



Los mestizos ecuatorianos

Manuel Espinosa Apolo



LOS MESTIZOS ECUATORIANOS
y las señas de identidad cultural

MANUEL ESPINOSA APOLO



Colección Bicentenario

LOS MESTIZOS ECUATORIANOS y las señas de identidad cultural

MANUEL ESPINOSA APOLO



Ministerio
de Cultura

Rafael Correa Delgado

Presidente Constitucional de la República del Ecuador

Doris Solís Carrión

Ministra Coordinadora de Patrimonio Cultural y Natural

Galo Mora Witt

Ministro de Cultura

Ramiro Noriega

Viceministro de Cultura

Glenda Calvas Chávez

Subsecretaría Técnica

Juan Paz y Miño

Secretario Ejecutivo del Bicentenario

© LOS MESTIZOS ECUATORIANOS, Manuel Espinosa Apolo

© Colección Bicentenario, 2008

ISBN: 978-9978-92-633-8

© Ministerio de Cultura, 2008

Portada: Alfredo Ruales

Impresión: Editorial Ecuador

Mestizo en disfraz de blanco, en permanente sanjuan. Ridículo en sus poses de blanco. Insoportable en alardes de blanco, con apellido robado, con chaqueta y botines alquilados.

HACIA UNA TEORÍA SOBRE LA IDENTIDAD
CULTURAL

GUSTAVO ALFREDO JÁCOME. *Por qué se fueron las garzas*

La categoría de identidad cultural

En el uso de la categoría identidad aplicada a los grupos humanos destacan dos grandes enfoques: 1) el de la Antropología Cultural que aborda el fenómeno identitario como un proceso subjetivo y 2) el de la Filosofía Latinoamericana, que concibe la identidad como un hecho objetivo.

En el planteamiento de la antropología cultural, la influencia de la psicología analítica ha sido determinante. De hecho, la definición de *identidad colectiva* que proporciones aquí se ve regida por una relación directa de la definición de *identidad personal* que da la psicología analítica al campo de lo social. Este dual planteamiento ha sido realizado por el *Interaccionismo Simbólico*, una de las principales corrientes psicológicas de la sociología occidental contemporánea.

En la psicología analítica el concepto de *identidad personal* alude a la conciencia de sí mismo, es decir, al Yo. A partir de este postulado el *Interaccionismo Simbólico* plantea el problema de la identidad personal como un problema social personal, es decir, se que una persona se convierte en tal en la medida en que interpreta las actitudes del otro, de los otros y del grupo. Así, el otro configura la conciencia de sí. El *carácter* socializa al individuo en el campo en donde se construye la *identidad personal*. De dichas actitudes supondrá que experimentará una *identidad simbólica* con ese carácter, es decir, se convertirá en un *carácter*.

INTRODUCCIÓN

HACIA UNA TEORÍA SOBRE LA IDENTIDAD CULTURAL DE LOS MESTIZOS ECUATORIANOS

La categoría de identidad cultural

En el uso de la categoría identidad aplicada a los grupos humanos destacan dos grandes enfoques: 1) el de la Antropología Cultural que aborda el fenómeno identitario como un proceso subjetivo y 2) el de la Filosofía Latinoamericana, que concibe la identidad como un hecho objetivo.

En el planteamiento de la antropología cultural, la influencia de la psicología analítica ha sido determinante. De hecho, la definición de *identidad colectiva* que proporciona aquélla se explica por una traslación directa de la definición de *identidad personal* que da la psicología analítica al campo de lo social. Este desplazamiento ha sido realizado por el *Interaccionismo Simbólico*, una de las principales corrientes psicologistas de la sociología occidental contemporánea.

En la psicología analítica el concepto de identidad personal alude a la conciencia de sí mismo, es decir, al Yo. A partir de este postulado el Interaccionismo Simbólico planteará el problema de la identidad personal como un problema social por cuanto sostiene que una persona se convierte en tal en la medida en que adopta las actitudes del otro, de los otros y del grupo; experiencia que configura la conciencia de sí. El entorno socio-cultural resulta entonces el campo en donde se constituye la identidad. La adopción de dichas actitudes supondrá una experiencia comunicativa simbólica con ese entorno; en consecuencia la descodificación de los

mensajes o códigos permite el surgimiento de la persona (Torregrosa, 1983: 228).

Esta interpretación ha incidido notablemente en la antropología cultural, de ahí que ésta defina la *identidad colectiva* (social) como el proceso de subjetivación por el cual los miembros de un grupo determinado toman conciencia de sus diferencias con respecto a los atributos de otro grupo. Por consiguiente, se trata del autorreconocimiento que hace un grupo de su especificidad, lo que implica en definitiva la formación del Yo grupal (Gutiérrez Vera, 1992: 12).

El empleo de esta definición predomina en las actuales investigaciones antropológicas y sociológicas en torno de la problemática cultura, nacional y étnica en América Latina. Por esta razón, la llamada identidad nacional se ha definido como la conciencia compartida por los miembros de una sociedad, respecto a la integración y pertenencia a una comunidad social específica (Barahona 1992, 13). Asimismo ciertos escritores nacionales como en el caso Javier Ponce (1992:18) han interpretado la identidad de la nación como un sistema de representaciones y referencias, resultado de una construcción intelectual llevada a cabo por los intelectuales, o según Erika Silva (1992: 49), por las clases dominantes, es decir, la llamada identidad nacional es asumida como una especie de ideología oficial sobre la nación, siendo analizada y enfocada como un fenómeno ideológico. Silva en su libro *Los mitos de la Ecuatorianidad*, llama a la identidad nacional, "Ecuatorianidad" y la define como la "Ideología ecuatoriana" parafraseando la conocida alusión de Marx a la "ideología alemana", pues se trataría de una ideología acerca de la historia del Ecuador y de su cultura, desarrollada en base a la creación de mitos sobre la territorialidad y la etnicidad.

En síntesis, la identidad cultural desde el punto de vista de la antropología, constituye un tipo de identidad social que tiene que ver con la toma de conciencia, por parte de los miembros de un grupo, acerca de sus diferencias culturales.

Al contrario la filosofía de la cultura latinoamericana, que se

desarrollo desde la reflexión del problema de la autenticidad, piensa la identidad como un hecho objetivo, por cuanto la relaciona con el modo propio de ser. De ahí que el filósofo uruguayo Mario Sambarino (1980: 65-66), inscrito en la línea reflexiva trazada desde Rodó a Zea, recalque que la identidad implica una objetividad y una objetivación singular irrepetible, por lo que se vincula directamente con el problema de la unicidad o especificidad.

A partir de estas constataciones preliminares se puede inferir, como acertadamente advierte Pujadas (1993: 15), que la categoría "identidad", igual que "etnia", "multiétnico" y compañía, son categorías que no están fuera de sospecha teórica ya que han sido aceptadas irreflexivamente, de ahí que como hechos dados aparezcan en la literatura inadecuada y arbitrariamente empleadas.

De otra parte, es evidente que la noción de identidad social sólo tiene sentido e importancia en contextos de diversidad y en situaciones de contraste o confrontación entre grupos diversos. Consecuentemente, la noción de identidad presupone diferencias socioculturales objetivas, remitiendo en primer lugar a éstas, las mismas que existen antes e independientemente que haya o no conciencia sobre ellas. Las especificidades socioculturales objetivas definen la diferencia y conforman el bagaje cultural genuino de un grupo (Ibíd., 1993: 44). Sin embargo, es indiscutible que la idea de identidad remite, en segundo lugar, a la existencia de un Yo grupal, formado precisamente a partir del autorreconocimiento que realizan los miembros de una colectividad de su bagaje cultural.

La identidad cultural entonces no puede ser planteada exclusivamente como un proceso subjetivo o como un hecho objetivo. Es evidente que los contenidos del fenómeno identitario son tanto de orden subjetivo como objetivo. Esta constatación elemental explica por qué dentro de la misma antropología cultural han surgido nuevas corrientes que intentan estudiar la identidad a partir de la relación entre el Yo grupal y su base cultural objetiva. Es el caso de la etnometodología, que busca destacar la manipulación de que es objeto dicha base por y desde la conciencia,

con la finalidad de realizar una representación pública de la imagen del Yo.

Planteamientos de esta naturaleza si bien han permitido superar aquella visión esencialista y metafísica que entendía la identidad como una esencia espiritual única e inalterable de los pueblos, la misma que sobreviviría incólume al ineludible cambio histórico-cultural —razón por la cual sería usada con ciertos propósitos realistas—, ha desembocado en otra posición igualmente absurda: la posición situacionista. Esta última esgrime la tesis que un grupo puede asumir diversas identidades en su devenir histórico, cuando desde una perspectiva cultural es obvio que el cambio identitario, da lugar al nacimiento de un nuevo grupo (etnogénesis), por lo que después de suscitado dicho fenómeno, es absurdo, en términos culturales, seguir considerando a tal grupo como el mismo. La posición situacionista igual que la esencialista se explica solamente por la interpretación subjetivista del fenómeno identitario.

Consiguientemente la antropología cultural al seguir apriisionando al fenómeno identitario en un corsé subjetivista corre el riesgo de convertir la identidad en mera retórica o en una entelequia. En estas circunstancias ni siquiera el tratamiento de la identidad como forma de conciencia social o su enunciación como “personalidad social diferenciada”, salvan la situación.

Se impone por tanto la necesidad de una reformulación teórica del concepto, que solamente parece posible de lograr rescatando el contenido objetivo de la identidad, es decir: a aquellos elementos suprabiológicos, relativamente estables, específicos y comunes a los miembros del grupo, los que conforman un bagaje cultural genuino y particular, el mismo que funciona como un núcleo de cohesión entre sus integrantes y un fondo de disimilitudes frente a los miembros de otros grupos.

Estos elementos objetivos llamados: peculiaridades lingüísticas, cosmovisión, tradiciones culturales y productos artísticos, junto a los de orden subjetivo que constituyen el Yo grupal: gentilicio del grupo, ideas acerca de los atributos del grupo y memo-

ria colectiva, de mayor ritmo evolutivo que los primeros, constituyen *las señas de identidad cultural*. Gracias a estos elementos los miembros de una colectividad pueden reconocerse entre sí y ser reconocidos por y desde otras colectividades.

A la luz de estos señalamientos la identidad cultural se define como la propiedad por la cual un grupo se constituye como una unidad cultural específica en sí y para sí. Por consiguiente, el problema fundamental de la identidad cultural supone el esclarecimiento de la correspondencia entre el ser cultural (bagaje cultural genuino) y su conciencia (Yo grupal), en una colectividad históricamente determinada.

Los mestizos ecuatorianos y su problemática identitaria

En la sociedad ecuatoriana los mestizos por autodefinición constituyen un conjunto sumamente heterogéneo, tanto en términos culturales como raciales. A dicho grupo se adscriben hombres de ascendencia indígena, española e hijos de inmigrantes recientes, profundamente occidentalizados, así como individuos de raza blanca, amerindio y mixto.

No obstante el grueso numérico de la población mestiza y el más representativo en términos culturales lo constituyen los mestizos de ascendencia indígena quichua¹, entre los cuales destacan prototipos del mestizaje nacional como: el chagra, el montubio, la chola cuencana o el chulla quiteño, portadores por excelencia de elementos culturales socialmente reconocidos como genuinos (culinaria, ritmos musicales, hablas, indumentarias, etc.), "modelos" que se han constituido en los máximos representantes de la

1 Son conocidos como "quichuas" el pueblo de cultura quechua que viven actualmente y en gran parte en lo que es el actual territorio ecuatoriano, así como en la parte nor-oriental del territorio peruano. Su denominación étnica como "quichuas" tiene que ver con el dialecto particular del quechua que se ha desarrollado en los andes ecuatoriales: el sonido "e" ha sido remplazada por la "i". De todas formas, los quichuas junto a otros quechuas parlantes son descendientes de la civilización incaica, y juntos conforman una misma cultura.

llamada cultura popular nacional. Por consiguiente, los mestizos de ascendencia quichua aparecen como el componente central y primordial de la colectividad mestiza ecuatoriana.

En el ámbito público estos mestizos niegan u ocultan su procedencia indígena, con el fin de diferenciarse y marcar un contraste con los llamados "indios". Debido a esta actitud, los mestizos por autodefinición, han sido catalogados por la antropología empírica como un grupo contrastivo y confrontativo con respecto a los grupos indígenas, siendo clasificados junto con los "blancos", y por lo mismo, encasillados y etiquetados como "blanco-mestizos".

Esta categorización y concepción esquemáticas acerca de los mestizos se explica, en primer lugar, por la óptica exógena que portan los antropólogos culturales occidentales (norteamericanos y europeos), precursores y patrocinadores de la antropología cultural en América Latina. La visualización de una separación rígida entre mestizos e indios quichuas que realizan dichos antropólogos, es producto de sus experiencias personales como miembros de sociedades segregacionistas, razón por la cual tienden a ver y entender las realidades sociales plurales en función de los ordenamientos segregacionistas anglosajones.

En segundo lugar, obedece al predominio de ciertos criterios teórico-metodológicos aplicados en las investigaciones antropológicas empíricas realizadas en el país. Nos referimos a la preeminencia del *análisis situacional* por sobre el *análisis procesual*. Este modo operativo, ha determinado que mestizos e indios sean enfocados como entidades estáticas, razón por la cual se ha realizado una delimitación rígida de sus fronteras étnicas. En dichas investigaciones los grupos mestizos e indígenas no aparecen en movimiento o cambio. Además es común la combinación del análisis situacional con el enfoque instrumentalista desarrollado por la antropología anglosajona en los sesentas y setentas, que haciendo gala de un reduccionismo evidente ha convertido a las comunidades étnicas en grupos de intereses y necesidades. De ahí que las relaciones étnicas sean presentadas como relaciones de confronta-

ción. Los grupos étnicos al presentarse en competencia por la obtención de recursos económicos y de influencia, quedan convertidos en grupos de interés, cuando en realidad, las fronteras étnicas no siempre coinciden con los grupos de interés que suelen ser pluriétnicos (Pujadas, 1993: 23).

Esta concepción limitada y distorsionada sobre los mestizos que ha sido construida por la antropología empírica, se ha incorporado de forma acrítica a estudios que pretenden ser de corte reflexivo e interpretativo, difundándose de forma amplia en la literatura sociológica y antropológica del país, al extremo de haberse convertido en postulados oficiales.

En consecuencia, se ha producido una incompreensión ostensible de la etnicidad del grupo mestizo; mientras que, por otra parte, ha alentado una confrontación entre indios y mestizos debido a la difusión de estereotipos etnocentristas. Sin duda éstos, se están convirtiendo en una fuerza segregadora como advierte Zubriski (1990: 90), porque impiden el acercamiento entre los grupos étnicos del Ecuador; obstaculizan el mestizaje biológico al impedir los matrimonios mixtos interétnicos; dificultan la colaboración estrecha de los grupos mestizo y quichua en las esferas productivas; no permite la unificación de los esfuerzos de los mestizos cuyos intereses no se contraponen a los intereses vitales de aquéllos en la solución de las tareas del progreso de la sociedad ecuatoriana, lo que traería el mejoramiento de la situación socioeconómica de todos los grupos étnicos del país; y, por último: obstruyen la participación activa de los indígenas quichuas en las organizaciones culturales, sociales y políticas del país.

¿Pero en qué radica la problemática fundamental de la identidad cultural de los mestizos ecuatorianos? La no aceptación de la procedencia indígena por la mayoría de los mestizos –autodefinidos así– evidencia una *ruptura en la correspondencia entre el ser cultural y su conciencia*. El Yo grupal de los mestizos a través de una etnonimia evasiva, concepciones falaces y una memoria fraudulenta, oculta y niega el bagaje cultural genuino del grupo, el que precisamente delata y revela carácter y procedencia indígena.

Es necesario tener en cuenta que este bagaje cultural es patrimonio no sólo de los mestizos de ascendencia indígena sino del resto de estratos mestizos, los que se han visto impelidos a adoptar muchos de sus elementos, en tanto éstos constituyen mecanismos óptimos de adaptación al entorno natural y sociocultural de la nación.

En fin, los mestizos al negar su bagaje cultural genuino, en el ámbito público, renuncian a su autoestima, evidenciando una *identidad étnica negativa*. Esta negación, en el proceso histórico de desarrollo del grupo, se realiza con la intención de suprimir sus rasgos contrastivos con los españoles y criollos de la colonia y la época republicana, grupos de los que se diferencian a priori, produciéndose así una evidente alienación.

Para lograr este cometido el grupo mestizo construye una imagen pública en base a un repertorio cultural simbólico seleccionado, el que permite reafirmar su diferencia con respecto a los indígenas y aproximarse a los españoles y criollos. Los elementos básicos de este repertorio corresponden a los rasgos externos de identificación como son: el idioma castellano, la indumentaria occidental y la antroponimia hispánica; elementos que se utilizan para simbolizar la distintividad con respecto a los indios en tanto sirven para portar concepciones opositivas.

De este modo, se configuran así, las fronteras étnicas entre mestizos e indios, las que al ser reconocidas por el Estado, posibilitan la institucionalización del status étnico del "indio" y su consagración en base a parámetros coloniales (sangre, apellidos, situación social). Es así como, en la estructuración de la ciudadanía indígena ha jugado un papel primordial la implementación de ciertos instrumentos y acciones estatales como la Ley de Comunas que permitió el reconocimiento y restablecimiento de la comuna, la que ha servido para canalizar la forma de organización de lo étnico y sustentar la identidad diferenciada de lo indio (Bustamante 1992: 55, 56). A partir de aquí, el status de indio continúa consolidándose en la medida que se mantiene firme el interés de los indígenas por preservar o adquirir los privilegios que el

Estado proporciona (Pujadas, op., cit., 19). De ahí que una de las tendencias predominantes en el movimiento indígena sea la defensa del status de indio antes que el enfrentamiento al Estado mismo. Por esta razón, los criterios del movimiento indígena acerca de las fronteras étnicas no son flexibles, excluyéndose a los mestizos de ascendencia indígena, que en estas condiciones devienen en indios sin status. Esta actitud ha impedido que el movimiento indígena amplíe ostensiblemente su base social de lucha.

En suma, la imagen grupal construida por los mestizos, entra en franca contradicción con su ser cultural auténtico, que suplanta en el ámbito público pero no en el ámbito privado cotidiano, porque aquí, el bagaje cultural genuino se impone claramente a dicha imagen. En este sentido, los mestizos viven un doble sistema de normas de comportamiento: en el ámbito privado se expresa la vigencia de una cultura de rasgos indígenas que, incluso en ciertas ocasiones, es reconocida de forma explícita; mientras que en el ámbito público los mestizos asumen formas culturales occidentales dando lugar a un simulacro cultural, como lo definiera Fernando Tinajero; simulacro por el cual los mestizos aparecen imitando a los españoles y a los hombres de cultura occidental en general.

El mestizaje como aculturación

El simulacro cultural de los mestizos, en rigor, supone la existencia de un *formalismo cultural*; pues, antes que los contenidos o los significados, han sido adoptados las formas y los significantes (Tinajero, 1995: 8). Se trata en definitiva de la apropiación de formas culturales hispánicas para recubrir un fondo cultural vernacular. Asistimos entonces a un proceso aculturativo especial, en donde las formas culturales adoptadas no han anulado y menos aún, extinguido un contenido cultural que puede considerarse genuino.

Dicho en pocas palabras, el simulacro cultural en el contexto andino ecuatorial, equivale al proceso de hispanización del

indígena, el mismo que empieza en una época temprana, apenas asentados los españoles en nuestro territorio. Este fenómeno se lleva a cabo bajo dos modalidades: una premeditada y otra forzada o compulsiva. La primera modalidad del proceso arranca en el s. XVI con el fenómeno llamado *peinadillización*, continúa en el siglo XVIII bajo el nombre de *forasterismo* y concluye en los siglos XIX y XX bajo la denominación de *cholaje* o *cholificación*. Las primeras denominaciones serán otorgadas por las autoridades estatales coloniales, mientras que la última es una conceptualización que hoy en día utilizan los investigadores².

Si bien la *peinadillización* parece ser un fenómeno registrado exclusivamente en la sierra, a partir del fenómeno del *forasterismo* suscitado en el s. XVIII, el proceso adquiere una cobertura interregional. Francisco de Ruchinachay, cacique de Punín (Riombamba), en su memorial a la Real Audiencia de Quito hacia 1759, identifica claramente los escenarios en donde surge este fenómeno:

Los indios ... se retiran a diferentes lugares y provincias como es a la ciudad de Quito, Macas, Guayaquil... Villa y Latacunga en donde se pierden todos los indios domiciliados a otros Gobiernos ... y en los calientes de Guayaquil, Barbacoas, Angamarca y Canelos *se visten de güiracochas y no pagan tributos reales* (sub. nuestro, cit. por Moreno, 1985: 389).

Las ciudades serranas que funcionan como centros político-administrativos desde el incario hasta la actualidad, bajo el rango de cabeceras provinciales, junto con las principales ciudades de la costa y el oriente, los valles templados andinos, las estribaciones andinas y la cuenca del río Guayas, constituyen desde el s. XVIII

2 El término "cholificación" en nuestro medio fue utilizado por primera vez por Hugo Burgos en su célebre estudio sobre las condiciones de discriminación en Riobamba; sin embargo, la mayor fundamentación sobre el empleo de esta categoría se debe al peruano Aníbal Quijano en su obra *Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*.

centros o núcleos por excelencia del proceso de hispanización de los indios de cultura quechua.

Los indios llamados *peinadillos* y *forasteros* son, por tanto, indios que se autodespojan premeditadamente de los signos externos de la identidad india: idioma, vestimenta, antroponimia (nombres y apellidos), remplazándolos por signos hispánicos, a la vez que pasan a desempeñar oficios y labores no prescritas para los "indios". Estas acciones, viabilizadas por la fuga de sus reservas y encomiendas, resultan actos ilegales, ya que se llevan a cabo con el propósito de evadir la mita y el tributo a la que estaban jurídicamente obligados como "indios llactayos". La intensidad y extensión que asume este fenómeno lo convierte en un problema incómodo y preocupante para las autoridades coloniales desde su comienzo, quienes en un primer momento tratan de impedirlo, devolviendo a los tráfugas a sus comunidades y reservas; medida que resulta inútil frente a la fuerza de un proceso que se tornará prontamente irreversible como las mismas autoridades españolas reconocerán más tarde³.

A partir de este proceso hispanizante se configura el grupo mestizo como un grupo cultural intermedio, transitorio o de paso, hacia una hispanización cabal, pretendida por los indios tráfugas.

El fenómeno de cholificación se suscita en cambio una vez que el grupo mestizo se ha convertido en meta del ascenso socio-cultural, en reemplazo del grupo hispano-criollo. La cholificación alude a la continuación de forma extensa e intensa de la hispanización del indígena. A través de la cholificación, los indios, preferentemente quichuas serranos, adquieren los rasgos exteriores de la identidad mestiza; adquisición que es facilitada por los desplazamientos geográficos, que los conducen a otros espacios urbanos y rurales —por lo general lejanos de su lugar de origen—

3 Véase a este respecto el informe del licenciado García de Tamayo Morales de 1592 sobre los indios *peinadillos*, en el primer tomo de las Relaciones Históricas Geográficas de la Audiencia de Quito en la edición preparada por Pilar Ponze (1992: 511, 515).

como son las grandes ciudades del país o las llamadas fronteras agrícolas ubicadas en la costa y el oriente.

La peñadillización, el forasterismo y la cholificación, expresiones de un mismo proceso de occidentalización, resultan hechos premeditados y por consiguiente voluntarios, en tanto estrategias asumidas para mejorar las condiciones sociales de vida, es decir, para lograr ascender socialmente en una estratificación construida en base a parámetros étnicos, los mismos que no podrán ser desplazados del todo, cuando posteriormente se reconstruya la jerarquización social en función de parámetros económicos. Desde la colonia, el status étnico de indio queda asociado con pobreza y marginalidad, mientras que el de español, criollo o posteriormente de blanco, se asocia con riqueza e influencia política; constituyéndose en meta de todo movimiento y cambio social, lo cual determina que los beneficiarios del ascenso social se aparten de sus raíces.

Pero esto no queda ahí, concomitante al ascenso social se produce un proceso aculturativo que implicará, además, mezcla racial en pos de emblanquecimiento. Junto con los índices sociales y culturales las características físicas del estrato social superior se convierten en metas a conquistar para los estratos inferiores, por consiguiente, en los contextos en que rige una estratificación socioétnica como en el andino ecuatorial, los movimientos y cambios sociales necesariamente incentivan la mezcla racial.

Sin embargo y a pesar de que en nuestro medio la mezcla racial es intensa, ésta a la larga no conduce a su pretendido objetivo: el emblanquecimiento de la población indígena. La gran desproporción y desequilibrio numérico existente entre la población racial nativa y la población alógena (españoles y africanos), que siempre constituyó una insignificante minoría frente a la amplitud y extensión de la primera, acarreará —en perspectiva y en términos de la antropología física—, la absorción o disolución del contingente de raza extranjera en la población racial autóctona. Este fenómeno se convierte en una tendencia irreversible desde el siglo XVI, debido al insignificante flujo de población racial

alógena que llega a la Real Audiencia de Quito a lo largo de la época colonial, como lo constatan los estudios de historia demográfica realizados hasta la actualidad⁴. En estas circunstancias, los diferentes tipos de mestizos raciales que van apareciendo en el transcurso de este proceso de mezcla o miscigenación racial, no son más que tipos transitorios, pues representan diferentes grados en el proceso de asimilación de las razas blanca y negra que lleva a cabo la raza asiático-americana.

Por otra parte, en el contexto andino ecuatorial, el proceso de hispanización no sólo es el resultado de un plan premeditado y voluntario sino que es, también, consecuencia de un hecho compulsivo que sufren aquellos descendientes de las culturas nativas que se mantienen en el status étnico de "indios", los mismos que viven la aculturación, sobre todo, como una *estrategia de supervivencia* antes que de ascenso social ya que se ven forzados a adoptar ciertas formas culturales de sus dominadores: desde la religión católica a categorías de organización jurídica, etc., para ser reconocidos como hombres.

No obstante, para los indios de cultura quechua y para los indios del litoral costeño, este proceso de adopción compulsiva no los conduce a un mismo resultado. En los últimos, a diferencia de los primeros, se produce la extinción de su sistema cultural. Para los grupos étnicos del litoral, la hispanización adquiere los rasgos clásicos del fenómeno aculturativo, es decir, la pérdida o la incapacidad de retención de las características culturales propias, una vez que han sido adquiridos los elementos culturales exógenos. Aculturación que se produce aún cuando quedan al margen de la mezcla racial. Algunos documentos coloniales del s. XVII y XVIII confirman este suceso. Así por ejemplo uno fechado en 1605 señala:

4 Véase por ejemplo el estudio de José Luis Martínez sobre los emigrantes españoles a América en la colonia, denominado *Pasajeros de Indias* (1983), en el cual la Audiencia de Quito se destaca por la insignificante recepción de población española en el s. XVI, tendencia que se mantuvo a lo largo de la época colonial como lo evidencia los cómputos demográficos que estableciera Rosenblant (1954) y Sánchez Albornoz (1968). En ellos el peso demográfico indígena es aplastante frente al insignificante número de blancos y españoles.

...la lengua común de estos indios es la castellana. Todos son muy españolados y muchos saben leer y escribir, y en cada lugar hay muchos que cantan diestramente canto de órgano y ofician en las iglesias...

Mientras otro de 1750 describe las comunidades indígenas de Guayaquil en los siguientes términos:

... visten a la española, aunque por el calor de la tierra andan sin pelo. Ellos hablan bien el romance y lo cantan con gracia y aseo, pareciendo en esto y otros modales a los aldeanos andaluces. Pero lo que más admira es que no se les haya quedado a estos indios *ras-tros de sus lenguas*. Y esto es más de admirar porque *no viven como los indios de la sierra, mezclados con españoles y mestizos* (subrayado nuestro, cit., Anhalzer 1986: 28-29).

Sus descendientes actuales llamados localmente "cholos", si bien poseen rasgos y propiedades culturales del cholo de ascendencia quichua del resto del país, esto se debe más por la influencia e incidencia que ejerce éste en la sociedad nacional que por razones de herencia.

Todo lo contrario sucede con los grupos étnicos quichuanizados de la sierra. Estos lograrán retener algunas de sus características culturales propias pese a la hispanización sufrida, pues, al no ser asumida ésta de forma libre, incorporan menor cantidad de elementos de la cultura hispana, a la par con una insignificante o inexistente mezcla racial, lo que explica por qué en los grupos "indios" actuales de la sierra sea más evidente la conservación de los caracteres culturales vernaculares. A pesar de ello, la hispanización restringida y la marginalidad a la que se vieron sometidos por la explotación y expoliación sufridas, provocará deculturación parcial e involución social y, con ello, una modificación ostensible de su fisonomía original, distanciándose notablemente del perfil sociocultural de sus ascendientes precoloniales o prehispánicos. Por tanto, creer que los "indios" serranos actuales constituyen tipos puros e

iguales a los indígenas anteriores a la presencia española, implica no sólo desconocer los procesos aculturativos que han protagonizado las poblaciones indígenas, sino hacer alarde de un antisociologismo tal que niega cualquier dinámica social y cultural a dichas colectividades, petrificándolas o inmovilizándolas en el tiempo.

En conclusión, la hispanización de los indígenas en el contexto andino, como ya lo han destacado algunos estudiosos de la cultura andina como Natan Watchel (1973: 226-227), implica un proceso aculturativo atípico, en tanto la adopción de las formas culturales hispánicas no implican deculturación o extinción cultural, sino que más bien resulta un aprovechamiento de los elementos de la cultura del dominador en beneficio de la cultura vernacular, con el objeto de actualizarla. Gracias a este fenómeno la cultura vernacular se revitaliza perviviendo modificada, lo que significa la innovación de algunos elementos autóctonos y la pérdida de otros. Hechos que se revela no sólo en las manifestaciones culturales de los llamados "indios" sino de los mestizos, como se verá más adelante.

De todas maneras, los elementos culturales hispanos adoptados son en su mayoría apropiados antes que impuestos, especialmente cuando la hispanización se asume como estrategia de ascenso social. Esta apropiación se lleva a efecto gracias a una serie de acciones y maniobras que burlan las prescripciones coloniales y los mecanismos discriminatorios. Un ejemplo elocuente de este accionar es la apropiación del idioma español y del sistema de escritura occidental por ciertos nativos. Éstos para lograr dicho cometido se valdrán de una serie de argucias y de acciones consideradas ilícitas por el Estado colonial, siendo reprimidos drásticamente cuando quedan descubiertos sus "delitos". En la Real Audiencia de Quito, los casos más ejemplares son sin duda los de Jacinto Collaguaso y Eugenio de Santa Cruz y Espejo. El primero por escribir un tratado histórico sobre las guerras entre Atahualpa y Huáscar será vejado y su obra incinerada, acusado de realizar una labor dispuesta exclusivamente para españoles; mientras que el caso de Espejo pone en evidencia cómo el acceso, para un

indio, a las instituciones educativas de ese entonces requería de estrategias y maniobras tendientes a ocultar o atenuar el origen y la identidad india.

De esta forma, el proceso de hispanización premeditado y voluntario del indígena quichua, que da lugar a un reacomodo de la cultura vernacular que porta y, a un cambio en la filiación étnica, explica la configuración de la comunidad mestiza. Los mestizos aparecen, por consiguiente, como indios de mayor grado de hispanización que los indios con status. Se puede señalar entonces, que los mestizos se constituyen como tales en función de una *mutación étnica* registrada en el seno de la población indígena⁵. La consolidación y extensión de la comunidad mestiza se dará, fundamentalmente, en la medida en que se incorpore a ella miembros provenientes de la colectividad indígena quichua en busca de ascenso social. Hecho que queda por lo demás claro una tendencia etnodemográfica vigente a lo largo del transcurso histórico de nuestra sociedad, en virtud de la cual la población indígena quichua decrece en la medida que la población mestiza crece. Resulta entonces que, muchos de los mestizos por autodefinición son ex-indios.

En definitiva el proceso de mestizaje no es más que el proceso de hispanización del indígena en general y del quichua en particular, el mismo que protagoniza un fenómeno aculturativo especial. La tan aclamada mezcla racial y la armoniosa fusión o sincreción cultural, realizada por la ideología nacionalista oficial, más que eufemismos son aspectos mistificadores que impiden comprender la realidad etnocultural de los mestizos por autodefinición, realidad conformada a partir de la adopción de formas culturales hispánicas usadas para recubrir un contenido cultural indígena quechua. Esta cultura hispano-quechua que representa un modo racional de construir una experiencia humana particular, constituye un modo alternativo de ser en el mundo plural ecuatoriano.

5 Es por esta razón que hablamos de aculturación y no de transculturación, término que alude simplemente a la influencia de una cultura sobre otra.

No obstante, si consideramos el mestizaje como un proceso aculturativo de occidentalización, éste no termina con la adopción de formas culturales hispánicas, continúa en los mestizos con la adopción de otras formas culturales occidentales en medio de una urbanización súbita y violenta que de por sí estimula la aculturación, si se tiene en cuenta los signos inequívocos de la misma: sistema de prestigio y símbolos asociados al grupo dirigente blanco, mayor valoración a las ocupaciones no manuales y subestimación de las tradiciones vernaculares (Pujadas, op. cit., 19). Lo que explica en gran parte el por qué se juzga en el Ecuador lo indio como opuesto al modo de vida urbano (Stutzman, 1993: 70).

Ejemplo claro de esta aculturación urbanizante es la llamada deserranización que viven los mestizos de ascendencia indígena que en condición de inmigrantes pasan a residir en las ciudades costeñas; éstos, buscando ocultar su pasado y procedencia serrana se autodespojan de los signos externos que delatan su origen, esto es, la entonación del español y ciertas conductas idiosincrásicas asociadas con lo indio (introversión, timidez, mutismo), las mismas que son reconvertidas o sustituidas por ciertos rasgos de vida que se consideran contrapuestos al modo de ser serrano (pronunciación hipercorregida de la entonación serrana, locuacidad, extrovertimiento, etc.). Este proceso que se lleva a cabo de manera vertiginosa, máxime en un lapso temporal que involucra a dos generaciones, da origen al denominado "mono".

Otro ejemplo notable es el de los llamados "choloboy" que se caracterizan por una aspiración a la yanquificación o norteamericanización como resultado del impacto que provoca en los estratos juveniles ciudadanos de la burguesía, las capas medias y de algunos sectores populares la cultura de masas transnacional. Esta norteamericanización se manifiesta en sus hábitos cotidianos (vestimenta, léxico, preferencias musicales etc.), y llega a altos niveles de alienación en algunos individuos que viven en condición de inmigrantes en las grandes ciudades de los Estados Unidos. Incluso los sectores populares de condición migrante no están libres

de esta aculturación urbana. Aquí el choloboyismo se vive como una conducta de imitación a los sectores sociales altos, erigidos en referentes de estilos de vida a los que se aspira. Es el caso, por ejemplo, de los llamados “gogoteros” en las ciudades de la costa o los “sureños” o “patasucias” en Quito, a los que se refiere Hernán Ibarra (1992b, 108), quienes portan símbolos norteamericanos (pantalones “Levis”, camisetas “Ocean Pacific”, zapatos “Reebok” y una devoción a los ritmos musicales norteamericanos de moda), considerados por las capas medias y altas como espurios o falsificados. Dicha moda tiene como objeto ocultar su visible procedencia campesina y/o india.

Estos nuevos fenómenos aculturativos, como los anteriores, están orientados a encubrir el contenido cultural vernacular que portan sus mismos protagonistas sin saberlo o a regañadientes, en base a la adopción de formas culturales ajenas. Se trata por consiguiente, de nuevos simulacros culturales que devienen en intentos fallidos por convertir las formas culturales adoptadas en contenidos.

PRIMERA PARTE

EL BAGAJE CULTURAL GENUINO

Los fundamentos del bagaje cultural genuino de una comunidad étnica, en tanto rasgo diferenciador patente. Por esta razón y en consecuencia, es la seña de identidad cultural más fácilmente perceptible. En el caso de la comunidad mestiza nacional, las peculiaridades lingüísticas comprenden un conjunto de elementos y fenómenos lingüísticos específicos que configuran y definen una modalidad particular de habla dentro del idioma castellano.

El español hablado en el Ecuador como dialecto¹

El castellano es el idioma que utiliza el grupo mestizo ecuatoriano para su comunicación intracomunal, sin embargo, éste se manifiesta en el contexto nacional con características propias. Su empleo en la vida cotidiana y especialmente a nivel coloquial, hacen de él un lenguaje que presenta diferencias sustanciales con otras versiones del castellano existente en América y en España, a la vez que evidencia un distanciamiento considerable con el patrón normativo del llamado español standard.

Tal distanciamiento es evidente tanto a nivel de vocabulario y pronunciación como a nivel sintáctico. Por esta razón la lengua común de los mestizos o nacionalistas constituye una variedad particular del español standard, es decir, se trata de una variedad regional o un dialecto de dicho idioma.

1. En el presente capítulo nos referiremos al castellano o no estándar, puesto a que convencionalmente así es su denominación, debido a que el español posee el estatus de idioma oficial no oficial dada su función de lengua franca en el Ecuador. Así, el español, a diferencia del resto de idiomas locales con los que convive, tiene un estatus, el político y el cultural, privilegiado solamente en sus comunidades de origen.

1. LAS PECULIARIDADES LINGÜÍSTICAS

Las peculiaridades lingüísticas constituyen uno de los componentes fundamentales del bagaje cultura genuino de una comunidad étnica, en tanto rasgo diferenciador patente. Por esta razón y en consecuencia, es la seña de identidad cultural más fácilmente perceptible. En el caso de la comunidad mestiza nacional, las peculiaridades lingüísticas comprenden un conjunto de elementos y fenómenos lingüísticos específicos que configuran y definen una modalidad particular de habla dentro del idioma castellano.

El español hablado en el Ecuador como dialecto¹

El castellano es el idioma que utiliza el grupo mestizo ecuatoriano para su comunicación intracomunal, sin embargo, éste se manifiesta en el contexto nacional con características propias. Su empleo en la vida cotidiana y especialmente a nivel coloquial, hacen de él un lenguaje que presenta diferencias sustanciales con otras versiones del castellano existente en América y en España, a la vez que evidencia un distanciamiento considerable con el patrón normativo del llamado español standard.

Tal distanciamiento es evidente tanto a nivel de vocabulario y pronunciación como a nivel sintáctico. Por esta razón la lengua común de los mestizos ecuatorianos constituye una versión particular del español standard, es decir, se trata de una variedad regional o un dialecto de dicho idioma.

1 En el presente capítulo nos referiremos al castellano como *español*, puesto a que universalmente esta es su denominación, debido a que el español posee el estatuto de idioma oficial nacional dada su función de lengua franca en el territorio español, a diferencia del resto de idiomas locales con los que convive, como son el vasco, el gallego o el catalán, utilizados solamente en sus comunidades de origen.

Sin embargo, esta condición de dialecto ha sido negada por la gramática oficial hispanista que considera a las versiones americanas como burdas deformaciones del idioma español, negándoles el estatuto de dialectos y presentándolas como formas viciadas o malas aplicaciones de la normatividad prescrita. Desde este punto de vista las versiones americanas del español resultan hechos no reivindicables, esto es, vergonzantes. Es por esto que la gramática en el contexto de Hispanoamérica, antes que una ciencia del lenguaje, funciona como un sistema de normatividad coactivo destinado a la imposición de una forma de hablar ajena, considerada patrón del "buen hablar".

Sin duda, en las sociedades de pasado colonial la gramática ha sufrido una distorsión sustancial, reduciéndose y confundiéndose, en el mejor de los casos, con la ortografía. De esta manera, se ha alejado escandalosamente del propósito original para el que surgió, esto es: para el estudio y la normatividad de las hablas nacionales. La gramática en Hispanoamérica revela así su vinculación con las élites hispanistas portadoras de una visión eurocentrista, acorde con la actitud xenofílica de los sectores dominantes nacionales.

Precisamente, esta falta de reconocimiento como dialectos a las hablas hispanoamericanas por parte de la gramática oficial, explica el distanciamiento casi insalvable entre el lenguaje escrito y el lenguaje hablado. Mientras que en el primero, es evidente el acercamiento hacia el español estandarizado, lo que le otorga un alto grado de formalidad y falta de vitalidad, el lenguaje hablado se caracteriza por un distanciamiento considerable del español normativo. Sin embargo, la tendencia predominante hoy en día en Hispanoamérica está orientada a la superación de la ruptura entre la forma escrita y la hablada; situación que ya es un hecho en el campo de la literatura contemporánea, gracias a la labor de los escritores de vanguardia, quienes han logrado otorgarles a las hablas hispanoamericanas sus correspondientes formas escritas.

Otra parece ser la realidad en los contextos diglósicos hispanoamericanos, aquí la distancia entre el lenguaje escrito y hablado

puede ser aparente. Incluso en el nivel más formal del lenguaje, de una u otra forma, voluntaria o involuntariamente, siguen manifestándose los rasgos peculiares del lenguaje hablado.

Es el caso de la comunidad mestiza ecuatoriana, cuyos intelectuales más hispanizados no están libres de los "errores" del habla. Frecuentemente en sus escritos aparecen claros indicios de aquellos rasgos que definen al dialecto hispano-ecuatoriano. Justino Cornejo, en su libro *El Quichua en el Ecuador* (1967: 37), señalaba que en el análisis de una obra de Tobar Donoso —uno de los más destacados casticistas ecuatorianos— en la que exponía algunos criterios y consejos para hablar correctamente el español, encontró, para sorpresa de él, una gran proporción de giros y expresiones que deben su existencia al influjo del quichua.

Se puede afirmar entonces que, en condiciones diglósicas en que conviven dos idiomas diferentes, en forma asimétrica o predominio de uno sobre el otro, las peculiaridades lingüísticas que presenta el idioma dominante son el resultado de una serie de alteraciones por la interferencia del idioma subordinado, el mismo que opera en el idioma prevaleciente como sustrato.

En este sentido el español hablado en el Ecuador, deriva del dialecto *castellano andaluz preclásico*, ha sufrido alteraciones significativas por la incidencia del quechua ecuatoriano o *chinchay*, catalogado como versión II-C del idioma quechua, según la clasificación de Torero (Moya, 1981: 166-168). Alteraciones que han dado lugar al surgimiento de modalidades específicas comunes de habla, definidas por la presencia de fenómenos y elementos lingüísticos genuinos.

Estas peculiaridades lingüísticas son en gran parte comunes a las distintas variedades regionales o subdialectos que configuran el español hablado en el Ecuador. Variedades regionales que se agrupan en dos grandes subdialectos colindantes: el habla costeña y el habla serrana, en la que a pesar del aparente contraste —muy percibido por un ecuatoriano— existen similitudes significativas como los estudios especializados lo evidencian.

El contraste entre el habla serrana y costeña se debe funda-

mentalmente a la naturaleza relativamente estable de la primera, en la que se conservan mayor cantidad de las características lingüísticas propias o singulares que han surgido en nuestro medio, frente a la inestabilidad o incapacidad de conservarlas del habla costeña, debido a su alta permeabilidad frente a las influencias extranacionales. Gracias a ello, el habla serrana se ha tornado en referente nacional, poseyendo por tanto una mayor connotación de distintividad cultural.

Por otra parte, el quichua y el español al convivir en condiciones de diglosia no sólo se influyen sino que se empalman a través de una serie de hablas intermedias, configurando un *spectrum lingüístico* que da lugar a un *continuum* quichua-español o viceversa.

Según Peter Muysken (1989: 463), el *spectrum lingüístico* ecuatoriano está conformado por un sinnúmero de estratos que tienen como polos opuestos al castellano y al quichua standards. Así, en dirección del castellano hacia el quichua, destacan los siguientes estratos: norma castellana escrita; norma castellana informal; norma castellana local escrita; castellano rural hablado; castellano "foreigner talk" o la tendencia de los comerciantes mestizos a imitar el habla de los indígenas quichuas cuando dialogan con éstos; interlengua o castellano quichuaizado propio de los indígenas quichuas que tienden a aprender el castellano; media lengua o quichua hispanizado; variedades del quichua regional; y, por último, el quichua standarizado, resultado éste último de la labor de las capas intelectuales del mundo mestizo.

Los estratos más próximos a la norma castellana escrita presentan una menor influencia del quichua; no obstante la influencia de este idioma está presente no solo en los bilingües quichua-español sino también en los monolingües castellanos, debido a la convergencia de estos dos sistemas lingüísticos que coexisten en un mismo ambiente geográfico, social y económico.

Muysken, (Ibíd.: 469), advierte, por otra parte, que esta estratificación lingüística, es la expresión de una sociedad altamente jerarquizada con rígidas distinciones sociales y culturales,

producto del sistema de castas colonial y de su descomposición, desencadenada por el resquebrajamiento del antiguo sistema hacendatario y la modernización de la sociedad.

