reales de los Incas. Primera parte. Libro IV, cap. XXI. En: BAE t. 133, Madrid 1963, p. 144).

Antes de seguir el asunto del proceso que conducía a ese más alto grado del saber, analizemos las diversas técnicas de producción de las informaciones de carácter profético, que eran muy importantes para el funcionamiento de la sociedad incaica. Esas técnicas se pueden resumir, generalmente, en dos categorías siguientes:

1.- La observación e interpretación del mundo circunstante, en fin de sacar agüeros de los eventos naturales, p. ej.:

a) De los eventos astronómicos,

considerados como reguladores de los ciclos biológicos y sociales, lo que resume Pedro Cieza de León en una corta pero bien explícita frase: “/.../ estos Incas miraban mucho en el cielo y en las señales dél, lo cual también pendía de ser ellos tan grandes agoreros.” (El Señorío de los Incas., cap. XXVI, Lima 1967, p. 90). (5)

b) De otros eventos y ciclos naturales, como p. eje. los eventos meteorológicos, el vuelo de los pájaros, etc. (6)

c) De algunos eventos intencionalmente provocados, como ofrendas, varios métodos de echar suerte y también, probablemente, juegos y batallas rituales. Entre esos, el más difundido método de adivinanza consistía en mirar las entrañas de los animales inmolados en ofrenda; acerca de ese procedimiento tenemos muchos datos, de los cuales he escogido el testimonio de Cieza: “/.../ habían traído al Cuzco mucha suma de corderos y de ovejas y de palomas y cuis y otras aves y animales, los cuales mataban para hacer sacrificios; y habiendo degollado la multitud del ganado untaban con la sangre dellos las estatuas y figuras de sus dioses o diablos y las puertas de los templos y oráculos a donde colgaban las asaduras; y después de estar un rato, los agoreros y adivi-

nos miraban en los livianos sus señales, como los gentiles, anunciando lo que se les antojaban, a lo cual **daban** mucho crédito”. (Pedro Cieza de León, op. cit. cap. XXX, p. 104). El problema de los varios tipos de echar suerte para adivinar es muy bien conocido, por eso no le consagré ahora más tiempo; en cambio hay que subrayar la posible función profética de algunos juegos rituales, como el de ayllu, y, probablemente, de las peleas rituales, de las cuales hablan algunos autores. (7) Sin embargo, carecemos en el área andina de un juego-pelea de tal importancia profética y simbólica, como el “tlachтли” mesoamericano.

2.- La segunda categoría de métodos predictivos, mucho más importante para el curso de ese estudio, era constituida por diversas técnicas de introspección, que culminaban en forma de sueños o estados extático-visionarios del (o de los) individuo/s. La introspección necesitaba una preparación del sujeto, a fin de ponerlo en un estado sico-físico adecuado. Hablando generalmente, se trataba de varios procedimientos de privación sico-sensorial (seguidos junto o separadamente, según las necesidades), como ayunos prolongados, abstención sexual, permanecimiento en condiciones difíciles, por ej. en despoblados, exposición a la actividad del frío o del calor excesivo, esfuerzos físicos prolongados

(como adopción de una posición incómoda, danzas, etc), quizás también mutilaciones (azotamiento), etc. Fray Martín de Murúa proporciona datos interesantes al respecto: “/.../ tenían juntamente estos Ingas unos médicos o filósofos adivinos que dicen Guacácue, los cuales andaban desnudos por los lugares más apartados y sombríos de esta región, y por esta razón se llaman así; y andando solos por los desiertos, sin reposo ni sosiego se daban a la adivinanza o filosofía. /.../ y todo el día se estaban en un pie sobre las arenas que hierven de calor, y no sienten dolor; y también sufrían con mucha paciencia los fríos y nieves /.../” (Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú”, Madrid 1946, Libro III cap. I, p. 155-156). Preparado de tal manera (8), el sujeto era listo para la introspección (o, utilizando el lenguaje de la psicología moderna, para subir la descarga del subconsciente en el consciente), lo que, de la manera más simple se realizaba en forma de sueños. Ya he mencionado, más arriba, la importancia profética de los sueños, especialmente de los del rey; citaré a propósito otra vez a Garcilaso de la Vega: “Dicen los indios que como este Inca (Viracocha) después del sueño de la fantasma, quedase hecho oráculo de ellos, los amautas, que eran los filósofos, y el sumo sacerdote, con los sacerdotes más antiguos del templo del Sol, que eran los adivinos, le preguntaban a sus tiempos lo que había soñado /.../” (op. cit., Libro V cap. XXVIII,

p. 188). Se podría citar más testimonios de ese tipo, incluso los sueños de Atawallpa según la conocida obra colonial “Tragedia de la muerte de Atawallpa”.