En tales condiciones, el paso de quichuahablantes a hispanoparlantes es un proceso natural, rápido, pero escalonado, a la vez que socialmente imperceptible. Ello explica en parte porqué la utilización, del quichua como del español, en la actualidad, ha dejado de funcionar como factor determinante de definición étnica, de ahí que muchos indios consideren que no es necesario hablar el quichua para ser considerados como tales. En otras palabras, hoy por hoy, resulta indiferente ser hispanohablante o quichuaparlan- te para autoconsiderarse "runa" (Butter, 1993: 286, 287).

En el presente, se puede ser indígena siendo monolingüe español, al contrario de lo que ocurriera en la época colonial. Se ha producido en consecuencia tanto un debilitamiento de aquella concepción de origen colonial, subsistente en algunos sectores mestizos, según la cual, hablar español de forma exclusiva convierte a un ecuatoriano automáticamente en mestizo.

De esta suerte, esgrimir el uso del quichua o del español como definidores étnicos, ha perdido fundamentación. En realidad esos idiomas se han convertido en atributos étnicos secundarios.

El proceso de dialectización

El proceso de dialectización del español hablado en el Ecuador se explica a partir de un proceso de evolución o cambio lingüístico sufrido por la colectividad de individuos que aparecen hoy día como hispanohablantes, antes que por efectos de interinfluencia lingüística la que en la formación dialectal del castellano ecuatoriano tiene una incidencia secundaria.

Este proceso de cambio lingüístico significa que la gran mayoría de hispanoparlantes ecuatorianos descienden de generaciones que en un momento u otro pasaron del uso del quichua al español (Moya, op., cit., 121-122); es decir, que la mayoría de miembros del grupo mestizo son ex-quichuaparlantes mediatos o

inmediatos antes que hispanohablantes oriundos influenciados por el quichua.

Por esta razón resulta que, son dos, las grandes matrices idiomáticas de los hispanohablantes ecuatorianos: 1) el español preclásico andaluz o el dialecto castellano mayormente hablado por los españoles que en la época colonial llegaron al territorio del actual Ecuador; y, 2) el quechua chinchay o quichua a través del cual inciden en la modalidad de español que llega a la Audiencia de Quito las lenguas nativas preincásicas oriundas, especialmente el cañari y el puruhá, que se incorporan al quichua en calidad de sustratos.

Por tanto, la formación del dialecto hispano ecuatoriano se explica a partir de dos procesos lingüísticos: la quichuaización y la ladinización. El primero alude a la asimilación de las hablas autóctonas por el quichua, mientras que el segundo marca el salto del quichua al español.

La quichuaización

Fuera del cañari y el puruhá el resto de lenguas nativas de la Audiencia de Quito de las que se tiene información, esto es: *de los llanos, atallana, pasto, quillacinga y tallán*², no parecen haber tenido mayor incidencia en el español llegado a la Audiencia ya que pertenecían a grupos periféricos, semi-integrados a la sociedad colonial hispánica, los mismos que se asimilaron o extinguieron violentamente. El cañari y el puruhá, en cambio, parecen haber sobrevivido hasta inicios del s. XVII, gracias a su amplia difusión

2 Estas lenguas son mencionadas como lenguas nativas de la Audiencia de Quito por un documento del siglo XVI. Se trata del texto del Sínodo Quitense de 1583. Según Jijón y Caamaño (1943: 12-13), las lenguas llamadas "de los llanos", "atallan" y "tallan" corresponden a las lenguas de Puná, de los huancavilcas y de Manabí, respectivamente, las que juntamente con el cañari y el puruhá formarían el grupo lingüístico puruhá-mochica; mientras que las lenguas de los pastos y quillacingas serían parte de la familia lingüística chibcha, junto con las lenguas habladas por las tribus esmeraldeñas como Chapalachi (Cayapa), el Coayquer, el Nigua y el Campece, vinculadas con el Caranqui. Este último, según Jijón, sería el idioma que se habló en la hoya de Guayllabamba y en la actual provincia de Imbabura.

geográfica y a la importancia sociodemográfica y socioeconómica de sus hablantes³.

Estas lenguas autóctonas al sobrevivir como sustratos en el quechua, incidirán, a su vez, en éste, otorgándole características singulares, lo que afianza su dialectización. Aunque aún no se ha dilucidado del todo la época en que llegó el quechua al actual territorio ecuatoriano, la mayoría de lingüistas coinciden en señalar que el quechua se habló en el Ecuador mucho antes del arribo de los incas. Tal conclusión se desprende de los estudios especializados en torno a la fonología y a testimonios proporcionados por documentos coloniales tempranos. Esto confirmaría el planteamiento del padre Juan de Velasco, quien recogiendo una tradición de los indios quiteños señala que los scyris, que provenían de los países marítimos, introdujeron en Quito su lengua, la misma que sería un dialecto de la quechua o peruana.

Al parecer los scyris de Velasco habrían difundido en Quito la lengua de los chinchas de la costa central del Perú, idioma que desde antes de la época incaica se extendió desde la costa y sierra centrales del Perú hacia el norte, aunque su difusión definitiva se produjo en la época del Tahuantinsuyo. La extensión del quechua chinchay se explicaría por el prestigio y poder de los mercaderes chinchas, quienes mantuvieron firmes relaciones comerciales con los pueblos costeños de las actuales provincias de Manabí y Guayas, según lo revelan algunos testimonios indígenas del s. XVI. Esta difusión por todo el chinchaysuyo se explica además por su oficialización como idioma para tal región, ordenada por Túpac Yupanqui en homenaje y reconocimiento a la Coya que era de Chíncha, según refiere la crónica de Fray Martín de Monrúa.

De esta manera, el quichua chinchay se habló probablemente en el territorio del actual Ecuador antes del arribo de Huayna

3 Según Ruth Moya el puruhá se habló en lo que hoy es la provincia de Chimborazo hasta 1692; de igual forma el cañari, que se habló en las actuales provincias de Cañar, Azuay, incluidos el sur de la provincia de Chimborazo y el norte de las provincias de Loja y el Oro, según Cordero Palacios (1981: 127-129); lenguas que se extinguirían a medida que el quichua se va consolidando.

Cápac, de ahí que su penetración de facto haya que ubicarla antes del reinado de dicho inca (Moya, *Ibíd.*: 127). Desde entonces, su afirmación en el territorio del Chinchaysuyo, la Audiencia de Quito y, posteriormente, en el territorio del Ecuador, asume el carácter de un proceso irreversible.

A este proceso contribuirá sin duda la obra evangelizadora hispana; sin embargo, ella no constituye la causa principal de su expansión, como se ha pretendido insinuar, sino tan sólo un factor coadyuvante, si se tiene en cuenta que la expansión del quichua es parte del proceso histórico de integración y consolidación interétnica que opera como una ley en ciertas áreas histórico-culturales.

A inicios de la colonia, la corona se inclina a favor de las opiniones que consideran que los indios deben aprender español con el objeto de establecer una lingua franca en los contextos plurilingües. Así lo expresa en la real Audiencia de Quito el presbítero Michael de la Torre, quien presentará todo un alegato a favor de la enseñanza del español a los indios, lo que permitiría, según el clérigo, transformar la naturaleza “mala” y “perversa” de los indios que les impulsa a volver a sus “antiguos y diabólicos ritos”, puesto que:

La experiencia demuestra que, frente a los que continúan hablando su propia lengua, los que hablan castellano –como los indios de Puerto Viejo– [no] sólo les aventajan en cuestiones de fe católica, sino que se diferencia de aquellos en su manera de vivir, en sus hábitos cotidianos, etc., es decir, adquieren más policía. (Cit. Ares Quejía, 1992: 18-19).

Sin embargo, la insuficiencia de misioneros destinados a la enseñanza del castellano en un territorio tan extenso como el conquistado y el peligro de que neófitos aprendieran a leer por sí mismos los textos sagrados sin una adecuada preparación, determinó a la larga que la corona se resolviera por la evangelización en la propia lengua indígena, a la vez que prohibió realizar traducciones del latín a las lenguas autóctonas, a excepción de las oraciones usuales y el catecismo (Aguirre, 1992: 27-28).

Es así que el quechua es catalogado como una "lengua general" por la corona española igual que el nahuatl y el guaraní lo fueron más tarde, en virtud de su amplia difusión geográfica y por la superioridad política y cultural de sus hablantes (Zamora, 1976: 95-96). Por esta razón, el quechua en su versión del norte, llamado *quichua*, se convertirá en la lengua destinada a la cristianización de los indígenas en la Real Audiencia de Quito.

La catequización misionera coadyuva por tanto a la expansión y consolidación del quichua en el territorio de la Audiencia. Gracias a tal acción el quichua se asienta definitivamente en los territorios periféricos del norte y al este del Tahuantinsuyo, por lo que los pueblos que habían estado semeincorporados a éste, lo adoptan como su idioma.

Sin embargo, en el caso ecuatoriano, la expansión del quichua a la región amazónica, en donde es ampliamente acogido por los grupos nativos, no obedece exclusivamente al trabajo misionero de catequización como suponen algunos investigadores. Tal expansión se explica fundamentalmente por los vínculos e intercambios comerciales entre el altiplano y la amazonía, establecidos desde antes de la llegada de los españoles, así como por las emigraciones ("fugas") de los indios quichuas del altiplano hacia el oriente en la época colonial; factores que constituyen las causas principales de la expansión del quichua a la región oriental del Ecuador.

Conjuntamente con la expansión del quichua al oriente, éste se consolida en el altiplano serrano, pasando a constituirse de lingua franca interétnica, utilizada en las relaciones comerciales y políticas, en habla cotidiana intraétnica a partir de finales del s. XVII. Antes de esta fecha, el quichua era utilizado por las comunidades étnicas interandinas ecuatoriales como segunda lengua, según refieren los documentos coloniales del s. XVI⁴. Poco a po-

4 Véase al respecto, *La Crónica del Perú* de Cieza de León y *Las Relaciones Histórico Geográficas de Indias*, en la parte que corresponde a la Real Audiencia de Quito. En tales documentos aparecen testimonios muy claros sobre la utilización de la llamada "lengua del inga" junto a las lenguas autóctonas.

co, sin embargo, el quichua irá desplazando a las lenguas nativas locales de la sierra, las mismas que son asimiladas, especialmente, el puruhá y el cañari.

En el litoral, en cambio, al no haberse difundido el quichua de manera ostensible como en la sierra, el español se impone fácilmente. La costa se constituye así, en el espacio regional más temprano de españolización de la Real Audiencia de Quito, pese a que desde la época colonial hasta nuestros días, la costa, quizás a excepción del litoral de Manabí y el norte de Esmeraldas, es repoblada por indígenas quichuas de la sierra.

La ladinización

Simultánea y posteriormente a la quichuaización, se registra en la población indígena la adopción del español, fenómeno que desde la colonia se conocerá con el nombre de *ladinización*. La ladinización es por tanto parte del proceso aculturativo del indígena. En el caso de los quichuahablantes de la sierra, la adquisición del español constituirá un proceso gradual y una tendencia que iniciada en la época colonial se mantiene como propensión plenamente vigente hasta la actualidad.

La ladinización obedece a factores extralingüísticos, sobre todo a la necesidad de ascenso social en una rígida estratificación socioétnica en la cual los españoles y sus signos culturales, incluidos los lingüísticos, aparecen como indicadores de un estilo de vida que se persigue como meta. De esta manera, los indios que buscan ascender socialmente y mantener los nuevos status alcanzados se ven obligados a aprender el español.

Este comportamiento se sucede de una manera ejemplar en la etapa colonial, especialmente cuando se hacen frecuentes las fugas de indios de sus encomiendas para liberarse del status de "indios" que les obliga a la tributación colonial. Los indios fugados llamados "forasteros" se refugian en las ciudades y en los pequeños pueblos de la Audiencia, sitios en los que adoptan el español conjuntamente con otros elementos culturales hispanos,

como condición previa para poder acceder a las ocupaciones laborales destinadas a los españoles o a los nuevos hispanohablantes (mestizos). Este comportamiento se justifica plenamente por cuanto sólo los individuos que hablaban el español tenían la posibilidad de ingresar a las instituciones educativas, artísticas, a los gremios artesanales, al clero y a la burocracia.

El quichua desde entonces se estigmatiza como signo descalificador de prosperidad social, lo que explicará su desuso paulatino por los indios ladinizados de las ciudades, los mismos que llegarán a ocultarlo o negarlo como idioma materno una vez que han logrado arribar a un nuevo status socioeconómico. De esta manera, los mestizos de ascendencia indígena y los indios candidatos a mestizos de la época colonial e inicios de la república, se referirán al quichua como "yanga-shimi" que significa literalmente lengua cualquiera, lo que evidencia su subestimación y menosprecio (Costales, 1961:230).

La ladinización como medio y fin del ascenso social, constituye una tendencia presente en la sociedad ecuatoriana desde la época colonial hasta la actualidad. Así lo demuestra claramente hoy día el comportamiento de los inmigrantes quichuas residentes en las grandes ciudades del país, en las cuales y, una vez que pasan a desempeñar nuevos roles socioeconómicos, poco a poco abandonan el quichua, tornándose a la larga en hispanohablantes⁵.

El proceso de ladinización en la sociedad ecuatoriana representa un proceso continuo y permanente que se acelera e intensifica a medida que los obstáculos coloniales que impiden y restrin-

5 Hoy día solamente en el sector rural y para los casos en que el ascenso socioeconómico de ciertos indígenas se ha llevado a cabo en conjunto de una manera grupal, es decir, a nivel comunal, el uso del quichua ha dejado de constituir un obstáculo para tal ascenso. No obstante de ello, estos grupos muestran un alto grado de castellanización, sin que por ello hayan abandonado el quichua ni los demás signos de su identidad. Este es el caso de algunas parcialidades de otavaleños. Sin embargo, este comportamiento es de excepción; la regla es el sector rural y en las poblaciones indígenas parece ser la tendencia al uso cada vez más exclusivo del castellano debido a la escolaridad, la migración, la vinculación con el mercado y a la preferencia de los padres por socializar a sus hijos exclusivamente en este idioma (véase Buttner, 1993: 24).

gen la movilidad espacial y social de los individuos se desgastan o derrumban como consecuencia del predominio de las relaciones sociales capitalistas que liberan a la fuerza de trabajo. Por tal razón, la ladinización es un proceso amplio y general que marca el paso del quichua al español.

El paso del monolingüismo quichua al monolingüismo español es no obstante un paso rápido a pesar de ser escalonado, ya que se logra para la mayoría de los casos en no más de tres o dos generaciones. Este paso supone el abandono gradual del quichua, lo que da lugar a la formación de una serie de lenguas intermedias entre éste y el castellano, así como a la formación de diversos niveles de bilingüismo; hecho que fuera percibido por Juan León Mera a inicios de este siglo, quien en su relato la "Pulga" se refiere irónicamente en estos términos:

Entre nosotros las pulgas de los indios, por ejemplo, se expresan en quichua, las de los cholos y chagras en quichua españolizado, las de la gente civilizada en español quichuizado, excepto unas pocas que se han atrevido a meterse entre el pellejo y la camisa de los académicos correspondientes; si bien es verdad que estas castizas pulgas, si llegasen a hablar en el seno de la Real Academia de Madrid, quién sabe si fueran entendidas; esto digo, ya se entiende, del idioma hablado; pues si las susodichas escribiesen, otra cosa sería (1902: 3-4).

En la actualidad y desde un punto de vista científico, Muysken (op., cit., 413-416) destaca entre el conjunto de lenguas intermedias la llamada *media lengua* que constituye una forma lingüística con más o menos estabilidad, coherencia y permanencia. Sus principales características son: 1) posesión de un vocabulario casi exclusivamente de origen español y 2) una estructura gramatical de origen quichua. La media lengua constituye un caso de relexificación total, por lo que es inentendible para quienes son monolingües quichuas o españoles, a pesar de ser estructuralmente una forma intermedia. Su apareamiento o manifestación

palpable en la sociedad se ubica a finales del s. XVII. Pues, de esta época provienen los informes que dan cuenta de la formación de la chaupi-lengua o quichuañol (Toscano, 1953).

La media lengua si bien constituye actualmente una de las principales lenguas intermedias, no es la única, pues junto con ella existen otras como el castellano "foreigner talk" o el habla que utiliza el mestizo cuando dialoga con los runas buscando imitar su dicción; y, la *interlengua* que supone un alejamiento mayor del quichua y una aproximación hacia el castellano (Muysken, ibíd.: 442-443):

Consustancialmente al surgimiento de las lenguas intermedias se produce el fenómeno del bilingüismo nativo-hispánico, antesala del monolingüismo español. Desde un punto de vista histórico, el predominio del monolingüismo español en nuestra sociedad es un fenómeno del presente siglo, sucede cuando los mestizos pasan a constituir la mayoría de la población ecuatoriana⁶. Testimonios del s. XIX como los de Alejandro Von Humbolt en el sentido de que "en el Perú y en Quito (Ecuador) uno puede defenderse sabiendo la lengua de los incas o quichua" (Cit. por Moya, op., cit., 146) permiten evidenciar cómo el quichua seguía siendo para tal época el medio fundamental de comunicación a la par que el bilingüismo adquirió un carácter relevante, especialmente en las ciudades, como lo testimonia un viajero europeo anónimo de 1833, quien señala:

... la lengua que se habla en Quito y su provincia no es uniforme. Unos hablan la castellana y otros la de los Incas, particularmente los Criollos que usan también de aquella, pero una y otra adulteradas con voces de ambas. La primera que pronuncian los niños es muchas veces la de los incas, por ser indias las nodrizas, no hablando con frecuencia la castellana hasta cinco o seis años, y que

6 Según el último censo de 1990, se establece que son 300.000 los quichuahablantes de toda la sierra, mientras que la estimación del Ministerio de Educación, supone que para el año de 1886, los quichuahablantes llegaban a 2 millones (Büttner, 1990: 23). Ello nos da una idea de la procedencia de la mayoría de los hispanohablantes, a la vez que evidencia el hecho de que representan una reciente mayoría.

dando a muchos el defecto de hablar en impersonal (cit., por Toscano, 1959: 270).

Sin embargo, teniéndose en cuenta que el bilingüismo para el caso ecuatoriano se da en condiciones de diglosia, es decir, de predominio del español sobre el quichua, los verdaderos bilingües resultan ser los hablantes quichuas, impelidos a aprender el español como una estrategia de ascenso social o de supervivencia.

Thomas Büttner, en su libro *Uso del Quichua y del Castellano en la sierra ecuatoriana* (1993: 13) ha logrado establecer los diversos niveles de este bilingüismo en los hablantes indígenas, estos son: 1) bilingüismo inicial o predominio del quichua sobre el castellano; 2) bilingüismo avanzado que equivale a un predominio del castellano sobre el quichua; y, 3) bilingüismo nativo o bilingüismo coordinado, esto es, el manejo de dos sistemas por igual. El autor señala que en su estudio encontró muy poco bilingüismo nativo en toda la sierra junto a elevados porcentajes de bilingüismo avanzado.

Históricamente es el bilingüismo del tipo quichua-español o la situación lingüística de quienes tienen el quichua como lengua principal y el castellano como lengua secundaria, el más importante. El caso contrario, o sea, el del bilingüismo del tipo español-quichua, aparece solamente como excepción antes que como regla. Son bilingües españoles-quichuas fundamentalmente los hacendados y los funcionarios estatales, los mismos que estaban obligados a aprender el quichua para comunicarse de mejor forma con sus súbitos indígenas. Pues, gracias a sus funciones particulares, lograban familiarizarse rápidamente con tal idioma.

Pero son los bilingües de lengua quichua materna los que condicionan el desarrollo dialectal del español hablado en el Ecuador, por cuanto al hablar el español lo hacen con los hábitos de su lengua primaria. De esta manera, el quichua encuentra en el bilingüismo el canal más óptimo para incidir en el español. Incidencia que hasta hoy no ha dejado de cesar, pues el bilingüismo quichua-español es todavía un fenómeno vigente.

En síntesis: la mayoría de hispano-hablantes ecuatorianos descende de generaciones que en un momento u otro pasaron del uso del quichua al español; lo que significa que la mayoría de los ecuatorianos monolingües españoles de hoy tienen antecedentes quichuaparlantes hasta máximo unas cuatro o tres generaciones atrás. Por tal razón, se puede afirmar que en estos sujetos el español ha sustituido al quichua, pasando a quedar éste como sustrato de aquél, y consiguientemente determinando la dialectización del español llegado a estas tierras. En este sentido la influencia del sustrato quichua en el español es múltiple y variada en cuanto a elementos y propiedades, afectando o incidiendo tanto a nivel de vocabulario como a nivel estructural (fonación, morfología, sintaxis), a diferencia de las influencias recientes de otros idiomas como el inglés u otros dialectos hispanos de América Latina; influencias éstas que inciden básicamente a nivel léxico o de vocabulario.

Si bien el contacto interlingüístico entre el quichua y el español obliga, en un primer momento a los hispanohablantes de origen, a incorporar en su vocabulario palabras indígenas por necesidad de una función referencial o por una función acomodaticia (necesidad de los españoles de hacerse entender por los indígenas), las modificaciones que el español hablado en el Ecuador presenta en su nivel estructural (fonación, morfología y sintaxis), no pueden explicarse por préstamos lingüísticos, ya que en rigor sólo los vocablos son elementos lingüísticos factibles de préstamo (Muysken, op., cit., 404-406)⁷. Las modificaciones a nivel estructural sólo pueden explicarse por la evolución lingüística de la comunidad mestiza ecuatoriana que siguió un trayecto desde el uso del quichua al español.

Por otra parte, es necesario indicar que debido a la coexistencia en un mismo medio geográfico y social del quichua y el

7 La posibilidad que todos los elementos lingüísticos sean factibles de préstamo, esto es, a más de los vocablos, los sonidos, afijos, reglas gramaticales, es una teoría muy cuestionable dentro de la lingüística por cuanto no cuenta con mayores respaldos empíricos.

castellano, se produce una convergencia entre estos dos grandes sistemas comunicativos, produciéndose una compenetración mutua en una suerte de ósmosis lingüística. Por tal razón, Büttner (op., cit., 26) señala que sólo en teoría se puede delimitar, describir y hablar de dos códigos separables y separados, porque en la práctica estos se van mezclando desde el primer momento en que estas lenguas entran en contacto y se inicia su convivencia. En este sentido, las alteraciones lingüísticas no afectan solamente al español sino también al quichua hablado en el país.

Pero, la influencia del español en el quichua no llega ni de lejos a la intensidad y la extensión de la incidencia que ejerce el segundo idioma sobre el primero. Ello se debe a que la sustitución del español por el quichua o el paso del monolingüismo español al monolingüismo quichua, como un fenómeno sociolingüístico, es inexistente en la historia de nuestra sociedad⁸.

Por esta razón, investigadores como Muysken señalan que el influjo del español en el quichua ecuatoriano ha sido marginal en la sintaxis, muy reducido en la morfología y fonología y relativamente modesto en lo semántico y en el léxico (op., cit., 443-444). Además, la influencia a nivel del vocabulario, que constituye el aspecto más relevante de la influencia del español en el quichua, se explica básicamente por el ingreso de nuevas cosas y nuevos conceptos en el mundo andino a partir de la llegada de los españoles, lo que supone el ingreso de nuevas palabras o unidades lexicales (Moya op., cit, 150).

Entre tanto, la extinción del monolingüismo quichua se explica por factores extralingüísticos antes que por la incidencia misma del español. Esto es, se debe a la necesidad cada vez más apremiante de los quichuas por aprender español en razón de su incorporación a un medio social, económico y político en el cual

8 Casos de hablantes, españoles de origen, que han reemplazado su idioma por el quichua, es decir, que han pasado de monolingües españoles a monolingües quichuas, son posibles, pero como casos súper excepcionales. Lo común ha sido el bilingüismo español-quichua, es decir, el caso de hispanohablantes de origen que aprendieron y aprenden el quichua por razones netamente funcionales o utilitarias.

el español es la lengua de comunicación. Esto ha conducido a que la amplia mayoría de quichuahablantes en la actualidad sean bilingües quichua-hispanos, siendo los monolingües quichuas, cada vez más escasos⁹.

Los alcances de la incidencia del quichua

Las peculiaridades lingüísticas del grupo mestizo ecuatoriano, se explican, como se ha señalado, fundamentalmente por la incidencia del quichua sobre el español andaluz preclásico. Esta incidencia del quichua —que aún no ha concluido— ha afectado tanto al vocabulario como a la pronunciación, e incluso a nivel sintáctico (los patrones espontáneos de construcción de vocablos y oraciones).

Obviamente no sólo el quichua ha influido en el español llegado a estas tierras, sino también, las hablas africanas y otras lenguas indígenas, así como otros idiomas europeos. Sin embargo, la extensión y la intención de estas influencias frente a la incidencia del quichua son de carácter muy localizado y de consecuencias ínfimas. Por tal razón podemos afirmar que los elementos comunes más característicos del dialecto ecuatoriano responden a la influencia del quichua.

El vocabulario

El vocabulario o léxico constituye el nivel más superficial de un lenguaje; por consiguiente, los cambios lingüísticos empiezan y se hacen evidentes primero en él. De ahí que a nivel lexicográfico los idiomas cambien más rápidamente.

El vocabulario es la primera manifestación de la especificidad de un lenguaje, ya sea éste un sistema (idioma) o un subsis-

9 Al respecto Thomas Butter (op., cit., 71) señala que el monolingüismo quichua ya casi no existe habiendo desaparecido de hecho en las provincias de Loja, Azuay, Cañar y Pichincha, mientras que en el resto de las provincias serranas (y presumiblemente del Oriente) los monolingües quichuas constituyen un número reducido, representado fundamentalmente por las mujeres ancianas.

tema lingüístico (dialecto), como es el caso del español hablado en el Ecuador.

De esta manera, en el lenguaje cotidiano-coloquial del mestizo ecuatoriano se destacan una serie de unidades léxicas comprensibles sólo para los sujetos que pertenecen a la sociedad ecuatoriana, razón por la cual se denominan *ecuatorianismos*.

La existencia de los ecuatorianismos obedece en su mayoría a préstamos léxicos del quichua, introducidos con o sin modificaciones en el español; mientras que el resto de términos constituyen en gran parte palabras que se han formado en función de la lógica inherente al idioma quichua, en el paso del monolingüismo quichua al monolingüismo español.

Las palabras provenientes del quichua constituyen la principal característica del vocabulario cotidiano coloquial del español hablado en el Ecuador. Según Cornejo (1967: 31), más del 50% del habla rural y aproximadamente un 50% del vocabulario de un hombre ecuatoriano común son quichuismos.

Estas palabras poseen un alcance nacional pese a que en el habla urbana de la costa existe una tendencia a reemplazarlas por palabras de origen extranjero. Sin embargo, lejos de lo que parecería, en el habla de la costa están presentes quichuismos desconocidos o en desuso en el resto del país, debido a que en la costa, especialmente en su parte central, fue repoblada en la colonia por indios altamente quichuizados del centro y austro del callejón interandino, de ahí que sean muy frecuentes la permanencia de quechuismos arcaicos o propios de la versión cuzqueña. Es el caso por ejemplo de las palabras "amancay" o "lampa"; las mismas que no se utilizan en el centro-norte de la sierra, pero que son muy frecuentes en el sector rural de la cuenca del río Guayas así como en las provincias de Cañar y Azuay.

Por otro lado es necesario indicar que el léxico ha sido uno de los aspectos del español hablado en el Ecuador más estudiado en el siglo XX. Los primeros estudios provienen de la década de 1930, entre los que destacan: *El diccionario de guayaquileñismos* de Gustavo Lemos y *El diccionario de provincianismos* de Alejan-

dro Mateus. En la década de 1960 sobresalen las obras de los esposos Costales y de Justino Cornejo, las que se refieren específicamente a la influencia del quichua en el castellano del Ecuador, conjuntamente con los trabajos de Julio Tobar Donoso acerca del lenguaje rural, y el de Cordero Palacios sobre los azuayismos.

Últimamente el interés de las investigaciones lingüísticas se ha centrado en los sociolectos o argots, fuentes de creación de nuevas palabras y canales de introducción de palabras provenientes de otros idiomas. Asimismo existe un interés por la identificación de palabras de uso popular presente en la literatura nacional, lo que ha permitido configurar algunos diccionarios de ecuatorianismos¹⁰.

Los ecuatorianismos que constituyen préstamos léxicos del quichua pueden ser clasificados de la siguiente manera:

1) *Quechuismos históricos o arcaísmos*, como las palabras amauta, ayllu, curaca, inca, ñusta, yanacona, etc. La introducción de estos vocablos propios del quechua-cuzqueño y del quechua-chinchay en el español, fue muy temprana, esto es, en los primeros años de la conquista. Tal introducción se explica por la necesidad que sentían los españoles de nombrar los nuevos objetos propios del medio ambiente y social indígena, referentes a la flora, la fauna, los utensilios, las costumbres, instituciones, etc., ante la carencia de palabras españolas para nombrar esos nuevos elementos. Muchos de estos quechuismos históricos o arcaicos son parte del léxico del español standard y la mayoría de ellos son palabras que designan a las instituciones sociales propias del imperio incaico como "cancha", "chacra", "tambo", "chasqui", "huaca", entre las principales. (Zamora, 1976: 103).

2) *Palabras quechuas puras*, incorporadas al castellano sin ninguna modificación, como son las interjecciones: ¡ajajai! ¡arra-rai! ¡atatay!; sustantivos como caracha, cuica, churu, ñaña, pupo,

10 Véase los trabajos de: Jaqueline Caicedo y Sonia Lenk, *Habla serio* (1989); María Jaramillo de Lubenski, *Diccionario de Ecuatorianismos en la literatura* (1992) y, el libro de Niza Fabre-Maldonado: *Americanismo, indigenismos, neologismos... en la obra de Jorge Icaza* (1993).

etc.; o los adjetivos: chusu, sucu, lluchu. Dentro de éste grupo destacan muchas palabras usadas como apodos, costumbre muy arraigada en nuestra sociedad y que procede del hábito aborigen de llamar o nombrar a los individuos por las semejanzas de sus rasgos principales (espirituales o físicos) con las cosas o fenómenos de la naturaleza. Así lo evidencia nombres históricos como "Rumiñahui" (cara de piedra) o "Caspicara" (piel de madera). En la actualidad, los sobrenombres señalan los defectos corporales, y entre los más conocidos destacan: curuchupa (de curu = gusano y chupa = rabo), mapahuirá (manteca sucia), güingo (torcido), omoto (enano), muspa (tonto), zarapanga (mujer flaca), huairapamushca (forastero). Dentro de estas palabras quechuas puras, sobresalen además los topónimos de origen quechua que abundan a lo largo del territorio nacional y que designan a los fenómenos y elementos geográficos más relevantes (Putumayu, Chimborazo, Cóndor, etc., etc.), así como a los lugares y sitios importantes de nuestro país (Riobamba, Tarqui, Puná, Macas, etc., etc.).

3) *Quechuismos de etimología desconocida*, es el caso de las palabras cachullapi, capariche, chuchaqui, incluidas la mayoría de palabras que designan a los platos de la cocina popular, como locro, repe, llapingacho, sango, quimbolito, jora, yamor, champús, etc. El difícil desciframiento de la etimología de muchas palabras quichuas ha dado lugar a una serie de especulaciones y suposiciones inauditas o apresuradas. Pues, en el desciframiento de la toponimia muchas palabras quichuas han sido presentadas como palabras pertenecientes a lenguas remotas del continente e incluso de otros continentes¹¹, mientras que palabras de origen hispano han sido consideradas quichuas sin una mayor investigación, como acertadamente los señalaría Humberto Toscano en el prólogo al Diccionario del Folklore Ecuatoriano, de Carvalho-Neto (1964: 28). Por ejemplo, advierte Toscano, que si a la palabra allulla "la

11 Véase al respecto las obras del historiador Aquiles Pérez acerca de los principales grupos étnicos precoloniales del país, en donde se hace deducciones gratuitas, inauditas e incluso ridículas para determinar la etimología de antropónimos y topónimos.

buscaran con “h” la encontrarían en los diccionarios españoles, [al igual que las palabras] mazamorra, mondogo o chamiza”.

4) *Palabras de probable origen quechua* como canguil, concho, guaricha, púchica, guayusa.

5) *Palabras de raíz quichua y desinencia castellana* como por ejemplo los verbos: amargar, amiscar, garuar, yapar, o ciertos derivados que tienen mayor aceptación que sus primitivos como: carachoso (de caracha), chimbador (de chimba), chumado o chumín (de chuma), papiado (de papa); maltón (de malta), guangu-do (de guangu), carcoso (de carca), etc.

Un segundo grupo de ecuatorianismos constituyen aquellas palabras que si bien no son en rigor préstamos léxicos del quichua, se han formado en virtud de la lógica inherente a este idioma o debido a los hábitos y limitaciones lingüísticas de los quichuaparlantes que aprendieron el español. Estas pueden ser clasificadas del siguiente modo:

1) Palabras nuevas que constituyen palabras mixtas o híbridas, es decir, palabras que son mitad quichua y mitad castellanas, como es el caso de ciertos nombres propios, por ejemplo: Chimbacalle (calle de enfrente), Limpiopungo (puerta limpia), Pucaloma (loma colorada); sustantivos comunes como sachamédico (médico falso o silvestre), mamacuchara (cuchara grande), tripamishque (tripa dulce), cachicaldo (caldo salado), etc.

2) Palabras españolas resemantizadas, de acuerdo a conceptos exclusivamente quichuas, cuyos casos más destacables son:

- La palabra “botar” que se usa no solo en el sentido de “arrojar”, o “lanzar” como en el español, sino con el sentido de “abandonar” de idéntica manera como se usa en el quichua “jhitashca” que significa abandonar y a la vez arrojar algo con fuerza.
- El verbo “hablar” que se utiliza ya sea con el equivalente de “hablar” como en el castellano y de “reñir”; doble acepción que posee el verbo quichua “rimana”. En este sentido, la frase “hablar atrás”, equivale en nuestro país a “murmurar” como en quichua “huasharimana” que literalmente significa “hablar a las espaldas”.

- El verbo "llevar" equivale en el español hablado en el Ecuador a "llevar" y a "traer" como "apamuna" en quichua.
- El verbo "llorar" en nuestro medio se aplica no sólo a las personas sino también a los animales, aves y mamíferos, ya sea como sinónimo de graznar o aullar, según sea el caso; acepciones iguales que posee el correspondiente verbo quichua "huacana". Así, es frecuente oír que la tórtola, el perro, etc., "están llorando".
- El verbo "parar", "pararse" no se usa en el sentido español de "detenerse", sino en el sentido de "ponerse de pie", traducción literal de la palabra quichua "shayanina".
- La expresión "buena espalda" que equivale a tener suerte, posee un sentido diferente al que pueda tener en castellano, en el que se entendería en sentido de fortaleza; la expresión "buena espalda" proviene del quichua "cushi huasha" que literalmente significa alegre espalda, y que quiere decir, tener suerte (Toscano, 1953).

3) Preferencia en el uso de ciertas palabras de origen español similares en sonido al quichua o que se ajustan a los hábitos articulatorios de este idioma. Es el caso, por ejemplo de la palabra "caucho" que tiene su homónimo en el quechua chinchay en el que significa "hombre ligero, avisado o diligente" (Arriaga, 1920: 38); se utiliza en el español hablado en el Ecuador para designar al estudiante adulón con los profesores, revelándose en su uso de manera implícita, tanto la significación en quichua como en español. Otras palabras en cambio son arcaísmos castizos en desuso hoy día en España pero muy vigentes en el campo y en los sectores populares urbanos, como son, por ejemplo, las palabras "taita", "lejura", "naide"; formas como "tenís", "venís", "podés". Palabras muy comunes en el siglo XVI en España, según se deduce de las obras literarias de ese entonces (Fabre-Maldonado, 1993: 43-44).

4) Palabras nuevas de probable origen español y de etimología desconocida, modificadas por la influencia del quichua; por Ej.: fanesca = sopa de varios granos; jorga = grupo o pandilla; tillo = tapa de las gaseosas; o las interjecciones ¡Fu!, ¡École!, ¡Ey!, ¡Ele vé!

Por último, es necesario destacar la abundancia de “malas palabras” en nuestro léxico y la frecuencia de su utilización en el lenguaje coloquial. Esta situación se vincula con el uso deficiente del idioma castellano, si se tiene en cuenta que el uso frecuente de malas palabras es un fenómeno más evidente en aquellos sectores o grupos hispanohablantes donde se observan mayores limitaciones en el uso del español.

En el lenguaje común las malas palabras funcionan en muchos casos como interjecciones o muletillas expresivas cuando no se tiene a mano la palabra adecuada; mientras que en el sector rural las “malas palabras” adquieren, además, una instrumentalización mágica, puesto que se utilizan para ahuyentar el mal o a los animales que lo representan¹².

La pronunciación

La pronunciación es uno de los rasgos específicos más evidentes y perceptibles de un lenguaje, puesto que comprende a la entonación y fonación, propiedades fundamentales para el establecimiento de la identidad lingüística.

A nivel de pronunciación, en el español hablado en el Ecuador, destaca el contraste existente entre el habla costeña y serrana, que a nivel de la conciencia común se perciben como dos formas de hablar dispares y por tanto opuestas. Tal percepción se explica por cuanto la pronunciación costeña es el resultado de la desindigenización temprana de los grupos indígenas y la deserranización de los inmigrantes del altiplano.

Teniéndose en cuenta que la emigración a la costa desde la

12 José Antonio Campos en el relato “Los viejos del monte” de su inolvidable libro *Cosas de mi tierra* (s.f., p. 135), narra el siguiente episodio que da cuenta muy claramente del poder de las “malas palabras”: “Er trigue es otra cosa, la defensa contra ese animá bravío consiste en decile cara a cara la mala palabras [...] cuando uno se encuentra con la fiera, lo primero que debe hacer el cristiano es hastarla de lisuras y atrevimiento. Mientras más cosas feas se le diga más mejor; y ar fin er tigre agarra y se va escandalizado y si es tigra hembra ma pronto se avergüenza y se la pica”.

sierra se llevó a cabo para superar una forma de vida considerada deficiente u oprobiosa, los individuos que se afincaron y se afincan en la costa propenden a borrar su pasado serrano, esto es, su anterior vida social y económica marginal; aspectos asociados a su origen y a su vinculación con lo indio. El proceso de rehacer sus vidas implicará entonces el abandono de todos los rasgos exteriores de identidad que se consideran delatan su pasado serrano, de ahí que la pronunciación sea uno de los primeros rasgos que se modifican conjuntamente con ciertos comportamientos idiosincrásicos.

De este modo, la consolidación de la pronunciación costeña se explica a partir de la intención de distanciarse del modo de hablar serrano. Para tal propósito se adoptan y se exageran las articulaciones de origen africano y las nuevas entonaciones que llegan a los puertos. Se configura entonces una pronunciación afectada; característica que se evidencia en su nivel entonativo inflexionado y en su articulación forzada.

Ante esta situación es evidente que los rasgos de pronunciación entonativos y articulatorios de la comunidad mestiza ecuatoriana que poseen un valor cultural más significativo por su perdurabilidad y autenticidad, están presentes en mayor grado en el habla serrana que en la costeña.

a) Entonación

La entonación es el primer indicio de dialectización de un idioma, por cuanto alude a la musicalidad o "canto" inherente a toda lengua. Pues las palabras, al decir de Humberto Toscano, no sólo se articulan sino que se entonan. Según este autor —el único que ha analizado esta propiedad lingüística de nuestro dialecto en su obra ya clásica *El Español hablado en el Ecuador*, la entonación en el Ecuador se conoce con el nombre de "tonito"¹³.

La entonación viene ha constituirse en el contexto idiomático hispanoamericano la peculiaridad más significativa de las lenguas nacionales y una de las señas de identidad más perceptible. Pues gracias al tono es fácilmente identificable la pertenencia

13 En otros países de América Latina como en México a la entonación se le denomina "dejo" (González Álvarez, 1990: 110-111)

de un individuo a una comunidad nacional en particular. En este sentido, la entonación cumple en Hispanoamérica el papel del primer atributo lingüístico diferenciador. Dichas entonaciones son por regla menos perceptibles para sus mismos hablantes, por cuanto estos captan más los matices de las diferentes hablas locales existentes al interior de un país, lo que obstaculiza la percepción de lo común nacional. Esto explica por qué en Hispanoamérica existe la tendencia a atribuir a los foráneos formas entonativas resaltantes que se expresan en la idea común de que los individuos de otras partes "cantan". En otras palabras, las formas y variedades entonativas se reconocen sólo en los forasteros (González, 1990: 110-111).

Desde un punto de vista lingüístico, en el caso ecuatoriano, existen varias entonaciones regionales y subregionales que se pueden agrupar en dos grandes subgrupos: el acento costeño y el acento serrano; dentro de los cuales a su vez se diferencian otras formas entonativas locales. Así en el acento serrano se destacan: el acento del norte (provincia de Carchi); el acento del centro (desde Imbabura hasta Chimborazo, más las provincias orientales de Napo y Pastaza), el acento azuayo (provincias de Cañar, Azuay y Morona Santiago) y el acento lojano (provincia de Loja, Zamora y Sucumbíos). Dentro del acento costeño, se destacan los acentos esmeraldeño, manaba y el del centro-sur costeño (Reino, 1990: VII).

Estas diferencias regionales y subregionales en la entonación del español hablado en el Ecuador están vinculadas con los pasados aislamientos locales, propios de una situación de desarticulación nacional que caracterizó a la época colonial y republicana precapitalista, y que solamente se irá superando con la consolidación de las relaciones sociales capitalistas, las mismas que permitirán el robustecimiento de los vínculos interregionales e intrarregionales.

En consecuencia y a la par con el incremento de la interinfluencia regional y subregional, se produce: la homogeneización del acento costeño en base al habla de Guayaquil que se constituye en "modelo" regional; y, la homogenización del acento serrano bajo el modelo del habla quiteña o centroandina (Reino, *Ibíd.*:

24). En esta última región no obstante, el proceso de equiparamiento aún no concluye, puesto que aún persisten de manera firme la entonación carchense, azuaya y lojana.

Concomitantemente con esta situación, es factible pensar en una tendencia a la homogeneización de la entonación inter-regional, lo que daría lugar a una entonación común de carácter nacional que ya es perceptible desde fuera de la comunidad mestiza nacional por los extranjeros, la mayoría de los cuales casi nunca hablan de diferencias internas del habla sino tan sólo de un “acento ecuatoriano” fácilmente perceptible¹⁴, el que sin duda se asemeja o está próximo a la entonación peruana y boliviana.

Obviamente, dicha proximidad con tales entonaciones se explican por las cadencias indígenas heredadas, especialmente por las inflexiones provenientes del quichua que al repercutir en el tono del andaluz preclásico –más alto que el andaluz actual– darán como resultado una entonación particular cuyas principales características son:

- Un timbre suave y dulce, de carácter llorón, resultado de la influencia directa de la entonación de los quichuaparlantes, de la cual Icaza diría: “voz en perpetuo trance de pedir perdón”. Timbre que a la vez parece revelar duda y falta de aplomo, explicable en gran parte por ciertas características psicoculturales del mestizo ecuatoriano. Este rasgo es más marcado en el centro andino en donde no hay ninguna diferencia de entonación entre los hablantes quichuas y los hispanoparlantes.
- Un tono al parecer más alto que el de Castilla, según Toscano, que se explicaría por el fenómeno de imprecisión acentual debido a la influencia del quichua, lengua en la cual el acento es un hecho normativo más no fonológico como en el castellano. Esta imprecisión se observaría en: 1) transfor-

14 Así por ejemplo se refiere Henri Michaux en su libro *Ecuador*, (1983: 16), testimonio que tiene mucha importancia por cuanto dicho autor es muy sensible a las formas entonativas de los lenguajes, en calidad de destacado poeta y profundo conocedor de las sociedades extraeuropeas.

mación de voces llanas en esdrújulas, por Ej.: jílguero, méndigo, o en esdrujulismos que al ser contrarios a la tendencia de la acentuación en quichua hace que la vocal postónica se relaje y debilite; 2) desplazamiento del acento, como por Ej. “ahierapés” (era pues); 3) acentuación de las vocales finales átonas del español, sobre todo, en palabras que actúan como vocativos o como simples interjecciones: hijó, choló, guambritó; 4) acentuación de las vocales finales de palabras que funcionan como interrogativos, ¿ciertó?, ¿vamós? (Moya, op., cit., 263, 264); 5) tendencia a la doble entonación evidente sobre todo en las provincias de Carchi y Azuay, en donde es frecuente oír palabras como por Ej.: ácasó, cáfesitó, trágitó, fenómeno que parece representar la intención trunca de convertir dichas unidades léxicas en palabras graves, hábito inherente al quichua, en el cual todas las palabras, salvo poquísimas excepciones, son palabras graves; y, 6) retrocedimiento del acento o agravización completa, fenómeno muy común en la Costa, donde se dice por ejemplo: bébe por bebé.