Había otros dos métodos de introspección; el uno requería la absorción de sustancias alucinógenas y/o embriagantes; de esas últimas, varios autores mencionan a la chicha, y, entre los alucinógenos, a la coca (9). Otro método, mucho menos documentado en las fuentes, consistía en algunos procedimientos mediativos, como él menciona por Martín de Murúa: “/los filósofos adivinos/ Desde que salía el sol hasta que se ponía miraban con mucha firmeza la rueda del sol por encendido que estuviese, sin mover los ojos, y decían que en aquella rueda resplandeciente y encendida veían ellos y alcanzaban grandes secretos, (op. cit. Libro III cap. I, p. 156). A mi parecer, se utilizaba también para fines meditativos las “piedras celestiales”, entre otros de cristal de roca. Las piedras transparentes y/o relucientes, especialmente el cristal de roca, forman parte de la indumentaria mágico-religiosa de los shamanes y sacerdotes en varias sociedades, sirviendo a veces para las experiencias meditativo-visionarias, que llamaremos siguiendo a C. Castañeda, de “parar el mundo” (10). A tal tipo de meditación se refiere, posiblemente (en uno de sus múltiples sentidos que analizaré más adelante), la visión que tuvo Pachakuti Inka Yupanki en Susurpuquio. Precisamente ese relato nos lleva a

considerar una categoría especial y sumamente importante dentro del sistema ideológico-religioso de los Incas, o sea las visiones y sueños ocurridos a los príncipes incaicos, herederos del trono. Las más conocidas y detalladamente descritas experiencias de ese tipo, eran estas, que tuvieron los futuros reyes Inka Wiraqocha y Pachakuti Inka Yupanki. Empezaré con la visión de Wiraqocha Inka según el relato de Bernabé Cobo: “/El Inka/ contó a los suyos cómo mientras estaba en su destierro, recostándose un día a la sombra de una peña, se le apareció entre sueños el dios Viracocha en figura y traje de hombre blanco, barbado y con vestiduras largas hasta los pies, y se le quejó de que, siendo él el señor universal y criador de todo, que había hecho el cielo, el sol, la tierra y los hombres, y estando todo debajo de su mandado, no le daban los indios la honra y veneración debida, antes adoraban con igual reverencia a la que a él hacían, al sol, al trueno, a la tierra /.../” (“Historia del Nuevo Mundo”, t. II, BAE t. 92, Madrid 1964, Libro XII cap. X, p. 74) El dios promete al Inka la victoria contra sus enemigos y la sucesión del trono, a condición de que el príncipe lleve el nombre de Wiraqocha. Cobo sugiere, que esa visión inició la carrera del príncipe: “/.../ los sacerdotes, como tan grandes agoreros, en confianza della exhortaron al pueblo y persuadieron a que obedeciese al príncipe Viracocha y la siguiese en esta empresa contra los Chancas.” (loc. cit. p.

75). Varios otros autores, por ej. Garcilaso de la Vega, Juan de Betanzos (11), mencionan esa visión, intercambiando a veces algunos elementos o todo el contexto, con la visión que tuvo Pachakuti Inka Yupanki en Susurpuquio: “Dicen de que antes que /Pachakuti/ fuese señor, yendo a visitar a su padre Viracocha Inca que estaba en Sacsahuana, cinco leguas del Cuzco, al tiempo que llegó a una fuente llamada Susurpuquio, vió caer una tabla de cristal en la misma fuente dentro de la cual vio una figura de indio en la forma siguiente: en la cabeza del colodrillo della, a lo alto le salían tres rayos muy resplandecientes a manera de rayos del sol los unos y los otros; y en los encuentros de los brazos unas culebras enroscadas; en la cebeza un llauto como Inca y las orejas horadadas y en ellas puestas unas orejeras como Inca. Salía de la cabeza de un león por entre las piernas y en las espaldas, otro león; los brazos del cual parecían abrazar el un hombro y el otro, y una manera de culebra que le tomaba de lo alto de las espaldas abajo. Y que así visto el dicho bulto y figura, echó a huir Inca Yupanqui, y el bulto de la estatua le llamó por su nombre de dentro de la fuente, diciéndole “Vení acá hijo, no tengáis temor, que yo soy el Sol vuestro padre, y sé que habéis de sujetar muchas naciones; tened muy gran cuenta conmigo de me reverenciar y acordaos en vuestros sacrificios de mí”, y así desapareció el bulto y quedó el espejo de cristal en la fuente, y el Inca le tomó y

guardó; en el cual dicen después veía todas las cosas que quería. Y respecto desto mandó hacer, en siendo señor y teniendo posible, una estatua con figura del Sol, ni más ni menos de la que en el espejo había visto; y mandó en todas las tierras que sujetó, que en las cabezas de las provincias se le hiciesen solemnes templos, dotados de grandes haciendas, mandando a todas las gentes que sujetó le adorasen y reverenciasen juntamente con el Hacedor; /.../” (Cristóbal de Molina, “El Cuzqueno”; “Relación de las fábulas y ritos de los Incas...”, Lima 1916 p. 17-18). Bernabé Cobo relata ese evento de una manera casi idéntica (op. cit. Libro XII, p. 78), mientras Sarmiento de Gamboa proporciona una versión parecida, aunque con algunos cambios significativos: “Mientras /.../ los Chancas se venían acercando al Cuzco, Inga Yupangui hacía grandes ayunos al Viracocha y al Sol, rogándoles mirasen por su ciudad. Y estando un día en Susurpuquio en gran aflicción, pensando el modo que tendría para contra sus enemigos, le apareció en el aire una persona como Sol, consolándole y animándole a la batalla. Y le mostró un espejo, en que le señaló las provincias que había de sujetar; y que él había de ser el mayor de todos sus pasados; y que no dudase tornase al pueblo, porque vencería a los Chancas que venían sobre el Cuzco. Con estas palabras y visión se animó Inga Yupangui, y tomando el espejo, que después siempre trajo consigo en las guerras y en la paz, se volvió al pueblo

/.../” (“Historia Indica”, en: BAE t. 135, Madrid 1965, p. 232). Los cronistas mencionan visiones parecidas, ocurridas a otros soberanos incaicos, especialmente la aparición del Sol a Lluqui Yupanki, o a Sinchi Ruka (12), pero yo me ocuparé sobre todo de las de Wiraqocha Inka e Pachakuti Inka que demuestran ciertas semejanzas muy interesantes, que investigaré más allá. Por el momento seguiré la pista ofrecida por el relato de Cristóbal de Molina. Primero, hay que mencionar la figura que aparece en el espejo, subrayando su carácter luminoso y sus elementos serpenti-formes” /.../ una manera de culebra que le tomaba de lo alto de las espaldas abajo.” (Cristóbal de Molina “El Cuzqueño”, loc. cit.). R.T. Zuidema sostiene que ese personaje representaba al Ticci Viracocha Pachayachachi, y no al Sol (13); esta es una hipótesis interesante que hay que tomar en cuenta, pues ofrecería una paralela más con la visión que tuvo Wiraqocha Inka. Pero a mi parecer la clave del relato reside en el simbolismo de la tabla-espejo de cristal de roca. Sus características se pueden resumir de la manera siguiente:

- 1.- Es una piedra transparente pero a la vez luminosa y encendida, por causa de la figura que en ella aparece.

- 2.- Cae del cielo en el agua, efectuando una trayectoria de arriba abajo, y simbolizando de esa manera una comunicación con el Hanan Pacha y a la

vez de fuente del saber del Inka, pues es una lente del “mundo-tiempo” en la cual se ve todos los acontecimientos presentes y futuros.

En los relatos referentes a las creencias incaicas, las piedras de roca aparecen otra vez en un contexto, en apariencia, totalmente distinto o sea como proyectiles de honda: “/Sinchi Roca/ dijo a los suyos como había tenido, estando durmiendo, una aparición de su padre el sol, en que le mandaba dar batalla y aseguró la victoria, para lo cual le dio tres varas doradas y cinco piedras cristalinas con una muy hermosa honda. /.../ El Inga /.../ disparó las tres varas, y puesto una piedra cristalina en la honda, la tiró con todo brío a los enemigos, y luego sus soldados hicieron lo mismo /.../” (Fernando de Montesinos, “Memorias antiguas historiales y políticas del Perú”, Lima 1930, p. 94). ¡Hay que subrayar la procedencia “celestial” de esas piedras cristalinas, ya que le ha entregado al Inka el Sol. Comparemos el precedente relato con otro, proporcionado por Cieza, acerca de una aventura guerrera de Wiraqocha Inka: “Y como pasase el río Viracocha Inca, dicen que mandó poner en un gran fuego una piedra pequeña y como estuviese bien caliente, puesta en ella cierta mestura o confación para que pudiese en donde tocarse emprender la lumbre, la mandó poner en una honda de hilo de oro conque, cuando a él placía, tiraba piedras, y con gran fuerza la hecho en el pueblo

de Caitamarca; y acertó a caer en el alar de una casa que estaba cubierta con paja bien sea y luego con ruido ardío de tal manera que los indios acudieron por ser de noche al fuego que veían en la casa, preguntándose unos a otros que había sido aquello y quién había puesto el fuego a la casa. Y salió de través una vieja, la cual dicen que dilo; “Mirá lo que os digo y lo que os conviniere, sin pensar de que acá se haya puesto fuego a casa, antes creed que vino del cielo, porque yo vi en una piedra ardiendo que, cayendo de lo alto, dio en la casa y paró tal como la veis.” Pues como los principales e mandones con los más viejos del pueblo aquello oyeron, siendo, como son, tan grandes agoreros y hechiceros, creyeron que la piedra había sido enviada por mano de Dios para castigarlos porque no querían obedecer al Inca, /.../” (Pedro Cieza de León, op. cit., cap. XXXIX, p. 133).