– Un tiempo o ritmo relativamente rápido, cercano al acento andaluz según Toscano, característica que es más marcada en la costa.

– Por último, la existencia de una tensión muscular y de un impulso aspiratorio menores que en España, lo que significa que en nuestro país no se abriría tanto la boca al pronunciar como ocurriría en la península ibérica.

b) Fonación

El nivel fónico pertenece ya a la estructura de una lengua, por cuanto hace referencia a las voces o sonidos particulares de ésta (elementos fónicos), es decir, a los hábitos articulatorios. En el caso del Ecuador, éstos se explican fundamentalmente por la influencia del sustrato quichua.

Para el caso ecuatoriano también funciona la división –ya clásica– que suelen hacer los lingüistas en Hispanoamérica entre tierras altas y tierras bajas, debido a las diferencias dialectológicas existentes entre ambas.

Estas diferencias se explicarían por cuanto las tierras bajas costeras presentan un comportamiento lingüístico nada conservador, debido al permanente contacto con el exterior a través de los puertos marítimos; mientras tanto las tierras altas, marginadas de dichos contactos, apenas recibirían las influencias de los nuevos hábitos lingüísticos que llegan a los puertos. En la época colonial, el contacto con el exterior se dio específicamente con la metrópoli española a través de un prolongado contacto con la flota sevillana, lo que permitió el arribo de las innovaciones del dialecto andaluz del castellano. Su influencia, no obstante, solo incidirá en el español hablado en las tierras bajas costeñas. Las tierras altas en cambio, mantendrán ciertos hábitos articulatorios propios del español antiguo que se cree corresponden al dialecto andaluz preclásico del s. XVI.

A pesar que este fenómeno rige para toda Hispanoamérica, en el contexto ecuatoriano el contraste entre el español hablado en la costa y el de la sierra se debe, sobre todo, a la mayor o menor incidencia del quichua, lo que explica el surgimiento de rasgos de fonación nacionalmente específicos.

De esta manera, los principales elementos a nivel fónico del español hablado en el Ecuador, cuyo estudio se ha visto desarrollado en la actualidad¹⁵, se pueden resumir en los siguientes fenómenos:

1. La presencia de una incapacidad para pronunciar los elementos fónicos castellanos que no existen en el quichua, como son por ejemplo: -l, -f, -d, -rr, o las vocales postónicas como /o/ y /e/¹⁶. Elementos que se relajan o simplemente se trastocan, mereciendo destacarse los siguientes ejemplos:

15 A partir del trabajo pionero desarrollado por Humberto Toscano: *El español hablado en el Ecuador*, se han desarrollado en la actualidad nuevos estudios. Véase por ejemplo el de Ruth Moya, *El quichua en el español de Quito*, I.O.A., Otavalo, 1981, que constituye un estudio especializado sobre las peculiaridades fonéticas del castellano hablado en la sierra; o el libro de Pedro Reino, *Apuntes para el estudio del Español en el Ecuador*, Edit. Pió XII, Ambato, 1990. Estudios en los cuales nos hemos basado para describir los fenómenos fónicos del presente capítulo.

16 En los estudios lingüísticos se acostumbra a colocar los grafemas en corchetes [] cuando se hace referencia a lo fonético; esto es, a los elementos fónicos

- Relajación máxima de las vocales átonas como la /a/ y la pérdida de las postónicas /o, e/. En el habla popular las vocales /o, e/ llegan a pronunciarse como /u, i/ (Moya, op., cit., 247). Procedimiento que es el resultado del hábito articulatorio del quichua, idioma en el cual no existen las vocales abiertas /e, o/, por lo que al tratar de pronunciarlas se produce su trastrocamiento en /i, u/. Aunque otras veces y por razones de hipercorrección, sucede lo contrario, esto es, se pronuncia -e u -o en vez de -i y -u. Así se dice por Ej.: “a rial” (a real), “polecia” (policía).
- Relajación de la pronunciación de la -l, que en la costa se trastoca por la -r debido fundamentalmente a la incidencia del dialecto andaluz, hábito reforzado por la incapacidad quichua para pronunciarla.
- Cambio de la -rr que se pronuncia simplemente como la -r, especialmente en el centro-norte de la sierra, en donde se llega a alcanzar una pronunciación como en el quichua. Así se dice por Ej.: “caro” (carro) o “serucho” (serrucho).
- Conversión del fonema /p/ en /b/ que se sonorizan tras la /m/, hábito fonológico inherente al quichua. Así por Ej., es común decir “columbio” (columpio). Conjuntamente con ello se da la confusión de la /f/ con la /p/, en el habla de los bilingües quichua-hispanos, mientras que en los monolingües españoles, algunas palabras conservan dicha vacilación, como por Ej. “pelpa” (felpa), plor (flor) (Moya. *Ibíd.*, 276-277).
- Utilización del sonido [sh] por [ll], hábito que se registra en la sierra centro-norte y que se explica por la ausencia de [ll] en la versión centro-norte del quichua, hecho que determina la presencia de un hábito articulatorio que convierte la

considerados en su sentido articulatorio, acústico y fisiológico; mientras que los grafemas entre barras // hace referencia a lo fonológico, es decir, a los fonemas en su relación con los restantes elementos fónicos de la frase. Por otra parte y siguiendo Menéndez Pindal, para señalar los fonemas propios del alfabeto español antepondremos a los grafemas respectivos un guión. Por último, colocaremos entre paréntesis la forma correcta o normativa de escritura del español estándar.

[ll] en [sh]. Así por Ej. se dice “shave” (llave), “sheve” (lleve), “shorar” (llorar), etc.

2. Gran capacidad para pronunciar los elementos fónicos castellanos que también existen en el quichua, son los casos de:

- Sonorización acentuada de las vocales -i, -u, como sucede en el quichua.
- Pronunciación nítida del sonido -ll lateral, propia de quichua, (Menéndez Pidal, 1990: 23) que se evidencia de manera clara en el austro del país (Cañar, Azuay, Loja, Morona Santiago y Zamora).
- Reacentuación del elemento fónico -n, debido a la existencia de una -n velar, nasal, sonora, propia del quichua, que suena como doble n; fenómeno común en todo el país. Así se dice por ejemplo: “manntel” (mantel), “cannsado” (cansado) o “pann” (pan).
- Sonorización de los fonemas /t/ y /k/, cuando siguen a la /n/, como ocurre en el quichua con las palabras, “inka” o “inti” (Moya, op., cit., 283).

3. Presencia de fonemas exclusivos del quichua como los nuevos grupos consonánticos: /ts/, -mc-, -kz-, -sk- (Moya, Ibíd.: 122), así como los elementos fónicos [sh], /rs/, como en “torsta” y /ss/ como por Ej. “ssapato”, “durassno”.

Patrones espontáneos en la construcción de vocablos y oraciones

Los patrones espontáneos en la construcción de vocablos y oraciones constituyen el nivel más profundo en la estructura de una lengua, ya que involucra tanto a la morfología como a la sintaxis.

En el español hablado en el Ecuador, la influencia del quichua se hace sentir de forma determinante también a este nivel, con lo cual se confirma que el quichua es la primera fuente causal de la modificación del español en el Ecuador y por tanto de su dialectización.

a) Peculiaridades a nivel morfológico

Las peculiaridades morfológicas más significativas en el

lenguaje común coloquial del español hablado en el Ecuador suponen ciertas variantes fonomorfológicas evidentes en la construcción de diminutivos y en el uso del género¹⁷.

1. Las variantes fonomorfológicas más destacables son de dos tipos: las alteraciones por adición y supresión de fonemas.

– Las alteraciones por adición de fonemas se suceden por el añadimiento de sonidos propios de la lengua quichua a ciertas palabras españolas; procedimiento que otorga una mayor suavidad en el sonido y facilita su pronunciación. Los casos más comunes son la incorporación de elementos no etimológicos al principio de las palabras o *prótesis*, como por Ej.: “dentrar” (entrar), “denantes” (enantes), “rempujar” (empujar); la introducción de sonidos de refuerzo al interior de una palabra o *empétesis*, como por ejemplo: “trompezón” (tropezón), “cunclillas” (cuclillas), “trajieron” (trajeron), “peión” (peón), etc.; y, la adición de elementos fonéticos al final de las palabras o *paragoge*, como por ejemplo: “chale” (chal), “perfumen” (perfume).

– Las alteraciones por supresión de fonemas se justifican por la tendencia aglutinante del quichua, lo que explica el recorte o pérdida de sonidos al principio de un vocablo; fenómeno denominado *aféresis*. Es el caso por Ej. de “horcar” (ahorcar), “trás” (atrás), “hora” (ahora), y la pérdida de fonemas y sílabas al interior de las palabras o *síncopa*, evidente en ciertas contracciones, como por Ej.: “elé” (he lo aquí), “eleaquí” (he lo aquí), utilizadas en la sierra o la expresión “aynomás” (ahí no más) muy común a nivel nacional¹⁸.

17 Las variantes del género han sido analizadas por Humberto Toscazo en el ya citado libro: *El Español en el Ecuador*. El fenómeno del diminutivismo ha sido descrito por los esposos Costales en su estudio *El Chagra*; mientras que las variantes fonomorfológicas han sido analizadas fundamentalmente y de manera más sistemática por Pedro Reino en su libro *Apuntes para el estudio del español en el Ecuador*. Estudios en los cuales nos hemos basado para el desarrollo del presente acápite.

18 La pérdida de fonemas y sílabas al final de las palabras como por Ej.: “eda” por edad, “bondá” por bondad, “do”(h), por dos, etc., que es una de las características

2. El diminutivismo es uno de los comportamientos más comunes en el lenguaje coloquial del español hablado en el Ecuador, siendo más patente en la sierra. La implicación del quichua en este fenómeno es evidente. Esta lengua posee una variante significativa de inflexiones de valor diminutivo que determinan su sonido dulce y suave, y que sirven para expresar una serie de matices emocionales: afecto, cortesía, dulzura, amabilidad o súplica. Precisamente este carácter y función del diminutivo se ha trasladado al español, evidenciándose en expresiones como: "hágame un favorcito..." "déme pasando esa hojita", que no son iguales al decir: "hágame un favor", "páseme esa hoja", que podría interpretarse en nuestro medio como una falta de cortesía y una imposición, lo que produce en el receptor una sensación desagradable (Lubensky, 1993: 7).

El diminutivismo tiene una dimensión tal que no se aplica sólo a sustantivos ("palomita", "negrita") y a los adjetivos ("bonita", "grandesito"), sino también a los adverbios. En este último caso la diminutivización sirve para indicar que la acción sucedió en brevísimos minutos; de la misma manera que añadir sufijos en el quichua completa el sentido de ciertas palabras (sustantivos y adjetivos) transformándolas en adverbios. Así se acostumbra a utilizar por ejemplo la expresión "aquisito" que tiene el mismo valor: que decir, "a aquí no más"; "auritica" que vale lo mismo que "hace un momento"; así como "quedito" que se utiliza en vez de quedamente.

En el habla coloquial se observa además que, el mismo sentido que posee el uso del diminutivo tiene la repetición de palabras imperativas: "siga, siga", "entre, entre", con la finalidad de enfatizar la cortesía del emisor (Lubensky, *Ibíd.*: 7).

3. En lo que respecta al uso de género o sexo en el lenguaje coloquial del español hablado en el Ecuador, la riqueza de declinaciones que tienden a dar y a recalcar el sexo de todas las cosas,

más importantes del habla de la costa, se han explicado fundamentalmente por las dicciones afros y la influencia del dialecto andaluz; sin embargo en la afirmación de tal hábito parece haber contribuido también los comportamientos aglutinantes del quichua, el ch'apalachi (cayapa) y el tsafiqui (colorado).

animales, plantas y nombres propios, es una de las características más relevantes.

Este comportamiento parece estar determinado por el sustrato quichua. Al no existir en dicho idioma el género, provoca en el español un fenómeno de hipercorrección permanente, ocasionando un afán de asignar el género a toda designación, lo que da lugar a un establecimiento arbitrario. Los casos más comunes son:

- La tendencia a dar terminaciones a los sustantivos por influjo de sexo, por ejemplo: tipa, alhajito-a, manquita (jerga).
- El empleo de formas aumentativas masculinas aplicadas al sexo femenino, por ejemplo: mujerón, hembrón.
- Cambio frecuente de género aumentativo en palabras en las que no puede haber referencia de sexo según la gramática del español standard, como por ejemplo: iglesión, vueltón.
- A veces un sustantivo, un adjetivo y un complemento, se usan con artículo masculino o femenino según se refiere a hombres y mujeres. Por Ej.: un sin provecho, una sin provecho; un pata al suelo, una pata al suelo; un lengua larga, una lengua larga.
- Tendencia a anteponer a los nombres propios, frecuentemente, el artículo determinado correspondiente, con el fin de recalcar el sexo. Por ejemplo: el Manuel, la María.
- Por último, se acostumbra a dar terminación femenina a palabras que cumplen una función de adjetivo despectivo. Por Ej.: ignoranta, inocenta, desobedienta.

b) Sintaxis

Los únicos estudios realizados sobre las variantes sintácticas del español hablado en el Ecuador han sido realizados por Toscano y Reino, en los libros antes citados. No obstante aquel esfuerzo, la sintaxis es todavía uno de los aspectos menos estudiados como lo reconocen dichos autores, quienes no han hecho sino realizar ciertos apuntes y esbozos, los mismos que nos permiten concluir que los rasgos peculiares de la sintaxis del lenguaje coloquial responden a la influencia del quichua¹⁹.

19 Recientemente acaba de aparecer el libro de Marlene Haboud, *Quichua y Castellano en los Andes Ecuatorianos: los efectos de un contacto prolongado*, EBI, /

Estos fenómenos sintácticos, fácilmente observables en el lenguaje coloquial, se pueden resumir en los siguientes:

1. Anteposición del adjetivo al sustantivo. Hábito que se explica por el funcionamiento de los adjetivos como adverbios en el quichua. Es el caso, por ejemplo, de el adjetivo “sinchi”= fuerte, que es a la vez adverbio, o sea “fuertemente”, en virtud del cual se acostumbra a decir: *sinchi rimai* = habla fuertemente. Esta norma al trasladarse al español ha determinado que, en la esfera coloquial se conformen oraciones como por Ej.: “rojo se puso Juan”; “negro se está poniéndose el cielo”.

2. Posición final del verbo después del complemento, en la formación de oraciones afirmativas, como la norma utilizada en el quichua (Muysken, op., cit., 464). Hábito evidente en el habla de los individuos del sector rural, en los que es común oraciones tales como “la María llorando está” o “el guambra corriendo viene”.

3. Inestabilidad de los integrables, es decir, de los llamados complementos directo, indirecto y atributo. El habla coloquial ecuatoriana presenta variantes notables con respecto al español normativo. Compárese los siguientes ejemplos:

ESPAÑOL NORMATIVO

- | | |
|---|------------------------------|
| (1) Mi amigo vio una casa | Mi amigo la vio |
| (2) Mi amigo vio un edificio | Mi amigo lo vio |
| (3) Mi amigo vio a Mercedes | Mi amigo la vio |
| (4) Mi amigo vio a Pedro | Mi amigo lo vio |
| (5) Mi amigo entregó un libro
a Mercedes | Mi amigo le entregó un libro |
| (6) Mi amigo entregó un libro
a Pedro | Mi amigo se lo entregó |

ESPAÑOL COLOQUIAL ECUATORIANO

- | | |
|------------------------------|--------------|
| (1) Mi amigo vio una casa | Mi amigo vio |
| (2) Mi amigo vio un edificio | Mi amigo vio |

Abya-Yala, 1998, resultado de una larga investigación que entre otras contribuciones aborda de manera más detenida el uso del gerundio, el imperativo y el perfectivo en los ecuatorianos.

- (3) Mi amigo le vio a la Mercedes Mi amigo le vio
(4) Mi amigo le vio al Pedro Mi amigo le vio
(5) Mi amigo le entrego un libro a Mi amigo le entregó un libro
 la Mercedes
(6) Mi amigo le entregó un libro Mi amigo le entregó un libro
 al Pedro

4. Uso excesivo del gerundio, debido probablemente a la supervivencia de un arcaísmo proveniente de la sintaxis castellana del siglo XVI y a la influencia del quichua, idioma muy rico en gerundios. Los casos más comunes son:

– Empleo del gerundio con valor de participio, situación que ratifica el carácter de súplica en el pedido, lo que otorga un tono suave y dulce a los requerimientos, como sucede en el quichua. Así se dice, por ejemplo: “Darás apagando la luz”, por: Dejarás apagada la luz; “Darás haciendo la comida”, por: Dejarás hecha la comida.

– Utilización del gerundio en formas imperativas, con la misma finalidad que se usa en el caso anterior, con lo cual las expresiones adquieren una forma de sutileza o circunloquios. Por Ej.: “Harás el favor de dar trayendo el paquete”.

El predominio del gerundio por sobre otros tiempos verbales en el habla coloquial de los mestizos ecuatorianos se ha explicado también por factores extralingüísticos, más exactamente de índole psicocultural. Según F. Tinajero (1995: 10) el uso frecuente del gerundio indica en los ecuatorianos quietud y esperanza como formas de resignación y rechazo, ya que el gerundio es el tiempo del durar y demorar, de estar y no ser, del esperar y el contemplar. De ahí que el mestizo ecuatoriano defina su existencia con la fórmula “aquí pasando”, que indica no estar ni bien ni mal, ni alegre ni indignado, mirar a los otros y dejar pasar la vida, lo que significa una actitud de agotamiento existencial provocada por una situación de impostura.

5. Uso del futuro con formas perifrásticas, antes que con los morfemas utilizados en el español standard. Estas formas de perífrasis o rodeos le dan a las expresiones un carácter hipotético que

evidencia una falta de resolución, vinculada al carácter de súplica que tienen oraciones similares en el quichua.

El esquema de estas oraciones en el Ecuador es:

S + IR + a + Verbo en Infinitivo + C;

mientras que en el Español Normativo, el esquema es:

S + Verbo en futuro + C.

Así por ejemplo:

ESPAÑOL COLOQUIAL ECUATORIANO

(1) “Yo voy a comer mañana a tú casa”

ESPAÑOL NORMATIVO

(1) Yo comeré mañana en tu casa, o, Yo he de comer mañana en tú casa.

A veces el esquema varía a:

S + haber de + Verbo en infinitivo, etc.

Por ejemplo:

ESPAÑOL COLOQUIAL ECUATORIANO

(1) “Yo he de estar esperándote en la esquina a las siete”

(2) “Yo he de bajar al almuerzo a eso de las doce”.

ESPAÑOL NORMATIVO

(1) Yo te esperaré en la esquina a las siete

(2) Yo bajaré al almuerzo a las doce.

6. Uso de imperativos con verbos reflexivos en segunda persona del plural, lo que permite suavizar las órdenes y afirmar el carácter de súplica, procedimiento importado del quichua. Así se acostumbra a decir a nivel coloquial: “Dejarás abierta la puerta”, por: Deja abierta la puerta; “Sacarás la plata del banco”, por: Sacar la plata del banco.

En definitiva todas estas formas constructivas, junto con el uso de ecuatorianismos, fonemas y “cantos” descritos, propios del lenguaje coloquial, que se intenta disimular en el lenguaje escrito y en el ámbito público con más fracaso que éxito, constituyen el contenido lingüístico genuino de los mestizos ecuatorianos.

2. LA COSMOVISIÓN

Desde una perspectiva etnológica, la cosmovisión es el conjunto de nociones, estimaciones y representaciones, resultado del reflejo y comprensión espontánea del mundo y la vida. La cosmovisión supone por tanto un conjunto de respuestas a las interrogantes más elementales de la mente humana. Este esfuerzo vital obedece a la necesidad que tienen los individuos de una colectividad sociocultural en particular, por descubrir, explicar y explicarse una realidad común visible o subyacente a la cual se enfrentan.

Dichas respuestas se expresan como concepciones, ideales, creencias y mitos particulares, en los que se cristalizan una serie de valores espirituales. Por esta razón, la cosmovisión ha sido considerada por la antropología cultural como el aspecto subjetivo principal de la cultura de un pueblo y, en consideración de su permanencia transgeneracional, se estima como parte fundamental de su patrimonio cultural.

La cosmovisión existe y se manifiesta a nivel de la conciencia consuetudinaria, por lo que sus elementos constituyen hechos de la conciencia común. Esto significa que la cosmovisión pertenece al nivel cognitivo antes que al nivel comportamental de la estructura psicocultural, aunque como conjunto de concepciones y valores condiciona la conducta de los individuos.

Si bien los elementos de la cosmovisión se entrelazan con los ideológicos, la cosmovisión no es un fenómeno ideológico, puesto que está muy lejos de constituir un sistema organizado y estructurado de concepciones y, menos aún, de programas de acción práctica.

De esta manera, en los mestizos ecuatorianos son evidentes una serie de concepciones, ideales, creencias y mitos sui generis de valor ancestral acerca del mundo físico (el espacio, el tiempo, los elementos geográficos y biológicos) y la existencia humana (la

vida y la muerte), que conforman una cosmovisión peculiar; elementos que ponen en evidencia la subsistencia de una cosmovisión vernacular precolonial y la incidencia determinante de la experiencia agrícola en su configuración.

Por tanto, muchos son —como era de esperarse— los puntos de contacto entre la cosmovisión quichua y la mestiza, más aún si se tiene en cuenta que la mayoría de los miembros de la comunidad mestiza son de un reciente ancestro indígena quichua campesino. Esta vinculación prueba además que la cosmovisión es uno de los aspectos más estables del fondo cultural, por cuanto tarda mayor tiempo en sufrir modificaciones.

En este sentido, presentar las cosmovisiones quichua y mestiza como formas contrastivas y antagónicas no se compadece en absoluto con la realidad, y quienes así lo han expuesto, no han tenido en cuenta que la cosmovisión como rasgo etnopsicológico sólo se manifiesta a nivel de conciencia consuetudinaria (espontánea) más no en la conciencia ideológica. Tal confusión evidencia, además, una incapacidad para discriminar el hecho ideológico del psicológico.

Los autores que han procedido a hacer tal contraposición, han hecho pasar, como ejemplos de la cosmovisión mestiza ecuatoriana, concepciones y comportamientos occidentales propios de una determinada época histórica o de una situación de clase en particular, los mismos que están muy lejos de constituir rasgos genuinos transclasistas, esto es, ser comunes, propios y estables en los mestizos ecuatorianos, por lo que jamás pueden ser reivindicados como particularidades culturales¹.

1 Así por ejemplo Erika Silva (1992: 36), con el propósito de argumentar la supuesta contraposición entre cosmovisión mestiza y quichua, cita a Ruth Moya, según quien, la cosmovisión de los mestizos y de los runas serían distintas, en función de diversos esquemas de comunicación y de relacionarse socialmente. Por ejemplo: los runas practicarían la comunicación-debate-consenso, mientras que los mestizos buscan argumentar y convencer antes que permear el mensaje. A más de que en dicho ejemplo no se aprecia mayor diferencia, la cosmovisión aquí es ambigüamente concebida, presentándose como un sistema de comportamientos antes que de concepciones.

En rigor, los elementos de la cosmovisión mestiza constituyen una versión matizada de los elementos de la cosmovisión quichua. Pues ambas comunidades comparten las mismas concepciones centrales, debido a la incidencia de vivencias históricas comunes.

De este modo, en la cosmovisión de la comunidad mestiza ecuatoriana es evidente el predominio de elementos pertenecientes a una conciencia mágico-mítica agraria, contemplativa —más ajustada a la percepción y a la imaginación— por sobre los elementos de una conciencia racionalista-lógica, recientemente adoptados e incapaces de inhibir a la primera. De ahí que prevalezcan las concepciones animistas, las creencias y valores religiosos (sentido de la vida y del cosmos), así como los valores vitales (la vida, la fecundidad, la vejez) y sociales (reciprocidad, solidaridad) por sobre los pragmáticos (lo utilitario, lo provechoso) o los teóricos (la verdad, el conocimiento, la lógica). A la vez que en el imaginario colectivo, la mayoría de representaciones y mitos tienen como base los elementos naturales de gran significación agraria.

Estos ingredientes están presentes en menor o mayor grado en todos los mestizos, sin embargo, son más evidentes y aparecen menos contaminados en los sectores populares urbanos y rurales. Aquí la visión sobre el mundo físico y la existencia humana, constituyen manifestaciones ejemplares de la cosmovisión del mestizo ecuatoriano.

Visión y apreciación del mundo físico

La imagen del mundo como una máquina o un todo que se puede descomponer en partes y que se difunde desde la cosmovisión occidental, no ha logrado desplazar en los mestizos la imagen del mundo y del cosmos como un organismo íntegro. Por esta razón, la idea de lo esencial como la parte más representativa del todo no tiene mayor peso o presencia frente a la noción de lo íntegro. El mestizo ecuatoriano, especialmente del sector rural, no se siente como un sujeto “frente” al mundo sino como parte de él, sumergido en el cosmos. Esta noción obstaculiza el desarrollo y la asunción del

“Yo” o de la individualidad, tornándose un conflicto vital, fácilmente observable en el ámbito urbano, en donde los mestizos resultan vivir a caballo entre el apego familiar (lo gregario) y la independencia personal (la soledad); situación esta última que es asumida a veces como una aspiración.

Parte de esta imagen elemental del cosmos es la concepción bipartita y complementaria del espacio, la misma que surge en las sociedades agrarias precolombinas de Sudamérica como una consecuencia de la dinámica bipartita de las fuerzas cósmicas. En razón de tal principio, el mundo aparece conformado por dos mitades que se complementan, en tanto poseen una connotación sexual. Una mitad está representada por la tierra y la otra por el cielo; la tierra representa lo femenino y el cielo lo masculino (Hultkrantz, 1982a: 302).

A partir de esta concepción se desprenden las nociones tan comunes y frecuentes en nuestro medio sobre el “arriba” y el “abajo”; categorías elementales que sirven como principios de representación e imaginación de los espacios geográficos y sociales. Así por ej. cuando se trata de identificar espacialmente a ciertos barrios es muy frecuente la aplicación de esta noción bipartita. En el sector rural la utilización de los calificativos “alto” y “bajo” para diferenciar a dos poblados anexos es muy frecuente.

La bipartición “hanan” y “hurin”, que se consolida en el incario, permanece en la cosmovisión mestiza y, como en tiempos pasados, sigue teniendo la implicación norte - sur, concebidos éstos como polos complementarios pero a la vez antagónicos. En la conciencia común, por ejemplo, la figura de Quito aparece representada por dos partes complementarias y a la vez opuestas: el norte y el sur, partes a las que se adjudican una serie de valores humanos y sociales contrapuestos.

Por otro lado, la asociación de la mitad cósmica (tierra con lo femenino) se explica por el hecho que es la tierra la que acoge en su seno a los hombres, protegiéndolos y nutriéndolos como una madre. Esto demuestra por qué en las culturas precolombinas andinas la naturaleza es objeto de culto, pero también de temor, porque así como es la fuente proveedora de sustento, es a la vez

propiciadora de catástrofes que atentan a la supervivencia humana; una y otra cosa conducen irremediablemente a su exaltación.

La permanencia de esta concepción y creencia básica, explica tanto en indios como en mestizos la visión de la naturaleza como una entidad todopoderosa e invencible que suscita asombro, sobrecogimiento e infunde temor y respeto. Una prueba palpable de esta visión es la incredulidad que provoca en la comunidad mestiza la posibilidad de modificar el medio natural, ya sea en base a la construcción de elementos de infraestructura como obras viales o frente a la posibilidad de extender la frontera agrícola hacia las tierras vírgenes. José Modesto Espinosa en sus *Artículos de Costumbres* (s.f.: 43-44) referirá de una manera detallada y jocosa, la sospecha y asombro que en el hombre común de Quito y Guayaquil de finales del s. XIX, despertó la construcción de la carretera Quito-Guayaquil, debido a que los accidentes geográficos (ríos, quebradas y elevaciones) se concebían como obstáculos inalterables.

Es por esta razón que la conquista de las tierras vírgenes para la labor agrícola, resultará la experiencia que más rasgos dramáticos y traumatizantes ha supuesto para el mestizo. El mito de los Sangurimas, campesinos costeños (montubios) —personajes de la obra homónima de José de la Cuadra— permite ilustrar de forma ejemplar esta experiencia.

Nicasio Sangurima, personaje central del relato, es un campesino que aparece de la noche a la mañana convirtiendo un pantano en tierra productiva y próspera. Aquí el control del medio natural y su sometimiento se vincula con el apoyo de un poder sobrenatural contrario a la divinidad: el Diablo. Dicha labor resulta por tanto una acción diabólica. Este logro es fuente de su poder fálico y económico, pero a la vez de la pérdida de su alma y del mayor castigo que puede infringir la naturaleza a un hombre: la imposibilidad de morir. Así lo entiende el viejo Sangurima y los campesinos, debido a que dicho castigo supone la imposibilidad de reencontrarse y fusionarse definitivamente con el anhelado seno materno de la tierra.

La relación hombre-naturaleza aparece por tanto, en el ima-

ginario mestizo, como una lucha matricida que tiene al Diablo (forma preferida para representar la negatividad de lo masculino en los Andes) como su aliado. Esto probablemente explique su popularidad en la cultura nacional, hecho que llamaría la atención de Carvalho-Neto², teniéndose en cuenta las alusiones excesivas a este personaje en la poesía popular, como sus representaciones frecuentes en las mascaradas de las fiestas tradicionales. El hombre que ha hecho pacto con el Diablo o la mujer a la que “se le ha metido el Diablo” parecen simbolizar la negatividad suprema vinculada a la desinhibición sexual total, condición sine qua non para que el hombre ataque a la naturaleza o para que las mujeres posean a los hombres, en una palabra, actúen contranatura.

Someter a la naturaleza en provecho del hombre, constituye en la cosmovisión mestiza una profanación, por lo mismo su acción más temeraria; de ahí que los mestizos ensalcen, no los resultados de tal labor, sino la acción misma.

Acción que ha sido representada como una gesta épico-dramática por la literatura de los 30 y por la pintura indigenista, las que han visualizado dicha profanación bajo la forma del enfrentamiento a una geografía hostil.

En suma, el sometimiento a la naturaleza supone hondas repercusiones traumáticas para el mestizo, al extremo de conducirlo, en algunos casos, al desquiciamiento. Enrique Gil Gilbert, en su novela *Nuestro Pan* (1991: 89-94) conecta dos hechos que en el fondo son uno mismo. Un desmonteador y talador de árboles de la manigua costeña es castigado con la esterilidad de su mujer, razón por la cual termina asesinandola.

De esta manera, la naturaleza se venga doblemente de este campesino negándole, en primer lugar, la descendencia y, luego de la consumación del homicidio, persiguiéndolo bajo la forma del espectro de su mujer que lo interpela constantemente sobre el por qué de sus crímenes, despertándole así un sentimiento de culpa que lo acosa hasta destruirlo y enloquecerlo.

2 Ver su obra: *Diccionario del folklore ecuatoriano*, CCE, Quito, 1964, pp. 189-192.

La ruptura de la relación armónica hombre-naturaleza que experimenta el mestizo, se debe a que éste es actor protagónico de una época particular: la configuración y consolidación de una economía de acumulación que reemplaza a una economía de subsistencia. En tal contexto, las nuevas relaciones de producción determinan e imponen la necesidad de hacer de la naturaleza un medio de trabajo al servicio del hombre. El sometimiento de la naturaleza resulta consiguientemente una vivencia traumática para el mestizo, debido al choque entre sus creencias y sus necesidades. Pues si en la mentalidad de éste persisten las concepciones ancestrales acerca del carácter sagrado de aquélla, su subsistencia y la necesidad de progreso social lo obligan y empujan a profanar el medio natural.

El campesino mestizo al adquirir conciencia del resquebrajamiento profundo en la reciprocidad hombre-naturaleza, se somete a una expiación sin término, que se manifiesta en un religiosismo extremo en el que el alcoholismo, las francachelas y el baile aparecen como medios de culto y a la vez de catarsis, pero sobre todo, como formas ritualísticas de compensación a la madre naturaleza.

En estas condiciones, beber alcohol adquiere para el mestizo una connotación esencialmente espiritual, y lo mismo que señala Burtler (1992: 36) para el caso de los indios otavaleños, se aplica a los mestizos rurales y de origen campesino: el estado de alteración e intoxicación que supone la chuma, y por la cual una persona se vuelve extremadamente vulnerable al peligro, resulta un sacrificio a Dios, una humilde entrega del destino del hombre a sus manos. Por tanto, consumir alcohol deviene en un homenaje a Dios, un acto de unión con lo espiritual.

Pero queda claro que, la acción de sometimiento a la naturaleza, en virtud del progreso material del hombre, no mina las creencias animistas y mágicas a las que el mestizo se aferra. Muchos de los elementos inanimados de la naturaleza, especialmente los ríos, las lagunas, los cerros y las piedras; los fenómenos meteorológicos tales como el viento y la lluvia, así como los animales y

las plantas, aparecen en la mentalidad del mestizo como elementos dotados de espíritu o alma.

A los ríos por ejemplo se les otorga cualidades propias de los seres animados e incluso de los seres humanos; pues es frecuente oír hablar que los ríos han “crecido”, son “bravos” o “mansos”; entretanto en la mitología popular ciertos ríos se asocian con el llanto imperecedero de una mujer: la madre naturaleza ultrajada (De la Cuadra, 1993: 254). En el sector rural las ideas y creencias acerca de lagunas que “encantan”, “tragan” o se “enojan” al percibirse de la presencia de extraños, es muy común, debido a que se cree que algunas lagunas, como las de los Llanganatis, actúan como guardianes celosos de tesoros antiguos, controlando los fenómenos atmosféricos como la neblina, la garúa, el viento etc., para extraviar a los intrusos, presuntos profanadores.

De este modo, los accidentes geográficos asociados con el agua se identifican como sitios de residencia del mal (Moya, 1981: 61-62) debido a la estigmatización que de estos accidentes hiciera la Iglesia católica, por haber sido lugares de culto pagano, en tanto considerados por los aborígenes como sitios de origen y procedencia de los primeros ancestros.

En las creencias populares mestizas, sobrevive además, el antiguo respeto a los cerros, rocas y piedras, elementos relevantes del paisaje andino; respeto fundado en la creencia de que poseen vida. De ahí que se sostenga que ciertas rocas crecen. La subsistencia del ancestral culto a las piedras, propio de los Andes, es evidente. Algunos mitos populares dejan entrever que las piedras simbolizan la fuerza corporal de los antepasados; tal concepto parece expresarse en las figuras pictóricas de Kigman y Guayasamín.

De otro lado, en la cosmovisión mestiza, destaca la importancia que se les confiere a los fenómenos climáticos o meteorológicos y particularmente al viento y la lluvia, en razón de una concepción animista. La apreciación muy común de que el viento se “enfurece” y la creencia en la existencia de un “mal viento” o “aire malo”, son muy comunes.

Concomitante a estas concepciones, destacan las acciones

mágicas que se asumen con respecto a estos fenómenos. Es el caso de los diálogos entre los campesinos y la neblina, la lluvia o el sol, a los cuales en determinadas circunstancias se solicita, se llama e invoca su presencia o retiro, a través de ciertas prácticas gestuales o religiosas. Por ejemplo, para que la neblina desaparezca se sopla³ o para que llueva se quema la maleza, mientras que otras veces se acostumbra a pasar una misa al santo patrono de la localidad.

Parte fundamental de estas creencias mágicas y animistas, resulta, la firme convicción de que los animales “lloran” o la creencia en la existencia de seres mixtos, mitad hombres y mitad animales, subsistentes en algunas leyendas populares y manifiestas más cotidianamente, en las comparaciones humano-zoológicas que establecen la mayoría de los sobrenombres.

Para los mestizos –igual que para los runas– ciertos parajes inhóspitos y ciertas horas de la noche son concebidos como lugares de residencia de seres y criaturas fantásticas, las mismas que sirven para inhibir o reprimir instintos y comportamientos que se consideran no ajustados a ese “deber ser” sancionado por la comunidad, como es el caso de la coquetería irrefrenable de las adolescentes (Duende, Tin Tin) o aquellas conductas perjudiciales para las relaciones interpersonales como el incesto (Gagones, Chusalongo).

El mestizo al aferrarse a estas creencias animistas y mágicas expresa a la vez una necesidad de seguir ligado a la naturaleza. Pues, la popularidad de prácticas y rituales mágicos como los inherentes a la medicina natural-chamánica o a la hechicería, así lo demuestran. Aunque eso sí, el mestizo en la medida que enfrenta a la naturaleza con el objeto de utilizarla en su exclusivo provecho, siente que va perdiendo esos poderes. Los poderes curativos,

3 Esta acción que es muy utilizada por los choferes, quienes creen como nadie en su eficacia, es una práctica ancestral. Joseph de Arriaga (1920: 65), extirpador de idolatrías del Virreynato del Perú a inicios del s. XVII, señala: “En la sierra quando haze neblina, que son allá, muy ordinarias, y muy densas en tiempo de agua, suelen las mujeres hazer ruidos con los topos de plata y de cobre que traen en los pechos, y *soplar* (sub. nuestro) contra ellas, porque dizen que de esta suerte se quitaran las neblinas y aclarara el día.

las fórmulas verbales, los arcanos para contrarrestar ciertos males, los conocimientos acerca de los secretos de la naturaleza, etc., tan comunes en los campesinos ya no parecen funcionar o simplemente han entrado en desuso en aquellos mestizos que por efectos de una urbanización violenta, aparecen divorciados radicalmente de la naturaleza. Para éstos, las creencias ancestrales les resultan simplemente ajenas. No obstante, es necesario tener en cuenta que el sometimiento y control de la naturaleza por parte del mestizo en la historia de nuestra sociedad, no sólo responde a un afán de lucro y de prosperidad socioeconómica, sino que obedece, además, a una necesidad de afincamiento, ya que los mestizos han sido protagonistas de intensos desarraigos.

La mayoría de los mestizos que llevaron y llevan a cabo la extensión de la frontera agrícola, y que por tanto son los actores principales de la modificación del medio natural, fueron y son en su mayoría sujetos arrancados o separados, expulsados u obligados a dejar su suelo natal, en tanto damnificados de ciertas catástrofes naturales o víctimas de la expoliación y la explotación. Este alejamiento constituirá la fuente de esa nostalgia que marca definitivamente al mestizo y que se expresa en la música y poética populares.

Pero además, la presencia de esta honda nostalgia pone en evidencia la perpetuación de las antiguas concepciones y creencias con respecto a la tierra en la mentalidad del mestizo. De esta manera, es manifiesta la concepción de la tierra como madre, propia de las sociedades agrarias, por cuanto, como se ha dicho, la tierra protege, nutre o provee del sustento diario al hombre. Desde esta óptica, el desarrollo de la comunidad y la supervivencia de los hombres depende de la tierra; los hombres deben su existencia a ella. La tierra no puede ser imaginada más que como madre (pachamama); en consecuencia, se forma un sentimiento de pertenecer y provenir de la tierra como si se tratase —literalmente— de una madre en realidad. Esto explica el apego a la tierra que se manifiesta en el sedentarismo extremo de las comunidades agrarias andinas, cuyos individuos creen provenir literalmente de las

entrañas del suelo. Así lo indican los viejos mitos que detallan la manera en que los ascendientes primigenios de los pueblos y comunidades andinas precoloniales, salieron de cuevas, hoyos, ríos o lagunas; sitios a los que se denominó *pacarinas*⁴.

El sentimiento de pertenencia a la tierra, explica, por otra parte, el arraigo vegetal del hombre a ella, en una suerte de fusión del hombre con el medio natural; hecho que se patentizó en ciertas colectividades campesinas indígenas que perpetuaron una economía de apropiación o subsistencia, rechazando su incorporación a la economía de acumulación y a su mercado inaugurado por el capitalismo. Este rechazo a la larga, los relegará de todo desarrollo socioeconómico, pauperizándolos al extremo de poner en riesgo su supervivencia y provocar su descomposición sociocultural.

En fin, la implantación del capitalismo en el agro ecuatoriano viabilizado por la Reforma Agraria, supondrá la separación traumática del hombre con la tierra, provocando su desarraigo definitivo. Esta separación resulta traumática si se tiene en cuenta: 1) el cambio del sistema de valores y concepciones con respecto a la tierra que introduce la Reforma Agraria, la cual consagra la idea de la tierra solamente como objeto útil (medio de producción y valor de cambio) atacando seriamente la sacralización de que era objeto; y 2) el impulso de un éxodo violento de la mano de obra rural que no alcanza a sacar provecho o no logra adaptarse a las nuevas condiciones sociales de producción.

A pesar de esta experiencia, la creencia en la tierra como madre y, el firme apego a ella, subiste en la mentalidad del mestizo bajo la forma de culto al lugar de origen. Circunstancia que resul-

4 Joseph de Arriaga (Ibíd., 21) señala al respecto: "a las pacarinas, que es donde dizen descien den reverencian también. Que como tienen fe, no conocimiento de su primer origen de nuestros primeros padres Adán y Eva, tienen en este punto muchos errores, y todos especialmente las cabezas de los ayllus saben, y nombran sus Pacarinas. Y esta es vna de las causas, porque resusan tanto la reducción de los pueblos y gustan de vivir en vnos sitios tan malos, y trabaxos, que algunos he visto, que era menester baxar por el agua cerca de vna lengua y a muchos no se puede baxar ni subir sino es a pie y la principal razón que dan es, que esta allí su pacarina".

ta más evidente en el inmigrante, quien vive y siente con intensidad la idea del territorio natal como sostenedor del yo y el nosotros, lo que evidencia a su vez, la permanencia de una concepción básica: la tierra como la entidad desde donde emerge la vida.

Sin embargo, tarde o temprano, el mestizo entiende que su situación de desarraigo solo puede ser contrarrestada con un nuevo afincamiento. Idea que lo lleva a ocupar tierras vírgenes o terrenos aún no aprovechados en las periferias de las ciudades. El principio de territorialidad en el mestizo, si bien ya no se basa en la pertenencia vernacular, se fundamenta ahora en la ocupación, pero no en la conquista, como en la mentalidad del hombre occidental.

El mestizo se afirma como finquero en el campo y como propietario suburbano en las ciudades, en donde la construcción de la casa significa lo mismo que la formación de la finca en el sector rural. La finca campesina y la casa suburbana se vuelven para el mestizo, ávido de arraigo, una obsesión, símbolo y prueba de su nuevo enraizamiento. Ello explica, en parte, la proliferación absurda de pequeñas casitas y habitáculos unifamiliares de los suburbios y barrios marginales.

La casa y la finca crean, por otro lado, la ilusión de pertenencia al bien que se valora más: el suelo. El mestizo inmigrante deja de ser así un huérfano de tierra, que en nuestro medio equivale a ser pobre y no poseer identidad. Esta situación al considerarse sumamente afrentosa, se busca superar de cualquier forma, para evitar que se le aplique aquella frase denigrante que otorga una bajísima estimación y ubicación social: "no tener donde caerse muerto"⁵.

Por otra parte y en lo que respecta a la comprensión acerca del tiempo, es claramente en la mentalidad de los mestizos, una concepción cíclica del mismo. El tiempo se asocia con los procesos de largo alcance vinculados a los ciclos vitales de la naturale-

5 Lope de Atienza en su tratado denominado *Compendio histórico del estado de los indios del Perú*, (1931: 43) se asombra que los indios de la Audiencia de Quito, del s. XVI, pese a su vida sencilla y humilde, sin mayores bienes materiales, consideren el nombre de pobres como una afrenta.

za, definido como tiempo denso, antes que con las coyunturas o procesos de corta duración (Moya, 1987: 37). En los mestizos no existe una conciencia abstracta-lineal del tiempo (duración, orientación, sucesión de cantidades iguales: años, meses, días) claramente consolidada, lo que el presente se asume como un presente perpetuo. Esta situación explica la pasividad, conformismo y resignación que se ha destacado como cualidad propia del indio⁶, pero que los viajeros extranjeros del s. XIX observaron en blancos y mestizos.

En fin, dicha concepción del tiempo se expresa en el mestizo como una incapacidad para organizar o segmentar el tiempo diario, lo que se vive como una falta de prisa, ansiedad por hacer algo o ir a alguna parte. Por consiguiente, la idea de puntualidad no presiona ni agobia al mestizo ecuatoriano común como le sucede al hombre occidental. El norteamericano James Orton que visitara Ecuador en 1867, señala al respecto:

Si existiera un ferrocarril en el Ecuador, todo el mundo llegaría retrasado al primer tren. Hay solamente uno o dos relojeros en la gran ciudad [de Quito], y, como puede suponerse, muy pocos son los relojes que están correctamente igualados. Como consecuencia, la gente tiene muy pequeña idea del tiempo... Nadie parece que necesita hacer dinero (aunque todos están en gran necesidad de él); nadie tiene prisa; nadie está ocupado... (1941: 178).