La procedencia celestial de esas piedras es otra vez confirmada por la corta frase de Guaman Poma de Ayala, en un capítulo referente a la descripción del templo de Qurikancha: “/.../ en el templo de coricancha q’ todas las paredes alto y bajo estaua uarnecida de oro finícimo y en lo alto del techo estaua colgado mucho cristales /.../” (“Nueva Crónica y Buen Gobierno”, Paris 1936, fol. 265). Pasando pues del plano terrestre al celestial, encontraremos en el Hanan Pacha también a un hondero, que lanza piedras, lo cual es

la causa de un resplandor: "Buscando estos indios /.../ la causa segunda del agua que cae del cielo, tuvieron por opinión común que lo era el trueno, y que él tenía a su cargo el proveer della cuando le parecía /.../. Imaginaron que era un hombre que estaba en el cielo formado de estrellas con una maza en la mano derecha, vestido de lucidas ropas, las cuales daban aquel resplandor del relámpago cuando se revolvía para tirar la honda; y que el estallido della causaba los truenos, los cuales daba cuando quería que cayese el agua." (Bernabé Cobo, op. cit. p. 160). Y para volver a nuestro punto de partida, o sea a la visión de Pachakuti Inka Yupanki, citaré otra vez a Cobo: "Tenía también el trueno, templo aparte en el barrio de Totocacha, en el cual estaba una estatua suya de oro en unas andas de lo mismo, que hizo el Inca Pachacuti en honor del trueno, y la llamó Intiillapa; a la cual tomó por hermano, y mientras vivió la trajo consigo en la guerra". (ibid.)

Entonces la vuelta efectuada a través de algunos relatos míticos, tomando como punto de salida el espejo de cristal, me llevó a la conclusión siguiente:

1.- El espejo de cristal, caído en la fuente de Susurpuquio, representa el Amaru, o Rayo, la serpiente luminosa que une las aguas celestiales con las terrestres, causando las lluvias; siendo a

la vez el proyectil, lanzado por el Dios del Trueno con su honda.

2.- Es también un mensajero, pues permite al Inka el contacto con el Hanan Paccha, y, más precisamente, con Intiillapa, una de las tres manifestaciones del Dios del Trueno, ya que es el que aparece en el espejo.

3.- La figura del wawqi, o hermano del Inka Pachakuti se refiere a la visión de Susurpuquio, cumpliendo también una función militar, o sea es dotada de un "poder destructor".

4.- Por eso se puede hacer una paralela entre, en el plano terrestre, el Rey Inka, hondero, lanzando piedras luminosas o encendidas contra los enemigos, y, en el plano celestial, el Dios del Trueno, lanzando proyectiles (piedras) de su honda, para causar lluvia, pero también destrucción por medio del fuego (14).

Sin embargo, esas consideraciones llevan el análisis más allá, pues comparando las visiones de Wiraqocha Inka y de Pachakuti Inka Yupanki, se advertirá otras semejanzas significativas:

1.- Las dos ocurren en un despojado, en un lugar relacionado con el culto del Sol; la fuente de Susurpuquio era vinculada con las ceremonias del solsticio de junio (15), en cuanto a la visión de Wiraqocha Inka, hay que re-

cordar que ella tuvo lugar, cuando el príncipe (por orden de su padre) era pastor del ganado del Sol. (16)

2.- Las visiones ocurren antes del acceso al trono de los príncipes, los cuales después del evento, cambian de nombres. Ese hecho permite suponer, que las visiones tuvieron lugar también antes de la ceremonia de horadar las orejas, que marcaba el tránsito del individuo del grupo de los adolescentes al de los adultos.

3.- Las visiones representan un momento crucial en la vida de ambos príncipes, entre otros predicando e iniciando sus sucesos militares.