La incapacidad para segmentar el tiempo se traduce como "impuntualidad", uno de los rasgos más notorios del comportamiento nacional, de ahí la expresión: "hora ecuatoriana". La impuntualidad explica a la vez la tendencia a dejar todo para "mañana" como lo destaca en 1880 el inglés Wympers (1993: 176):

Entre otras de sus notables peculiaridades debe señalarse la de que la Puntualidad, estimada por algunos como una virtud, ellos la

6 Esto explica la expresión de Jorge Enrique Adoum en su novela *Entre Marx y una mujer desnuda* (1987: 13): "indiamente sin urgencia"

consideran como un vicio pernicioso. Su hábito inveterado de demora, y el uso de la palabra mañana, han sido tema obligado de cuantos han escrito sobre el Ecuador. Nada debe hacerse hoy día; *todo se deja para mañana, y cuando llega el mañana, se deja para mañana otra vez* (sub. nuest.).

Wymper atribuye a este comportamiento condicionamientos exclusivamente geográficos, como era común en ese tiempo; pues, según él, la ausencia de variedad de estaciones en el año y la igual duración de los días, originaría la idea que el mañana es lo mismo que el hoy.

Esta concepción y valoración del tiempo en los mestizos ecuatorianos resulta casi incomprensible para los hombres occidentales. Una idea del tiempo al estilo occidental sólo parece asentarse en nuestro medio con el afianzamiento del capitalismo; pues, como lo advierte Agustín Cueva (1986: 187), en la sociedad ecuatoriana de antes de la modernización urbana “el tiempo como dimensión abstracta de la existencia social era casi desconocido; había el momento de hacer algo o de ver a alguien sin prisa ni ansiedad”.

Visión y apreciación de la existencia humana

En los mestizos ecuatorianos la visión acerca del mundo físico condiciona de manera directa la visión acerca de la existencia humana.

En efecto, la concepción fatalista acerca de la vida que se vislumbra de manera nítida en los mestizos ecuatorianos parece relacionarse con la concepción cíclica del tiempo y la sacralización de la naturaleza, lo que determina en última instancia una deficiencia en el control de la relación hombre-cosmos. El mestizo al percibir el cosmos como un hecho que sobrepasa a la persona y la vence, engendra en sí una sensación de incapacidad ante el deseo de modificar el mundo (González, 1990: 37). El mestizo parece reafirmarse en la idea de que a la larga nada puede hacerse frente a la naturaleza, especialmente cuando las catástrofes naturales, tan

inherentes a la geografía andina, se presentan. En tales circunstancias, el mestizo común se aterra; un hondo temor lo acosa, entonces, desconfía de los progresos tecnológicos de la humanidad, volcándose de manera angustiosa a la creencia férrea de la divinidad.

Para el mestizo la naturaleza posee un superpoder, y mira su posición en ella, como una situación impuesta, prefijada, frente a la cual no puede revelarse. Más aún si se tiene en cuenta las condiciones sociales de opresión colonial y neocolonial en medio de las cuales se configura y desarrolla la comunidad mestiza ecuatoriana, resulta natural que sus miembros, especialmente los pertenecientes a los sectores populares, representen sus vidas, como un proceso de padecimiento y sufrimiento. El sufrimiento y el padecer, son valorados y aceptados con naturalidad. El mestizo admite, se resigna y cree en el destino, entendido éste como adversidad.

De este modo, en la conciencia consuetudinaria, la existencia se define como adversidad, es decir: dolor y lucha. El mestizo ecuatoriano común cree que está en el mundo tan sólo para sufrir, considera que no vive sino que sobrevive. Surge entonces una cultura del sufrimiento sustentada por el catolicismo; en la cual el mestizo aparece valorando como nadie la capacidad de padecimiento, las llagas y las cicatrices.

Las señales del sufrimiento se tornan en signos de entereza, por lo que tal actitud es erigida en la mejor virtud popular y, considerada sobre todo, cualidad esencial de las madres abnegadas. Al mismo tiempo, el mestizo sublima su queja en el arte, especialmente en la escultura religiosa, la música nacional de rocola y la pintura indigenista, en las que aparece retratado.

Parte consustancial de la creencia en el destino, es la creencia en la suerte. El mestizo ecuatoriano cree que la vida es "cuestión de suerte", y a partir de ella se explica las diferencias sociales: los ricos son concebidos como hombres de buena suerte y los pobres como individuos de mala suerte. La suerte se asocia con la riqueza y se confunde con la vida. De ahí que cuando las relaciones sociales capitalistas liberan a los individuos de los mecanismos de sujeción a una residencia o rol determinado, el mestizo se dedica a

“buscar la vida”. Expresión que se utiliza cuando se va en busca de una actividad o trabajo lucrativo, o sea, a la caza de la suerte⁷.

Se piensa que la suerte está lejos del lugar de origen –de ese sitio donde solamente se sobrevive– en una especie de tierra de provisión o en un lugar secreto e inesperado bajo la forma acaso de un tesoro enterrado. En razón de ello el mestizo se afana por emigrar o sueña con descubrir un “entierro” o “huaca”. Mientras que por otro lado, la creencia en la suerte, da origen a toda una gama de amuletos que se construyen o se recopilan para obtener fortuna (colonias, piedras, huesos de muerto, zapatitos de bebe, herraduras, etc.).

La idea de la “búsqueda de la vida” supone y afirma la creencia en la vida como una carencia, es decir, una situación a la que se aspira. La búsqueda de la suerte y de la vida, ocasionan, además, un disgusto por el bien ajeno. El mestizo hasta que no “encuentre” su vida no superará su frustración personal, por tanto seguirá envidiando como nadie la suerte ajena. De ahí que la envidia sea el mal sentimental más temido en la vida cotidiana, especialmente por quienes han empezado a “tener suerte”, por ello su preocupación primera será evitarla y contrarrestarla a través de ciertos elementos naturales o artificiales que obran como neutralizantes.

En suma, la concepción de la vida implícita en la noción de “búsqueda”, conjuntamente con el culto profesado a la naturaleza, hablan claramente de la sacralización de la vida, noción que supone de forma implícita una alta valoración de la fertilidad en la mujer.

En este contexto el culto a la madre se explica por sí mismo. Su idealización es inevitable, más todavía si se tiene en cuenta que los mestizos viven la paternidad como un poder ausente, debido a la situación del padre como un actor transitorio, circunstancial o inexistente; realidad que es el resultado del predominio de un intenso concubinaje a lo largo de la historia de la comunidad

7 Juan León Mera en sus *Cantares del pueblo ecuatoriano* (s/f., p. 27), hace alusión a esta expresión de la cual dice: “[Es una] frase favorita de nuestra gente del pueblo y de los campesinos, cuando emigran en busca de trabajo lucrativo”.

mestiza, fenómeno propiciado por las movilizaciones militares frecuentes, el predominio de la promiscuidad en los sectores marginales urbanos o los altos índices de masculinidad en las zonas de colonización. De suerte que como señaló el francés Carlos Weiner (Toscano, *ibíd*, 461) en 1880, las clases populares “se componen principalmente de padres que no reconocen a sus hijos y de hijos que no reconocen a sus padres”. En tales circunstancias, la madre pasa a representar el papel de una mujer sola y abnegada en continua lucha por la supervivencia de sus hijos, en tanto protege, nutre, mantiene y educa a su prole (De King y Moscoso, 1987: 32), lo que la lleva a copar todo el protagonismo doméstico como jefa de hogar y de familia.

Pero, la sacralización de la madre se lleva a cabo sólo a través del culto a la Virgen María, con lo cual el enaltecimiento supremo y la sublimación de la mujer-madre, se consagra. La caída de los dioses aborígenes hombres en la conquista española, posibilitará que las deidades mujeres encuentren en la Virgen María un símbolo de conjunción, sólo que esta vez la nueva diosa deja de velar por la fertilidad de la tierra y de las mujeres para pasar a ser protectora, consuelo y refugio de los hijos huérfanos, los desamparados y los desheredados, conceptos que los mestizos han hecho suyos (Cuvi y Martínez: 1994: 40).

Si se tiene en cuenta que para el hombre andino no tener madre supone carecer de procedencia, noción que se confunde con la idea de no tener tierra –contenido que encierra el concepto “guacho”– resulta que la devoción a la virgen María, afianza y enaltece no sólo el afecto a la madre sino el vínculo sentimental con la tierra. En consecuencia, la glorificación de la madre y de la tierra natal, inherente a la experiencia matriarcal, aparecen íntimamente vinculados o, simplemente, fusionados.

De esta forma queda en evidencia el peso significativo que para la subjetividad mestiza ha tenido el hecho matriarcal, perpetuado por un patriarcado deficiente. Actualmente se sabe que esta institución no llegará a consolidarse en la sociedad precolombina. Los patrones de filiación matrilineal y la existencia de

grandes casicas que detentaron un significativo poder político que sobrevivió al incario y la conquista hispana, tanto en las tierras altas y bajas ecuatoriales, son un fiel testimonio de este fenómeno que ha dado lugar en los mestizos a la afirmación del complejo matriarcal en detrimento del complejo patriarcal.

Así se explica el temor de éstos a la conducta poliándrica de la mujer. El mito de la mujer “super hembra”, devoradora de hombres y capaz de satisfacerse solamente con muchos sujetos, que consagró José de la Cuadra en su cuento y personaje de “la Tigra”, atrae y repele. Dicho temor se manifiesta además en una especie de escepticismo morboso con respecto a la conducta monógama de las mujeres (Franklin, 1984: 152), evidente en expresiones tales como: “los hijos se hacen en minga”⁸ o “nieta de hija, nieta seguro”, así como el uso demasiado frecuente en el habla coloquial de la expresión “hijo de puta”.

En consecuencia, el patrón matriarcal es la base sobre la cual se ha construido la noción de feminidad en la comunidad mestiza ecuatoriana. De esta forma resulta que el ideal de la belleza femenina es la gordura, la robustez, los rasgos de plenitud vinculados al ideal de máxima fertilidad. Ideal según el cual la mujer hermosa es la mujer voluminosa, la que tiene sus órganos o partes del cuerpo ligadas a su función reproductora muy desarrolladas (vulva, caderas, nalgas, senos); de ahí que a nivel lingüístico existan un sinnúmero de adjetivos aumentativos que destacan dicha cualidad de voluminosidad corporal, como, por ejemplo: “lindota”, “buenota”, “hembrón”, etc.

La feminidad, por consiguiente, se establece a partir de la función reproductora, es decir, de la maternidad, razón por la cual se valora, aspira y exige que la mujer cumpla cabalmente este papel y, es más, con sus acciones de protección, nutrición y administración de los alimentos; función esta última que se

8 Expresión citada por Emilio Bonifaz, en: “Comportamiento del indio del Ecuador” en: *Pensamiento indigenista del Ecuador* (1988: 449); según quien, es muy utilizada por los campesinos mestizos y runas, teniendo como base real el carácter promiscuo de éstos, puesto en evidencia, especialmente, en fiestas y chicherías.

plasma en el ritual de la repartición de la comida cotidianamente en la mesa, que ya llamó la atención de los españoles en el s. XVI.

En la cosmovisión mestiza, la mujer se presenta por tanto, como el elemento fundamental del hogar, encargada de su dirección y economía. Es la persona destinada a regir la institución familiar y el medio comunal que lo rodea, función que en los contextos de un patriarcalismo consolidado, como en occidente, se consideran atributos del padre. Por esta razón, en los sectores populares mestizos la mujer está lejos de ser concebida como la esclava doméstica sin control de su destino —imagen propia de la mentalidad patriarcal esclavista del oriente medio— ni como un adorno más de la casa, en tanto un ser confinado al tocador, como la concibe el machismo caballeresco europeo, gestador de la mujer ociosa. Por el contrario, la mujer indolente es considerada en estos sectores un infortunio para el hogar y la comunidad.

En conclusión, la feminidad en la cosmovisión mestiza se juzga a partir de la maternidad y la capacidad de dirección familiar del hogar, de ahí que la mujer que ha fracasado en tal rol y ha desertado del hogar para realizar exclusivamente labores extradomésticas, es un ser que se distancia ostensiblemente del ideal de feminidad. Deviene entonces en una “carishina”, es decir: una mujer que se comporta como hombre y por lo mismo deseosa de sexo, lo que la convierte en mujer de la calle, pública y promiscua, en definitiva una mujer desmaternizada y desfeminizada. La extradomesticidad se vincula así con el hetairismo, doble contenido que encierra la palabra “carishina”.

Por otra parte, la sacralización de la vida, ha determinado además, la idealización de la juventud y la mitificación de los jóvenes inmolados por una causa de la colectividad. De esta manera, el joven o el “huambra” representa la encarnación de la máxima energía volitiva que lleva a retar el destino, acción que en la mentalidad del mestizo ecuatoriano común representa la quintaesencia de la heroicidad.

En efecto, en la mitología popular urbana, los héroes más entrañables son el joven buscavidas o los jóvenes inmolados; personajes que encarnan la creatividad, la valentía y, sobre todo, la fuerza de decisión (el arrojo), a la vez que comparten un mismo final trágico. Son por tanto el mejor símbolo de la vida como existencia fugaz, dramática pero esplendorosa, en una palabra: una gesta. De esta manera, Marianita de Jesús, Abdón Calderón, Narcisa de Nobol, el chulla quiteño y el sinnúmero de estudiantes inmolados por la represión oficial, representan cada uno por su cuenta, una gesta en particular, constituyéndose en los ejemplos arquetípicos de la juventud y la adolescencia.

Pero si los jóvenes representan la valentía y la capacidad de decisión, en la cosmovisión mestiza los viejos encarnan en cambio la experiencia, la sabiduría. Los jóvenes son “lanzados” y los viejos son “mañosos”. Los viejos son vistos como individuos que poseen recursos y bienes, a la vez que guardan los conocimientos, recuerdos y experiencias más necesarias para hacer frente a la vida. En definitiva, la vejez se valora. Por tal razón, el viejo es objeto de reconocimientos, exigiéndose para él, respeto. La idea que hay que respetar a los viejos, a los mayores, se asume como un precepto elemental.

En la conciencia común de los mestizos, el viejo es el “mayor” por antonomasia. Llegar a tal edad significa arribar a la meta de la existencia. En la escala de valores, la vejez ocupa el polo opuesto de la inmadurez o la condición de ser “chico”, “guambra” o “muchacho”; situación que es concebida como un estado de ser deficitario o limitado, dado que supone dependencia económica, inexperiencia, ingenuidad, etc. Precisamente esto es lo que buscan resaltar los apelativos peyorativos que se utilizan para aludir a los inmaduros: “patojo”, “pelado” o “mocososo”.

Es evidente que la concepción y valoración de la vejez, no ha sido erosionada del todo por aquella ideología burguesa occidental que asocia juventud con belleza y triunfo, y que la considera la cima de la vida normal del individuo. Vida que se representa como una curva en la que la vejez constituye la parte descendente o

decadente, convirtiendo al viejo en objeto de lástima, ridiculización y subestimación⁹.

Al contrario, ser viejo en la comunidad mestiza, representa, también, el signo o la cualidad más confiable del líder. La imagen de la vejez en este punto es más convincente que la del hombre de una edad media. De ahí que el caudillismo triunfe en nuestra sociedad, cuando el caudillo es y se puede presentar como viejo. Entonces, el caudillo alcanza una aureola de líder espiritual, en tanto portador de una fuerza especial: el carisma, considerada única fuente de su poder político.

El caudillo aparece así como un sustituto del chamán. El paralelismo existente entre los dos es asombroso. Pues, ambos representan al hombre que asegura el bienestar de la comunidad por sus poderes innatos y su preparación en base al cultivo del espíritu y pruebas dolorosas que testimonian su fortaleza. Sin embargo, igual que si se tratara de un chamán, se considera a veces que el caudillo puede también ocasionar daño a su comunidad. Cuando ésta se convence de ello, lo tratará como a un brujo perjudicial, es decir, la encarnación del mal, procediendo a su destrucción que se lleva a cabo preferentemente en el fuego purificador, como hasta en la actualidad lo hacen con ciertos delincuentes avezados considerados un mal para la comunidad¹⁰. La muerte por fuego en la cosmovisión andina, implica la destrucción del alma. Como se supone que el mal radica en aquélla, es lógico que a su portador se lo condene al fuego¹¹.

9 La sobrevaloración de la juventud en Europa occidental, parece estar relacionada además, con la escasa población joven existente en dichas sociedades. Mientras que la sobrevaloración de la vejez en América, puede en el mismo sentido, estar vinculada con la poquísima población vieja existente. Es decir, que estas sobrevaloraciones indicarían el anhelo por cubrir un vacío o superar una necesidad sociodemográfica.

10 El criterio ambivalente del chamán, en el sentido que puede hacer el bien o el mal a una comunidad, es propio del chamanismo sudamericano. De ahí que cuando se cree que el chamán puede hacer daño a los hombres se lo elimina. En ciertas tribus de la Amazonía como los Campa del Perú, al parecer no sólo se extermina al chamán sino a toda su familia (Shaden, 1982: 398-399).

11 Para evitar la destrucción de su alma, Atahualpa aceptó el bautizo católico en

Estas concepciones ancestrales del líder explican la existencia y el éxito del caudillismo en Sudamérica y, en particular, explican el prestigio del que gozara Velasco Ibarra o el fin trágico de Eloy Alfaro, los más representativos líderes políticos en la historia de nuestra sociedad, los que se han reivindicado como "viejos".

Por último, la idea de la muerte en la mentalidad del mestizo común, no es igual a la "no vida" como en occidente, sino literalmente igual a "otra vida", razón por la cual la muerte es asumida en nuestro contexto como un hecho fundamental y trascendental. Por tal razón, el velorio adquiere un carácter ostentoso, el mismo que se realiza a costa de significativos sacrificios económicos.

El velorio se presenta como un acto y a veces una fiesta de despedida, en donde los elementos como la bebida y la comida nunca faltan, a más de la tertulia que se establece entre los asistentes en base a anécdotas y chistes. En los velorios rurales de los párvulos ("angelitos"), el baile también estuvo presente hasta una época reciente, aunque poco a poco la represión de la iglesia católica conseguirá inhibir este comportamiento, que se sabe era común en los velorios de los fallecidos a cualquier edad, hasta inicios del presente siglo, en los sectores populares ya sean urbanos o rurales¹².

La idea de la muerte como "otra vida", hace que ésta ocupe un lugar central en la religiosidad popular y sea asumida con naturalidad, especialmente en los sectores marginales, en los que la muerte se asume sin mayores sobresaltos (González, 1990: 38). Entretanto, a los muertos siguen considerándolos parte integran-

Cajamarca, lo que lo exoneraba de la muerte en la hoguera y le concedía el derecho a morir estrangulado.

12 Así lo testimonia el cuento "Banda de Pueblo" de José de la Cuadra, en donde un personaje señala que los serranos acostumbran a bailar en los velorios. Por otra parte, el baile del velorio de los angelitos, en la población mestiza, era un fenómeno observado aún en la época de los sesentas, por los investigadores de folklore, especialmente por el equipo dirigido por Carvalho-Neto, e incluso subsistía hasta en los setentas, época en que pudimos presenciarlo en un conventillo de la ciudad de Loja.

te y fundamental del grupo, por lo cual se les dedica algo de la atención doméstica como si aún tuviesen vida.

Las visitas a los cementerios es frecuente, la limpieza, adornos y ofrendas a las tumbas se asume como una obligación o deber elemental. De ahí que los cementerios formen parte de los más importantes monumentos y lugares de las ciudades, a la vez que son los sitios de mayor convocatoria humana en los días ordinarios, después de los mercados y los templos y, el primer centro de concurrencia en las vísperas y el día de finados; día que sin duda constituye para la comunidad mestiza una especie de fiesta en honor y homenaje a los finados.

Si bien los muertos son respetados, a la vez son temidos, porque en el inconsciente colectivo subsiste la idea ancestral de que los muertos contagian la muerte, debido a que su espíritu desconsolado exige la compañía de otros hombres.

La idea que la muerte es contagiosa se evidencia en la comunidad mestiza a partir de una serie de creencias populares como, por ejemplo, el temor a usar la prenda de vestir de una persona difunta; el considerar que el llanto de las lechuzas anuncia una muerte inminente; la convicción que cuando alguien muere en el barrio inevitablemente morirán otros más; o, el temor de pasar por los cementerios en la noche, por cuanto se considera que los muertos poseen todavía vida y que, por lo mismo, se pueden presentar para requerir la compañía de algún semejante.

La creencia en las apariciones de los muertos esconde en sí la creencia que las almas poseen forma corpórea. Cuando en los relatos populares se habla de apariciones de muertos, se los representa como cuerpos resucitados más no como siluetas, humo, fantasmas u otras emanaciones como en los relatos populares europeos.

Tales concepciones expresan la vigencia de la idea que alma y cuerpo no representan dos naturalezas distintas contrapuestas o antagónicas, como enseña el cristianismo, sino una sola, o al menos, una unidad armónica. De ahí lo difícil que resulta para la religiosidad popular mestiza ecuatoriana captar la idea de lo espiritual sino se encarna en una forma corpórea. Por consiguiente, las

deidades, irremediablemente, deben tener una existencia como efigies, y éstas, antes que representaciones de la divinidad espiritual son vistas como deidades en sí mismas.

La concepción de alma y cuerpo como una sola naturaleza originan la creencia de que las cosas que pertenecen a un individuo están impregnadas de las emanaciones de su cuerpo, son una extensión de su individualidad y, por tanto, constituyen parte de la persona (Levy-Bruhl, 1985: 98-99).

Esta creencia está implícita en la apreciación con respecto a las prendas de vestir. Tanto runas como mestizos consideran que poner el vestido de otra persona lo hace igual a ella, en la medida en que se adquiere sus cualidades y defectos. Así sucede en el contexto sacro de las festividades en donde el disfraz abunda, como en el tiempo ordinario, en el cual se asume que el cambio de vestido constituye automáticamente la deserción de un grupo social o étnico y la adscripción a una nueva colectividad. Se puede decir, por ejemplo, que el uso y desuso del poncho ha marcado, en términos generales, la distinción entre indio o mestizo. Por tal razón, tanto el uno como el otro han creído y aún creen que el cambio de su identidad se reduce al cambio de indumentaria.

3. LOS ELEMENTOS OBJETIVOS DEL FONDO CULTURAL

Los elementos objetivos del fondo cultural son el resultado de la producción material, espiritual y de la acción reguladora social de una colectividad humana históricamente configurada. De ahí que a través de ellos sea posible el reconocimiento y la definición de la misma.

Sin embargo, en la época actual, no todos los resultados de la actividad creativa humana adquieren la connotación de señas de identidad cultural, esto es, se pueden considerar parte del bagaje cultural genuino de una comunidad. Ello se debe a que en la época capitalista mucho de lo producido y utilizado por sus miembros posee un valor universal antes que local. Es el caso, por ejemplo, de ciertas instituciones sociales, normas jurídico-políticas, sistemas ideológicos y medios de producción (instrumentos y herramientas de trabajo).

La universalización de la cultura viabilizada por la metropolización cultural en los países de pasado colonial, se manifiesta claramente en la universalización de la tecnología, determinada por el desarrollo capitalista. Tal proceso a su vez presupone la extinción de las tecnologías autóctonas o indígenas como una consecuencia lógica de la pérdida de experiencias y conocimientos eruditos de las antiguas sociedades precoloniales, una vez que los grupos de sabios fueron exterminados. En este sentido, la universalización de la tecnología ha determinado que en la mayoría de los medios de producción y en los artículos producidos por aquéllos se borre toda huella de especificidad cultural, a excepción de las llamadas artesanías, algunas de las cuales son producidas con instrumentos de trabajo ancestrales.

Las pocas herramientas de carácter genuino que actualmen-

te se encuentran en la comunidad mestiza ecuatoriana fueron utilizadas en la época precolonial por las sociedades indígenas para la labor agrícola y textil. Es el caso de la lampa, tola, maquitola, taclla o cuto empleadas en las labores agrícolas; el telar de cintura, uso, sigsi o tultur usados en el procedimiento de la lana y demás fibras textiles. Sin embargo, todos estos instrumentos hoy en día son de uso muy restringido, siendo utilizados con mayor frecuencia por la población indígena quichua. Por otro lado, la única tradición de carácter erudito local que sobrevivirá hasta el presente siglo (década de los 60) en la comunidad mestiza, aunque de manera decadente, fue el quipu. Este elemento era manejado preferentemente por las comunidades montubias hasta la época del peonaje por deudas, en las cuales se lo conocía con el nombre de "sapan"; quipu rudimentario que utilizaban los campesinos como mecanismo de registro contable para llevar la cuenta de sus tareas realizadas (Holm, 1990: 96).

No obstante, junto a los productos y hábitos culturales universales, en la comunidad mestiza ecuatoriana coexisten una serie de elementos que son portadores, sustentadores y definidores de especificidad cultural. Es el caso de las llamadas tradiciones y de ciertos resultados de la producción artística, que se constituyen en índices de distinción cultural y por tanto en señas de identidad.

Las tradiciones culturales

Las tradiciones culturales son formas estandarizadas de comportamiento colectivo, resultado de la fijación, acumulación y transmisión en el espacio-tiempo de experiencias adquiridas por los miembros de una comunidad histórica particular en su proceso de adaptación al medio natural y a las condiciones sociales globales que enmarcan, constriñen o delimitan al grupo. Por esta razón, las tradiciones culturales se reproducen de generación en generación, por lo que constituyen una forma particular de herencia social. En la vida cotidiana, éstas se manifiestan como repetición de determinados actos y usos preestablecidos. En otras

palabras, las tradiciones culturales presuponen ritos, hábitos y costumbres.

Las tradiciones en tanto formas repetidas de alta invariación se caracterizan por poseer una considerable estabilidad, esto es, durabilidad en el tiempo, oponiéndose así a las innovaciones. Sin embargo, juzgadas desde un punto de vista dinámico, muchas de las innovaciones, una vez aceptadas por la mayoría de los integrantes de una comunidad, se convierten, a la larga, en tradiciones.

Por esta razón Markarian (1987: 107-108) plantea la intercondicionalidad orgánica entre tradiciones e innovaciones, ya que la dinámica de la tradición cultural es un proceso constante de superación de actos y usos socialmente aceptados y de formación de otros. Las innovaciones constituyen una potencial fuente para la formación de tradiciones, a la vez que estas últimas son premisa indispensable para los procesos creativos, como se pone de manifiesto en la producción artística.

En consecuencia, la tradición como lo señalara Mariátegui (1973: 117, 121, 123), es una manifestación viva y móvil, más no un conjunto de reliquias y símbolos extintos, esto es un modo arcaico de herencia cultural o de elementos no vigentes, como lo concebían los hispanicistas del s. XIX en América Latina.

Precisamente quienes hacen suya esta concepción y asumen la perspectiva de quienes son ajenos a las culturas latinoamericanas, hablan de "folklore", dando lugar al llamado folklorismo; corriente que concibe a las tradiciones meramente como antigüedades vivas. Esta corriente es incapaz de entender el verdadero sentido de las tradiciones culturales, esto es, el hecho de que constituyen mecanismos óptimos de acumulación y transmisión en el espacio-tiempo de la experiencia social, y, que al estar entrelazadas estrechamente con las innovaciones, a las cuales dotan de un matiz cultural diferenciador, constituyen un componente orgánico de la cultura moderna (Bruk, 1986: 238).

En definitiva, las tradiciones cumplen dos funciones vitales y trascendentes. En primer lugar, la transmisión de experiencias previamente seleccionadas y almacenadas que viabilizan y contribuyen

a optimizar la adaptación a un medio histórico y natural determinado. Esta transmisión se lleva a cabo de manera extragenética, a través de medios propiamente humanos como las expresiones del pensamiento verbal: vía oral, escrita y por medio de la enseñanza antes que la acción imitativa misma, (mecanismo más zoológico que humano). Además esta transmisión es canalizada por las instituciones sociales.

En segundo lugar, las tradiciones tienen como función la mantención de la estabilidad y la reproducción de la sociedad como sistema específico poseedor de una singularidad fisiognómica (Markarian, op. cit., 126). Esto es posible gracias a que en las tradiciones se fija la experiencia vital propia de las agrupaciones humanas, razón por la cual, aquéllas reflejan las particularidades de los destinos históricos y las condiciones singulares de existencia de las comunidades.

Las tradiciones culturales que cumplen de manera más cabal estas dos funciones son las tradiciones relacionadas con la subsistencia biológica, las tradiciones institucionales orientadas a la solución de tareas de interacción social, las tradiciones religiosas y las tradiciones lúdicas.

En las comunidades históricas que han sufrido procesos de colonización orientados al aprovechamiento de la población nativa, las tradiciones que portan sus descendientes son el resultado de la actualización y reelaboración de las experiencias vernaculares a partir de la adopción de experiencias exógenas.

Esta particularidad de las tradiciones ha sido percibida por la intelectualidad de nuestro continente ocupada en la reflexión de la llamada cultura mestiza latinoamericana, lo que ha dado pie para hablar de sincretismo, imbricación o yuxtaposición entre elementos vernaculares y occidentales. Sin embargo, un estudio más detallado permite evidenciar que las tradiciones de los descendientes de las sociedades aborígenes de México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia, son factibles más bien de asociarse con un proceso de "galvanización", dado que el contenido vernacular aparece revestido de una pátina cultural hispánica; pero a la vez,

los elementos exógenos adoptados han contribuido a reanimar o potenciabilizar los elementos autóctonos, como en el caso de la adopción de la liturgia católica que posibilitará la perpetuación de la vieja religiosidad precolombina.

Si se tiene en cuenta que en Indoamérica las poblaciones mestizas se han originado básicamente por continuos desprendimientos de la población indígena, no resulta extraño constatar que, en el caso de la comunidad mestiza ecuatoriana, sus principales tradiciones culturales son compartidas por el grupo indígena quichua del cual proceden la mayoría de sus integrantes. De ahí que casi todos los recopiladores de tradiciones en nuestro país, especialmente los Folkloristas que llevaron a cabo un trabajo organizado y sistemático en las décadas de los 50 y 60, hayan descubierto esta particularidad. Al respecto, Carvalho-Neto (1964: 35) señalará que: "la cultura de los indios quichuas es imposible separarla de la cultura urbana y rural de los mestizos".

De esta manera, en el contexto ecuatoriano, las tradiciones culturales constituyen un área de intersección cultural entre mestizos e indígenas quichuas, razón por la cual sirven de fundamento para hablar de una macrocomunidad indo-mestiza, de cultura quichuahispánica.

Tradiciones relacionadas con la subsistencia biológica

Las tradiciones vinculadas con la subsistencia biológica constituyen rutinas cotidianas heredadas y relacionadas directamente con la satisfacción de las necesidades humanas básicas (alimentación, abrigo, refugio, preservación y reposición de la salud). Por tal razón, las tradiciones relacionadas con subsistencia biológica aluden a la dieta, la indumentaria, la medicina tradicional no convencional y las formas de habitabilidad; aspectos que se exteriorizan como costumbres, hábitos y usos en los que se manifiestan las condiciones de existencia específica de una comunidad cultural.

En el caso de la macrocomunidad quichuahispánica ecuatoriana, este tipo de tradiciones ponen en evidencia el carácter

decisivo de las experiencias prehispánicas heredadas para la reproducción adaptativa óptima al medio natural, aunque éstas perviven de manera modificada en las tradiciones indo-mestizas, debido a la influencia e incorporación de un sinnúmero de logros de la experiencia hispana.

Situación que resulta evidente en la dieta de los mestizos, la que incluye singulares hábitos de ingerir, preparar y combinar los alimentos, incluidas las preferencias por cierto tipo de productos. Todo ello da lugar a una serie de platos auténticos que conforman la cocina quichuahispánica, uno de los factores culturales nacionales de mayor connotación distintiva.

Una aproximación a la caracterización de la comida diaria, no puede hacerse sin aludir, en primer lugar, a los productos que constituyen sus ingredientes básicos.

Teniéndose en cuenta la gran tradición agrocéntrica de macrocomunidad indo-mestiza, su dieta puede ser definida, en primer término, como vegetariana, por el peso y variedad de los productos vegetales frente a la irrelevante presencia de los productos cárnicos. En segundo término, debe considerarse como vernacular, por el predominio de los ingredientes oriundos frente a los adoptados.

Los ingredientes básicos de la cocina mestiza se pueden clasificar en principales autóctonos y no autóctonos. Los primeros incluyen productos milenariamente cultivados en los Andes, gozando, por consiguiente, de una gran estimación, es el caso de: el maíz (sara), la papa, el fréjol (poroto), la yuca (rumu), el ají (uchu), el tomate, el aguacate (palta), el maní (inchi) y el achiote (manduru), presentes en casi todos los platos ordinarios y festivos de la culinaria nacional.

Mención aparte merece el consumo generalizado, abundante y frecuente del ají, la papa y el maíz. En lo que respecta al primero, su uso es destacado tempranamente por los españoles como una característica muy propia de los indígenas quichuas y los mestizos; pues, a inicios del s. XVI, por ejemplo el padre Valverde, según lo anota Eduardo Estrella (1988: 223), señalaría en una

carta al rey Carlos V que "se da en abundancia el ají que llaman pimiento de las indias, sin la cual no comen los indios cosa ninguna". Mas tarde, en el s. XVIII, Jorge Juan y Antonio de Ulloa, refiriéndose al consumo abundante de ají en Guayaquil, apuntan:

Hay muchas variedades y lo ponen en todo, impidiendo al viajero paladear los potajes a gusto porque se abraza la boca; sin embargo cuando alguien logra acostumbrarse a su sabor, después de algunas semanas de sufrimientos, las comidas sin ajíes no saben a nada (cit. por Pérez Pimentel, 1988:173).

En la actualidad el uso del ají se ha aminorado; sin embargo esta apreciación puede ser aparente debido a que el ají ya no se usa en las ciudades de forma natural y de manera exclusiva sino junto a otros condimentos industrializados.

Algo parecido sucede con el maíz, si se tiene en cuenta que es el ingrediente básico más importante de la cocina runa y chola; este producto es la materia prima del mayor número de alimentos elaborados, ya sea en forma de harina gruesa o refinada (maicena), al natural o como cereal suelto, desgranado y cocido (mote). Estos alimentos incluyen bebidas (chichas), coladas, guisos (chuchucas), ensaladas, galletas (delicados), bollos (tamales, choclotandas), empanadas, tortillas, etc. El número de platos que se preparaban y preparan con el maíz es realmente admirable. De ahí que el inglés W. B. Stevenson (Toscano, 1959: 234-235), quien estuvo en el país a inicios del s. XIX, señalara que:

Los quiteños son muy diestros para cocinar los productos del país, tanto, que con mucha frecuencia me han asegurado que pueden preparar 46 diversos platos y bollos de maíz, o en los que por lo menos el maíz es el principal ingrediente: de parecida manera, con papas hacen 32 potajes, sin contar con los hechos del maíz y papas mezclados.

El segundo grupo de los ingredientes básicos de la culinaria mestiza son ciertos productos no autóctonos adoptados en virtud

de dos razones: 1) como sustitutos o complementos alimenticios de los productos andinos básicos y 2) por constituir fuentes importantes de ingresos económicos. Por tales razones son altamente valorados, habiendo sido plenamente adaptados al ecosistema nacional al punto de adquirir el semblante de las cosas nativas; es el caso del arroz, el plátano, el trigo y la caña de azúcar, productos que substituyen a los alimentos nativos, cuando no es posible abastecerse de ellos y suplen sus deficiencias físicas o proteicas¹.

Otros productos autóctonos como ciertas leguminosas (chochos), seudocereales (quinua), tubérculos (yuca, camote, ocas, mellocos), hortalizas (zambo, zapallo) y, especialmente, las frutas como la chirimoya, el tomate de árbol, la piña, la papaya, la guaba o el capulí, altamente estimadas al extremo de preferirse frente a las frutas europeas, constituyen los ingredientes secundarios de la culinaria nacional, conjuntamente con las verduras de procedencia española que funcionan como condimentos (cebolla y ajo) y los productos cárnicos (cerdo, gallina, chivo y las vísceras de res y cordero).

En la obtención de estos productos vegetales se destacan por su vigencia restringida ciertas técnicas de producción agrícola de origen prehispánico, como la construcción de terrazas, semiterrazas, canteras y camellones; control de pisos climáticos; cultivos basados en sistemas de roza y quema o la alternabilidad de productos, concomitante con el empleo de herramientas propiamente andinas (lampa, cute, tola, maquitola).

La preparación de los productos aludidos se da a través de múltiples procedimientos: destilación, vaporización, cocinado, encurtido, horneado, asado, freimiento, etc.; técnicas que constituyen

1 José Antonio Campos a inicios de siglo reivindica al plátano como producto básico del consumo diario del montubio: sin embargo llama la atención, como éste, es utilizado en la costa como sustituto del maíz en la preparación de los mismos platos de la sierra, estos es en: locros, zanco, chicha y tortillas. (Ver: José Campos, *Artículos de costumbres*, Ariel, s/f, pp. 73-76). Por su parte Albert Franklin (1984: 83, 84) constata que "el alimento principal del hombre común de Ecuador, tanto en la costa como en la sierra, es el arroz descascarado", utilizado exclusivamente como si se tratase de mote.

experiencias vernaculares heredadas, así como heredados son los utensilios de uso obligado en la preparación de los platos tradicionales: chuspas, cucharas de palo, cazuelas, pondos, ollas y vajijas de cerámica que sobreviven de manera precaria frente a la invasión y eficiencia de las modernas herramientas de cocina.

Con estas técnicas e implementos es posible la preparación de una profusa variedad de platos que agotan toda la tipología gastronómica creada por el hombre, empezando con una serie de bebidas alcohólicas (aguardientes, chichas, cócteles o preparados,) y no alcohólicas (champús, coladas), sumados a una serie de platos de sal, sean estos: bocadillos (tamales, empanadas, tortillas, etc.), panes (ayuyas, guaguas de pan), asados (tripa mishque), hornado (de chancho), purés (molo), platos fuertes o finales que incluyen toda una serie de sopas vegetarianas (locros) o mixtas, combinadas con productos cárnicos (yahuarlocros, sancochos), guisos (zanco, cariuchos o secos de gallina y chivo, cazuelas, ajíes) y frituras (fritada, chucchucara). Por último destacan una infinidad de postres como pastelillos (quimbolitos, buñuelos, pristiños), bollos (choclotandas o humitas), galletas (delicados, alfajores), y una inmensa variedad de turrone y almíbares.

Muchos de estos platos, especialmente los más suculentos o los elaborados fundamentalmente con maíz, son alimentos rituales, es decir, son parte del culto en tanto están presentes en ciertas celebraciones religiosas en calidad de ofrendas y agasajos.

Comer como hecho fundamental de la celebración, indica la pervivencia de una tradición vernacular: el banquete como elemento central del culto, propio de las sociedades agrocéntricas. Un ejemplo claro de ello es la fanesca, el plato más suculento de la culinaria nacional que se consume en un momento en el que la Iglesia católica predica la abstinencia y el ayuno.

En definitiva, cada una de las festividades principales del calendario religioso de la colectividad runa-mestiza está asociada a un plato en particular: los tamales se preparan y consumen en Año Nuevo, los chigüiles en Domingo de Ramos, la fanesca y el champús los últimos días de Semana Santa, las palomas de pan en

Corpus, la colada morada y las guagua de pan en Finados, lo buñuelos y los prístinos en Navidad (Carvalho-Neto, 1964: 51-52).

Entre estos platos rituales destacan los pasteles, panes o bollos, en su mayoría de maíz. De igual manera como aconteciera en la época prehispánica siguen preparándose para exteriorizar el culto, al mismo tiempo que desempeñan el papel de ofrendas. Las guaguas de pan que se acompañan con la colada morada, pueden recordar el sacrificio parvulario de los tiempos incaicos llamado *capacocha*. Lo que significa que su elaboración e ingestión se explican en virtud de una magia imitativa por la cual un proceso inconsciente de antropofagia se hace presente recreando un rito arcaico².

Mientras tanto para las celebraciones domésticas y familiares de alta valoración como los bautizos, primeras comuniones, matrimonios o santos, etc., se destinan y reservan los productos cárnicos, especialmente la gallina y el cuy que constituyen elementos de agasajo por antonomasia.

En lo que respecta a la forma de servir los alimentos en la mesa; destaca la combinación intercalada entre los platos de sal y dulce, ya sea en la comida diaria o en las fiestas, costumbre que antiguamente tenía una alternabilidad más acentuada, según se infiere de una noticia proporcionada por Jorge Juan y Antonio de Ulloa, quienes refieren que en la Audiencia de Quito se combinaban los platos de ají con los de almíbar en una repetición de por lo menos tres vueltas. Así por ejemplo un menú de ese entonces en Guayaquil, habría constado de un cebiche de ají, luego almí-

2 Muchos cronistas del s. XVI que escribieron tratados y relaciones sobre la vida en el incario como Cabello de Valboa (1945: 210), hablan de la preparación de una especie de bollos de maíz para las celebraciones relevantes, como la iniciación militar de "Tocochicos", "Guarichicos" y "Putuchicos" que se realizaban el mes de Diciembre. Por su parte el padre Acosta, según señala Ruth Moya (1987: 18-19), referirá que en las ceremonias del Inti Raymi (junio), Capac Raymi (diciembre) y Coya Raimi (septiembre), se consumía un bollo de maíz amasado con sangre de llamas, preparado por las vírgenes del sol y que se utilizaba como parte del sacrificio y como especie de comunión para reconciliarse entre todos y con el inca. Así mismo Joseph de Arriaga (1920: 47) señala que los runas hacen una masa de harina de maíz llamada *parpa*, "que es un bollo de maíz molido, y le guardan para los sacrificios".

bar de frutas, otro plato de ají como entrada, nuevo almíbar de frutas, otro ají como plato fuerte y, finalizando, otro almíbar de frutas (Pérez Pimentel op. cit., 364).

Otro hábito peculiar de los modales de mesa, es el servicio de bebidas luego que han sido consumidos los platos considerados fuertes; por último destaca, la costumbre invariable de la repartición de los alimentos por parte de la mujer en la mesa. Hábito consecuente con el rol que asume la mujer en la institución familiar andina: ser responsable de la nutrición y de la administración alimentaria.

Estas dos costumbres serán destacadas por los cronistas españoles como hábitos particulares de la sociedad indígena quechuaizada del Perú y de la Real Audiencia de Quito en particular, según lo testimonian el Inca Garcilaso o Lope de Atienza. El primero, en sus célebres *Comentarios Reales*, (1985: 77), refiriéndose a los incas escribe:

También ofrecían en sacrificio mucho brebaje de los que bebían, hecho de agua y maíz y, en las comidas ordinarias, cuando les traían de beber después que habían comido (que mientras comían nunca bebían).

Por su parte Lope de Atienza (1931: 42), refiriéndose a los indios de la Real Audiencia de Quito, anota: "No beben hasta haber acabado de comer de propósito... Las mujeres que allí administran [los alimentos], se sientan detrás, y de mano en mano, lo reciben los varones".

En síntesis, la dieta de un pueblo que se materializa en la cocina y la culinaria, posee un alto contenido distintivo para la comunidad a la que es inherente, por lo que se constituye en un referente cultural por excelencia. No obstante, en esta época de universalización cultural, el contenido específico de la dieta, si bien es afectado se mantiene. Dicho contenido no es anulado, lo que no ocurre con otras tradiciones relacionadas con la subsistencia biológica como la indumentaria cotidiana.

El valor cultural genuino de ésta tradición para el caso de aquellas comunidades afectadas notablemente por la universalización cultural, se va extinguiendo, permaneciendo solamente en la indumentaria festiva. Este es el caso de la comunidad mestiza ecuatoriana, afectada sustancialmente por las modas en el marco de la metropolización y globalización del vestido.

El comportamiento del mestizo frente a la indumentaria, ilustra, en primer término, el proceso de interacción cultural entre hispanos y quichuas y, en segundo lugar, revela la hispanización del indígena quichua. En este sentido, el proceso de definición de la indumentaria, que el mestizo ecuatoriano ha llevado a cabo a lo largo de la historia, supone un problema que se resuelve en virtud de dos condicionantes básicos: 1) el propósito de diferenciarse del grupo indígena del que se desprende, y 2) la necesidad de adecuarse a las exigencias del clima. A la larga, el segundo condicionante se sacrificará en función del primer propósito.