Por lo tanto, en base a los datos mencionados arriba, quisiera formular las conclusiones siguientes:

1.- Tanto las visiones, como los eventos que les preceden (estadía en un lugar sagrado) y les suceden (elaboración de las figuras de las wawqi), son elementos de un proceso de enseñanza e iniciación religiosa de los príncipes incaicos, herederos del trono, llevada a cabo durante su adolescencia. Quizás a una de las etapas de ese ciclo educativo se refiere Garcilaso de la Vega, hablando de las escuelas en el Cuzco: "Dice /el Padre Blas Valera/ que fue /Inca Roca/ el primero que puso escuelas en el Cuzco para que los amautas enseñasen las ciencias que alcanzaban a los príncipes

Incas, y a los de su sangre real, y a los de su Imperio; /.../ para que supiesen los ritos, preceptos y ceremonias de su falsa religión /.../; para conocer los tiempos y los años, y saber por los ñudos las historias y dar cuenta de ellas /.../” (Garcilaso de la Vega, op. cit., p. 140).

2.- Pero el objetivo final, en el cual culminaba la enseñanza del príncipe y que la diferenciaba del ciclo educativo seguido por los otros jóvenes de sangre real, era el de conseguir un contacto con los dioses del Hanan Pacha, Wiraqocha, Sol o Trueno (17), por medio de una visión o un sueño.

3.- Para lograr tal fin, eran necesarios varios preparativos, sobre todo una estadía prolongada en un lugar sagrado, dedicado al Sol, vinculada probablemente con algunos procedimientos de privación sico-sensorial, como ayunos. La duración del ciclo educativo parece variable, pues Santa Cruz Pachacuti, refiriéndose al príncipe Wayna Qhapaq, habla de un año de reclusión: “/.../ el infante Guaynacapacynga estaua en Curicancha sin ser sacado a parte ninguna por todo aquel año. Al fin, celebra la fiesta de capacraymi con gran solemnidad /.../” (Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui, op. cit., p. 302); pero en cambio Inca Wiraqocha permaneció 3 años como “pastor del ganado del Sol”, y Topa Inca Yupanki, según el testimonio de Sarmiento de Gamboa, 16 años

en Qurikancha (18).

4.- La visión, obtenida probablemente gracias a algunas técnicas meditativas, era no solamente un contacto directo con el Hanan Pacha, sino también marcaba el punto culminante de la iniciación religiosa del príncipe, y su acceso al “saber supremo”. En el caso de Pachakuti Inka Yupanki, y, a mi parecer también en el caso de los otros soberanos Incas, el medio de esa suprema enseñanza era el Rayo (o una otra manifestación del Dios del Trueno). Recordaremos a propósito, que uno de los principales métodos, en el Tawantinsuyu, de asumir la función de sacerdote- adivino o curandero, era de sobrevivir (realmente o simbólicamente) a un golpe del rayo. Según las creencias de alcance pan-andino, mediante ese choque, el Rayo enseñaba al futuro sacerdote su arte (19).

5.- Por medio de esa enseñanza, el príncipe obtenía el dominio sobre la lluvia, convirtiéndose en el “hermano del Rayo”, y también, en el plano terrestre, el dominio sobre los enemigos, siendo así el doble del “Hondero celestial” o sea del Dios del Trueno. Eso explicaría la atribución, por Guaman Poma, del nombre del Dios del Trueno = Illapa de las momias de los Inka, y también del rito para atraer la lluvia, relatado por Cobo, que consistía en llevar en procesión por los campos la momia de Inka Ruka (20). Eran pues “hermanos”

del Rayo, y sus cuerpos conservaban los poderes sobrenaturales después de la muerte; al igual que, según las creencias y en el ritual campesino, los cuerpos de los “chuchu”, “curi” o “chacpa”, considerados como “hijos del Rayo” (21).

6.- Esas múltiples significaciones eran simbolizadas por la figura del wawqi, cuya forma y atribuciones se referían al tema de la visión y al poder obtenido en su efecto. Para apoyar la sugestión de que, a pesar de las diferencias “técnicas”, el resultado final de las visiones o sueños de los príncipes era la obtención de una alianza con el Trueno (con los consiguientes poderes), citaré otra vez los argumentos, ya mencionados más arriba:

a/ Las semejanzas entre las citadas visiones, y aventuras de Wiraqocha Inka y Pachakuti Inka Yupanki; incluso los nombres de los wawqi de ambos soberanos demuestran ese parentesco, pues el wawqi de Pachakuti Inka se llamaba Intiillapa y el de Wiraqocha Inka - Amaru Inca (22).

b/ El hecho de que la momia de Inka Ruka era utilizada para atraer la lluvia.

c/ Guaman Poma de Ayala dice que el nombre de “yllapa” pertenecía exclusivamente a las momias de los difuntos reyes Incas: “Cómo fue enterrado el Ynga y le balsamaron cin menealle el

cuerpo y le pusieron los ojos y el rostro como ci estuviera bibo y le bestían rricas bestiduras. Y al defunto le llamaron yllapa que todos los demás defuntos le llamauan aya ...” (op. cit, f. 2888, p. 263) (23).

Sin embargo, se necesitaría más investigaciones acerca de la enseñanza seguida por otros soberanos, y, sobre todo, acerca de las visiones o sueños que tuvieron, de los nombres, formas y “poderes” de sus wawqi, etc. Tal estudio permitiría opinar, si, como a mi me parece, durante la iniciación los príncipes se aparentaban sobre todo con el Dios de Trueno en una de sus manifestaciones, o si, como lo sugiere R.T. Zuidema, cada príncipe se aliaba a un dios distinto (24). Habría también que investigar las relaciones entre los dioses del Hanan Pacha, para averiguar si dos personajes, aparentemente distintos, no son en realidad más que dos aspectos de un solo.

7.- En todos los casos, según mi hipótesis, existen los elementos siguientes:

a/ El contacto directo con el Hanan Pacha, que aseguraba al príncipe la protección de los dioses, el “saber supremo”, y el don de profetizar.

b/ La alianza con el Trueno, fuente del poder sobre la lluvia y sobre los enemigos,

Ambos elementos simbolizados por la figura del wawqi, eran condiciones sine qua non del acceso del príncipe al trono. En apoyo a esa sugestión, mencionaré las 4 visitas del príncipe Wayna Qhapaq en Qurikancha, citando otra vez a Poma: “/.../ entraron al templo del sol para que lo elexieran el sol su padre por rrey, Capac Apo Ynga. En tres uestes que entraron al sacreficio no les llamó; en los quatro le llamó su padre el sol y dixo Guayna Capac. Entoces tomó la bolla y masca paycha y se leuantó luego. Y luego le mandó matar a dos ermanos suyos y luego le obedecieron.” (op. cit., f. 113, p. 93). Ese relato es muy interesante, pues no solamente apoya a mi sugestión, sino también prueba que los soberanos incas preocupados de conseguir un apoyo divino, no olvidaban por lo tanto algunas precauciones bien al nivel humano... Esto es un muy buen ejemplo del doble carácter, real y simbólico, de casi todas las informaciones sobre la historia de los Incas proporcionadas por los cronistas; el problema del investigador consiste en separar esos dos aspectos.

El análisis presentado más arriba se refiere solo a uno de los múltiples aspectos y significaciones de los relatos histórico-míticos mencionados, ya que otros elementos, en ellos incluidos, permiten de seguir investigaciones en varios otros planos (25). Uno de esos problemas, vinculados con el tema de ese estudio, es el de la interrelación entre

las figuras-aspectos del Sol y la triada del Dios del Trueno (26).

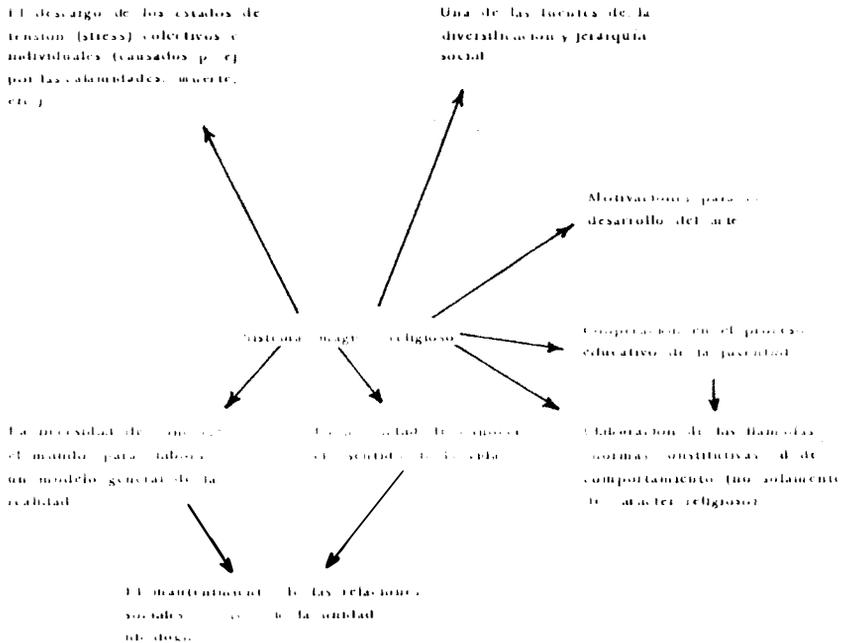
Para finalizar, quisiera subrayar que ni siquiera el presente análisis de las relaciones del príncipe heredero con el Hanan Pacha (sobre todo, con el Dios del Trueno) se puede considerar definitivamente acabado; veamos pues otro dato proporcionado por Guaman Poma:

“Otro templo del luzero Chasca Cuyllor, Chuqui Ylla, uaca billcacona. Que entruan a sacrificar los auquiconas y nustaconas, prínsipes, que eran diose de ellos de los menores.”(op. cit. f. p. 236).