La historia de la indumentaria quichua y mestiza delata el comportamiento aculturante del indio quichua y del mestizo ecuatoriano, en tanto estos buscan parecerse, cada vez más, a los mestizos o a los blancos respectivamente. Mientras de otro lado reluce una situación alienante, ya que tanto el indio quichua como el mestizo llegan a convencerse, no sin razones, que el cambio de traje supone automáticamente cambio de identidad, lo que hace de la mayoría de los llamados "mestizos" y "blancos" de nuestra sociedad, meros disfrazados.

En un contexto en el que las fronteras étnicas y raciales son difusas e indeterminadas, especialmente entre grupos colindantes y emparentados como el caso de mestizos y runas, la indumentaria adquiere gran importancia, pues constituye el primer indicador externo de status étnico.

El cambio de indumentaria potencializa consecuentemente el cambio de afiliación étnica. La adopción de la indumentaria ajena permite a los miembros de uno de los grupos colindantes infiltrarse en el otro sin ser descubierto o percibido. Así ha sucedido desde la colonia hasta nuestros días. Los indios que cambian

de la noche a la mañana su vestido por del mestizo, excepcionalmente son descubiertos o identificados como "falsos mestizos". Igual situación acontecía en la colonia y a inicios de la república con los mestizos raciales: una vez que éstos se vestían de caballeros, podían pasar fácilmente como criollos o blancos. El momento en que el indio y el mestizo toman conciencia de esta capacidad, se acelera ostensiblemente el cambio de indumentaria.

La indumentaria de los mestizos, teniéndose en cuenta su aproximación o distancia con respecto a los grupos indígenas, poseerá o no, características propias. En este sentido, la indumentaria ordinaria de los sectores sociales altos y medios urbanos, carece en gran parte de significado cultural genuino, a diferencia de lo que ocurre con la indumentaria de los sectores populares urbanos y, más específicamente, de los rurales más próximos a los sectores indígenas. Es el caso de aquellos campesinos mestizos paradigmáticos: chagras, chazos y montubios, cuya indumentaria ha sido catalogada dentro de los llamados "trajes típicos" por el folclorismo oficial, el mismo que ha agrupado bajo tal categoría a todos los trajes de los distintos grupos étnicos del país, incluidas sus indumentarias festivas y rituales.

Dentro de las prendas de vestir de valor cultural genuino, presente en los sectores populares urbanos y de uso vigente, destacan las prendas de la indumentaria de los neonatos, conformada por una serie de elementos de uso ancestral como las fajas (chumpis) y los pañuelos para el cuello llamados "cungas". Estas prendas sirven para envolver a los recién nacidos con el fin de amoldar sus extremaduras, impedir que se sobresalten y precaver su estructura física cuando se los amarra o transporta en las espaldas.

La indumentaria campesina de los mestizos, en cambio, incluye una gran variedad de prendas utilizadas por la población adulta: desde sombreros hasta cierto tipo de pantalones. Prendas que revelan una gran capacidad de adaptabilidad climatológica, conjugada con el propósito de realizar óptimamente las distintas labores rurales. No obstante, es la indumentaria femenina la que posee mayores rasgos de autenticidad. Las mujeres, igual que

sucede en la comunidad quichua, se muestran mucho más conservadoras con la indumentaria que los hombres.

De todas maneras, las prendas de la indumentaria campesina mestiza no son más que prendas vernaculares evolucionadas en virtud de los nuevos roles y actividades que surgen a partir de la llegada de los españoles. Así por ejemplo: el poncho se deriva de la toga prehispánica llamada "uncu" que cubría el cuerpo desde el cuello hasta algo más abajo de las rodillas; sin embargo, debido al uso de las caballerías se acorta hasta algo más arriba de las rodillas, ganando en dirección horizontal lo que pierde en sentido vertical, logrando así cubrir por entero los brazos.

El poncho no es una tradición local, sino una tradición regional utilizada desde Colombia al norte de Argentina; área que coincide con la extensión territorial del incario³. El valor cultural que posee para la comunidad mestiza ecuatoriana radica en sus diseños particulares, así como en la frecuencia y la generalización de su empleo en la costa como en la sierra, a nivel rural y urbano; en este último caso, bajo la forma de poncho sintético (de aguas).

En la costa su uso fue frecuente hasta la primera mitad del presente siglo. Es lo que se infiere de la mayoría de narraciones referentes al cholo y montubio de la costa, o de los relatos de los viajeros extranjeros. La utilización del poncho por el montubio a inicios de siglo era un hecho tan común y corriente, ya sea en las fiestas o en la vida cotidiana, que dio origen a la expresión muy ecuatoriana de "no dejarse pisar el poncho". Esta expresión montubia que se aplica en el sentido de "ver la cara de tonto", según refiere Pío Jaramillo, surge a partir de un desafío en el que el montubio:

se coloca -porque es muy hombre- la punta de la prenda sobre el hombro, y lo sostiene con el extremo de los dedos, arrastrando el poncho por el suelo...y a voz en cuello... invita a quien sea hombre a pisarlo... Las más frecuentes de las ocasiones, salta un valien-

3 El uso del poncho, siglos atrás, fue exportado a otros países de Latinoamérica, especialmente a México.

te y sienta audaz la ancha planta sobre la esquina del poncho... Entonces... el dueño... voltea ofendido, el ofensor le espera a pie firme y empieza la lucha a machete (cit. por Fabre-Maldonado, 1993: 38).

La intensificación del uso de las caballerías que exigían las labores de vaquería en las regiones altas (páramos), explica el surgimiento del zamarro. Pantalón de cuero de vaca, chivo o borrego sin curtir con el pelambre por fuera, que constituye la prenda más originaria de la indumentaria rural mestiza ecuatoriana. Geográficamente su uso es restringido (centro de la sierra). El surgimiento del zamarro se explica en virtud de resolver un doble problema: el abrigo y el vigor que exigen las actividades de la vaquería.

En lo que corresponde a las prendas de la indumentaria femenina campesina, destacan por su valor cultural genuino: la pollera o falda ancha, modificación del antiguo anaco; el chal, la fachalina o lliclla; y, los pañolones o rebozos, próximos en aspecto y función a las mantillas españolas y a las collas quichuas o pañuelos para la cabeza.

Acompañando a estas prendas sobresale el sombrero, cuyas variadas formas y tipos son el resultado de la combinación de prácticas estéticas y constructivas, tanto hispánicas como indígenas. Entre el sinnúmero de tipos, destacan los sombreros de paja toquilla de uso generalizado en el país, pero utilizados como parte de la indumentaria diaria por los campesinos de la costa y el sur serrano, región en la que son blanqueados con azufre. Conjuntamente con ellos aparecen los sombreros de paño o fieltro, en diversos colores, utilizados por los campesinos del centro y norte serrano.

La construcción de algunos sombreros es el resultado de una tradición constructiva prehispánica. Por ej., según Pérez Pimentel (op. cit., 383), la tradición del sombrero de paja toquilla,

arranca de 1534, año en que el adelantado Pedro de Alvarado llegó a las costas de Manabí y se asustó al ver que los indios desnudos y cubiertos con "alas de murciélago", según creyó en un

primer momento, después se dio cuenta que las alas eran finísimos sombreros... tan suave que al tacto parecían como de seda. Y pasaron los años, llegó el siglo siguiente y en 1650 don Francisco Delgado impuso en Manabí la moda indígena de los “sombrosos alados”, que hizo alargar en la forma de cono para los hombres y en tocas para las mujeres, que todos querían usar por elegante y chic, pero al poco tiempo el calor redujo los grandes sombreros femeninos cortándose considerablemente y formándose unas tocas pequeñas o “Toquillas”, nombre que se impuso para la palma y su paja.

La utilización del sombrero está destinada a resolver el problema de las quemaduras solares a las que se expone el rostro en las labores agrícolas; en segundo lugar cumple la función de señal de distinción social y étnica o de pertenencia a una colectividad determinada. Ello explica las distintas variedades de sombreros en la actualidad, tal como ocurrió con las diferentes formas de tocados o coronas (llautos) que en la época incásica distinguieron a los diferentes pueblos integrados al Tahuantinsuyo. Esta misma situación continúa ocurriendo hoy en día en las comunidades quichuas, las que son distinguibles visualmente por el tipo de sombreros de fieltro que portan⁴.

Por su parte la indumentaria ritual del grupo mestizo incluye un sinnúmero de disfraces antropomórficos y zoomórficos que hacen alusión a múltiples creencias y mitos ancestrales o simplemente responde a ridiculizaciones de personaje cotidianos. Entre estos disfraces merecen destacarse, por su singularidad y uso generalizado a nivel nacional, el de las viudas de año viejo, el del diablo, el del payaso y el del chapa; así como una serie de disfraces locales, entre los que destacan, por su trascendencia y popu-

4 Por ejemplo: los sombreros pequeños en forma de gorros son utilizados por los chibuleos de Tungurahua; los de alas inmensas dobladas, por los indios de Natabela, Imbabura; los de alas anchas del tipo de los sombreros mexicanos, por los Salasacas y Saraguros, salvo que el de estos últimos, poseen manchas negras en la parte inferior de la visera.

laridad, el de los *aricuchicos* de Cayambe, el de la *mama negra* en Latacunga o el de las *almas santas* en Alangasí.

En la actualidad, algo similar a lo ocurrido con la indumentaria, sucede con las formas de habitabilidad o vivienda. La estandarización generalizadora, determinada por el alto costo de las casas, la competencia por el suelo en las ciudades y la evolución de la institución familiar, han suprimido las peculiaridades culturales que anteriormente portaban las viviendas; por ejemplo, ha desaparecido el patio interior que cumplía con las funciones de eje articulador y de espacio social común, así como los corredores con poyos instalados en las casas rurales que cumplían iguales funciones.

No obstante, las casas reconocidas como formas de habitabilidad propias, que forman parte del patrimonio cultural nacional han sido reivindicadas como formas arquitectónicas hispánicas. En tal argumentación ha pesado la presencia de elementos propiamente españoles de fachada (balcones, pilares, etc.) y de distribución interna (dos plantas). Pero en la realidad estos elementos son aditamentos resaltantes de una forma constructiva que se explica fundamentalmente por la plasmación de ciertos criterios vernaculares transmitidos desde antes de la invasión española. Pues muchos de los elementos reivindicados como hispanos resultan comunes a la cultura hispana y andina o sólo son inherentes a esta última. Es el caso de la tendencia a orientar ventanas y puertas ya sea al levante (Este) o al poniente (Oeste), buscando permanentemente la luz solar; la vigencia de los palafitos destinados a la refrigeración de las casas, al aislamiento y distanciamiento de la humedad del suelo, propio de los climas cálidos húmedos de la costa⁵, y, el ordenamiento urbanístico de los espacios en

5 El pirata Guillermo Dampier, a finales del s. XVII, escribe: "La aldea de Puná está compuesta de unas veinte casas y una pequeña iglesia. Las casas están construidas sobre pilotes que se elevan hasta unos 10 o 12 pies sobre la tierra y se sube por escaleras que hay afuera. Nunca he visto construcciones semejantes sino en las Indias Orientales entre los malayos. Las casas están cubiertas de hojas de palmeto, y los cuartos bien entablados en lo cual los punaes sobrepujan a los malayos". (Toscano. 1959- 105).

función del principio de adecuación a las características del suelo, por lo que se busca no modificar la topografía sino más bien aprovecharla.

Esta experiencia ha sido transmitida desde la época precolonial y es visible hoy en día en la formación y crecimiento de los pequeños poblados rurales y los barrios periféricos populares de las ciudades. Además es éste, el criterio urbanístico que explica la configuración de muchas de las ciudades de la sierra, las que se constituyeron como centros poblados y administrativos desde antes de la llegada de los españoles⁶.

En suma, la vivienda en la comunidad mestiza posee características que evidencian la conjugación de las experiencias nativas y occidentales como respuesta efectiva al medio natural. Solamente ello explica: la tendencia de la construcción a ocupar todo el terreno, quedando excepcionalmente espacios para jardines, conjuntamente con la ausencia de ventanas laterales; la existencia de una sala como espacio formal, utilizado sólo para ocasiones solemnes, en las que se exhiben los bienes muebles más valiosos y peculiares del hogar (Franklin, 1984: 156); y, por último, la importancia que se les concede a las cocinas como centros cohesionadores de la vivienda.

En las casas y en las cocinas en particular, destacan la ausencia de chimeneas, que los viajeros anglosajones del S. XIX no alcanzaron a comprender, más aún cuando parecían imprescindibles, El diplomático norteamericano F. Hassaurek residente en el Ecuador entre 1861-65, señala:

6 Es el caso por ejemplo de los centros urbanos del norte y centro serrano de hoy día, correspondientes a los centros políticos administrativos del incario: Tulcán, Huaca, San Gabriel (Tusa), El Ángel, Mira, Pimampiro, Cahuasquí, Guayllabamba, El Quinche, Pomasqui, Zámbriza, Nayón, Cotacollao, Sangolquí, Amaguaña, Conocoto, Uyumbicho (moderno Tambillo), Aloag, Aloasí, Mulaló, Saquisilí, Alaquez, Latacunga, Mulalillo, Ambato, Tisaleo, Quero, Mocha, Píllaro, Pelileo viejo, Patate viejo, Sigchos, Angamarca, Chambo, Penipe, Guaranda, Ilapó, Guano, San Andrés, Calpi, Cajabamba, Yaruquíes, Punín, Riobamba. (Kanapp, 1988: 178).

La necesidad de las chimeneas se deja sentir a menudo severamente. El humo que sale del hogar de la cocina tiene que hacer su viaje a través de la puerta de la cocina y unos pocos agujeros que hay en la parte superior. Por lo mismo, las cocinas son oscuras y negras.

Esta ausencia de chimeneas se explica por una creencia particular, según otro norteamericano, Adrián Terry, quien pasó por Quito en 1832:

El último Obispo de Quito tenía una chimenea en su residencia, pese a la idea general de que el fuego es un medio de calentamiento nada saludable. Desafortunadamente el buen Obispo murió poco tiempo después, y claro, la gente atribuyó su muerte al uso de la chimenea, la cual fue desmantelada inmediatamente; hoy es imposible persuadir a un quiteño que repita el experimento.

En definitiva la vivienda mestiza ecuatoriana tradicional revela el poco cuidado en la distribución de los espacios internos, situación que lleva a pensar en la poca importancia que la tradición andina precolonial concedió a lo interior frente a la importancia de los espacios exteriores. Ello explica la creación de espacios amplios (plazas) frente a los edificios principales, especialmente los destinados al culto. Por tal razón, las fachadas de las iglesias católicas se adecuan en el sentido de conformar especies de altares o retablos de cara a las plazas, obedeciendo a la extroversión del culto, propio de las religiones autóctonas (Gutiérrez, 1993: 44).

En lo que respecta a la medicina tradicional, ésta puede ser definida como la forma más ancestral de mantención y restablecimiento de la salud en tanto es el resultado del hondo conocimiento del medio natural. En este sentido, la medicina tradicional encierra una serie de principios básicos para una adecuada interrelación orgánica hombre-entorno natural, contribuyendo a la óptima adaptación del ser humano a su geografía.

La medicina tradicional o informal –según la denominación otorgada por la Organización Mundial de la Salud (Sanhuenza,

1984: 126-127)— inherente a la macrocomunidad runa-mestiza, constituye una herencia directa de la antigua medicina mágica chamánica y de la sabiduría herbolaria pre-colonial. En tal virtud, la medicina tradicional constituye el último espacio en el que persiste la erudición vernacular.

Este gran soporte cultural e histórico ha permitido que la medicina tradicional subsista a la intensa represión de que ha sido objeto desde la colonia hasta inicios del s. XX. El intento por aniquilarla, al considerársela un espacio de permanencia de la vieja religión (inicios de la época colonial) o por estimarla espacio de mantenimiento de supersticiones e ignorancia (época republicana), fracasó.

Los logros y eficacia de la medicina tradicional, socialmente reconocidos, determinarán a la larga, que sea admitida por las instancias oficiales, más aún en aquellos momentos históricos en los que las necesidades de medicina son socialmente perentorias. Es así que los médicos más reconocidos de la época colonial serán los sangradores y los indios herbolarios, como fue el caso de Manuel Coronado y Blas Huatipas (Arcos, 1974: 29).

De todas maneras, la medicina tradicional, naturista, herbolaria y mágico-animista, hoy en día es la única medicina para cierto sector de campesinos mestizos; al tiempo que se ha convertido en la medicina alternativa y complementaria para cualquier individuo mestizo sea cual fuere su extracción social.

En la medicina tradicional todo tipo de enfermedad es objeto de tratamiento y cura, especialmente las enfermedades mágicas, por la cual es sumamente requerida. Ello se debe a que la medicina tradicional opera a partir de una conciencia mágico-mítica. Por esta razón, a las enfermedades se les atribuye una causalidad divina o energética misteriosa de la naturaleza, por lo que su etiología rebasa o trasciende el mundo físico.

En virtud de tal conciencia, se pueden catalogar cuatro clases de enfermedades: 1) enfermedades provocadas por la influencia de la naturaleza, siendo las más comunes el mal de cerro o soroche y el mal aire o mal viento; 2) enfermedades transmitidas

por energías humanas, de una manera involuntaria entre las que destacan, el mal ojo (única tradición médica de factura exógena, esto es grecolatina, transmitida por los españoles) y la mala espalda o mala suerte; 3) enfermedades provocadas por las energías despedidas por seres fantásticos o sobrenaturales (duendes, elementos maravillosos), que provoca enfermedades del susto y espanto; 4) enfermedades provocadas por el designio de una persona a través de un brujo, las que se denominan “embruajamientos” o “daños”, siendo la más común el enchamicamiento o el calzonado, por la cual un individuo se torna esclavo de una pasión hacia otro congénere⁷.

Las enfermedades provocadas por energías de la naturaleza y de ciertos individuos son tratadas por los curanderos. El curandero es un tipo de médico que no posee poderes sobrenaturales sino que simplemente se apoya en la tradición terapéutica popular. En cambio, las enfermedades provocadas por seres fantásticos o hechiceros (daños) son tratadas por los llamados “brujos” (chamanes), los mismos que son individuos con poderes sobrenaturales, es decir, son visionarios y curan en trance (Hultkarntz, 1982 a: 271-272). Estos brujos o chamanes son esencialmente indios pertenecientes a comunidades claramente identificadas por la comunidad mestiza: los indios colorados o tsáchilas, los yumbos de Archidona, los jíbaros de Morona Santiago y Zamora Chinchipe, los runas de Ilumán y los brujos huaringas del norte del Perú. Los curanderos y brujos son por regla, hombres maduros y, por excepción, mujeres que han pasado la edad de la menopausia.

El brujo o chamán no sólo tiene poder para restituir la salud, si no también para destruirla a través de los daños o embruajamientos, los que a su vez revela la pervivencia de la magia

7 Estas enfermedades descritas son las más importantes y comunes. Aparte existe una infinidad de enfermedades no mágicas y de un carácter más local, entre las que se puede mencionar, la lasipa (provocada por el mal olor que despide la adúltera), el chuchaqui, el mal de la inquisición, el mal de la amapola (provocada por fumar cigarrillos obsequiados, de personas extrañas o desprestigiadas) (Carvalho-Neto, 1964: 42), el chucaque (no debe leerse chuchaqui) o enfermedad de la vergüenza, etc. (Vega-Delgado, 1993: 26).

imitativa. Para tal cometido el brujo utiliza la sal, prendas de vestir, fotos o cualquier otro objeto que haya estado en contacto con la persona que desea afectar, incluso las huellas, como ocurre en el caso del castigo a los cuatrerros (Costales, 1961: 230). En tales objetos se practica el maleficio dirigido a las víctimas.

Los diagnósticos de los tres primeros tipos de enfermedades mágicas se hacen a través del frotamiento de objetos animados (huevos, cuyes) o inanimados (piedras), que son manejados por el curandero. En cambio el diagnóstico de los maleficios, se realiza en base a visiones provocadas por la ingestión de ciertos alucinógenos que ingieren los brujos. No obstante, ambos tipos de médicos tradicionales creen que las enfermedades son producidas por la introducción de objetos extraños (Hultktrantz, op. cit., 271-272).

La terapéutica de la medicina tradicional se basa en una serie de remedios que se aplican los mismos pacientes —cuando se trata de enfermedades menores— algunos de los cuales incluyen ciertas prácticas mágicas denominadas “secretos”, como lo refiere Jorge Campos en *Cosas de mi tierra*; tal es el caso por ejemplo que, para la cura del orzuelo se aconseja guiñar el ojo a un gallinazo o pasarse por los ojos el rabo de un gato. No obstante, en las enfermedades consideradas graves, los remedios son aplicados por los mismos médicos tradicionales.

La medicación tradicional incluye pócimas de hierbas, brebajes, baños, limpias o fregamiento con montes, piedras o fuego y una serie de gestualidades mágicas tendientes a extraer el mal. Entre los ingredientes terapéuticos destacan, los detritus orgánicos como la saliva (cura de lobanillos) y especialmente el uso de los orines que se utiliza como terapéutico oral, cosmético o purificador de la piel y como indicador de enfermedades (Carvalho-Neto, 1964: 42). Esta importancia que se le confiere a la orina, es una tradición de origen incaico. El Inca Garcilaso de la Vega (1985: 109) así lo señala:

La gente común se curaba unos a otros por lo que habían oído de medicamentos. A los niños de teta, cuando los sentían con alguna

indisposición, particularmente si el mal era de calentura, los lavaban con orines por las mañanas para envolverlos, y cuando podían haber de los orines del niño, le daban a beber un trago.

La profilaxis tradicional tiende a que los individuos se pongan a buen recaudo de las energías consideradas dañinas. Para este efecto se recomienda la utilización de hilos o cintas rojas como protección contra el mal ojo, las que se venden incluso en las farmacias de los pueblos o en las farmacias populares de las grandes ciudades. Dichas cintas se colocan en las muñecas de los niños o en los cuellos o patas de los animales domésticos que se desea proteger. Conjuntamente con ello se utiliza toda una serie de amuletos que incluyen desde signos religiosos (escapularios, cruces) a objetos cotidianos (zapaticos, herraduras, perfúmenes), con el objeto de ponerse a salvo de las malas pasiones y la mala suerte. A esto se suma la colocación de sábilas en las paredes de las casas, sujeta a las raíces y envueltas en cintas rojas, que se utilizan para defenderse de la envidia. Además de protección, la sábila sirve como medidor de tal pasión. Pues si llega a secarse, indica la existencia de "mucho envidia" y por tanto de mala suerte; si reverdece, significa buena suerte. Esta costumbre está ampliamente extendida en la comunidad mestiza, tanto en el sector rural como urbano.

Tradiciones institucionales

Las tradiciones institucionales son esquemas sociales heredados que una comunidad ofrece a sus miembros para la solución de determinadas tareas de interacción social.

En la comunidad mestiza ecuatoriana es posible encontrar tradiciones institucionales de carácter genuino en las relaciones de trabajo, de parentesco y conyugales; en las formas denominativas, de inhumación, hospitalidad, salutación y de organización territorial. Tales tradiciones se explican fundamentalmente por la persistencia de ciertos principios ancestrales de coexistencia

humana, ya sean de regulación u organización social, consolidados en la época incásica.

Uno de estos principios fundamentales de regulación social es el de *reciprocidad*, que en el incario dio origen a una serie de instituciones, entre las que se destacan la minga, dentro de la actividad laboral comunal, y el tambo como la forma de hospedaje más relevante. Ambas instituciones aún persisten de manera vigorosa en la macrocomunidad quichua-hispánica.

La minga es la forma de trabajo colectivo voluntario más ampliamente extendida y vigente en el país. A diferencia a la institución del “cambiamanos”, de una presencia más restringida y que se da preferentemente en el seno familiar, la minga acontece en el seno de la comunidad y en favor de ésta. La minga entre los mestizos es utilizada muy poco a favor del beneficio de una persona o familia en particular, al contrario de lo que ocurre en las comunidades runas; sin embargo cuando ello sucede, el compromiso de devolución del favor recibido queda establecido implícitamente, mientras que en el “cambiamanos” se establece de manera explícita.

La minga tiene su origen en las labores agrícolas de cosecha, e igual que en tiempos remotos, continúa siendo una fiesta laboral. En ella es evidente un elevado carácter ritual, al juzgar por la refrendación que da la autoridad con su beneplácito, presencia e inauguración, a más del fondo musical y el ágape que la acompaña, con el fin de amenizar, agasajar, exhortar o estimular la actividad de los participantes.

En el desarrollo socioeconómico nacional, la minga ha jugado un papel trascendente, ya sea como tributo laboral pagado al Estado y destinado exclusivamente a la construcción de las obras públicas (desde el Tahuantinsuyo hasta la época republicana) o como el instrumento más importante de autogestión en los pequeños pueblos de la sierra y en los barrios populares urbanos⁸.

8 Darío Guevara en su libro *Las mingas en el Ecuador*, Ed. Universitaria Quito, 1951, realiza una descripción profusa de las mingas más importantes para el país, en razón de su contribución al desarrollo de la infraestructura vial nacional.

De este modo, la minga perpetúa una vieja tradición andina, contribuyendo al desarrollo material y a la afirmación de la cohesión comunal.

Por otra parte, el principio de reciprocidad, da lugar a una tradición hospitalaria exaltada por la mayoría de los extranjeros que han llegado al país, quienes la han presentado como una virtud de los mestizos pero sobre todo de los indios quichuas. Hospitalidad que se manifiesta en el convite del alimento, la bebida y en el ofrecimiento de hospedaje.

Ofrecer alimento significa por consiguiente el establecimiento y restablecimiento de un nexo de convivencia bajo los parámetros de la reciprocidad. Por tal razón, el rechazo del alimento compartido significa la ruptura del pacto de ayuda mutua o la no admisión de la invitación a formar parte de tal forma de coexistencia. De ahí que los individuos que viven bajo tal patrón de interacción social asuman la no aceptación del producto ofrecido como un desprecio⁹. Entretanto, la oferta de hospedaje se plasma de una manera óptima en la institución del tambo.

El tambo constituye una institución social de albergue, destinada a acoger a los caminantes en las largas rutas que se cubren en diversas jornadas. La necesidad de su existencia se explica, en primer lugar, por las condiciones topográficas irregulares de la geografía andina que imposibilitaron la construcción de carreteras, determinando el predominio del traslado a pie o a caballo. Por esta razón, el tambo posee una plena vigencia en el incario, la colonia e inicios de la república, subsistiendo actualmente en las regiones que carecen de vías de comunicación modernas.

La presencia del tambo obedece, en segundo lugar, a la existencia de un tributo laboral comunal, ya que son ciertas comunidades designadas por el aparato estatal las encargadas de conservar

9 De esta situación se percatarán tempranamente los españoles: Lope de Atienza en su tratado sobre los indios del Virreinato del Perú del s. XVI (1931, 148), señala: "Y así se debe notar en ellos [...] la afrenta grande que se les hace, cuando no se recibe lo que dan, poco o mucho, por cualquier respecto que lo hagan: porque aquí coligen el ánimo y pecho de las personas con quien tratan".

y proveer de las vituallas necesarias que requieren los viajeros en sus estadías. Es por ello que el tambo resulta una forma de trabajo comunal. El desarrollo de las vías de comunicación y la venta de la estadía, significará por consiguiente, la decadencia automática de los tambos.

Por último, el principio de reciprocidad se manifiesta en el obsequio de la visita y en la institución del compadrazgo. El obsequio de la visita que se denomina "agrado", frecuente en la vida cotidiana de indios y mestizos, se manifiesta como una ofrenda o agasajo a la autoridad, a una persona que se considera importante, o simplemente, como una contribución que un individuo hace a otro igual, cuando está de visita.

En dichos casos, la entrega del obsequio se hace para obtener un favor a cambio, dentro de la lógica de ayuda mutua. En este contexto, la idea de llegar a otra casa o visitar a alguien con "las manos vacías" significa descortesía o falta de afecto mientras que la figura del campesino (runa o cholo) con una gallina bajo el brazo, ilustra de manera estereotipada la frecuencia y función social del agrado.

Se trata por consiguiente de una costumbre netamente andina, de ahí que Lope de Atienza en el siglo XVI lo considere un hecho digno de destacarse en la descripción idiosincrásica de los indios del norte del Virreinato del Perú; al respecto advierte;

[...] la injuria que, por consiguiente padecen cuando visitan, por amistad o por otra vía, a cualquier persona, si no llevan a algún presente que dar de fruta o de lo que en su tierra más a la mano hallan; por la manera que se atreverán aparecer sin llevar algo, a lo menos, la vez primera. Y si en ésta son faltos, a la segunda lo enmiendan. Cuando esto acaece hacerse con personas de calidad, como son los ministros de la Iglesia y personas temporales de gobierno, cada cual procura aventajarse.

La institución del compadrazgo que alude a la elección de padrinos por razones de fortuna y prestigio, se explica también, a

partir de la idea de ayuda mutua propia del sistema andino. El compadrazgo supone por tanto, la puesta en marcha de una estrategia de ascensión social (enriquecimiento y búsqueda de prestigio) bajo el auspicio personal del compadre, estrategia que se afirma en los contextos sociales de empobrecimiento económico acelerado. De este modo, en el sistema de compadrazgo, el rol del padrino es ayudar sobre todo al compadre y luego al ahijado, lo contrario que ocurre en el sistema de padrinazgo, en el cual se privilegian las relaciones padrino-ahijado.

En fin, esta especie de oportunismo evidente en el compadrazgo, cuyo afianzamiento se considera reciente, ha hecho que se lo juzgue apresuradamente como de menor importancia ancestral y sociocultural frente al padrinazgo¹⁰. Sin embargo, su razón de ser, sólo se explica en virtud de la lógica de ayuda mutua que casi es imperceptible en el padrinazgo, en el que más bien rige un criterio paternalista de cuño catolicista. Pues, en el compadrazgo, los favores mutuos se asumen por los involucrados, como un deber u obligación. La ayuda que el elegido como padrino debe prestar a su compadre, constituye un pago a la elección que se ha hecho en su persona; elección que es concebida como una oportunidad más para que el elegido adquiriera o afirme su prestigio.

Otro principio fundamental de regulación social, consolidado plenamente en la época incásica, es el de *redistribución*, evidente en la comunidad mestiza solamente como un factor implícito o latente en la tradición de la feria. La feria resulta ser así la forma institucionalizada de intercambio mercantil por antonomasia de la macrocomunidad quichua-mestiza, cuyo origen se ubica en las reuniones comunales al aire libre para el trueque de productos (catucpampa), sistema que operaba como el mecanis-

10 Es el caso de Carmen Muñoz Bernard, quien realizó un estudio sobre "Las estrategias matrimoniales. Apellidos y nombre de pila. Libros parroquiales y civiles en el Sur del Ecuador". Para dicha autora, el compadrazgo contribuye a afirmar el individualismo frente al padrinazgo inherente a un espíritu más colectivista (Ver: Segundo Moreno Yánez, *Antropología del Ecuador*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 1989, pp. 241, 244).

mo más óptimo de redistribución deliberada en las sociedades andinas precoloniales.

El uso del dinero y la consolidación de las relaciones de beneficio asimétrico, pondrán fin al trueque, pero no al carácter festivo que éste suponía. De ahí que la feria siga siendo una fiesta de la compra-venta que se caracteriza por ser un evento de convocatoria plural o intergrupal, así como el sitio de aprovisionamiento por excelencia, tanto de vituallas corrientes y excepcionales, en el que la licencia del consumo que se establece es, a veces, más importante que el sentido del aprovisionamiento mismo.

En lo que respecta a los principios fundamentales y genuinos de organización social que rigen dentro de la macrocomunidad quichua-hispánicas destacan: el de emparentamiento matrilineal y el de bipartición complementaria, consolidados en la época incásica. Estos principios han dado lugar a una serie de esquemas sociales, que están presentes en el ámbito del parentesco y en el de la organización territorial.

La sobrevivencia del principio de emparentamiento matrilineal, que complejiza y vuelve confuso el sistema de parentesco patrilineal sociojurídicamente establecido, ha dado lugar a una serie de usos y costumbres peculiares.

Consiguientemente, sobresale en primer lugar, la poca profundidad genealógica de la mayoría de los mestizos, la misma que no sobrepasa la tercera generación de ascendencia y cuyos referentes fundamentales son las abuelas, paternas o maternas. Esta poca profundidad genealógica queda asociada a la permanencia de la afiliación matrilineal, si se tiene en cuenta que ahí en donde sucede lo contrario, esto es una tradición patrilineal, como en el seno de las élites serranas adscritas a una tradición hispano criolla, existen referencias sobre ascendientes más lejanos.

Otro rezago de la filiación matrilineal digno de destacarse, es la costumbre de las mujeres pertenecientes a los sectores populares, de no utilizar el apellido del marido, mientras que las mujeres de las capas medias acostumbran a utilizarlo luego o añadido al apellido propio. En general, en las mujeres existe un

rehusamiento a utilizar el apellido marital, más aún en los casos en que las mujeres ejercen una autoridad doméstica socialmente reconocida.

La pervivencia obstinada del principio de emparentamiento matrilineal, explica además, en el contexto rural, el reconocimiento a un individuo por su apellido materno antes que por el paterno, y sobre todo, la peculiar nomenclatura construida en función de neutralizar la férrea costumbre de la adscripción matrilineal.

Así por ejemplo destaca, la costumbre generalizada en la sierra de definir como "separados" o "lejanos" a los parientes que no están vinculados por agnación (parentesco paterno), lo que indica un afán por afirmar la designación patrilineal. Sin embargo, en tal nomenclatura existen otros términos en que el hecho de afirmación patrilineal se relaja. Es el caso de la categoría "allegados" que se utiliza para designar a los parientes maternos o paternos cercanos, que no se llevan o no tienen un reconocimiento mutuo. Otras categorías que se destacan son: "huiñachishcas" que quiere decir adoptado por una familia ("criado"), término que se utiliza para señalar a los parientes pobres o toscos, mientras que el prefijo "sacha" se utiliza para denominar a una categoría de parientes en los que se adscribe a quienes se les imputa costumbres "arrunadas". Estas denominaciones se utilizan preferentemente en el marco de las comunidades mestizas rurales (Muñoz Bernard, 1989: 226).

Otro de los principios básicos de organización social afianzado definitivamente en la época incásica, es el de bipartición-complementaria. Este principio da lugar a la práctica de la zonificación vertical (altitudinal), en virtud del patrón de dualidad espacial que subiste como una férrea tradición hoy en día en la macrocomunidad quichuahispánica. La dualidad espacial, definida por el esquema incaico hanan-hurin, supone la dicotomización entre pendiente y llanura, lo que da lugar a la existencia de sectores y comunidades territoriales consideradas altas y bajas, las mismas que resultan socialmente opuestas y a veces ecológicamente complementarias.

Pero sobre todo, la oposición entre comunidades altas y bajas, se debe a la distinta posición social de sus residentes. En este sentido, los sectores dominantes, igual que en la época prehispánica, tienden a ocupar los sitios más estimados en términos productivos, estéticos y de control político-militar. Sean éstos, las llanuras de suelos fértiles y no irregulares que se destinan a la actividad productiva o a la instalación de los centros políticos administrativos, y las pendientes no periféricas de las ciudades que tienen una visión privilegiada, las que se reservan para funciones residenciales y recreativas. Estos sitios altos están en correspondencia con el lugar que ocupan sus pobladores en la jerarquía social; es el caso por ejemplo de los barrios "Bellavista", "Miravalle" o "Miraflores" en Quito cuyas denominaciones reivindican la función de avistamiento como privilegio.

Entretanto los sectores populares ocupan las zonas elevadas e irregulares, periféricas a los valles y a los centros administrativos, ya sea para sus actividades productivas agrarias o exclusivamente residenciales.

Conjuntamente con estas tradiciones, en la macrocomunidad indo-mestiza sobreviven una serie de esquemas sociales de carácter ancestral que se presentan bajo la forma de costumbres y ritos en las ceremonias fundamentales de la cotidianidad, esto es, en los bautizos, las relaciones conyugales, los funerales y las saluciones. Esquemas que a la vez resultan ser las tradiciones culturales más afectadas por la modernización y la urbanización.

De todas formas, en los bautizos aún sobrevive la tendencia a la homonimia, presente en el ámbito rural serrano, tanto en las colectividades mestizas como runas, en las que es frecuente la repetición constante de unos pocos nombres. De ahí, que la mayoría de hombres se llamen "Juan" o "Manuel", y las mujeres "María". Esta costumbre, antes de la intensificación de la cosmopolitización cultural viabilizada por la llamada "cultura de masas", era un esquema social presente aún en el espacio urbano mestizo.

Por otra parte, destaca como práctica vigente en todos los sectores mestizos, la tradición de llamar al hijo primogénito con

el nombre del padre y poner el nombre de un pariente difunto, sea hermano, primo o tío, a los hijos no primogénitos. Hecho este último que en España se considera de mal gusto o peligroso. En ésta y en la anterior costumbre, se evidencia cómo el nombre de pila tiene que ver con la identidad grupal antes que personal (Muñoz Bernard, *ibíd*, 242); circunstancia que a su vez se explica por la permanencia de la lógica andina totémica, según la cual, el nombre no es sólo una denominación sino la marca de una identidad (Hultkantz, *op. cit.*, 265).

En vinculación con tales prácticas destaca la costumbre de escoger al padrino dentro de la misma familia, lo que caracteriza al padrinzago cerrado de factura hispánica muy utilizado en los Andes centrales. No obstante lo peculiar de nuestro contexto rural, es que éste, ha sido reinterpretado en función del patrón matrilíneo. Así, se escogen los padrinos en función del sexo del niño, pues, para los varones son los parientes maternos (abuelos, tías, tíos) mientras que para las niñas se selecciona a parientes paternos (Muñoz Bernard, *op. cit.*, 240).

Relacionada con la ceremonia bautismal destaca además la práctica ritual de guardar los cabellos cortados por primera vez al niño, muy común en los sectores populares y en las capas medias urbanas. El corte del cabello implica toda una ceremonia ritual en los campesinos del suroccidente de la Provincia de Loja, para cuyo efecto se escogen padrinos y se prepara una fiesta.

Conjuntamente con el corte de pelo se produce el corte de uñas, rito este último que según refiere José Antonio Campos (*s/f*: 47-48), era a inicios del presente siglo, una costumbre generalizada entre los montubios, y considerada la parte principal de los bautizos.

El corte de uñas, según dicho autor, lo realizaban los padrinos y se recogía en un plato de cristal. En la actualidad todavía es una realidad en ciertas comunidades campesinas de la costa, en las cuales el padrino o la madrina corta las uñas del ahijado, las guarda o se las toma con un vaso de agua.

Estas ceremonias coinciden con lo observado por Cieza de

León (1962: 192) en 1548 entre los incas del Cuzco; según el cronista, en el bautizo:

que es su mayor fiesta, y después de ser pasado el regocijo, uno de ellos, el más anciano y estimado, trasquila al mozo o moza que ha de recibir el nombre y le corta las uñas, las cuales con los cabellos, guarda con gran cuidado.

Vinculada a la función del bautizo, es necesario resaltar la presencia de otra costumbre de origen prehispánico, muy común hasta hace no mucho tiempo pero en desuso hoy: el renombramiento de los individuos. Esta costumbre que en la sociedad precolonial se llevaba a cabo en la pubertad o en la adolescencia, en la sociedad colonial y republicana se realizará en las celebraciones católicas de la primera comunión o la confirmación.

En los tiempos incásicos, a saber, existían una serie de ceremonias y sacramentos en los cuales se colocaba a los adolescentes un nombre distinto al asignado de niños, según refiere el mismo Cieza de León (ídem):

Una cosa noté en el tiempo que estuve en estos reinos del Perú, y es que la mayor parte de sus provincias se usó en poner nombre a los niños cuando tenían quince o veinte días, y les duraba hasta ser de diez o doce años, y desde tiempo, y algunos de menos, tornan a recibir otros nombres, habiendo primero en cierto día, que está establecido para semejantes casos, juntándose la mayor parte de los parientes y amigos del padre, adonde bailan a su usanza y beben, que es su mayor fiesta...

La vigencia de esta vieja costumbre hasta tiempos recientes explica el por qué ciertos mestizos de estrato popular fueron rebautizados, es decir, se les volvió a colocar un nuevo nombre en la pubertad, en la ceremonia católica de la confirmación. Este nombre, por supuesto, era distinto al dado en el bautizo, es decir, del que constan en sus partidas y fe bautismales.

El renombramiento, sin embargo, persiste de algún modo hasta la actualidad, bajo la costumbre de los apodos o sobrenombres que se les suele dar a los individuos, de acuerdo a una circunstancia personal o a la similitud de sus características físicas con ciertos animales o cosas, y que en ciertos casos, desplazan a los nombres propiamente dichos. La mayoría de apodos son palabras quichuas. Muchos de ellos son heredados de generación en generación, lo que lleva a pensar en la sobrevivencia de la tradición totemista designativa de los ayllus, por la cual sus miembros eran llamados por el nombre de una deidad animal protectora.

En lo que respecta a las relaciones conyugales, destacan en los sectores populares una serie de actos vernaculares más o menos instituidos, como es la práctica ancestral del matrimonio por grados. Esta institución supone la puesta en marcha de un matrimonio a prueba que dura un lapso de tiempo considerado el apropiado, antes de la realización del matrimonio definitivo. El matrimonio a prueba, muy común en la costa y en el callejón interandino, en donde los indios quichuas lo denominan "amañe" y los mestizos "amancebamiento", parece ser una clara pervivencia del "serviñacuy" precolonial.

Las diferencias con la institución incásica del serviñacuy radica en que el amañe se inicia con el "sacar" o la "fuga", de los novios a espaldas de los padres, esto es, sin previo acuerdo familiar, y, en segundo lugar, se diferencia en la durabilidad irregular que posee el amancebamiento; pues, éste puede durar un cortísimo o prolongado lapso de tiempo, llegando incluso a perpetuarse como una unión estable, especialmente en el sector rural de la costa y en las grandes ciudades del país.

Otra tradición presente en las relaciones conyugales, es la ritualidad de la celebración matrimonial y el carácter festivo que ésta supone, resultando en algunos casos la fiesta comunal más grande y pomposa. Sin embargo, antes que la francachela del festejo, llama la atención la ritualidad del vestuario y su vinculación con la práctica simulacionista andina. El runa y el mestizo

encuentran en tal celebración la oportunidad para aproximarse a los estratos sociales altos a través de la adopción de su indumentaria que les permite presentarse como “caballeros”.

Así, en la celebración matrimonial, los indios quichuas y los campesinos mestizos (cholos), se preocupan por vestir con los atuendos occidentales de novios, que resultan costosos y totalmente ajenos a sus hábitos indumentarios. Por esta razón, los lucen de manera torpe y, en el caso de ciertas comunidades indígenas, de una manera paródica, como si se tratase de una fiesta de disfraces más. Es el caso de los indios de Pilahuín, en Tunhura-gua. Fernando Villarroel (1985, T.2: 86), en una de sus crónicas de ruta alude a este hecho:

...antes el indio se vestía con terno, corbata, chaleco, leontina y lentes. Llevaba zapatos finos y paraguas negro, como el terno, y obsequiaba cigarrillos a todo el mundo. “De dónde eres -preguntábamos. - De Popayán- contestaba seriamente. Quien decía que era de allá, significaba ser del extranjero,” esto daba categoría e importancia”... Cuando más se apreciaba esto, era para los matrimonios, todavía existe la costumbre. Es como si el indígena tratara de superarse, de ser caballero¹¹.

11 Esta tradición de vestirse, o más bien, de disfrazarse para el matrimonio parece una práctica común en los Andes, pues el boliviano Alcides Argüedas en su famosa novela sobre los indios aymaras: *Raza de Bronce*, (1983: 163-164) refiriéndose al matrimonio de los protagonistas, narra: “Agiali iba vestido con pantalón largo, chaqueta corta, chaleco de paño, cadena sin reloj, camisa con cuello aplanchado y zapatos de gruesa suela claveteada. Para disfrazarse mejor, se había hecho cortar al ras la melena ondulosa y abundante, y presentaba traza que a los ojos de sus paisanos era imponente y resultaba simplemente ridícula, porque siendo la primer vez que usaba tales prendas, no sabía la manera de llevarlas, y suplía su ignorancia andando tieso, erguido, con las manos enguantadas pendientes, rígidas, a lo largo del cuerpo... Pero si el novio aparecía ridículo... la moza con mantilla de encaje, blusa de ajustadas mangas, traje gastado de seda, medias y zapatos amarillos de tacones elevados, era un adefesio consumado que provocaba risa cuando se la veía caminar encogida por la intolerable estrechez de los zapatos, ganada de un miedo inexplicable por el ceremonial de la iglesia”.

En lo concerniente a las ceremonias funerales (exequias y luto) es también significativa la presencia de una serie de costumbres y ritos genuinos, la mayoría de los cuales son de origen prehispánico.