Esa nueva relación de los príncipes con Venus, abre un camino de investigación, que merece ser seguido.

ESQUEMA 1

Funciones de un sistema magico-religioso dentro de la sociedad (segun Andzej Wiercinski) version simplificada



## NOTAS

- (1) Esos conflictos tenían varias causas y aspectos; no tocaban solamente a los sacerdotes del Sol. En líneas generales se puede hablar de una disminución del poder sacerdotal, en provecho del Sapan Inka, sobre todo, desde los tiempos de Pachacuti Inka Yupanki - Jesuita Anónimo: "Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú", en: BAE t. 209, Madrid 1968, p. 167; Miguel Cabello Valboa: "Miscelánea antártica", UNAM, Lima 19-51, p. 289. Hay que mencionar el papel subordinado del Sumo Sacerdote Willaq/Umu, que era (por lo menos en algunos casos) nombrado y destituido por el Sapan Inka, el cual podía hasta asumir su cargo véase por ej. Juan de Betanzos; "Suma y narración de los Incas /.../", en: BAE, t. 209, Madrid 1968, p. 33; Pedro Sarmiento de Gamboa: "Historia Indica", en: BAE t. 135, Madrid 1965, p. 260, 264.
- (2) La definición de las religiones astrobio-lógicas según: Andrzej Wierciński: "The dark and the light side of the Aztec Stone Calendar". en: Polish Contributions in New World Archaeology, Kraków 1978, pass.
- (3) Para otros aspectos de la utilización de la terminología y metodología cibernética en las ciencias sociales, véase p. ej.: Józef Kossoch: "Cybernetyka społeczna"/ Cibernética social/, Warszawa 1975; Andrzej Wierciński: "Evolución de la magia y de la religión", clases dictadas entre 1977 y 1980 en la Universidad de Varsovia, Polonia.
- (4) La principal y más general diferencia entre un shamán y un sacerdote constata en que el primero actúa sin apoyo de ninguna organización religiosa jerarquizada, generalmente en las sociedades de cazadores-recolectores, poco estructuradas. Por lo tanto el shamán tiene que cumplir todos los papeles que, en una sociedad más evolucionada y estructurada, son distribuidos entre numerosos funcionarios de una jerarquía sacerdotal.
- (5) También, entre otros: Bernabé Cobo: "Historia del Nuevo Mundo", t. II en: BAE t. 92, Madrid 1964, Libro XIII, cap. V, VI, p. 158-159; Jesuita Anónimo, op. cit., p. 161; Lope de Atienza: "Compendio Historial del Estado de los Indios del Perú /.../", en: J. Jijón y Camaño, "La Religión del Imperio de los Incas. Apéndice - vol. I", Quito 1931, p. 151; Inca Garcilaso de la Vega, "Comentarios reales de los Incas. Primera parte", en: BAE t. 135, Madrid 1963, Lib. V, cap. XXVIII, p. 189 ; 252-352; Anello Oliva, "Historia del Perú y varones insignes ...", Lima 1895, p. 61, 68.
- (6) Hablan de eso por ejemplo Garcilaso de la Vega, op cit., p. 189, 352; Pedro Cieza de León, op. cit. p. 210; Jesuita Anónimo, op. cit., p. 164.
- (7) Los juegos y batallas rituales son mencionados por: Bernabé Cobo, op. cit., p.

86-87; Pedro Gutiérrez de Santa Clara, "Quinquenarios o historia de las guerras civiles del Perú", en: BAE t. 166, Madrid 1963, Lib. III, cap. LXV, p. 256; Joan de Santa Cruz Pachacuti, "Relación de antigüedades deste Reyno del Peru", en BAE t. 209, Madrid 1968, p. 302. Sin embargo, esos cronistas no mencionan directamente a una eventual función profética.

(8) Eso no significa, que considero el relato de Murúa como una "receta" que debían seguir "a la letra" los príncipes incaicos. Sin embargo, eso es un interesante repertorio de procedimientos y técnicas de privación sico-sensorial, que podían ser utilizadas, junto o separadamente, según los fines propuestos. Pero la más popular y considerada suficiente, era, en muchos casos, el ayuno.

(9) M. Cabello Valboa, op. cit., p. 208; Felipe Guaman Poma de Ayala; "Nueva Crónica y Buen Gobierno", París 1936. f. 178.

(10) Carlos Castaneda, "Viaje a Ixtlan", México 1972, pass.

(11) Juan de Betanzos, op. cit., p. 20; Garcilaso de la Vega, op. cit., p. 143.

(12) De la visión de Sinchi Roca hablo más allá, en cuanto a la de Lluqui Yupanki, véase p. ej. M. Cabello Valboa, op. cit., p. 203.