Entre las más importantes sobresale la ostentación de las exequias en general, acorde con la importancia que se le concede a la muerte en nuestra cultura en tanto se ve en ella el paso a una nueva vida. La pompa de los velorios, señala la importancia que se le concede a un individuo cuando está muerto mucho más que cuando está vivo, razón por la cual sus deudos no escatiman gastos para celebrar y contribuir al tránsito del muerto a su otra vida. De ahí que el costumbrista italiano Julio Ferrario (Toscano, 1960: 523), a inicios del s. XIX, advierta con acierto:

La ostentación de los habitantes de Quito en los entierros es tan extraordinaria que muchas familias distinguidas compiten en pompa. Puede decirse, como observa De-Ulloa, que se afanan por enriquecerse con la única mira de despilfarrar tesoros en semejantes ocasiones.

Es así que en los velorios no falta ninguno de los elementos considerados indispensables para facilitar el acceso del difunto a la nueva vida, como son: ceras, ofrendas, flores, rezos, comida, los encargos para las demás almas, la recitación de las alabanzas, una ceremonia fúnebre con doblada de campanas, con misa y con el sacerdote bien ornamentado, elementos que definen un "buen" velorio a la ecuatoriana (González, 1990. 45-47).

Pero eso no es todo, los funerales adquieren un carácter festivo, a juzgar por la bebida, la comida, los chistes (cachos) y juegos que se celebran en la velación, o incluso el baile a manera de una danza de despedida en homenaje al difunto (Ayanfaile), que todavía fuera común a inicios del presente siglo pero que la represión eclesiástica terminó inhibiendo dicha costumbre. No obstante de ello, los funerales poseen también su parte dramática, representada por los continuos sollozos de los deudos, las alabanzas

y los rezos. En definitiva se trata de velorios ambivalentes, hechos aparentemente tragicómicos; características que poseen las exequias andinas desde antes de la llegada de los españoles. Cieza de León, (op. cit., 257-258), ya se admiraba que en los funerales andinos convivieran la algarabía festiva (francachelas y bailes) con las manifestaciones de dolor intenso, caracterizada por los lloros interminables o la rigidez de los lutos. Por tal virtud señala que, en el Tahuantinsuyo, la muerte era más importante que la vida, a juzgar por el lujo de las tumbas, el gasto de los entierros y los ajuares de los difuntos.

En definitiva en la comunidad runa-mestiza, la muerte causa una gran conmoción; sin embargo, el sentido lúdico y jocoso que le otorga la presencia de ciertos juegos y chistes en el velorio,¹² demuestran, al decir de Bataille (1988: 79): el apaciguamiento de los deudos al rencor y odio; que éstos creen siente el difunto, por dejar y permitir que se corrompan sus carnes.

De todas maneras la pervivencia de las viejas costumbres y ritos prehispánicos no termina aquí. Dentro del momento funerario mismo, sobresalen además, el vestir al muerto con su mejor ropa¹³; la proclamación en forma pública de los momentos gratos del difunto, en las llamadas alabanzas. Costumbre que como tal ha perdido vigencia en la comunidad mestiza actual, al ser substituido por otra forma de elogio, esto es, las notas necrológicas de los diarios, panegíricos en honor de los difuntos (González, op. cit., 41). Y por último, destaca la pervivencia del ajuar funerario bajo la forma de un conjunto de utensilios sagrados básicos para el tránsito a la otra vida, los que se colocan en el ataúd,

12 Dichos juegos hoy día están solamente vigentes en ciertas comunidades campesinas de la sierra, como por ejemplo el llamado Huairo o Guayru. Este juego consistía en la utilización de un hueso de figura cónica truncada, en cuyas caras aparecen determinados puntos como los dados, siendo el objetivo conseguir más puntos en el lanzamiento. (Carvalho-Neto. 1964:241)

13 Joseph de Arriaga en su tratado sobre *La extirpación de idolatrías en el Perú* (1920: 59), señala: "En la muerte, y entierros de sus difuntos, tienen también grandes abusos y supersticiones, debaxo de la mortaja les suelen vestir, vestidos nuevos, y otras veces se les ponen doblado, sin vestírselos".

tales como estampas y escapularios, sogas trenzadas o ropa, según se acostumbraba en las comunidades campesinas mestizas del norte serrano hasta no hace mucho. Un promotor cultural de Huaca, Provincia del Carchi, funcionario del sistema Nacional de Bibliotecas SINAB (1992: 119), refiere:

Cuando una persona adulta moría todos sus vecinos y amigos iban a visitar a la familia, llevándoles un regalo que servía para atender a las personas que fueran a velar al difunto. Si el muerto era hombre le vestían de café; ceñían un cordón en su cintura, el cual era conocido con el nombre de "Cordón de San Francisco", el que le serviría para defenderse de los enemigos malignos de la "otra vida", en la cabeza le ponían hierbas fuertes y a los pies dos pares de alpargatas para que pudiera cambiarse en el transcurso de su largo camino.

No obstante de ello, las tradiciones de mayor connotación ancestral-vernacular se suceden en el momento póstumo es decir, luego de la inhumación de los cadáveres. Es el caso de la observancia de un luto rígido por parte de las mujeres, basado exclusivamente en la utilización de vestimenta negra. El uso del color negro era también una tradición muy arraigada en el Tahuantinsuyo, según indica Cieza de León (op. cit.: 1962):

Y cuando los señores mueren, [...] las mujeres que quedan se trasquilan y ponen capirotes negros, y se untan los rostros con una mixtura negra que ellos hacen, y han de estar con esta viudez un año.

Asimismo se destaca la ceremonia de purificación de la ropa del difunto, denominada "lavatorio" en el centro de la costa (Provincia de los Ríos) y "píchica" en el austro (Cañar, Azuay, Loja, Morona, Zamora, El Oro). Esta costumbre consiste en la purificación de la ropa utilizada por el muerto en base a un lavado ritual que se celebra después de cinco o más días de su fallecimiento, preferentemente en un río, ocasión para la cual se reúne la ma-

yoría de los familiares, quienes participan de un convite o ágape de idéntica forma como aconteciera a inicios de la época colonial entre los quechuas, según indica Joseph de Arriaga (1920: 59-61):

Hazem el pacaricuc, que es velar toda la noche, cantando endechas con voz muy lastimosa, vnas veces a coros, y otras cantando vno, y respondiendo todos los demás cierran la puerta por donde sacaron el difunto, y no sirven más de ella... El pacaricuc suele durar cinco días, en los cuales ayunan, no comiendo sal, ni agí, sino maíz blanco, y carne, y juegan el juego que llaman la Pisca, tomando el nombre de los cinco días, que es con vnos palillos con diversas rayas, y no entiendo, que tiene más misterio, que para divertir el sueño y a cabo de estos cinco días van a lavar la ropa que dexó el difunto en el río.

En tercer lugar, sobresale el ofrecimiento anual de comida al difunto, que se realiza el 2 de noviembre. Las viandas que se ofrendan consisten básicamente en la colada o mazamorra morada y las llamadas guaguas de pan. Ciertas comunidades indígenas-quichuas y montubias las depositan en la tumba o comparten con el difunto en el cementerio¹⁴, mientras que la mayoría de los mestizos las ingieren en sus hogares, posteriormente a la visita ritual y obligatoria al campo santo, que se lleva cabo como un homenaje al difunto.

Al contrario de lo que puede pensarse, la costumbre de llevar comida al cementerio es muy popular en la costa. De esto da fiel cuenta Darío Guevara en su ensayo *Expresión ritual de las comidas y bebidas ecuatorianas* (1960: 53); costumbre muy común, según Pérez Pimentel (op. cit., 226) en poblaciones como Progreso, en donde:

el 2 de Noviembre se trasladan las gentes al cementerio portando viandas de comida para permanecer el día haciendo camping con

14 Los indios quichuas preparan además un guiso denominado "uchucuto".

sus muertos; costumbre que esconde el llamado de la raza y de los siglos que pide alimento al difunto para evitar sus ponzoñosas flechas enfermantes¹⁵.

Ofrecer u ofrendar alimento al muerto, es una de las tradiciones prehispánicas de carácter quechua más arraigada en la macrocomunidad quichuahispánica, la que no ha podido ser suprimida por la Iglesia católica, aun cuando el propósito de hacerlo empezó a inicios del siglo XVII. El mismo Joseph de Arriaga (op. cit., 61-84), como extirpador de idolatrías, indicaría que a raíz de ciertas noticias proporcionadas por ciertos indios de Andahuayllas acerca de como "entierran con ropa nueva, y le ofrecen comida [al muerto], y cada año renuevan la misma ofrenda", se prohibirá "que en Todos los Santos se pongan nada de esto en las sepulturas".

Más allá del ámbito de los funerales, destaca en los hábitos cotidianos de la comunidad mestiza-ecuatoriana, la peculiar manera en que se llevan a cabo la salutación, destacada por los viajeros extranjeros del s. XIX e inicios del presente siglo.

Los saludos resultan frecuentes y prolongados, con muestras de afecto y cordialidad, expresados en un abrazo estrujante entre los amigos o conocidos, descrito por Henri Michaux (1983: 65-66) con exquisita ironía:

Pues bien, precisamente no hay calles en Quito, no hay más que salones en donde la gente se saluda, "Señorita, hijito; mi queridísimo, buenas tardes, buenos días, mucho gusto de...". El saludo que se cruzan es perpetuo, sin la esperanza de que se acabe, y, según se estila aquí, se dan el abrazo, unos se arrojan en brazos de

15 La ofrenda de comida a los difuntos es observada también por los indios caya-pas de Esmeraldas. Adalberto Ortiz en su novela Juyungo, (1982: 31) refiriéndose a esta costumbre señala: "Sobre los túmulos, depositaban pundos de chicha, chontaduros cocidos, casabe, plátanos asados, trozos de buena carne y otros comestibles. Rito precolonial, conservado intacto a través de los siglos". Esto prueba, además, el grado de quichuaización que ha sufrido la región costeña.

otros, tambaleando como toneles mal dirigidos. Se cae sobre uno, y este uno sobre otro.

El abrazo responde a un comportamiento etológico de reconocimiento y, por tanto, obedece a una necesidad de intenso contacto táctil. El abrazo es el signo más destacable en la salutación del ecuatoriano y equivale al beso en la mejilla o al apretón de manos occidental. Además el abrazo es un comportamiento tan arraigado que los individuos no pueden pasar por alto, por más que utilicen en su lugar el tomarse la mano. Pues cuando obran así, por lo menos tienden a asirse los antebrazos, en una suerte de medio abrazo.

Tradiciones religiosas

Como tradiciones religiosas se pueden considerar todos aquellos comportamientos de carácter genuino que se presentan bajo la forma de prácticas de culto; estas prácticas *culturales* al responder a la necesidad humana de lo sagrado configuran el ámbito de lo sacro e implican una serie profusa de creencias y ritos, transmitidos y heredados de un pasado más o menos remoto.

Empero son los ritos, las formas por excelencia a través de las cuales cobran sentido las tradiciones religiosas, las que constituyen la parte de la cultura más resistente a la mercantilización.

En las tradiciones religiosas pertenecientes a la comunidad mestiza ecuatoriana es evidente la supervivencia de elementos de la religión andina vernacular y la presencia de valores religiosos hispanos reinterpretados a partir de una lógica indígena. Hecho que a nivel visual se presenta como una combinación cultural y que ha dado pie para hablar de sincretismo, en tanto conciliación de valores y de elementos de sistemas religiosos distintos.

El proceso reinterpretaivo de los valores cristianos llevado a cabo por la racionalidad indígena andina, supone no sólo la incorporación de valores religiosos hispano-occidentales, sino, principalmente, su organización bajo el modelo de culto quechua.

La reinterpretación es un proceso que incluye vanas etapas progresivas a medida que se consolida la presencia española. Estas pueden resumirse en las siguientes:

1) Novedad y predisposición de los indígenas a acoger los nuevos símbolos de la religión de los colonizadores, al inicio del contacto intercultural. Para 1541 Girolamo Benzoni (1989, p. 232-233) señala que en el territorio que pasaría a constituir la Audiencia de Quito, el rito del bautizo católico o el acto de derramar agua en la cabeza, causaba una impresión favorable en los indígenas, al extremo que muchos de ellos al ver un sacerdote solicitaban ser "bautizados" una y otra vez, es decir, los indios que habían sido anteriormente sometidos a tal rito no cesaban de pedirlo nuevamente. Los indígenas toman al comienzo a la religión católica con novedad y ligereza, de ahí que un sacerdote señale a Benzoni que por más que hayan sido bautizados, los indios persistían en sus idolatrías.

2) Culto paralelo, esto es, la mantención del culto a los dioses ancestrales y el profesamiento del nuevo culto a las deidades del catolicismo. Joseph de Arriaga (op. cit., 79) señala que en el Virreinato del Perú, a inicios del s. XVII, los indios sostenían que se podía rendir culto a la vez a las deidades españolas y a las propias, de ahí que en una ocasión:

dónde la misma tela, que avían hecho un manto para la imagen de Ntra. Señora hicieron también una camiseta para la Huaca, porque sienten y dizen que pueden adorar a sus Huacas, y tener por Dios al Padre, y al Hijo, y al Spíritu Santo, y adorar a Iesu Christo que pueden ofrecer lo que suelen a las Huacas, y hazelles sus fiestas, y venir a la Iglesia, y oyr misa, y confesar, y aún comulgar.

3) Mero aprovechamiento de ciertos elementos de culto católico para poder seguir celebrando a las antiguas deidades, cuando el culto vernacular empieza a reprimirse. El mismo Arriaga (Ibíd, 76), indignado, advierte:

Ya ha llegado ha tanto esta disimulación; o atrevimiento de los Indios, que a acontecido en la fiesta de Corpus, poner una Huaca pequeña en las mismas andas al pie de la Custodia del Santísimo Sacramento, muy disimuladamente. Y un Cura me dijo que había hallado las Huacas en el hueco de las Peanas de los Santos del Altar, y otras debaxo del Altar, que la avia puesto el Sacristán, y yo las e visto detrás de la misma Iglesia.

4) Reconciliación definitiva entre las deidades ancestrales y las del catolicismo, acción que se presenta hacia afuera como suplantación o substitución de unas deidades por otras. De esta forma se perpetúa el culto a los dioses autóctonos y concluye el proceso reinterpretaivo.

Ejemplos prototípicos de esta suplantación son: el culto profesado a Illapa bajo el culto a Santiago o la celebración de San Juan y del Niño Jesús para festejar a Inti (dios sol) en los solsticios de verano e invierno respectivamente, con lo cual se perpetúan las celebraciones llamadas Intiraymi y Capacraymi. Pese a que los sacerdotes españoles tienen conocimiento de esta situación no pueden evitarlo. Arriaga (Ibíd, pp. 58, 76) desalentado seguirá advirtiéndolo:

como se averiguó en Huarochirí por el doctor Francisco de Ávila, que para adorar un ídolo en figura de mujer, llamado Chupzamor, y Mamayoc, hazían fiesta a una imagen de nuestra Señora de la Asunción, y para adorar a un ídolo varón llamado Huayhuay, hazían fiesta a un Eccehomo;

En definitiva, la adopción de las formas religiosas católicas en vez de anular el fondo cultural religioso vernacular lo enriqueció y revitalizó; de ahí que en las tradiciones religiosas de la macrocomunidad quichuahispánica ecuatoriana, sea fácilmente perceptible la experiencia religiosa prehispánica que subyace en las prácticas aparentemente católicas.

La pervivencia de la religiosidad vernacular sólo puede expli-

carse a partir de los principios fundamentales que dominaban en la religión andina de la época del Tahuantinsuyo: 1) la extroversión del culto, en virtud de lo cual, las ceremonias culturales se llevaban a cabo en el exterior del templo antes que en su interior, esto es, en emplazamientos al aire libre; 2) el culto festivo en el que las procesiones, las danzas, las plegarias y los sacrificios eran parte consustancial de las ceremonias religiosas (Hultkrantz, 1982b: 323-324); 3) la presencia de un intenso animismo, por el cual los espíritus parecen tener más importancia para la vida cotidiana que los dioses mismos; y, 4) un totemismo postrero que se expresa en la proliferación de deidades lugareñas.

Todos estos principios se mantienen más o menos inalterables en la práctica religiosa de la macrocomunidad quichuahispánica actual. Así por ejemplo, la extroversión del culto ha determinado la mantención de procesiones y concentraciones en las grandes plazas y atrios, frente a las iglesias católicas, y la construcción de fachadas-retablos; características que le otorgarán a la arquitectura colonial religiosa, colosidad y un aderezamiento peculiar. Mientras que por otro lado, las ceremonias de culto católicas en homenaje a la infinidad de deidades y signos religiosos locales, que coexisten en un mundo plagado de objetos y criaturas con alma, no pueden realizarse sin adquirir una forma festiva.

De la profusión de prácticas y eventos religiosos presentes en la macrocomunidad runa-mestiza, la celebración, sin lugar a dudas, constituye el núcleo central de sus tradiciones religiosas. La celebración se caracteriza por un alto grado de popularidad y por su carácter carnavalesco y mágico, que hace de ella no sólo el evento religioso por antonomasia sino el hecho festivo más relevante, por lo que resulta un fenómeno social y cultural de gran significación.

De igual manera como ocurriera con los eventos de la religión prehispánica, la ceremonia religiosa católica supone para el indio quichua y el mestizo ecuatoriano, el trastocamiento más importante del tiempo profano u ordinario y, por lo mismo, la instauración del tiempo sacro.

La fiesta religiosa viabiliza el regocijo colectivo, por tanto, constituye una especie de licencia para la liberación de energías reprimidas y la violación de ciertas normas sociales. Es así que, en primer lugar, la celebración religiosa provoca la intensificación del consumo hasta alcanzar el nivel de dilapidación —especialmente en los sectores populares— en el que el interdicto de la gula, la abstinencia de bebidas, e incluso las prescripciones sexuales, se transgreden en las francachelas, las borracheras, las diversiones de feria, las danzas y bailes rituales, contrariamente a lo prescrito por la moral ascética del judeocristianismo. Estas transgresiones hacen pensar en una compensación ideal de las insatisfacciones económicas cotidianas (García Canclini, 1986: 78-82).

La dilapidación se manifiesta de forma institucionalizada en la figura del prioste, encargado de homenajear a la divinidad en nombre de la comunidad, y en base a una serie de agasajos y ofrendas en las que participa y se beneficia el grupo a quien representa. Estos agasajos incluyen diversos ritos sacros como misas y procesiones, así como elementos lúdicos (juegos, pasatiempos, danzas, pirotecnias) y ágapes, conjuntamente con la promoción de la deidad homenajeadas. Las ofrendas por su parte suponen vestimentas para las efigies católicas, placas de agradecimiento que dejan constancia de los favores y milagros recibidos, fuegos artificiales, canciones o piezas musicales, objetos decorativos y dinero en bruto.

En la celebración religiosa se baila, se bebe, se come y se juega, en una palabra, se divierte en nombre de la divinidad; comportamiento que en los andes resulta ser la mejor forma de homenajear e impetrar a las deidades. Por tal razón, las celebraciones religiosas constituyen las fiestas populares principales de la sociedad en general y de ciertos pueblos y ciudades en particular, alcanzando frecuentemente la dimensión de ferias, en tanto, concentraciones de ventas, diversiones y espectáculos populares. Esto explica comentarios como los del brasileño Miguel María Lisboa (1990: 61-62), quien en 1852, refiriéndose al pueblo quiteño señalaba: "en la clase media y baja, hay una *tendencia a consi-*

derar las ceremonias de la Iglesia más como un espectáculo que como un rito simbólico" (sub.nuestro); de idéntica manera a lo expresado por Lope de Atienza (op. cit., 1931: 62-63) en el s. XVI, quien preocupado por la cristianización de los indios de la Real Audiencia de Quito, indicaba: "Cuando hay danzas, juegos y regocijos... acude gran fuerza de gente a misa, pero faltándoles estas añagarrías, para sacarlos a lo raso, jamás bienen de voluntad a doctrina cristiana..."

En definitiva, de todas las prácticas festivas que incluyen las celebraciones religiosas, destacan las danzas rituales protagonizadas por personajes de ficción (disfrazados). Danzas que en la mayoría de los casos no están relacionadas directamente con la simbología de los rituales católicos, lo que evidencia la falta de correspondencia entre las formas de culto católico y los contenidos vernaculares de las expresiones rituales, al extremo de que muchas danzas y personajes ficticios representan verdaderas contradicciones simbólicas o resultan disociados totalmente de los eventos católicos. Este es el caso, por ejemplo, de la danza guerrera del "huarichi" que bailan los "yumbos" del barrio la Magdalena (Quito) en navidad.

La costumbre del disfraz alcanza un grado tal que el mismo objeto de culto participa de él. Así es común que las vírgenes María o los santos se vistan con los trajes más representativos de la localidad o con cierta indumentaria que caracteriza a un grupo social en particular¹⁶.

El carácter festivo que asume la celebración religiosa está presente inclusive en aquellas ceremonias consideradas luctuosas,

16 A W. Stevenson, inglés que radicó en Quito a inicios del s. XIX, le llamará la atención por ejemplo que la Virgen de Guápulo ante un pedido a la corte de Madrid de que la Virgen sea resguardada por el ejército en su llegada a Quito, se la nombró capitana general de los ejércitos, razón por la cual la Virgen "entró vestida con uniforme militar; en los brazos traía las insignias de su rango; en la cabeza sombrero de tres picos y cordón de oro, escarapela roja y pluma, y en la mano el bastón de mando. La imagen del Niño Jesús participaba también de los honores; estaba con sombrero bordado de oro, espadín de oro, capa roja [...]" (Toscano, 1960: 233).

como es el caso de la muerte de Jesucristo, momento conmemorativo para la aflicción en el mundo cristiano. En contraste con ello, la semana santa es vivida como una fiesta –más o menos reprimida pero no anulada por la acción de un cristianismo conceptual de reciente aparición en las ciudades– a juzgar por la presencia de disfraces carnalescos en las procesiones (v. gr. la semana santa de Alangasí) y el apareamiento del plato más suculento de la cocina mestiza: la fanesca. Estos dos elementos representan claramente la transgresión de los preceptos de recogimiento y ayuno prescritos por la Iglesia católica, evidenciando más bien una predisposición festiva que hace de la semana santa un gozoso asueto, como sucede en el ámbito rural costeño, a propósito del cual José Campos (op. cit., p 136) apunta:

Lo primero que se advierte es un aire de alegría general, que contrasta de un modo singularísimo con la luctuosa recordación de la tragedia del Calvario, donde sufrió Pasión y Muerte el Redentor de la Humanidad. Pero, lo repito, no hay quien se afligía un ápice por el doloroso acontecimiento que la Iglesia conmemora, y se deja sentir un ambiente de fiesta, que a todos entusiasma y predispone al regocijo [...] Pues como iba diciendo aquellos días serán todo lo que se quiera bajo los múltiples aspectos de la vida social, menos días de recogimiento, austeridad y penitencia, como son los de los turcos cuando conmemoran el Ramadán [...] Por todos los caminos se ve venir, de los vecinos recintos, a las familias lugareñas, vestidas de gala, con el aire animado de las personas felices y contentas. Y si se les pregunta a qué vienen, contestarán en seguida: –A gozar de la fiesta! Los varones traen sus guitarras enfundadas, sus acordeones bajo el brazo, y llegan relamiéndose del gusto que se van a dar en largos días de holganza, junto a las muchachas campesinas, al compás de los sonoros instrumentos y al calor de copiosas libaciones.

En fin, la celebración religiosa permite mantener el contacto entre la comunidad y el mundo sobrenatural, por consiguien-

te, viabiliza el acceso a los beneficios sobrenaturales que garantizan el alivio de tensiones al interior del grupo y las llamadas condiciones imaginarias de reproducción (Botero, 1991: 13). La celebración religiosa contribuye además, al fortalecimiento de las relaciones de parentesco y comunales, en base a los mecanismos de solidaridad y redistribución.

Al respecto, una simbología muy importante posee el prioste, en la medida en que su designación y función afirma el criterio redistribucionista andino que en otro tiempo en cumplimiento por el curaca. El prestigio que supone la elección y el desempeño como prioste para un individuo, radica en el hecho de que ante los ojos de la comunidad aparece como una persona esencial para la materialización de prácticas vitales y ancestrales andinas como la solidaridad, la cooperación laboral y la reciprocidad, en tanto, el prioste se ve impelido a financiar la fiesta y los ágapes, con el objeto de beneficiar a la comunidad en general y al grupo familiar en particular.

Por otra parte, las principales ceremonias religiosas de macrocomunidad quichua-hispánicas son aquéllas que coinciden con el calendario agrario-cosmológico prehispánico, es decir, con los acontecimientos heliolátricos, los mismos que marcan el inicio de las cosechas y las siembras; se trata de los solsticios y equinoccios que continúan festejándose bajo la forma de celebraciones a los santos católicos más próximos o coincidentes con la fecha del suceso cosmológico.

El calendario religioso de runas y mestizos se inicia con la celebración del solsticio de invierno bajo la forma católica de la navidad y continua en el año nuevo y el día de reyes. Luego prosigue con la llegada de las lluvias en Febrero, tiempo de siembra, en el cual bajo la denominación de "Carnaval", acontece la fiesta del agua. Continúa el festejo del equinoccio de marzo, que se lleva a cabo bajo la forma de celebración de san José, la misma que concluye en la semana santa. Sigue la celebración del encumbriamiento de la constelación de la cruz del Sur en mayo, bajo la forma de festejo a la cruz cristiana, hasta llegar a las celebraciones

más sonadas, las del solsticio de verano en junio (cosecha), llamadas antiguamente del Inti Raymi o fiesta del sol; festividades que comienzan con la celebración de san Luis (El Coraza), hasta llegar a la de Corpus y san Juan, extendiéndose hasta la de san Pedro y san Pablo. La celebración del equinoccio de Septiembre, se inicia con el festejo de las Marías y concluye en el de las Mercedes (La mama negra). Y por último, cerrando el calendario festivo, destaca la celebración de todos los santos en el mes de noviembre.

Se puede inferir entonces que el culto a los santos y a la virgen María constituyen las ceremonias de culto fundamentales, ya que aquéllas son las deidades principales de la religiosidad popular, substitutos de las antiguas deidades del panteón andino.

Sin embargo, los rezagos del antiguo totemismo andino han determinado la presencia de un sinnúmero de versiones locales de un mismo santo o de la virgen María, a los que se les atribuye peculiaridades propias que son reivindicadas por el conjunto de feligreses paisanos. Por esta razón, se cree que la efigie de la localidad es siempre más milagrosa que las de otros pueblos. Es como si estas imágenes hubiesen reemplazado a las deidades lugareñas prehispánicas denominadas "huacas", contradiciendo la concepción católica que señala que se trata simplemente de representaciones de un mismo santo o de una única virgen María.

En suma, en las prácticas religiosas de runas y cholos son evidentes una serie de propiedades heredadas y transmitidas desde la época precolonial, las que particularizan su religiosidad. En primer lugar destaca el poder cosmológico que se le atribuye a la divinidad, presente en la consideración de que los santos y la virgen María son seres que controlan el poder de la naturaleza, especialmente los fenómenos telúricos y climatológicos, por lo que resultan deidades temibles y favorecedoras.

En segundo lugar, se evidencia la pervivencia del carácter idolátrico-totémico en el culto a los santos y la virgen; de ahí que se tienda a confundir la representación con la deidad misma; circunstancia que explica el hiperrealismo o falta de estilización de

la imaginería religiosa popular, agudamente advertida por el norteamericano Albert Franklin (1984: 143-144), quien refiriéndose a la misma y a su función, indica:

Este realismo es mayor que aquél al que está acostumbrado el angloamericano, en cualquiera de sus formas artísticas. Es muy frecuente la inserción de cristal en los ojos. Así como de pestañas, cejas, uñas en los dedos de manos y pies, y cabellos naturales. La sangre que corre de las heridas de Cristo, y las lágrimas en los ojos de la Virgen Dolorosa, son siempre sorprendentemente reales [...] El cholo más simple al colocar su vela ante la Virgen, expresa en sus lágrimas y labios murmurantes, la exaltación nerviosa debida al anhelo de que los rasgos de esa cara adquieran vida, de ver aunque sólo sea una vibración en esos ojos, de saber que la imagen vive, que María está allí, oyendo la súplica.

De otro lado, el principio totémico se expresa en la función que adquiere la efigie católica como un elemento más que define la identidad regional. Esta función se evidencia en el resaltamiento de su poder, el mismo que se cree beneficia, en primer lugar, a sus feligreses o creyentes, es decir, al colectivo de paisanos.

Se configura así una cultura idolátrica, firmemente arraigada, debido a que las representaciones figurativas imponen la ilusión que es posible comunicarse con la deidad y que ésta puede ser apropiada a través de la efigie (Levy-Strauss, 1979: 58). De esta manera, y debido a que las deidades son consideradas entes protectores, surge una proliferación de imágenes en las casas, las calles, los caminos, los mercados, los lugares de trabajo, y sobre todo, en los templos, los mismos que están atestados de imágenes, bien sea talladas o pintadas.

Otra propiedad que se evidencia en esta cultura idolátrica es la pervivencia prehispánica de aquella concepción animística, en virtud de la cual se atribuye vida a las efigies y a las estampas. Concepción que explica el trato humanizado que se les da a las efigies antropomórficas, especialmente en el sector rural. Así, por

ejemplo, en tiempos de sequía las efigies de los santos son expuestas a la intemperie soportando el duro sol con el propósito de que sientan en carne propia el calor y envíen la esperada lluvia. Mientras que por otro lado, abundan las leyendas y creencias, ya sea de vírgenes María que sacadas forzosamente de los lugares y comarcas de culto se han regresado furtivamente por su propia cuenta, o de estampas que lloran y hablan.

Una última propiedad relevante de origen prehispánico en la religiosidad quichua-hispánica es el predominio deidificante del principio materno antes que del paterno. La idea de una gran madre, nutricia y protectora predomina por sobre la idea de un dios paterno, representante de la razón, los principios y la ley. Obviamente este hecho está vinculado al pasado recientemente agrocéntrico de nuestra sociedad y al surgimiento de aquel sentimiento de orfandad y bastardía en los mestizos. Ello explica en gran parte el culto populoso, extenso e intenso a la virgen María, por sobre las otras deidades católicas de implicación masculina, como Jesucristo, el Padre o el Espíritu Santo.

Además es necesario tener en cuenta que, no sólo las efigies son reverenciadas, sino también ciertos elementos a ellas vinculados, como son las cruces, los altares, los nacimientos, las capillas, las basílicas o ciertos elementos naturales como piedras o grutas, consideradas sagradas. Así, el principio de la huaca, según el cual no sólo eran considerados elementos de culto y adoración las representaciones figuradas de la divinidad sino cada objeto donde se estimaba moraba ésta, sobrevive hasta hoy día en la religiosidad popular, especialmente en la sacralización hecha a las grutas y piedras extraordinarias que han sido consagradas a la virgen María, sobre las que se han impreso o erigido efigies de ésta.

La relación entre huacas y elementos del culto católico es directa, si se tiene en cuenta que muchas de aquéllas fueron substituidas por cruces cristianas, en virtud de una ordenanza del Sínodo de 1570 celebrado en Quito, el cual ordenó colocar los paradigmáticos signos del cristianismo en lugar de las huacas, apachitas o conopas. Esto explica el por qué se colocaron cruces en las

colinas sagradas, en los atrios de las iglesias construidas en los emplazamientos de los antiguos templos; a las entradas de los pueblos o en mitad de las cubiertas de las casas (Vargas, cit. por Carvalho-Neto, 1964: 147-148). Sitios que antiguamente se reservaron para las deidades totémicas de los ayllus.¹⁷

Al lado de cruces, efigies, altares, etc., destacan una variedad de signos menores como: escapularios, amuletos y exvotos, a los que se les atribuye una fuerza mágico-religiosa vinculada a su forma. Los dos primeros constituyen objetos individuales considerados indispensables para atraer la buena ventura o la dicha, función que cumplían las conopas de la época incásica; mientras que los exvotos indican claramente la vigencia de la magia imitativa. Estos se clasifican en antropomórficos, esto es, representaciones de las partes corporales de las personas por las que se ha solicitado curación, y, en zoomórficos, es decir, aquellas representaciones de los animales domésticos por los cuales se ha pedido protección.

A ellos se suman las cruces-apachitas y los alimentos rituales. Las primeras constituyen una especie de túmulos de piedra, formados a la vera de los caminos por la acción frecuente de arrojar piedras, acción que llevan a cabo los caminantes y arrieros.

Propias de la época incásica las apachitas eran huacas o deidades de los caminos que protegían a los caminantes y ayudaban a alivianar las pesadas cargas, a cambio de una pequeña ofrenda. Por esta razón, el Concilio Provincial celebrado en Lima en 1567 tachó y condenó esta práctica como supersticiosa, aunque según Jijón y Caamaño (1990: 115-116) "autorizó su tolerancia facul-

17 La colocación de cruces se vuelve una ardua labor para los extirpadores de idolatrías a inicios de la colonia, como lo testimonia el Padre Luis de Truel, citado por Joseph de Arriaga (op. cit., 1920: 181-183), quien comunica su labor en estos términos: "En el pueblo de S. Hierónimo uvo bien hazer, por ser muy dados a la embriaguez. Treinta Cruces aun avía mandado poner el Doctor Diego Ramírez, donde avía sacado treinta Huacas [...] En otro pueblo de esta misma doctrina estaban dos Huacas, vna en la placa en la pared del cementerio de la Iglesia, y la otra enfrente de esta, adorávanlas los Indios, porque dezian era la guarda del pueblo. Hízose de ella lo q' de las demás y pusiéronse en su lugar Cruces".

tando a los curas para poner si les parecía decente, una cruz en la apachita que así quedaba cristianizada”. La autorización señalaba textualmente:

Que los adoratorios de los caminos que los indios llaman Apachitas, procuren los Sacerdotes cada uno su distrito quitarlos y deshacerlos del todo, y eso se les pone precepto, y si les pareciera cosa decente ponga una cruz en su lugar”.

Por esta razón los cúmulos de piedras de las apachitas con cruces encima, siguieron creciendo; la costumbre de arrojar piedras en sitios específicos siguió vigente en mestizos e indios. Las más famosas a lo largo del callejón interandino, por el volumen de piedras recibidas son: las del antiguo camino de Quito a Guápulo, las de Elenpata y Alacu en Guano y las de Quinsa Cruz, en el nudo del Azuay.

En lo que respecta propiamente a los ritos de las ceremonias religiosas, se puede afirmar que éstos constituyen los elementos más resistentes y estables de la herencia andina prehispánica. Es necesario destacar en primer lugar, la forma en que se honra a la divinidad, basada fundamentalmente en nombrarla y localizarla (Palomino, op. cit., 224). El lugar del culto se asocia al “más allá”, es decir, con lugares distantes poco accesibles, los que se ubican en los confines y la periferia de los principales centros y zonas pobladas. Por tanto, el desplazamiento hacia los lugares del culto exige de peregrinación o romería, que más que expiación resulta una búsqueda de la divinidad y la huida del tiempo profano¹⁸.

18 Joseph de Arriaga (op. cit. 1920: 23-24), señala que las peregrinaciones masivas eran una característica de la religión de los pueblos asentados al norte del Perú, esto es, del Chinchaysuyo. Señala así que el ídolo-oráculo Catequilla de Huamachuco, altamente reverenciado, convocaba cada año a un sin número de peregrinos desde lejanos lugares. Algo similar parece haber ocurrido con otras huacas y dioses regionales, es el caso por ej. de Pachacama en la costa central del Perú y un sin número de huacas en todo el territorio del Chinchaysuyo.

En cambio, las procesiones que viabilizan la extroversión del culto andino, o sea el culto al aire libre, funcionan como mecanismos de aproximación de las masas a la divinidad y como rituales de reintegración de los espacios a la comunidad (Botero, 1991: 22).

Las procesiones se caracterizan por un alto contenido mítico, a juzgar por la presencia de un sinnúmero de disfraces y personajes ficticios que ocupan determinadas posiciones y cumplen particulares funciones, reproduciendo las jerarquías y los roles sociales. Las procesiones constituyen clímax de culto, si se tiene en cuenta que son momentos de alta excitabilidad, debido a que los devotos sienten la posibilidad de acceder a la divinidad ante su proximidad evidente. Es éste el momento propicio para invocar los favores y los milagros, surgiendo un prurito por tocar la divinidad, hecho que en ciertos casos deviene en un real paroxismo cultural, como acontece en la procesión de la virgen del Quinche, que Albert Franklin (op. cit., 148-149) ha sabido narrar magistralmente:

La multitud se agita en oleadas para acercarse a ella. Cada individuo de los miles que se apretujan en la gran plaza, quiere tocar su manto, o tan sólo las andas sobre la que es llevada, o la gran media luna que está a sus pies. Los cholos e indios de Ecuador no gritan cuando están excitados. En el momento de entrar la Virgen a la calle principal, sólo se eleva un murmullo sollozante de la multitud: "¡Mamitica!, ¡Bonitica!, ¡Zambitica!..." Todos lloran. Las lágrimas corren a torrentes de los ojos de los hombres fuertes, al acariciar el sombrero con el cual han alcanzado a tocar el manto de la Virgen.

Conjuntamente con este rito de tocar, sucede la acción de besar al objeto de culto; ritual este último que en los andes precoloniales se llamaría "mocha" (del quechua "muchá" = beso)¹⁹.

En las procesiones cobran existencia, además, algunas prác-

19 Joseph de Arriaga (ibíd: 24) describe en estos términos el rito incaico de mochar: "nombrado la Huaca y haziendo aquel ruido que suelen hacer con los labios como chupándolos, que es lo que propiamente llaman mochar".

ticas peculiares de reverenciación a la divinidad como el cargar en andas a la efigie para mostrar la condición superior de la divinidad, el reconocimiento de pertenencia y el sometimiento de los devotos hacia ella; situación que calza dentro del patrón despótico andino. Pues, cargar en andas significa un claro reconocimiento de vasallaje y, por lo mismo, un acto de homenaje al cargado y un privilegio que otorga prestigio al cargador; de ahí que los devotos se disputen la posibilidad de prestar sus hombros para transportar a la divinidad.

En cuanto a las plegarias y rogativas dirigidas a la divinidad, sobresalen las mortificaciones o autotorturas en las procesiones y romerías. Estas resultan ser una especie de expiaciones que implican diversas formas (azotamientos, ajigonamientos) y medios (látigos, espinas, clavos, etc.) de autopropiciamiento de dolor, como si se tratara de demostrar la capacidad de entereza o resistencia ante el sufrimiento. Hecho que en ciertos casos, como en la procesión de Jesús del Gran Poder en la semana santa quiteña, resulta una especie de carnaval del sufrimiento, en el que los penitentes parecen competir en infringirse dolor. Jorge Icaza en su novela *Cholos* (1990b: 174-175) ha sabido resaltar este ritual.

Los más necesitados de la gracia divina –liberadora y balsámica– hacen méritos, ofrenda sádica por penitencia– y se azotan –látigo cortante– las espaldas desnudas, o se echan corona de espinas a la cabeza, o se aplican a los brazos planchas de tuna, o se frotan con arena las heridas que les dejó su peregrinar de rodillas: otros exhiben sin rubor y sin recelo tumores, torceduras y sarnas repugnantes; mientras los más confiesan a gritos sus pecados mortales o sus deseos vergonzosos, fruto del odio y el amor.

Pero sobre todo, estas expiaciones, funcionan como medios de catarsis.

En segundo lugar, dentro de las plegarias y rogativas, destacan las oraciones interpelatorias; estas posibilitan el establecimiento de un diálogo hablado entre el devoto y la divinidad,

consecuente con el principio animista e idolátrico que rige la relación entre las representaciones de la divinidad y el individuo que celebra el culto. En este sentido, indios quichuas mestizos se dirigen de una forma coloquial a la divinidad, exigiendo explicación con respecto a una calamidad doméstica sucedida, como si se inquiriera a ésta; otras veces, exigiendo o clamando un favor excepcional de repercusiones decisivas en la modificación del destino, la suerte o la salud, ya sea propia o de un allegado, es decir, pidiendo y exigiendo un milagro.

Tradiciones Lúdicas

Los juegos y las actividades recreativas, reconocidas como propias de una comunidad en particular, transmitidas y persistentes de generación en generación en un lapso significativo, constituyen las llamadas tradiciones lúdicas.

Estas cobran existencia fundamentalmente en la fiesta, en cuyo seno se manifiesta una serie de *prácticas rituales recreativas*. Los *juegos deportivos* y de *azar*, que no necesitan obligadamente de un tiempo diferente al laboral, ordinario o profano para manifestarse, constituyen también, tradiciones lúdicas.

Sin embargo, son las *prácticas rituales recreativas* las que poseen una mayor connotación genuina a diferencia de los *pasatiempos* y los *juegos deportivos*, aunque algunos de ellos representen especificidades culturales en tanto originados y utilizados exclusivamente en el seno de una comunidad en particular. Este es el caso, para la comunidad mestiza ecuatoriana, de la pelota nacional o del ecuavoly.

En definitiva, a través de las prácticas rituales recreativas el espíritu festivo cobra forma, en tanto aquéllas viabilizan las transgresiones de los interdictos que rigen en el tiempo ordinario. Los juegos rituales, al responder a la necesidad social de dar rienda suelta a ciertos impulsos, posibilitan las licencias sexuales o alimenticias.

Ello explica el por qué las festividades basadas en actividades recreativas y de diversión ritualística, que suponen excesos que

atentan al orden social, serán refrenadas de manera coheritiva por el poder, pero sin llegar a ser impedidas o abolidas (Bataille, op. cit., 95).

Las prácticas rituales recreativas más significativas de la comunidad mestiza ecuatoriana, son aquellas representaciones satíricas que se plasman en los disfraces y las farsas, junto con las representaciones dramáticas populares catalogadas como *autos*, parte sustancial de algunas comparsas y danzas (Carvalho-Neto, op. cit., 39).

Junto a las prácticas rituales recreativas, destacan: las recreaciones eróticas o lúbricas; y, las actividades recreativas competitivas. Estas últimas, a diferencia de los pasatiempos y los juegos deportivos, se caracterizan por su conexión con la cultura prehispánica.

Las representaciones satíricas suponen en la mayoría de los casos, una parodia del poder y el cuestionamiento irreverente al orden social ya que a través de los disfraces y las máscaras se logra una inversión de valores, roles y status (el sirviente es rey, el hombre mujer, el pobre opulento), así como el remedo y la mofa a la autoridad. Con ello se produce la burla y crítica al estado de cosas establecido.

Disfraces y farsas constituyen un hábito inveterado de vigorosa presencia en las principales celebraciones de los mestizos. Gracias a ellos cobran existencia una serie de personajes específicos, los mismos que constituyen el elemento central de las fiestas. Es el caso de la "mama negra" en la celebración de la Virgen de las Mercedes; el de los padres belermos, monos, carishinas y camisonas en el día de los inocentes, celebrado hasta finales de la primera mitad del presente siglo en Quito; o, el de las viudas, incluido el monigote o "viejo", del 31 de diciembre.

Las características más esenciales de los disfraces mestizos son, en primer lugar, el predominio de personajes antropomórficos; en segundo lugar, el prevalecimiento de la connotación satírica por sobre la mítica. Pues, sólo el disfraz del diablo y el payaso, muy comunes en las fiestas de semana santa, carnaval y pases del niño, tienen una connotación exclusivamente mítica. Mientras tanto, el resto de los disfraces son el resultado de la mofa a las

autoridades y, sobre todo, de burla a los individuos de los grupos étnicos colindantes, poco estimados, en razón de su incorporación marginal y periférica a la forma de vida mestiza socialmente presentada como modelo; razón por la cual son muy comunes los disfraces de indios montañeses y negros²⁰.

En tercer lugar, destaca en el disfraz la tendencia al travestismo masculino, esto es, la representación por parte de hombres de personajes femeninos extravagantes, lo que da lugar a la existencia de los personajes más populares y satíricos de las mascaradas mestizas, como son la "mama negra" o la "viuda". El caso contrario, el de mujeres disfrazadas de hombres, jamás ocurre²¹.

En fin, las mascaradas ponen en evidencia una gran capacidad paródica que se sintetiza en la construcción de máscaras caricaturizadas de personajes e individuos destacables de la comunidad, la mayoría de las cuales sirven para dotar de un rostro al monigote llamado "año viejo". De ahí que la industria de la careta haya cobrado gran prestigio, sobre todo en Quito, donde al decir del inglés W. B. Stevenson (1960: 231) a inicios del s. XIX: "Hay nativos que se distinguen por su habilidad para confeccionar máscaras, y uno puede comprar, con pocas horas de haberlo anticipado, la representación exacta de cualquier rostro de la localidad".

20 La equiparación de: no integración = barbarie, se dio también en la época incaica. La dualidad opositiva runas-aucas así lo demuestra. Los aucas son los grupos étnicos no incorporados al Tahuantinsuyo, especialmente los ubicados al este y oeste de la cordillera andina y, por tanto, poco estimados. Esta concepción se expresará en la costumbre de los indios quichuas de disfrazarse de yumbos, personajes que también están presentes en las comparsas y representaciones de los mestizos.

21 A Carvalho-Neto le llamaría la atención esta particularidad, ya que según él, en el folklore brasileño es común que tanto hombres como mujeres representen a personajes de su otro sexo, más no, que solamente los hombres se disfracen de mujeres. Carvalho-Neto destaca una serie de personajes que obedecen a este travestismo masculino, aparte de los que hemos señalado, como es el caso del Ángel, Las Camisonas, Cholas, Chuchumecas, Gigantas, Mindalas y Trasgueadotas, que son personajes de fiestas geográficamente más restringidas o locales. Este travestismo masculino es una tradición quichua, que se pone de manifiesto en la naturalidad con que los runas se disfrazan de mujeres en las fiestas del Inti-Raymi.

El monigote del año viejo representa a uno de los personajes más cargados de connotación simbólica, dentro de las tradiciones lúdicas de la comunidad mestiza ecuatoriana. Su significado central radica en ser parte del rito del año nuevo, vivido como un acontecimiento trascendental por las sociedades agrocéntricas americanas, en tanto el año nuevo representa la renovación del mundo. Se trata de la fiesta de la regeneración. El paso del año viejo al año nuevo es concebido como el paso de la muerte a la vida, de la esterilidad a la fecundidad (Hultkrantz, 1982a: 76).

El monigote disfrazado de viejo casado y borracho es la encarnación de lo viejo y lo estéril, en una palabra, de la muerte. Su ridiculización denota la intención de su destrucción para permitir el advenimiento de un nuevo período (Ramírez, op. cit., 117). Solamente la incineración permite su aniquilamiento, ya que el fuego constituye el mejor elemento renovador desde un punto de vista de la tradición agraria.²² Con tal acción se expresa el deseo de renacimiento, fecundidad y prosperidad, por lo que el nuevo período es visto con otra actitud y perspectiva: la esperanza.

Por su parte, la presencia de caretas monstruosas está asociada a la idea de ahuyentar el mal, mientras que la representación paradójica de la "viuda", vestida de color negro y fingidamente sollozante, a la par con su lozanía y voluptuosidad exagerada, indica claramente el apuro y angustia de ésta por despedir a su esposo y así disfrutar su viudez y una nueva vida en el año nuevo.

De esta manera, la proliferación de "años viejos", se torna una especie de indicador del nivel de esperanza y optimismo social. La quema de un gran número de ellos indica una mayor

22 La construcción de esta especie de muñecos, al parecer era una vieja tradición andina. Cobo, según Jijón y Camaño (1990: 213), referiría que en el culto a la huaca llamada Mantocalla se le hacían sacrificios de haces de leña vestidos de hombre o mujer; mientras que Joseph de Arriaga (ibíd: 45-46), señala que en el Tahuantinsuyo era muy común hacer muñecos para quemar, con el fin de destruir el alma de quienes representaban. Así, señala que muchos visitantes españoles indeseables eran representados con muñecos que se quemaban con grasa de cerdo, mientras que cuando se buscaba perjudicar a un indio se quemaban dichos muñecos con sebo de llama.

esperanza en el ciclo subsiguiente o por venir. Mientras que la menor creatividad en su elaboración y el menor número de monigotes en relación a otros períodos anuales, debe interpretarse como una pérdida de fe en el nuevo año, es decir, la disminución de la esperanza colectiva.

Las prácticas rituales recreativas de carácter erótico o lúbricas, suponen un sinnúmero de danzas y bailes en las que se encarnan los desmandes y el libertinaje inherente a las festividades y fiestas quichuahispánicas. Estos bailes al ser objeto de un largo proceso de refrenamiento por parte del poder, en base a severas medidas coactivas, se han estilizado y simplificado de tal forma que aparecen hoy en día como bailes desprovistos de lo que antaño fueron, esto es, danzas de claras implicaciones eróticas.

Danzas y bailes tachados de licenciosos por el Estado y la Iglesia, constituyeron un elemento destacable de la cultura tradicional mestiza, desde los primeros tiempos coloniales hasta bien entrado el s. XIX, razón por la cual representan un rasgo a tenerse muy en cuenta en la identificación del bagaje cultural genuino de los mestizos. Su característica fundamental radicó en su honda implicación erótica, que hacía de ellas una especie de danzas sexuales, clímax de las francachelas inherentes a las festividades populares. Pues, viabilizaban la promiscuidad y otorgaban un carácter orgiástico a las celebraciones. Por esta razón, la Iglesia amenazó con la excomunión a sus participantes, quedando dichas danzas condenadas y herejizadas.

Los principales bailes eróticos fueron: el *aynfaile* o baile del velorio, danza llena de algarabía que constituía un componente fundamental del ritual funerario, muy común en todo el callejón interandino hasta inicios del presente siglo entre los indios quichuas y la plebe mestiza rural y urbana. El *canguil*, que consistía en un baile basado en saltitos acompasados, de origen indio pero adoptado por los mestizos plebeyos e individuos pertenecientes a los altos estratos de Quito, ciudad donde fue muy conocido hasta finales del s. XIX. Los *fandangos*, que incluían un conjunto de danzas (arrayán, costillar, recumpé y el escandaloso cañarico)

reputadas como las más licenciosas y desenfrenadas, las que, al decir del viajero italiano Osculati a finales del s. XVIII, "ocupa a la gente baja, y le conduce a tales excesos y torpezas, que dan horror el sólo nombrarlos" (Cit. Carvalho-Neto 1964: 203). Y por último, la *zamacueca*, que según el viajero Charton, era una danza frenética, descabellada y fogosa.

En la colonia, la represión estatal y eclesiástica, también buscaron suprimir las danzas rituales que formaban parte de las celebraciones religiosas y que no poseían implicación erótica. Una proclama de 1575, refiriéndose a las danzas rituales vernaculares de Corpus, sentencia: "No permitiremos, empero, en ninguna manera que ningún tiempo en la Iglesia haya que danzar o bailar ni menos hacer otro acto indecente" (cit por Botero, op. cit., 16).

Sin embargo, la importancia cultural que éstas revestían y la aprobación relativa del poder ante la ausencia de movimientos considerados "indecentes", determinará que las danzas rituales no eróticas sobrevivan hasta la actualidad. Este es el caso, por ejemplo, de la yumbada y la danza del payaso, que se practican como parte de la celebración de navidad, año nuevo y epifanía en algunos pueblos y ciudades del centro-norte serrano.

El tercer grupo de las prácticas rituales recreativas corresponde a las actividades recreativas competitivas que se presentan mayoritariamente como ritos dentro de las celebraciones religiosas, aunque algunas de ellas se sucedan fuera de éstas. Otras en cambio son parte de los actos rituales del velorio, como es el caso de los pasatiempos denominados juegos de flores, muchilón y borreguito, que son una especie de interrogatorios recreativos muy comunes en el sur de la sierra.

En definitiva, las actividades recreativas competitivas incluyen una inmensa variedad, la mayoría de las cuales están asociadas a fiestas específicas, mientras que otras se suceden en ciertos ciclos de tiempo (anuales o semestrales).

Una extensa lista de estas actividades recreativas competitivas sería registrada por Carvalho-Neto en su *Diccionario del Folklore Ecuatoriano* (op. cit., 50), las mismas que pueden ser clasificada de

la siguiente forma: a) *juegos de competición con la participación de animales*: alcancías, cañas, riña de gallos, gallo compadre, gallo capitán, sortijas, torneo, toro embobado y toros populares, b) *Juegos de competición sólo entre personas*: bolas, carreras de ensacados, cascarones, cucú, curiquingue, escondidas, frío-frío, haya lanza, huaycupa, mama anga o el gavilán y los pollitos, olla encantada, palmo, palo ensebado, pegadas, trompos, venado, etc. c) *Pasatiempos* como el borreguito, el florón, la gallinita ciega, maíz quemado, pájara pinta, pan caliente, pan quemado, el ratón y el gato, revolcadas, sin que te roce, zumbambico, etc.

Junto a estas actividades recreativas competitivas, merece destacarse el juego de agua que se sucede en la fecha del carnaval; juego que por sí solo constituye la festividad lúdica más importante de la macrocomunidad quichua-mestiza y que a diferencia de las anteriores no es parte de ninguna celebración, sino que él mismo copa y define la fiesta de carnes telendas. Sin embargo, y a pesar que el concepto de la liberación de la carne, es occidental, el juego de agua en la colectividad mestiza –la fiesta de mayor extensión nacional– posee peculiaridades autóctonas a juzgar por su significación central y los diversos ritos que incluye.

De esta manera, el carnaval ecuatoriano representa la *fiesta del agua*; pues, la utilización lúdica del agua que; en simbología andina prehispánica agrocéntrica es sinónimo de felicidad, es el elemento central y definidor del juego²³. Además, si se tiene en cuenta que el agua está íntimamente vinculada a la vida, resulta entonces que el carnaval es un evento hondamente vitalista. Desde esta perspectiva, convocar al agua supone un llamado a la divinidad y una ofensiva a la muerte, en tanto el agua implica bienaventuranza y dicha (Eliade, cit de Idrovo 1992: 108). Así se evidencia en el rito del “taita carnaval”, propio de ciertas comunidades rurales quichuas y mestizas del Cañar y Azuay. El carnaval es representado en este caso por un individuo que toca la

23 Otros elementos como la harina, el polvo y antiguamente las tintas en cascarones, son utilizados sólo de manera secundaria o complementaria.

caja y pingullo acompañado del llamado musuy (Azuay) o yarcay (Cañar) - nombres que en quichua significan “escasez” y “hambre” respectivamente. El taita carnaval entra al pueblo como un forastero que viene a dejar suerte. Por estas razones, eliminar el uso del agua en el carnaval, como lo han intentado infructuosamente los círculos dominantes del país, significa extirpar su contenido vernacular y su sentido cultural.

Por otra parte, el carnaval ecuatoriano, a diferencia de lo que ocurre en occidente, no constituye sólo una manifestación lúdica y hedonista sino que resulta además un juego de confrontación, es decir, una especie de combate o una guerra de agua, resultado de la sublimización del antiguo juego de combate prehispánico denominado “pucará”, que era una especie de simulacro de guerra en el que dos bandos se enfrentaban dando lugar a una gresca generalizada, por la cual muchos de sus participantes resultaban contusos o heridos (Núñez, 1994: B1-B2). La denominación de “pucará” aún se conserva en la Provincia del Azuay para designar a la conocida “toma de barrios” que sucede en el juego del carnaval (Ramírez, op. cit., 117).

En este sentido se pueden destacar como propiedades del carnaval ecuatoriano las siguientes: manifestación de un antiguo culto; la combatividad implícita en él; la desvinculación de las celebraciones religiosas y del patrón que en éstas se observan, ya que no existe santo patrono ni sacerdote responsables; el esparcimiento total a juzgar por su exceso lúdico y hedonista expresado en el exceso de comida y bebida; la supresión de todas las fronteras y diferencias sociales, esto es, de género, edad y clase que hacen del carnaval una fiesta de la igualdad; y, la inclusión de sus propios ritos.

Entre estos últimos destacan el mojado mutuo, que constituye el sentido mismo del juego, a través del cual toma cuerpo la combatividad, manifiesta en la acción del desquite, es decir, de mojar a quien ha lanzado en primera instancia el agua. El mojado está estrechamente vinculado con los baños rituales quichuas aún vigentes en las comunidades indígenas del norte del país (Calderón, Mojanda, Otavalo), como son: el baño del muerto o

el difunto, el baño ritual de san Pedro de los diablos-humas en Mojanda y los baños de pies y manos entre los recién Casados en las comunidades de Imbabura, llamado ñaibi mailla, en el que la palangana donde se realiza este ritual es lanzada en ciertas ocasiones al público (Moya, 1981: 66-74) ²⁴.

Un segundo rito sobresaliente es el de la "toma de barrios" o casas que consiste en el asalto al barrio vecino. Este enfrentamiento termina, no pocas veces, en verdaderas grescas que desembocan en luchas furibundas con una cierta cuota trágica.

Este rito ha sido interpretado como pervivencia de los simulacros bélicos prehispánicos, cuyo objetivo era herirse mutuamente; la sangre vertida representaba una especie de ofrenda a la tierra, de igual forma como sucede con otros ritos de la comunidad quichua; es el caso de la celebración antigua del coraza, donde éste retaba a los espectadores a arrojarle trozos de raspadura al rostro, siendo premiado con chicha y botellas de aguardiente quien lograba sacarle sangre.

La toma de barrios ha desaparecido en la actualidad en las grandes ciudades, como es el caso de Quito, debido a la represión oficial. No obstante, ha sobrevivido el rito del asalto al transeúnte llamado antiguamente "agua o peseta", que consiste en pedir dinero a cambio de no mojarlo (Ramírez, *Ibíd.*:117), hoy día se lo conoce con el nombre de "llevar al grifo", acto que consiste en mojar al transeúnte sin piedad. Por último, destaca el rito ya mencionado del "taita carnaval".

La necesidad social de liberación de tensiones e impulsos inhibidos durante un año, propios de una colectividad afectada ostensiblemente por la opresión y la frustración, ha conquistado en el carnaval un espacio de tiempo para liberar aquellas tensiones. En consecuencia, el carnaval se presenta como una especie de desmande colectivo en el que el furor y el gozo de la fiesta se vuelve

24 El ritual de lanzar agua se da en otras culturas, especialmente en Asia Central en la región montañosa que alberga al macizo del Karakorum y en Indochina, en particular en Tailandia, de una forma muy similar a la manera ecuatoriana, pero en una fecha distinta del carnaval occidental.

una locura general, atentando al orden establecido. Por esta razón el Estado, desde la época colonial, ha tratado de reprimir y frenar esta costumbre basado en un criterio ideológico fundamental: su "civilización", es decir, su "cristianización" o "culturización".

La tesis de la "culturización del carnaval", plenamente vigente hoy día, resucita el prejuicio colonialista de menosprecio a las tradiciones vernaculares de los pueblos conquistados, a la vez que resume el intento del poder por constreñir lo más que se pueda el goce de los oprimidos. En tal virtud, la ideología dominante promueve como socialmente válida la copia y falsificación de las costumbres europeas, estimulando y reforzando las tendencias aculturantes a partir de la implantación de modelos artificiosos de celebración. Para tal efecto se ha organizado el carnaval de Ambato, en donde el prejuicio civilizador o cosmopolita provinciano ha planificado un espectáculo que se caracteriza por el mal gusto y la falta de originalidad, haciendo de él una copia subdesarrollada y chocante de los eventos carnavalescos de occidente.

La lucha desatada contra el juego de carnaval, en base a mecanismos coactivos e ideológicos, está condicionada por la intensa estratificación social de nuestra colectividad. Pues, el juego de carnaval es visto como un atentado al mantenimiento y la observación de las jerarquías sociales, ya que el irrespeto a los escalafones y status constituye no sólo una consecuencia sino una regla del juego. Las quejas por la falta de respeto a los viejos, las "damas decentes"; los clérigos o los señores —en el juego del carnaval— es un reproche oficial levantado desde la época colonial.

Ante esta situación, los sectores dominantes exigirán al Estado severas penas para los jugadores, logrando que sean considerados infractores. La primera de las penalizaciones que surge en la historia de la represión del carnaval es la excomunión, seguida de la promulgación de prisión; acción esta última que se mantiene hasta hoy día²⁵.

25 Indicios de la represión del carnaval son posibles rastrear desde el s. XVIII en que el poder clerical buscando reprimir los excesos del juego, a través del

En orden de importancia, la segunda manifestación lúdica de carácter competitivo que merece ser destacada por su popularidad, extensión geográfica y durabilidad en la historia de la comunidad mestiza son los toros populares. Actividad en la cual la plebe de antaño y los sectores populares de hoy encuentran la oportunidad para manifestar su audacia o intrepidez.

Los toros populares si bien son una tradición de origen hispano, posee peculiaridades nacionales propias debido a la existencia de cierta simbología ritualística propia de las sociedades andinas prehispánicas. Entre estas se destaca la ofrenda de sangre, pues, el dejarse herir para verter sangre constituye el sentido mismo de la fiesta; rito muy común en las colectividades agrocéntricas. De ahí que la ausencia de heridos entre los intrépidos que se juegan la vida le quita, en gran parte, sentido de ser a dicha fiesta y, por lo mismo, importancia o gusto popular.

Los toros populares, suponen por otro lado, la pervivencia de la acción comunal, en tanto constituye una lidia librada en conjunto por la colectividad. Estos dos hechos inherentes al contexto andino, son precisamente los aspectos en los cuales radica la peculiaridad de este juego ritual.²⁶

Obispo Juan Nieto Polo de Aguilar, atribuirá al juego del carnaval el terremoto de 1775, por lo que se dictará la excomunión para los jugadores. La pena de cárcel en cambio, se dicta a finales de dicho siglo e inicios del s. XIX por el Estado colonial, según se colige del llamado "bando sobre el carnaval" dictado por el presidente Muñoz de Guzmán el 3 de febrero de 1792 y por una carta del presidente Carondelet al ministro de guerra fechada en el 21 de Marzo de 1804, el cual autoriza la celebración del carnaval sólo con bailes y danzas, menos con agua, polvo y cascarones (Núñez, 1994: B1-B2), de manera idéntica como hoy día se pretende hacer con la llamada "culturización del carnaval".

- 26 La mejor prueba del carácter vernacular que supone los toros populares lo da para el caso de la sierra peruana José María Argüedas en su novela *Yawar Fiesta*, en que una comunidad indígena reivindica ante el poder local la posibilidad de la realización de los toros populares como parte de una celebración religiosa, mientras que la élite parroquiana pelea la posibilidad de contratar un torero para lidiar a los toros a la manera española o "civilizada". Por otra parte, se sabe que el Garcianismo prohibió las corridas de toros populares en el

Los productos artísticos

El arte constituye uno de los aspectos más importantes de una cultura, por cuanto resulta ser el producto por excelencia de la actitud y la actividad creativa del hombre frente al mundo. Al mismo tiempo, representa una forma de conciencia social peculiar por su valor cognoscitivo e ideológico, junto al estrictamente estético. Por consiguiente, el arte resulta un reflejo veraz de la realidad sin dejar de ser una interpretación de ella (Kelle y Kovalzón, 1973: 147).

Como elemento cultural diferenciador el arte juega un papel fundamental, ya que en él se plasman las particularidades del medio sociocultural en el que se ha generado. Sin embargo, es el arte popular, a diferencia del arte de autor, el que posee mayor significado de distintividad cultural, debido al ínfimo contenido ideológico que posee, como a las prácticas y técnicas estéticas tradicionales que utiliza, las mismas que han sido heredadas y transmitidas desde un pasado remoto.

El arte de autor, en cambio, posee menores rasgos de genuinidad debido a su alto contenido ideológico como interpretador de la realidad, así como por la utilización de técnicas de valor universal, fundamentalmente occidentales. Si bien dichas propiedades obstaculizan, no anulan la posibilidad de que porte propiedades y características culturalmente reconocidas como originales y propias de una colectividad determinada.

El arte popular

El así llamado "arte popular" es el resultado de la actividad espontánea y tradicional de creación artística, vinculada generalmente

país por considerarla una tradición bárbara, hasta que fueron nuevamente permitidas en el período "progresista". Ver al respecto José Modesto Espinosa: Artículos de Costumbres, Ariel, Guayaquil - Quito, s/f, pp. 113-114; en uno de cuyos ensayos ironiza a los "liberales" que en nombre del progreso y la civilización prohíben la pena de muerte pero permiten la corrida de toros populares, en la que por lo general habían muchos heridos o inclusive muertos, prueba, según el autor, de falta de sentido común.

a los sectores considerados socialmente subalternos. Por consiguiente, éste no puede ser confundido con el "arte del pueblo", el mismo que incluye formas de creación estética no necesariamente tradicionales.

Los productos o artículos del arte popular conservan y poseen rasgos culturales específicos, relacionados con la transmisión de tradiciones de maestría artística que han tomado cuerpo dentro de una comunidad étnica (Bruk, 1986: 239-240). Dichos productos están ampliamente extendidos y han penetrado profundamente en la vida cotidiana de la sociedad en general.

Dentro del arte popular se destacan dos tipos de productos: las formas materializadas y las no materializadas. En dichos productos, el aspecto estético (forma), nunca aparece de una manera pura, sino combinada con una función práctica que puede ser de utilidad doméstica, religiosa, festiva u optimizadora de las relaciones humanas.

Esto se evidencia principalmente en los artefactos orientados a satisfacer principalmente una necesidad material y de forma secundaria una necesidad estética, y que son el resultado de una producción masiva y serial que se realiza bajo formas tradicionales, basadas fundamentalmente en la manufactura: las artesanías (Colombres, 1987: 2).

Las artesanías de la comunidad mestiza nacional se distinguen por un bajísimo nivel de innovación, ya que las tradiciones de maestría artística heredadas se siguen reproduciendo sin mayores variaciones; lo que significa que la herencia recibida no es modificada sustancialmente por las nuevas generaciones receptoras. Entonces se puede decir que el contenido estético y utilitario de la mayoría de las formas materializadas del arte popular mestizo-ecuatoriano, se remontan a un pasado lejano, prehispánico, aunque a su vez evidencian la incorporación de elementos hispánicos que han enriquecido el contenido indígena, con la particularidad que es éste el que las define y singulariza en última instancia.

El arte popular de la comunidad mestiza, constituye por tanto, el mejor indicador visual para descubrir la interacción de

las culturas indígena e hispana. De ahí que sus formas materializadas y no materializadas hayan servido, en unos u otros casos, para hablar de sincretismo cultural, explicado como imbricación, yuxtaposición o superposición de valores culturales distintos.

Entre las principales formas materializadas destacan: la cestería, la textilería, la cerámica, la orfebrería y la culinaria. En éstas el aporte hispano —a excepción de la culinaria— es más visible que en las formas no materializadas.

Mención aparte merecen las manifestaciones plásticas como la pintura y la escultura orientadas a una finalidad primordialmente religiosa, hoy en decadencia. Solamente la sitoplástica o escultura comestible que tiene en las famosas guaguas de pan y figuras de masapán sus elementos más representativos, permanece plenamente vigente.

En la actualidad, los textiles, los productos de la orfebrería, la cerámica y la culinaria —desplazadas en un primer momento por la universalización de los artículos de uso diario— están atravesando un momento de renacimiento, debido a la profesionalización de la creación artística y al auge del turismo. Mientras que otras formas como la arquitectura popular tradicional, atraviesa por una etapa de decadencia, perviviendo tan sólo como formas relegadas en los sectores suburbanos o en las zonas rurales deprimidas.

Frente a ellas, las formas no materializadas del arte popular mestizo ecuatoriano están exentas de altibajos en su valoración, estima y presencia, debido a su plena vigencia vigorosa en la vida cotidiana. Por lo demás, su contenido vernacular claramente perceptible, define su genuinidad.

Estas formas no materializadas del arte popular mestizo son: la danza, la música tradicional y la literatura oral, las que constituyen manifestaciones estables y con muchos puntos de contacto entre sí.

La música tradicional representa para la comunidad mestiza ecuatoriana el indicador de mayor connotación distintiva, si se tiene en cuenta que los diversos ritmos que incluyen son únicos y exclusivos de tal colectividad, evidenciando una experiencia

histórica y una sensibilidad particular. En estos ritmos subyace una aprehensión peculiar del mundo, así como una forma sensible y estética de expresar particulares aspiraciones.

Entre sus principales características destacan la estructura vernacular de la mayoría de los ritmos, tanto bailables como líricos, evidente en el patrón formal de ordenamiento de los sonidos: pentafonía menor (re-fa-sol-la-do). Patrón que dominaba en la música prehispánica y que explica el carácter melancólico tanto de los ritmos bailables como el de las canciones.

Esta estructura vernacular, además, se expresa en el predominio del aspecto monódico por sobre el armónico (Moreno, 1930: 203). Propiedad que determina la importancia de los instrumentos aerófonos en la actividad melódica que, aunque de origen occidental en su mayoría (saxofones, clarinetes, trompetas, flautas dulces, armónicas, órganos, acordeones etc.), vienen a ser sustitutos del sinnúmero de flautas que caracterizaron a la música andina vernacular, las mismas que se clasifican en: globulares (ocarina); tubulares horizontales y verticales (pingullo, quena, piroró); silbatos y pitos; trompetas (pututus, quipas) y flautas de pan (antaras, payas). Si bien muchos de estos instrumentos aún se utilizan en la interpretación de los diversos ritmos de la música mestiza-ecuatoriana, sólo se lo hace de una manera excepcional.

Otra cualidad que caracteriza a la música mestiza-nacional es la no escisión regional marcada, como sucede en otros países de América Latina en general, y especialmente en los países andinos copartícipes de una misma tradición histórico-cultural. Por ejemplo, a diferencia de lo que sucede en el Perú donde en la costa existen ritmos diferentes a los de la sierra; en las distintas regiones del Ecuador, se ha desarrollado y prevalecen relativamente los mismos ritmos.

Se destaca además, el hecho de la funcionalidad ritual de los principales ritmos de la música tradicional, surgidos como parte de las ceremonias de culto. Por tal razón, muchos de ellos se interpretan, de manera preferente, en conmemoraciones religiosas particulares, (albazo, sanjuanito, pasacalles, capishca).

La incorporación de elementos musicales hispánicos es evidente en la música tradicional. Así lo indica la inclusión temprana y la preferencia por los instrumentos de cuerda, destinados a cumplir una función armónica, como son: guitarras, arpas, violines y bandolas; la función armónica, conjuntamente con los semitonos de la escala heptafónica que se acomodan al patrón pentafónico sin alterarlo. Un ejemplo prototípico de este aprovechamiento se visualiza en el rondador, instrumento musical surgido luego de la llegada de los españoles, el cual pese a poseer las 7 notas musicales, éstas están ordenadas y organizadas en función de la pentafonía andina, que definen a dicho instrumento. En fin, dichas incorporaciones armónicas y melódicas, resultan un préstamo cultural hispánico de una importancia trascendental para el desarrollo de la música mestiza.

Las principales formas rítmicas de la música tradicional mestiza ecuatoriana coinciden con las de la comunidad runa, con la diferencia que en una como en otra predominan o son más populares unos ritmos por sobre otros.

Estos ritmos pueden ser clasificados en no bailables y bailables entre los primeros se destacan el pasillo ecuatoriano –notoriamente influenciado por el yaraví– la tonada, el fox incaico, el danzante, el yumbo y el mismo yaraví, desplazado hoy día en su popularidad por el pasillo. El yaraví, llamado también triste o tonito, constituía el ritmo más preferido y prevaleciente hasta el s. XIX²⁷, a partir de entonces ira perdiendo predominio en la medida que el pasillo de origen colombiano –llegado en la época independentista– poco a poco se va popularizando. Sin embargo y a la par con su auge, el pasillo se va yaravizando, es decir, entristeciéndose (pentafonizándose), pasando a convertirse de una melodíaailable en la canción por antonomasia de la comunidad mestiza.

27 La popularidad de que gozará el yaraví lo registran los extranjeros que radicaron en el Ecuador en el s. XIX como Stevenson, quien se sorprende que estos “tristes” eran entonados muy frecuentemente por los jóvenes en las noches, que con ese fin se reunían en el Panecillo.

Por su parte, los ritmos bailables más importantes son: el pasacalle, el albazo, el alza, el sanjuanito, el cachullapi y el capishca. La mayoría de éstos constituyen los elementos centrales de las celebraciones religiosas e implican danzas específicas, a diferencia de las melodías no bailables que pertenecen al tiempo ordinario, es decir, no sacro.

En todos estos ritmos la existencia de la herencia musical prehispánica es evidente, a pesar que algunos de ellos, por sus denominaciones, parezcan de origen español, como el pasacalle, el albazo o el pasillo; sin embargo su estructura y forma musical denotan lo contrario. Así por ejemplo el albazo, considerado por algunos estudiosos —entre ellos Segundo Moreno— de factura hispánica por su aspecto formal, resulta más bien de factura vernacular a juzgar por su estructura pentafónica y, sobre todo, por su función ritual. Pues el albazo es la melodía que se utiliza ya sea para homenajear al sacerdote o para despertar al otro día a los novios en la ceremonia nupcial de las comunidades indígenas quichuas. De aquí se desprende su nombre, esto es, el yaraví que se toca al Alba, según refiere Jiménez de la Espada (Carvalho-Neto, op. cit., 78-79).

En lo que respecta a la literatura oral, se puede señalar sin duda que, ésta constituye otra forma no materializada fundamental del arte popular de la comunidad mestiza, a juzgar por la abundancia de géneros y piezas que incluye, así como por su recia presencia en la vida cotidiana. Así lo demuestra la abundancia de proverbios o fórmulas sentenciosas, refranes, adivinanzas, casos, anécdotas, chistes o cachos, cuentos, fábulas, leyendas y una serie de piezas poéticas de carácter satírico y lírico.

La fuerza de la literatura oral mestiza se explica por su estrecha vinculación al predominio de una cultura oral, claramente consolidada en un contexto social de un alto índice de analfabetismo, situación que prevaleció en la sociedad ecuatoriana hasta bien entrado el siglo actual. De ahí que sus manifestaciones más destacadas se den en los espacios rural y urbano populares.

La literatura oral se caracteriza por una gran capacidad fantástica e hiperbólica, lo que da lugar a la mitificación de los

acontecimientos destacados por la comunidad y a la mesianización de sus héroes. Por otra parte, es evidente el predominio del género épico por sobre el lírico, mientras la capacidad de síntesis resulta la propiedad fundamental de la poesía popular, razón por la cual la copla se ha constituido en la forma de poetización por excelencia²⁸.

Una última característica relevante de la literatura oral mestiza es sin duda la honda implicación sexual, relacionada con los genitales o con el aspecto escatológico, presente principalmente en las coplas y en los relatos cortos jocosos llamados "cachos", formas en las que el tema sexual es tratado con tono burlesco. Ello hace de la literatura popular oral mestiza una literatura cuasierótica que la aproxima a la literatura prehispánica en la cual el tema sexual fue uno de los temas centrales.²⁹

El arte de autor

El arte de autor pese a tener una menor importancia como elemento cultural genuino, no carece absolutamente de funciones culturales distintivas, ya que a más de reflejar las propiedades específicas de las comunidades culturales en las que ha surgido constituye un componente inalienable de una colectividad en tanto patrimonio de un gran número de sus miembros.

Sin embargo, el arte de autor no está absolutamente desconectado de las herencias culturales aunque a veces lo parezca, puesto que las tradiciones de maestría artística son las premisas indispensables para los procesos creativos.

28 Esta característica será remarcada por Juan León Mera en sus *Cantares del pueblo ecuatoriano*, (s/f: 22), quien señala: "Muy rara vez se hallan composiciones de muchas estrofas; el pueblo se contenta casi siempre con encerrar en cuatro versos una idea, un afecto, una descripción".

29 Según Carvalho-Nieto, Pedro Fermín Cevallos señalaría que los versos de contenido erótico eran muy comunes en el tiempo de los incas, sobrepasando en popularidad a los épicos y dramáticos. Por su parte, Segundo Moreno, señalaría que los yaravíes son canciones eróticas como son los jahuay de escandaloso carácter pornográfico. Igual característica presentan las coplas montubias que recogiera Cornejo, los refranes de los chagras y, sobre todo, las coplas recopiladas por Juan León Mera.

Es por esto que las manifestaciones del arte de autor que precisamente constituyen parte del patrimonio cultural de la comunidad mestiza ecuatoriana, en razón de su alta estima, aceptación y penetración en la vida cotidiana de la mayoría de sus miembros, son aquellas obras artísticas que no han surgido al margen ni contra las tradiciones de maestría artística milenariamente transmitidas. Es el caso de aquellas expresiones estéticas pictóricas, musicales y literarias que a más de testimoniar las experiencias colectivas de la comunidad mestiza, se han configurado a partir de la reivindicación de las herencias culturales.³⁰ Por esta razón la mayoría de sus miembros se sienten expresados e identificados con los valores ideológicos y estéticos que subyacen en tales obras de arte.

Obras en las que se ha plasmado la especificidad sociocultural de la comunidad mestiza ecuatoriana en base a unidades idiomáticas propias que explican su originalidad irrefutable y su valor cultural distintivo. De ahí que socialmente se utilice el término: "nacional", para discriminar a los productos de la actividad artística que poseen estas características.

Dentro de la pintura y literatura nacionales destacan, en primer lugar, aquellas obras pictóricas y literarias agrupadas en lo que se ha denominado corriente costumbrista que se desarrolló a finales del s. XIX e inicios del s. XX. Esta corriente logrará destacar las particularidades del entorno natural y cultural, caracterizándose por su paisajismo y retratismo. En sus obras aparecen por primera vez imágenes y referencias de los oprimidos. En este sentido, la obra pictórica de Juan Agustín Guerrero, Joaquín Pinto y Luis A. Martínez, junto a la obra literaria de Modesto Espinosa, Juan León Mera y José Luis Campos, constituyen los ejemplos más nítidos del costumbrismo.

Posterior a esta experiencia, sobresalen las obras de la *co-*

30 Al respecto es muy conocida la posición de Guayasamín, quien señalara que viene "pintando por más de tres mil años", para recalcar el hecho que su obra pictórica es el resultado de la continuación de una tradición plástica y pictórica milenaria y extrahispánica.

rriente modernista, surgida en las primeras décadas del presente siglo, en las que si bien se percibe la aplicación de una serie de técnicas europeas y la reivindicación de una ideología netamente occidental, ello no anula la sutil y peculiar sensibilidad, inherente al mestizo ecuatoriano, que se plasman en dichas obras. Sus figuras más destacadas son Camilo Egas en la pintura, y Medardo Ángel Silva en la literatura; artistas, especialmente este último, de una gran aceptación popular.

Luego del modernismo, el *indigenismo* constituye otra manifestación de la pintura y literatura nacionales. El indigenismo surgido en las décadas de los treinta y cuarenta, representa la manifestación principal de lo que se ha dado en llamar “realismo social”.

En los productos artísticos de esta corriente se plasman y describen minuciosamente las condiciones y los hechos de opresión (explotación, discriminación y pobreza) del campesinado andino (serrano y costeño, indio y mestizo), siendo sus más destacados representantes Diógenes Paredes y Eduardo Kigman, en la pintura; Jorge Icaza, junto con los integrantes del llamado “Grupo de Guayaquil” y Jorge Carrera Andrade, en la literatura.

Agotado el realismo social, surge en la década de los cincuenta el neoindigenismo, que presenta y critica las condiciones de opresión, su cobertura ideológica y sus repercusiones psicológicas en los actores. Se incursiona así en la subjetividad del hombre ecuatoriano. Sus máximos representantes son: Cesar Dávila Andrade en la literatura y Guayasamín en la plástica, con quien la pintura ecuatoriana logra su mayor alcance y reconocimiento universal.

Los años setenta y ochenta marcarán un nuevo momento para la pintura nacional con el surgimiento del arte *primitivista* de Tábara, Viteri y Endara, mientras que la literatura entra en un período de deslucimiento. El arte primitivista lleva a cabo, la reivindicación del arte precolombino y mestizo popular, a través de la revaloración de sus técnicas y la manera de aprehensión del mundo. En virtud de ello, se rescata toda la rica simbología de las culturas andinas, como son signos aborígenes,

mitos y ritos, junto con los deseos y fervores existentes en los sectores populares.

El arte primitivista ya no reniega de la realidad sino que más bien la acoge con fervor, exaltando y rescatando su parte satisfactoria, razón por la cual procura mostrar su hermosura (Jara Hidrovo, 1989: 44). Conjuntamente con ello se manifiesta un sincretismo de formas y estilos distintos, que busca reflejar el ser del mestizaje, lo que proporciona un carácter abigarrado y festivo a las pinturas, especialmente debido a la utilización de colores puros. La alegría se torna así, en la primera categoría estética que caracteriza dichas obras.

Por su parte, la llamada "música nacional" constituye un caso ejemplar de la incorporación de las tradiciones musicales del arte popular como premisa indispensable para los procesos de creación musical de autoría. En virtud de ello, la música nacional representa la expresión artística intelectual de mayor originalidad y por tanto un símbolo cultural diferenciador fundamental.

La recopilación, estudio y cultivo de los ritmos populares tradicionales de la sierra y la costa, por parte de los músicos de formación, surge en la década de los treinta como un rechazo paladino a la dicotomía: culto-inculto, propio del arielismo vigente en aquella época. Gracias a tal labor se desarrolla la actividad compositiva, con la cual surgen nuevas piezas musicales que alcanzarán una popularidad inusitada, constituyéndose muchas de ellas en referentes nacionales. La época comprendida entre los treinta y sesenta, constituye así, la etapa de mayor connotación musical para el país.

En dicho periodo fecundo, los músicos de formación académica pondrán a disposición de la música tradicional popular todos sus conocimientos teóricos, gracias a lo cual se rescatan y enriquecen en el sentido formal musical (melódico, armónico e interpretativo), muchos de los ritmos populares mestizos e incluso autóctonos que sobrevivían como fondos musicales de antiguas danzas. Este fue el caso por ejemplo, de la recuperación del sanjuanito, el danzante, el yumbo o el cachullapi.

De este modo, compositores como Jorge Araujo Chiriboga, Enrique Ibáñez Mora, Cristóbal Ojeda Dávila, Carlos Rubira Infante, Enrique Espín Yépez, Francisco Paredes Herrera, Segundo Cueva Celi y Carlos Bonilla, entre los principales, junto con cantautores como Alberto Valencia o intérpretes como Carlota Jaramillo, las hermanas Mendoza Suasti, Julio Jaramillo, Luis Aníbal Granja o Segundo Bautista, han contribuido a enriquecer el fondo musical tradicional de la comunidad mestiza nacional.

SEGUNDA PARTE

EL YO GRUPAL

La categoría "autoconciencia cultural" y el problema fundamental de la identidad cultural mestiza

La categoría de "autoconciencia cultural" alude a la toma de conciencia por parte de los miembros de una colectividad de sus rasgos culturales distintivos. Por tanto, se trata de la parte central de aquella conciencia del "nosotros" que se configura en el proceso de autoconocimiento grupal.

Este proceso es impulsado y adquiere sentido en situaciones de contraste cultural y confirmación política. De ahí que la autoconciencia cultural afirma el sentimiento de pertenencia e identificación de los individuos con la colectividad a la que pertenecen. En este sentido, la autoconciencia cultural existe, en la medida que fija la afiliación de la gente a ciertos rasgos culturales, para determinar el rango étnico de las colectividades y subcolectividades (Brok 1986: 39, 46).

La autoconciencia cultural como una realidad psicológica se manifiesta como pensamiento verbalizado de los miembros de un grupo como ideas. De ahí que sus integrantes han desarrollado, a través de las ideas y percepciones de afiliación al grupo, una conciencia que presiona a través de una autoconciencia o conciencia colectiva sobre las ambigüedades objetivas (diferencias culturales y psicológicas comunes) de la colectividad y de los rasgos culturales que la definen o memoria histórica.

Estas ideas se ven expresadas en los rasgos culturales, en el ideológico y el nivel social, político, económico y cultural ordinario. En el proceso de autoconocimiento grupal, el individuo se refleja en los rasgos culturales que lo definen.

4. LA AUTOCONCIENCIA CULTURAL Y LOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS

La categoría "autoconciencia cultural" y el problema fundamental de la identidad cultural mestiza

La categoría de "autoconciencia cultural" alude a la toma de conciencia por parte de los miembros de una colectividad de sus rasgos culturales distintivos. Por tanto, se trata de la parte central de aquella conciencia del "nosotros" que se configura en el proceso de autorreconocimiento grupal.

Este proceso es impulsado y adquiere sentido en situaciones de contraste cultural y confrontación política. De ahí que la autoconciencia cultural afirma el sentimiento de pertenencia e identificación de los individuos con la colectividad a la que pertenecen. En este sentido, la autoconciencia cultural indica, expresa y fija la afiliación de la gente a cierto etnos, es decir, permite definir el rango étnico de las comunidades culturalmente diferenciadas (Bruk 1986: 39, 56).

La autoconciencia cultural como una realidad en función, se manifiesta como pensamiento actualizado de individuos, es decir, como ideas. De ahí que sus ingredientes fundamentales sean: 1) las ideas y percepciones de afiliación al grupo étnico, que se expresan a través de una autodenominación o etnónimo; 2) las ideas sobre los atributos objetivos (lengua, cultura y rasgos psicológicos comunes) de la colectividad y 3) las ideas acerca del pasado o memoria histórica.

Estas ideas a su vez se expresan en tres niveles: el cognoscitivo, el ideológico, y el nivel social-psicológico o conciencia consuetudinaria. En el primer nivel, las ideas y concepciones son producto de reflexiones penetrantes y certeras, realizadas especialmente

por parte de las disciplinas científicas y el arte. En el segundo nivel, las ideas y concepciones son el resultado de una acción intelectual manipuladora, por lo que se presenta como puntos de vista sistematizados. Mientras tanto, en el último nivel, las ideas acerca del grupo étnico se vinculan con las emociones.

En el nivel ideológico y consuetudinario las ideas y concepciones se manifiestan como ideas estereotipadas y evaluativas. En la mayoría de ellas son evidentes ciertas representaciones ilusorias sobre supuestos rasgos del grupo cultural diferenciado. A nivel de conciencia consuetudinaria, la tergiversación frecuente de los rasgos culturales de la unidad étnica, parece obedecer al hecho que a este nivel, la conciencia no se basa en datos científicos sino en datos obtenidos durante los contactos con sólo una parte de los miembros del etnos. De esta manera, la conciencia consuetudinaria no es capaz de abarcar enseguida los rasgos culturales característicos de la comunidad en su totalidad, constituyéndose así, en una reflexión simplificada del cuadro étnico, en el que las nociones sobre las propiedades objetivas del etnos, en la mayoría de los casos, son solamente aproximativas. En estas condiciones, es frecuente la atribución de propiedades inexistentes.

En el caso de la comunidad mestiza nacional las concepciones estereotipadas y sistematizadas inherentes al nivel ideológico representan una forma ejemplar de representaciones tergiversadas y falaces acerca de las características culturales de la propia colectividad. Ello se explica en virtud de tres necesidades de orden etnocultural, provocadas a su vez, por situaciones políticas confrontativas concretas a las que se ha visto abocado el grupo mestizo en el transcurso de su historia.

La primera tiene que ver con la necesidad de los mestizos por marcar un contraste étnico con la población indígena quichua de la que se desprende, y así justificar su primacía social y política; la segunda está relacionada con la necesidad de los mestizos por mostrar un distanciamiento cultural con los españoles a raíz de la constitución y consolidación de un Estado autónomo e independiente de la corona española; mientras que la tercera, se

relaciona con la necesidad de argumentar una diferencia etnocultural con los peruanos en general, motivada por la confrontación bélica con el vecino país del sur.

La solución a estas tres necesidades histórico-culturales ha exigido de la intelectualidad orgánica, encargada de la producción de conciencia en la sociedad, una acción netamente manipuladora. Su resultado no ha sido otro que la construcción y promoción de una serie de representaciones y concepciones acerca de los mestizos, que son contradictorias y falaces. Por esta razón, no reflejan en absoluto, la realidad auténtica del ser cultural de los mestizos.

Lamentablemente estas ideas y representaciones han sido favorables y ampliamente acogidas por la mayoría de mestizos, lo que ha determinado que en la comunidad mestiza ecuatoriana, como en ninguna otra comunidad étnica, se produzca una ruptura ostensible en la correspondencia entre su autoconciencia cultural y su ser cultural, o lo que es lo mismo, entre el yo grupal y el bagaje cultural genuino; evidenciándose de esta forma, en los mestizos, una incapacidad de autorreconocimiento y rechazo de su ser. En estas circunstancias el yo grupal resulta conformado por una etnonimia evasiva y ambigua, un conjunto de ideas falaces sobre los atributos del grupo y la existencia de una memoria fraudulenta. Esta ruptura ejemplar define el problema fundamental de la Identidad Cultural de los mestizos.

La etnonimia evasiva

El etnónimo es aquel gentilicio que indica la pertenencia o afiliación de un individuo a un etnos determinado. Se trata pues, de un nombre bastante estable surgido espontáneamente dentro de una comunidad como autodenominación (endoetnónimo) o fuera de ella (exoetnónimo). Este último se convierte en etnónimo propiamente tal, sólo y en tanto sea adoptado y reconvertido en nombre propio por la misma comunidad aludida.