(13) R. Tom Zuidema, "La imagen del Sol y la huaca de Susurpuquio en el sistema astronómico de los Incas en el Cuzco", en: Journal de la Société des Americanistes, t. 63, París 1974-76, p. 216.

(14) Véase al respecto los famosos versos

quichwa sobre la doncella celestial y su hermano, citados por Garcilaso de la Vega, op. cit., p. 80.

(15) R.T. Zuidema, op. cit., p. 210.

(16) Garcilaso de la Vega, op. cit., p. 142.

(17) Uno de los problemas claves para entender la religión inca, es el de las relaciones e influencias entre las diversas manifestaciones de los dioses. Aparentemente existe una contradicción entre los relatos sobre la visión del Pachakuti Inka Yupanki, pues Molina dice que al Inka le apareció el Sol, mientras del relato de Cobo se puede sacar la conclusión que era el Dios del Trueno (o, mejor dicho, una de sus manifestaciones -- Intiillapa); en cambio R.T. Zuidema, analizando los textos mencionados, sugiere que el "fantasma" era él del dios Ticci Viracocha Pachayachachi. Véase también la nota 26.

(18) P. Sarmiento de Gamboa, op. cit., p. 247-8.

(19) Pablo José de Arriaga, "Extirpación de la idolatría del Pirú", en: BAE t. 209, Madrid 1968, ; Cristóbal de Molina, "El cuzqueño", op. cit., p. 20-21. Este concepto persiste todavía en las creencias de los campesinos de los Andes Centrales, como ejemplo citaré a un informante aymara contemporáneo: "Un hombre puede ser mago únicamente después que ha sido tocado por el rayo. Dios está en la luz del rayo. Si no fuera por Dios, el rayo lo mataría; nunca podría volver a la vida. Por eso es que decimos que un mago es un hombre escogido por Dios". (según Harry Tschopik, Jr, "Magia en Chucuito", Instituto Indigenista Interamericano, México 1968, p.

- 194 y ss). Abdón Ysraña Valderrama proporciona una información parecida, de la provincia de Víctor Fajardo. Dep. de Ayacucho ("La divinidad Illapa en la región andina", en: *América Indígena*, vol. XXXIX, No. 4, 1979, p. 721).
- (20) B. Cobo, op. cit., p. 73.
- (21) P.J. de Arriaga, op. cit., . ; B. Cobo, op. cit., p. 161; y otros.
- (22) Acerca del wawqi de Pachakuti Inka véase: B. Cobo, op. cit., p. 82; P. Sarmiento de Gamboa, op. cit., p. 253.; y del de Wirakocha Inka: B. Cobo, op. cit., p. 77; P. Sarmiento de Gamboa, op. cit., p. 230.
- (23) Cristóbal de Albornoz amplía ese concepto, diciendo que los indios llamaban illapa también a las momias de sus "principales" ("Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru..." en: *Journal de la Société des Américanistes*, t., París 1967, p. ). Esa creencia, referente a la existencia de un supuesto parentesco entre el rayo y los cuerpos de los difuntos, parece existir hasta la fecha; como tuve la posibilidad de averiguar personalmente en octubre-noviembre de 1978, durante los trabajos de campo de la Expedición Científica Polaca a los Andes, en la comunidad de Huacho sin Pescado, distrito de Pachangara (parroquia de Churin), provincia de Cajatambo, departamento de Lima. Algunos de los comuneros temían de que el desentierro de "los huesos de los gentiles" (que sacábamos durante las excavaciones arqueológicas) provocan eventos astronómicos maléficis, como lluvias diluviales, granizo etc., por eso insistían que se enterrase inmediatamente los huesos. Aparentemente esto es una ampliación de los poderes, otorgados primitivamente solo a las momias de los Inkas o de los "principales", sobre el conjunto de los restos de "los gentiles".
- (24) R.T. Zuidema, op. cit., p. 221.
- (25) Según procedimiento parecido al demostrado por Claude Levi-Strauss en sus *Mitológicas*, t. I-III, México 1968, 1972.
- (26) Para la función y significación de la tríada del Trueno en las creencias actuales de los campesinos andinos, véase el muy interesante trabajo de Abdón Ysraña Valderrama, op. cit., *passim*. El parentesco entre la tríada del Sol y la del Trueno, parece evidente, aunque por el momento poco precisa; me parece quizás, que uno de los aspectos de esa relación podría ser una oposición simétrica diurno (Sol en sus 3 manifestaciones) y nocturno - el Trueno como constelación. Además hay que llamar la atención al hecho de que la aparente contradicción en las fuentes (mencionada en la nota 18) podía resultar, entre otros, de la confusión entre los nombres parecidos de Sol (Inti) y de una de las manifestaciones del Trueno (Intillapa o Inticillapa).