La existencia de un etnónimo, testimonia la percepción por parte de los miembros de una comunidad cultural diferenciada de

su unidad especial y de su distinción de los miembros de otras comunidades. De este modo, el etnónimo constituye la primera manifestación o el signo externo de la autoconciencia cultural (Bruk, op., cit., 44).

Si bien los etnónimos expresan frecuentemente ciertas características de los denominados, las estimaciones que implican no son siempre correctas. Es el caso de los mestizos ecuatorianos, cuyos etnónimos buscan eludir la posibilidad de una definición o revelación de la real condición étnica de los aludidos. Además, como ocurre en otros contextos nacionales poliétnicos, en el Ecuador, debido a la ligazón estrecha entre la unidad étnica principal (los mestizos) y el Estado, la denominación de ciudadanía (pertenencia estatal) a la larga ha adquirido cierta connotación étnica.

Con el etnónimo se complementa una especie de autoetiquetaje social que determina los comportamientos a asumirse, además, como señala Pujadas (1993: 19), el etnónimo afianza el denominado "status" étnico, en tanto lo enuncia o explícita.

La incapacidad de autorreconocimiento y rechazo del ser étnocultural que evidencia la etnonimia de los mestizos ecuatorianos y que expresa un problema de alienación paradigmático, se inicia con intenciones de autodefinición, con la adopción de las denominaciones peyorativas creadas por españoles y europeos. Denominaciones que han contribuido eficazmente a extraviar la posibilidad de autorreconocimiento.

Esta problemática básica se manifiesta en tres hechos: 1) el carácter ajeno e insólito que reviste los nombres de la comunidad estatal y étnica, los mismos que obedecen al resultado de una interpretación ideológica de las capas dominantes antes que a una percepción colectiva general; 2) la consolidación del nombre que alude a la comunidad estatal en detrimento de la denominación de la comunidad étnica, por lo cual la ciudadanía se presenta como sustituto del apelativo étnico, provocando la confusión del uno con el otro; y, 3) la existencia de una serie de subetnónimos y pseudoetnónimos intraétnicos que dificultan y obstaculizan la posibilidad de asunción del etnónimo principal.

Esto ha dado lugar, en la comunidad mestiza ecuatoriana, como en las latinoamericanas, a una serie de autodenominaciones y denominaciones, que si bien funcionan como cohesionadores del grupo y como distintivos internos y externos, no alcanzan a constituirse en etnónimos propiamente dichos, ya sea por las implicaciones extraétnicas de su significado, ya porque no dejan de ser denominaciones exógenas peyorativas o convencionales, o simplemente por el hecho de que no señalan a la unidad étnica en su conjunto sino simplemente a partes focalizadas de la misma.

Por tal razón, dichas denominaciones y autodenominaciones que conforman la etnonimia mestiza latinoamericana pueden ser clasificadas en tres grupos: 1) nombres pseudoétnicos, 2) exoetnónimos convencionales y peyorativos y 3) subetnónimos.

En nuestra sociedad, dentro de los nombres pseudoétnicos, destaca fundamentalmente el término "ecuatorianos", nombre de referencia interna y externa. Éste y sus derivados, han sido utilizados por el poder y la intelectualidad orgánica no sólo para definir la afiliación a un Estado (ciudadanía), sino implícitamente, para denotar una afiliación étnica, buscando significar con el mismo, que todos los miembros que conforman la sociedad ecuatoriana son parte de un mismo etnos.

El término "ecuatorianos" resulta en definitiva un término no exógeno que se deriva de Ecuador, nombre exótico e insólito a nuestra realidad cultural y por tanto sumamente artificioso ya que surge a espaldas de la realidad histórica y como una identificación geográfica hecha por extranjeros a una circunscripción histórico-territorial que tenía nombre propio desde antes de la colonia: "Quito"¹. Aquella denominación surge con el fin de destacar

1 Quito parece haber sido la denominación del actual Ecuador, independientemente de la existencia del mítico Reino de Quito al que aludiera Velasco. Muchos son los indicios históricos que conducen a esta conclusión, por ejemplo los testimonios recogidos por los cronistas españoles del s. XVI. En ellos se indica que "Quito" fue el nombre con el que los cañaris y luego los quechuas conocían a la región que se extendía desde Jatún Cañar hacia el norte, el nombre de "Quito" parece ser una palabra quechua arcaica, que sobrevive aún en el dialecto cuzqueño, con el significado de "tórtola" (Ver: González Holguín, T. I 1993:

una cualidad netamente geográfica de la realidad quiteña, considerada importante por y para Europa.

De este modo y más tarde, las élites criollas, sustituirá el nombre histórico de "Quito" por el nombre geográfico de "Ecuador". Esta decisión será parte de una estrategia unionista semifederalista de las élites independentistas de los departamentos de Quito, Guayaquil y Cuenca, quienes buscan un nombre nuevo que aluda de alguna forma a todos los poderes político-económicos regionales que conformaban el nuevo Estado².

De todas maneras, la adopción y apropiamiento del nombre "Ecuador", es hoy un hecho evidente en todos los miembros de nuestra sociedad de facultades normales, los mismos que se definen en consecuencia como "ecuatorianos". Este apelativo se constituyó en la primera autodenominación de identificación colectiva, gracias a su función aglutinante que alude y agrupa a todos los miembros de la sociedad por encima de sus diferencias étnicas. Sin embargo, y en tanto, el término "ecuatorianos", que indica adscripción a un Estado en particular, se utiliza como sustituto de las adscripciones étnicas, subestimadas por la ideología dominante, se convierte en un pseudoetnónimo.

Igual situación sucede con las autodenominaciones de "costeño" y "serrano". Estos gentilicios regionales funcionan como apelativos pseudoetnónimos, en tanto son reivindicados por las ideologías regionalistas, como nombres que señalarían no sólo diferentes lugares geográficos de residencia de los mestizos, sino distintos modos de ser, e incluso diversos orígenes etnoculturales.

310; o Lira, 1982: 106) ave que abunda como en ninguna otra región en la meseta de Quito. Por otro lado, la palabra "Quito" podría provenir de otra palabra quechua arcaica consignada en el diccionario del mismo González Holguín escrito a inicios del s. XVII, esto es, la palabra "quiti", que se traduce como provincia, comarca, contorno, circuito y hueco.

2 La decisión de las élites de cambiar el nombre histórico de Quito por una construcción artificial hace que se propongan otras denominaciones como por Ej., el nombre de "Atahualpaia" propuesto en 1817 por los hermanos Guillermo y José Félix Valdivieso, autonomistas quiteños, según refiriera Julio Tobar Donoso (cit., por Pérez Pimentel, 1988: 53), idea que no prosperó debido al carácter hispanista de los criollos quiteños.

El argumento al que más hechan mano las ideologías regionalistas señala que, la influencia afro y de los migrantes europeos ha sido decisiva en la formación del rostro etnocultural costeño, lo que marcaría un contraste notable con la sierra en donde la vertiente afro e inmigrante europea reciente está ausente o es insignificante. Un segundo argumento, vinculado al primero, sostiene que la costa ha estado libre de la influencia de la cultura quechua, porque la costa jamás fue un territorio integrado al Tahuantinsuyo³, desconociéndose que la quechuanización antecede a la llegada de los incas a nuestro territorio, habiendo empezado precisamente por el litoral⁴ y, continuando con gran vigor, luego de la llegada de los Españoles, en todo el territorio nacional.

Esta posición revela una sobrevaloración de ciertas peculiaridades presentes en los modos de actividad y adaptación de los mestizos costeños y serranos, que las ideologías regionalistas presentan como diferencias de contraste etnocultural fundamentales a espaldas de la realidad histórica, que precisamente indica que la mayoría de la población costeña es de origen serrano; mientras que por otra parte y a lo largo de la historia nacional, resulta de permanente y definitiva la influencia cultural del altiplano sobre las tierras bajas occidentales, por cuanto la sierra ha sido el epicentro de los principales procesos etnoculturales registrados en la historia de nuestra sociedad como fueron y son los procesos de quechuaización e hispanización.

De todas formas, los términos "costeño" y "serrano" son denominaciones y autodenominaciones muy afianzadas en nuestro medio, utilizadas en el proceso de identificación cotidiana a nivel de conciencia consuetudinaria, en base a los lazos de territorialidad o procedencia común (paisanismo).

3 Uno de los ejemplos más claros de este punto de vista es el estudio de Rodrigo Chávez González, denominado "Estudios de idiosincrasia regional" publicado en los Anales de la Universidad Central, T LV, No 294, Quito, 1935.

4 Los primeros pueblos afectados por la quechuización fueron los pueblos indígenas mercaderes de Guayas y Manabí, vinculados comercialmente a los chinchas del Perú, según lo prueban los vestigios arqueológicos y una importante documentación colonial.

Estos términos a la vez poseen sinónimos de carácter peyorativo que se utiliza en la vida cotidiana, en ambientes de más o menos familiaridad y en momentos de conflictividad o rivalidad regional. De entre ellos se destaca el apelativo “mono”; pseudoetnónimo que funciona como sobrenombre, tanto en el interior del país, cuando los serranos se refieren de modo familiar o despectivo a los costeños o, en el exterior, utilizado particularmente por los peruanos para referirse de manera peyorativa a los ecuatorianos en general.

El sobrenombre de “mono” al parecer tiene su origen en un mito muy popular en los indios de Riobamba, registrado en 1808 por W. B. Stevenson, secretario del entonces presidente de la Audiencia de Quito Conde Ruiz de Castilla, quien lo escuchó de boca de un viejo alcalde indio. El mito refiere que una colonia de monos procedentes del occidente habría atravesado la cordillera e infestado la región del centro serrano, antes de la llegada de los españoles, hasta ser exterminados por los indios en un épico enfrentamiento (Toscano, 1960: 213). Tal mito daría origen a la creencia que, la región al occidente de la cordillera andina estaba poblada fundamentalmente de monos, nombre que con el tiempo se les asignó a todos los habitantes de la región.

Por su parte, el término: “mestizos” resulta el principal de los exoetnónimos convencionales en el contexto nacional, si se tiene en cuenta que dicho apelativo no surgió dentro de la misma comunidad, lo que significa que en su origen no fue una autodenominación. El nombre “mestizos” fue un término aplicado por primera vez por el Estado colonial, las élites hispanas y los europeos en general para designar a los individuos y a la población surgida de los matrimonios o uniones conyugales interraciales, especialmente hispano-indígenas.

En consecuencia, el carácter exótico del término “mestizo” es claramente evidente en la colonia, donde se lo empleó para distinguir a una población con determinadas particularidades raciales. Con igual sentido lo utilizará más tarde el Estado republicano, pero sin el cuidado ni el rigor en el establecimiento del status racial como lo hiciera el Estado colonial.

Por otro lado, el sentido con que se emplea este término no es exclusivo del contexto nacional ecuatoriano, sino del hispanoamericano en general. Esto hace que el término "mestizo" constituya un término genérico continental.

En definitiva, dicho apelativo surge como una categoría racial dentro de una nomenclatura o terminología particular construida para clasificar racialmente a los súbditos de la corona, llamada *Pigmentocracia*. Sin embargo y con el tiempo, la denominación "mestizo" irá adquiriendo connotaciones extrabiológicas que sirven para denotar a un grupo al que le son inherentes propiedades socioculturales específicas como ciertos comportamientos, hábitos, costumbres, actividades y roles sociales que se van definiendo y delineando a medida que dicho grupo crece⁵. En este sentido, el término "mestizo" adquiere un contenido social y cultural que se añade a su contenido racial, aunque esta última connotación siempre prevalecerá por sobre las primeras.

En suma, el exoetnónimo "mestizo" surge es el resultado de una construcción ideológica del Estado colonial y, en la época republicana, es afianzado, revitalizado y difundido por su intelectualidad orgánica. El nombre de "mestizos" asignado a la población, considerada visual y funcionalmente como no india, negra, ni blanca, predomina en el lenguaje oficial. A pesar de su gran promoción y difusión, el término es adoptado solamente por una parte del conjunto de la población catalogada como tal, especialmente por los individuos de ascendencia campesina e indígena que han logrado un ascenso socioeconómico considerable, constituyendo las nuevas capas medias urbanas o los medianos ricos del campo. En cambio, los grupos de un mayor poder adquisitivo, ya sean de extracción o por ascenso (nuevos ricos) seguirán definiéndose como "blancos".

5 El mestizo se desenvuelve en la sociedad colonial como artesano ciudadano y en cargos administrativos en el espacio rural. Además los mestizos estaban exentos de tributo, al que estaban sometidos exclusivamente los indios, de ahí que la condición de no tributarios, constituirá un referente fundamental para delimitar a mestizos de indígenas.

La lingüista norteamericana Louisa Stark descubrió, recientemente, cómo el término “mestizo” es asumido como autocalificativo sólo por ciertos individuos catalogados así por el Estado y la intelectualidad orgánica. La investigadora comprobó cómo en Cotacachi, por ejemplo el término “mestizo” aparece en la vida cotidiana sólo en el lenguaje de los estratos sociales altos, mientras que el resto de los individuos utilizan otros términos para autodefinirse y definir a sus vecinos. La autora presenta un cuadro en el que cuatro personas, un miembro de comunidad indígena, un tractorista, un administrador de hacienda y el propietario de este predio se autodefinen y definen a los demás. Para el primero, el tractorista es un “cholo”, el administrador de hacienda un “mishu” y el hacendado “amo”, mientras que él se autodefine como “runa”. Para el tractorista el miembro de la comunidad es un “longo”, el administrador de hacienda, el dueño de hacienda y él mismo son “blancos”. Para el administrador de hacienda, el miembro de la comunidad es un “natural”, el tractorista un “cholo”, el dueño de hacienda y él mismo son “blancos”. Por último, el dueño de hacienda define al miembro de la comunidad como “indígena”, al tractorista como “cholo”, al administrador como “mestizo”, mientras que él mismo se considera “blanco”. Todo esto revela el carácter más o menos arbitrario que supone la afiliación étnica en un contexto de convivencia multiétnica (cit. Kaarhus, 1992: 107).

Sin embargo, para los individuos de ascendencia indígena beneficiarios de ascenso social, la adopción del término “mestizo” como autodenominación es el resultado de la descastización colonial; pues, obedece a la necesidad que tienen los bajos estratos de sustituir los apelativos locales de carácter peyorativo y estigmativo por otro de mayor connotación valorativa. No obstante y a la vez, la adopción del término “mestizo” contribuye a la afirmación del fenómeno alienativo, por cuanto los autoproclamados “mestizos” lo hacen con el propósito de afirmarse como no indios. La idea de no-indígena que encierra dicho término será defendida, argumentada y consagrada por la ideología dominante,

contribuyendo a agravar los comportamientos aculturantes y provocando desorientación en el proceso de autoreconocimiento.

El término "mestizo" constituye un término supergenérico y étnicamente viciado; supergenérico, por cuanto ha sido empleado para aludir a una macrocomunidad o superconjunto que comprende a todos los americanos descendientes de las matrices ibéricas e indígenas, independientemente de la nación de su pertenencia; lo que no identifica a una unidad étnica en particular. Étnicamente viciado, debido a que es un concepto de carácter biológico antes que cultural. Por estas razones el término "mestizo" no califica como etnónimo.

Además, la definición de un conglomerado étnico como "mestizos" consolida el viejo esquema segregacionista colonial basado en índices raciales, según los cuales los individuos se clasificaban en "blancos", "mestizos" e "indios". Esquema que al ser ampliamente difundido por la ideología dominante y estatal, dificulta y vuelve arbitraria la afiliación a uno u otro grupo, como lo muestra el esquema arriba descrito de la lingüista Louisa Stark.

Esta división por parte, al producir una rígida clasificación promueve un conjunto de actitudes y comportamientos segregacionistas y de confrontación que consolidan las escisiones en los sectores populares del conjunto social y, que por tanto da continuidad a una estrategia de dominio.

Tal esquema clasificatorio es uno de los elementos claves de la ideología dominante, de ahí que predomine fundamentalmente en el lenguaje oficial, en la conciencia consuetudinaria de las élites y en los puntos de vista de la nueva "pléyade" de antropólogos orgánicos. Pues, Kaarhus (op., cit., 107) refiriéndose al cuadro de autodefiniciones y definiciones presentado por Louisa Stark, señala: "Muy interesante por cierto es el hecho de que los términos que el dueño de la hacienda utiliza *coinciden con los términos que usualmente se usa en los análisis sociales* (¡y que también se utilizan en este trabajo!)" (sub. nuestro). Esto confirma el hecho que la mayoría de los estudios antropológicos realizados en nuestro país, han sido enfocados desde la óptica de los dominan-

tes (los amos), utilizando y difundiendo las nociones y términos de la ideología colonialista.

La falta de correspondencia entre el significado del término y la realidad a la que pretende aludir, es la característica fundamental del término "mestizo", utilizado como designativo de la población de ascendencia indígena ecuatoriana de un avanzado grado de hispanización. En este sentido, resulta que la población catalogada como "mestiza" no lo es en realidad, dado que ni racial ni étnicamente representa un producto nuevo, supuesta síntesis de sus matrices constitutivas. La mayoría de estos "mestizos" son simplemente ex-indígenas quichuas, protagonistas de un avanzado proceso aculturativo, el mismo se ha visto acompañado de una relativa miscegenación racial.

En fin, el término "mestizo" resulta una construcción ideológica de los dominadores extranjeros y sus descendientes, antes que una percepción de la propia comunidad acerca de su especificidad.

El apelativo "cholo", en cambio, resulta ser el nombre más próximo a lo que podría constituir un auténtico etnónimo de la unidad étnica principal ecuatoriana. Sin embargo, la connotación peyorativa-estigmatizadora que implica y la descalificación que de él ha hecho la ideología dominante nacionalista han terminado inhabilitándolo como autodenominación colectiva general. Consiguientemente, el término "cholo" se destaca en la sociedad más como designación peyorativa que como autoalusivo.

El origen preciso de este término aún está por descubrirse, no obstante se han formulado dos hipótesis al respecto: una que lo sitúa como proveniente de "chollan" natural de Cholula en México, y otra más satisfactoria para el contexto andino, sostenida por los esposos Costales (1961: 230); según ellos, el término proviene de la palabra quichua chulu = silencio, sustantivo derivado del verbo choluna = hacer silencio, por lo que la palabra "cholo" busca aludir a la cualidad silenciosa, solapada y circunspecta que se destacaría en los individuos plebeyos de condición indígena aculturada de la sociedad colonial. Es comprensible

entonces que la expresión ecuatoriana "acholarse" equivalga a "no ser tímido" o a "avergonzarse".

Sea como fuere, lo cierto es que la palabra "cholo" es una palabra autóctona que surge y se forma dentro de las colonias hispano-americanas, a pesar de ser utilizada por la superestructura colonial para designar a un particular fenotipo racial, es decir, a los individuos que eran producto de las uniones conyugales entre los indios y los que se consideraban mestizos raciales, según consta en las nomenclaturas pigmentocráticas de los siglos XVII y XVIII⁶.

A pesar de ello, en la sociedad misma y en la vida cotidiana de la época colonial el término "cholo" no parece tener solamente esa acepción racial sino que, además, parece indicar y aludir a cierta situación sociocultural; de ahí que en el *Diccionario Geográfico-Histórico de las Indias Occidentales o América* de 1789 realizado por Alceo, se defina al cholo como "indio pequeño que tiene cultura, se ha criado entre europeos y habla castellano" (Carvalho-Neto, 1964: 175-178). En este sentido lo utilizan los españoles y criollos del virreinato del Perú y posteriormente de las repúblicas del Perú y del Ecuador, quienes usan la palabra "cholo" para designar a los sirvientes domésticos como el equivalente masculino de las denominadas "chinas".

La intensificación de la miscigenación racial que sucede a la par con los procesos aculturativos, llevan a la consolidación de la acepción racial del término cholo. De ahí que Manuel Villavicencio, en su *Geografía del Ecuador* (1858), define al cholo como una subraza. Precisamente es en esta época que el término parece popularizarse en el país.

Simultáneamente con la afirmación de la acepción racial, el término "cholo" adquiere una acepción social. Pues, dicha palabra se utiliza frecuentemente para llamar a los mestizos considerados no ilustrados y pobres, según se infiere de los relatos de

6 Al respecto véase el libro de José Pérez de Barradas, *Los mestizos de América* (1976). Estudio que recopila todas las nomenclaturas de la llamada pigmentocracia o de las "razas" de mestizos en las colonias españolas.

viajeros extranjeros como Wympet. Así, a inicios del s. XX parece ser muy común su uso para identificar a los artesanos y trabajadores culturalmente cercanos a los criollos y de ciertos rasgos físicos identificados como “blancos” (Ibarra, 1992b, 105).

Por tanto, el término “cholo” parece aludir a un sector poblacional de determinadas características raciales, culturales y sociales, percibidas y apreciadas como específicas y exclusivas de dicho grupo por los sujetos externos a él. El término adquiere así un significado estigmatizador dentro de un sistema semicastista inherente al predominio de las relaciones sociales precapitalistas.

Este carácter estigmatizador y la aspiración de ascensión social presente en los denominados cholos, determinará que éstos jamás asuman tal nombre como propio. De este modo, el término se afirma más bien como un apelativo peyorativo (un insulto), por cuanto posee, fundamentalmente, valoración negativa. Posteriormente el término será utilizado generalmente por los denominados mestizos que se ubican en un escalón social alto, para referirse a los individuos de su mismo grupo étnico pero de un status socioeconómico inferior⁷.

Es que con el predominio de las relaciones sociales capitalistas en la sociedad ecuatoriana, se configura al interior del grupo mestizo una nueva nomenclatura para calificar los diferentes escalones sociales. Esta se basa, ahora, no sólo en criterios raciales y culturales como en la época precapitalista (colonia y república decimonónica), sino también en parámetros socioeconómicos. De este modo, los mestizos considerados de alto poder adquisitivo se consideran “blancos”, los de mediano se autodenominan “mestizos”, y los pobres son llamados “cholos”, mientras en las ciudades a los indios quichuas se los denomina “longos”⁸.

7 En un sentido cuasi positivo el término cholo será utilizado solo familiarmente entre los amigos íntimos como muestra de afecto, pero previamente diminutivizado: “cholito” para aminorar o neutralizar la carga despectiva que le es inherente.

8 En la costa, especialmente en la parte central, en donde la condición socioétnica de indio ha desaparecido en contraste con la conservación de la condición racial, la categoría de “longo” como denominativo de una condición social ha

Sin embargo, la supervivencia de ciertos patrones discriminatorios coloniales que existe en función de relegar a la población negra e india, determina que la categorización "cholo", en tanto alude a una situación socioeconómica cerca del indio o del longo, sea rechazada por los estratos medios y altos. Es más, su vinculación con la categoría "indio" es claramente percibida por la población que se define como "mestiza", de ahí que, los guayaquileños utilizan el término "cholo" para designar a los indios descendientes de los grupos étnicos de la península de Santa Elena.

El rechazo al término "cholo" y la selección del término "mestizo" como apelativo, obedece a un propósito fundamental: ocultar el pasado indio de la mayoría de los llamados "mestizos", quienes reivindican el mestizaje como una cualidad nueva de ser, distinta por sobre todo, al ser indio. En estas circunstancias, es obvio que la asunción del término "cholo" delataría automáticamente la condición que se busca ocultar: la de ex-indio. En consecuencia, los propios mestizos se han visto en la necesidad de descartarlo como gentilicio.

De otro lado, el uso del término "cholo" resulta claramente inconveniente para el Estado ecuatoriano y la ideología nacionalista dominante, en razón que dicho término no especifica en absoluto la ciudadanía o la afiliación estatal. Pues, el término "cholo" es utilizado casi con la misma acepción e implicación en nuestro país como en el Perú, Bolivia y Argentina⁹. Esto hace del tér-

entrado en desuso, manteniéndose solo como apelativo peyorativo para aludir, una que otra vez al serrano. En su reemplazo se utiliza el término "cholo" para denominar a los indios raciales del litoral costero, pertenecientes a las provincias de Santa Elena, Guayas y Manabí. No obstante de ello, se mantienen el resto de las categorías de dicho esquema social clasificatorio. Por su parte, en el oriente bajo, la categoría "longo" también ha dejado de indicar un estrato socioeconómico, pero, las demás categorías se aplican en el mismo sentido que en la sierra.

9 En el diccionario Laurousse se define la palabra "cholo" como un americanismo, debido a que en toda América se utiliza con el seudónimo de indio civilizado, pero solamente en Ecuador, Perú, Bolivia y Argentina, como gente de sangre mezclada. Sin embargo, en el Perú, la designación de "cholo" posee una valoración mucho más positiva.

mino "cholo" una especie de genérico que alude a una macrocomunidad étnica que puede ser definida como una colectividad conformada por los descendientes mestizos de la población quechua. Por tal razón, es obvio que el término "cholo" o "cholos" no sirva para aludir a una unidad étnica nacional específica.

En suma, el nombre "cholo", más allá de su connotación peyorativa, no toma en cuenta la adscripción estatal a la vez que contradice la explicación oficial del mestizaje, la cual define al mestizo como un ser no-indígena. Esto explica por qué el término ha sido descalificado por parte de la ideología dominante y el Estado Ecuatoriano como etnónimo válido para denominar a la comunidad nacional. El Estado nunca ha reivindicado el término "cholo", ni siquiera en la época de auge de la ideología del mestizaje. Su reivindicación ha sido hecha marginalmente, tan sólo por la intelectualidad contestataria, vinculada a la literatura y al folclore como parte del enaltecimiento del campesino y de las masas populares, pero sin llegar a configurar una visión positiva del cholo ni a reivindicar el término mismo. Una visión positiva está presente más bien en ciertos viajeros extranjeros como es el caso de la norteamericana Blair Niles, que a inicios del s. XX destaca:

El cholo a nuestro modo de ver reúne y compendia en sí las buenas ejecutorias y ventajas de las dos razas: de sus antecesores los indios y de sus conquistadores los españoles. El indio se reproduce y resucita en el cholo al que adornan bellas cualidades de inteligencia, bondad y aspiraciones honradas. El cholo, tiene su corazón henchido de noble amor a la patria y una cantidad apreciable de ambición a la vida, que, francamente, indica y promete significativa cosecha en un cercano porvenir en el Ecuador (citado por Hernán Ibarra, op., cit., 104).

Debido a estas circunstancias el término "cholo" no logrará constituirse en etnónimo de los mestizos ecuatorianos, a pesar de que es el apelativo de mayor concordancia con el ser etnocultural al que alude. Las estimaciones sobre las características de los

denominados –implícitas en tal apelativo– son más correctas que las que sugieren el término “mestizo”. No obstante, estas estimaciones son aceptadas y asumidas por los mestizos en el momento en que algunos de ellos admiten uno u otro de los subetnónimos locales, los cuales enriquecen y completan la etnonimia de la comunidad mestiza nacional.

Entre estos subetnónimos destacan los términos: “montubio”, “chazo”, “chagra”, “pupo”, “chola cuencana”, “morlaco” y “chulla”. Términos que designan a ciertas comunidades regionales urbanas y rurales mestizas con ciertas peculiaridades culturales específicas sobre las cuales sus miembros poseen mayor o menor conciencia.

A diferencia del nombre “cholo”, en la actualidad, la mayoría de estos subetnónimos poseen una aplicación o connotación positiva, aunque en su origen parecen haber sido apelativos peyorativos. Su trastocación en designativos positivos parece obedecer a la necesidad de autovaloración que demandan los nuevos ricos del sector rural y a la labor reivindicativa de la cultura popular llevada a cabo por la intelectualidad contestataria.

De este modo, los términos “montubio”, “chagra” han dejado de ser apelativos peyorativos utilizados por los individuos de mayor raigambre urbana para ironizar y ridiculizar a los campesinos recién llegados a las ciudades, pasando a constituirse en denominaciones positivas que han sido adoptadas por los mismos aludidos.

Asimismo, el término “chulla” es el más reivindicado hoy en día; en cambio el término “chola cuencana” es la única acepción en la que el nombre “cholo” adquiere una connotación positiva, en igual sentido que aparece en la poesía y en el cancionero popular. Mientras tanto, los términos “morlaco”, “chazo” y “pupo”, aún no superan del todo su connotación negativa, por lo que no son reivindicados por los propios aludidos.

De todas maneras, la conversión de algunos de estos subetnónimos en gentilicios positivos, expresan e indican un avance en la superación de la negatividad que implica el término “cholo”, en general.

Las ideas falaces acerca de los atributos del grupo

En el ámbito público y privado los mestizos ecuatorianos en general aparecen portando ideas falaces acerca de los atributos culturales de su colectividad, que no se corresponden en absoluto con la realidad, lo que determina que los mestizos se piensen a sí mismo como otros.

Estas ideas son parte de cierto corpus ideológico dominante: pensamientos deformados por el deseo de mantener el orden social, étnico y político. Tales concepciones y representaciones ideológicas se han difundido ampliamente en la sociedad y han sido acogidas favorablemente por la población mestiza, por cuanto sirven a sus miembros para argumentar el contraste étnico con la población indígena de la que buscan diferenciarse para justificar su primacía social.

De este modo, el hispanismo, el modernismo en su versión porteñista y la ideología del mestizaje, son responsables de la configuración de una conciencia deformada en los mestizos acerca de su ser.

La incidencia del hispanismo en la población mestiza, ha determinado que sus miembros se consideren como vástagos de la cultura hispánica en función de dos rasgos culturales particulares: la religión católica y el uso en forma exclusiva de la lengua castellana. De ahí que el hispanismo, en la historia de los pueblos americanos, busque ocultar el hecho de que la religión católica y el español en las ex-colonias hispanas se distancian ostensiblemente de las vivencias religiosas y el modo de empleo del español en la península. Estas diferencias que constituyen propiedades culturales propias de las ex-colonias hispanas, es decir, elementos patrimoniales, serán consideradas por las élites hispanistas como deformaciones de lo mismo, de ahí que las altas autoridades eclesiásticas y la intelectualidad aristocrática recurran a mecanismos coactivos para "corregirlas", como por ejemplo: reforzamiento de los instrumentos que permitan el cumplimiento de los deberes religiosos prescritos por la Iglesia o la utilización de la gramática como medio compulsivo de imposición del castellano peninsular.

El hispanismo al reivindicar plenamente la invasión y el avasallamiento hispánico, considerados gestas redentoras y civilizadoras, insta en el país *el culto al avasallamiento*. De esta forma, en la sociedad en general y particularmente en las capas altas, es común considerar las formas culturales traídas por los invasores o conquistadores como evolutivamente más avanzadas o superiores que las propias. La invasión se juzga como un hecho positivo; los extranjeros en capacidad de dominar son considerados superiores, razón por la cual las nuevas invasiones culturales son aceptadas sin resistencia. Ello explica según Stuzman (1993: 70-75) porqué los planificadores del desarrollo nacional aplican estrategias y modelos prestados o impuestos por las empresas multinacionales, es decir, formulan planes de rehacer el Ecuador y lo ecuatoriano sobre el modelo del mundo occidental. Por esta razón los grupos menos receptivos a las influencias foráneas (indios, cholos, negros) son juzgados por los más receptivos como un obstáculo al futuro bienestar de la nación. Sus costumbres y características psicoculturales son evaluadas como débiles y poco avanzadas respecto a aquéllas que vienen con la tecnología importada o impuesta desde el extranjero. En este sentido, lo que se presenta como fundamental para el desarrollo del país, termina siendo la liquidación de la ecuatorianidad.

Esta xenofilia implantada por el hispanismo adquiere mayor vigor con el porteñismo, que surge en el Ecuador como otra ideología acerca del ser cultural de los mestizos, esta vez, de los costeños en particular. El porteñismo aparece y se desarrolla en el marco del regionalismo, como un conjunto de estereotipos sobre el costeño, que buscan minimizar las raíces indígenas para fundamentar un supuesto contraste con los serranos.

Lo indio en el porteñismo está asociado a un conjunto de antivalores como la suciedad, la timidez, la hipocresía, en una palabra, las señales que indicarían menor receptividad a la influencia foránea. Opuestamente, el costeño es presentado como un hombre limpio, franco y extrovertido, es decir, mayormente civilizado. El porteñismo esgrime con orgullo el hecho de que en la

costa ya no existan indios, máxime “cholos”, nombre que se utiliza para llamar a los indios “civilizados” de la península de Sta. Elena. Incluso rechaza la imagen del mestizaje como la fusión entre españoles e indios ya que reivindica en la fisonomía física y cultural de la población costeña la incidencia de los recientes colonos europeos extrahispánicos y del cercano oriente, o hecha mano del aporte africano cuando no cuenta con otro argumento para recalcar la supuesta diferenciación entre mestizos costeños y serranos.

Esto explica el por qué los costeños no se proclaman mestizos con la frecuencia que lo hacen los serranos. En su lugar es frecuente la utilización de la palabra “criollo” para denominar a los campesinos y montubios, así como a las manifestaciones culturales de los mestizos en general.

La ocultación del indio en el porteñismo adquiere rasgos obsesivos, motivado por un cuadro racial predominante indio que se busca disimular, y por la necesidad de esconder el pasado indio o cholo-serrano de la mayoría de los habitantes de la costa. Tal pasado es considerado oprobioso, debido a la baja condición socioeconómica o incluso de ilegalidad de muchos de los ascendientes más próximos de los mestizos costeños, los mismos que en calidad emigrantes definitivos poblaron de forma violenta la costa.

No obstante lo enunciado, la mayoría de ideas acerca de los atributos de la comunidad mestiza que circulan entre sus miembros, provienen de la llamada “ideología del mestizaje”, elaborada y reactualizada por la intelectualidad orgánica desde el interés de las clases dominantes, a la vez que oficializada, promovida y difundida por el Estado en términos de ideología nacionalista.

La ideología del mestizaje se configura cuando en el sector dominante republicano del s. XIX surge una doble necesidad contradictoria: la búsqueda de una identidad específicamente americana que afirme la diferencia con lo español y la necesidad de reivindicar la hispanidad puesta en duda por los prejuicios teóricos vigentes en la península. La solución a este propósito doble y contradictorio es un discurso ideológico acerca del mestizaje,

que incorpora y reivindica al indígena "prehistórico" y la ascendencia española (Muratorio, 1994: 16-17).

No obstante, la legitimación y amplio acogimiento social de esta ideología tiene que ver con dos hechos históricos fundamentales: la conversión del mestizo en actor histórico a raíz de su participación activa en la revolución Alfarista y la constitución del grupo mestizo en la comunidad nacional de mayor peso demográfico. Esto último significa que la agrupación mestiza se ha convertido en grupo meta o de llegada de cualquier cambio etno-cultural suscitado en nuestra sociedad.

Mientras tanto la reactivación en nuestros días de la ideología del mestizaje, es parte de una reacción del grupo en el poder ante el movimiento indígena. En una suerte de contraataque, como señala Muratorio, los grupos dominantes buscan la reinención de su propia identidad cultural en base a dicha ideología.

La ideología del mestizaje erigida en ideología nacionalista, juzga que el carácter de la nación es mestizo, a la vez que presenta al mestizaje como principio universal que implica un proceso de cruces raciales y culturales que devienen en un proceso de perfeccionamiento racial (eugenesia) y de enriquecimiento cultural inagotable. El mestizaje se presenta como un principio al que están sujetas todas las razas y los pueblos, y por tanto, españoles e indios. De esta manera, sobresalen dos concepciones fundamentales: 1) una concepción evietérmica-genética del mestizaje, en tanto, se plantea que el mestizaje definido por el cruce racial empieza en tiempos preincásicos, se expande con la llegada de los españoles y no tiene fin; y, 2) una concepción expandida del mestizaje, por la cual se concibe como mestizas aquellas razas que son relativamente no mezcladas como los indígenas y los españoles que se consideran ya mestizos antes de su contacto (Stuzman, op., cit., 70-75). Desde este punto de vista, resulta que tanto Atahualpa como Pizarro son mestizos.

A la larga esta definición sólo resultará un nuevo intento por reactualizar la vieja concepción colonial del mestizaje, utilizada con el único propósito de demostrar el carácter no indígena del

mestizo. Así se concibe la mezcla como un fenómeno de modificación somático-cultural, sobre todo, del indígena antes que del español. Es decir que mientras para el indio la mezcla supone emblanquecimiento racial y occidentalización cultural, para el español no supondría indianización ni racial ni culturalmente hablando. Los mestizos son definidos desde esta óptica como fenotipos raciales con particularidades físicas no indias y como sujetos portadores de una cultura de "impronta occidental" hispana, al decir de Benjamín Carrión en su "Teoría de la Nación Pequeña".

De este modo, la ideología del mestizaje reconoce lo indio como un componente principal de la constitución racial del mestizo, pero no de su ser cultural; lo indio vuelve a negarse en cuanto contenido fundamental de la cultura de la comunidad mestiza ecuatoriana, en beneficio de la afirmación de su supuesta esencia cultural hispánica. El hispanismo resurge nuevamente en esta ideología, y categorías como la de "criollo", vuelven a utilizarse para referirse al mestizo y a sus manifestaciones culturales con el fin de escamotear sus raíces indígenas. La cultura del grupo mestizo se visualiza simplemente como el resultado de la adaptación de la cultura hispánica a la geografía particular del Ecuador, mientras que la reivindicación de la herencia aborígen se reduce al enaltecimiento del indio arqueológico, a la par que se desvaloriza al indio real o del presente: los campesinos indígenas pobres o los "salvajes" de la floresta amazónica.

La ideología del mestizaje afianza así el patriotismo arqueológico y la negación del indio actual. Patriotismo que supone la incorporación a la identidad y a los orígenes nacionales solamente del indio aristócrata de la antigüedad, a través de la valorización y exaltación de las antiguas civilizaciones. Pasado histórico que se incorpora como mito de origen de la nación (Muratorio, op., cit., 114).

La negación del indio contemporáneo se explica en tanto su situación de opresión y miseria lleva a pensar a las élites republicanas en la condición de inferioridad de la raza india, por lo que las ideas de superioridad racial que empiezan a aparecer en Europa

desde el s. XVIII y que se afirman en el s. XIX con Gobineau, son favorablemente acogidas. En este sentido, las ideas de inferioridad racial sobre el indio contribuyen a afirmar su desvalorización, a la vez que otorgan nuevos argumentos y motivos para su negación.

En los sectores medio y popular de la colectividad mestiza, la negación del indio resulta una actitud de rechazo a una situación de vida marginal respecto al desarrollo socio-económico nacional que aparece plasmada en muchos casos en la pauperización con innegables indicios de degradación cultural del indio-quichua.

Frente al predominio de la concepción del mestizaje como un hecho racial, la idea del mestizaje cultural aparece en la sociedad dentro de una retórica que describe y poetisa las manifestaciones religiosas populares, la música y la culinaria nacional. Más que concepciones claras se trata de intuiciones, producto de una percepción más o menos distorsionada de la cultura mestiza; distorsión que se hace evidente, cuando ésta se presenta como una síntesis perfecta, armónica e ideal de la cultura hispana y de las culturas indígenas, al margen de los procesos de aculturación estratégicos y compulsivos de la población indígena, que son en rigor los que explican la configuración de la cultura mestiza nacional.

Esta imagen armoniosa y perfecta del mestizaje cultural no define con precisión el componente indígena de la cultura mestiza, ni se pronuncia sobre los demás aspectos suprabiológicos como la lengua y las peculiaridades etnopsicológicas. En este discurso, la lengua es reivindicada solamente como un indicador inequívoco de la afiliación hispánica del grupo mestizo, admitiéndose a lo sumo una incidencia tangencial del quichua en el léxico. Por otro lado, las peculiaridades etnopsicológicas, especialmente los rasgos típicos del carácter, si bien son presentados como atributo distintivo del mestizo se consideran una herencia exclusivamente hispánica, especie de prolongación del carácter español aclimatado a las circunstancias sociales específicas de nuestro medio. Asimismo, la mentalidad del mestizo se presenta como una mera prolongación de la cosmovisión occidental en América.

Esta imagen sublimada sobre el mestizaje cultural poco a poco se irá desgastando a la luz de las reflexiones y los estudios críticos filosóficos sobre el mestizaje latinoamericano. La tesis del sincretismo ideal es revisada reformulada y presentada ahora como "imbricación", "yuxtaposición" o "superposición" cultural por: Arturo Uslar-Pietri, Leopoldo Zea y Octavio Paz, respectivamente¹⁰.

Estas lecturas, a pesar de cuestionar a pesar de cuestionar la tesis sobre el afincamiento y asimilación total y exitosa de la cultura occidental en el continente americano, afirman la incuestionabilidad de un mestizaje cultural como un acomodamiento intercultural entre la cultura española e indígena, pero favorable sólo a la primera. De esta manera, se ratifica la concepción de la afiliación hispánica del mestizo latinoamericano y con ello el mito del mestizaje como emblanquecimiento se consolida. El mestizaje cultural sigue presentándose como el mejor medio para la occidentalización, entendida ésta como un reemplazo del contenido cultural vernacular por la cultura occidental; de la misma manera como se entiende el mestizaje racial, esto es como "el cambio de piel" o la europeización física del indio. Estas tesis que en la sociedad nacional se promueven oficialmente, contribuyen para que a nivel de la conciencia consuetudinaria, adquieran cierta connotación axiológica, de manera que los miembros de la comunidad mestiza ecuatoriana asimilan la occidentalización como un mejoramiento cultural y racial.

En suma y, como resultado de la incidencia y predominio social de la ideología del mestizaje, los mestizos ecuatorianos conciben en última instancia al mestizaje como un hecho racial. Mientras que en términos culturales se asumen como personas occidentales. Esto explica el por qué el mestizo común urbano re-

10 Leopoldo Zea defiende la idea de la formación de una cultura latinoamericana como yuxtaposición de herencias y tradiciones. Octavio Paz habla de la cultura mestiza de México como el resultado de una superposición; mientras que Uslar-Pietri defiende y apologiza la idea de imbricación cultural como esencia del mestizo y del mestizaje latinoamericano.

chaza o se muestra reacio a aceptar cualquier señalamiento que busque presentarlo como un individuo de ascendencia indígena o portador de rasgos culturales indios.

La exaltación y asunción del mestizaje en el contexto ecuatoriano, expresa por consiguiente, una actitud cuyo propósito es el de aproximarse al blanco y distanciarse del indio. Entretanto el Estado utiliza la noción de mestizaje en función de dos objetivos: 1) reivindicar el mestizaje ante el punto de vista colonial hispano y occidental que juzgó y aún juzga al mestizaje como un proceso envilecedor, y 2) para minimizar y desvalorizar la pluralidad cultural. Pues, como señala Teodoro Bustamante (1992: 64), el Estado utiliza la noción de mestizaje como argumento para eliminar la posibilidad de permanencia de las identidades indias diferenciadas. La ideología del mestizaje se reactiva bajo este propósito, por lo que en este momento y en estas circunstancias el concepto de mestizo se vacía de todo contenido y se convierte en negación de cualquier especificidad sociocultural.

Según Bustamante, este tratamiento impide discutir los contenidos de la identidad mestiza y su relación con las otras identidades mayores como la identidad andina. Pero sobre todo, la identificación mestizo resulta un concepto supraétnico o étnicamente neutral, negador de la relevancia de la diferencia étnica (Stuzman, op., cit., 87). Esto significa que la idea de ser mestizo, difundida por la ideología del mestizaje, implica en definitiva no poseer identidad, en tanto la mezcla diluye y disuelve cualquier posibilidad de contraste. El mestizo ecuatoriano se convierte así en una ficción maestra.

La memoria fraudulenta

Los mestizos ecuatorianos, a través de su intelectualidad orgánica, buscando marcar un contraste cultural definitivo con la población indígena y en el marco confrontativo entre los Estados ecuatoriano y peruano, han manipulado ostensiblemente los hechos históricos referentes al origen y desarrollo de la nacionalidad

ecuatoriana. Como resultado de esta acción, se ha constituido una memoria fraudulenta, conformada por una serie de mistificaciones, ocultaciones y tergiversaciones que extravían la posibilidad de reconocimiento y valoración del verdadero origen y las raíces culturales de los mestizos.

Esta memoria fraudulenta se utiliza fundamentalmente como argumentación justificativa del derecho a la existencia independiente del Estado ecuatoriano. Por esta razón, se presenta como la versión oficial acerca de la historia nacional, la misma que se difunde como un catecismo cívico y con un relativo éxito a través de una institución clave para la formación de la llamada autoconciencia nacional: la escuela.

En la comunidad mestiza, las referencias sobre el origen del Estado ecuatoriano se presentan como alusiones referentes del origen de la población mestiza. Esto se debe a que, según el modo de reflexionar de los nacionalismos estatales latinoamericanos, la afiliación estatal supone la pertenencia a colectividades genealógicas distintas. Tal creencia está firmemente arraigada en la sociedad, debido a que la conciencia consuetudinaria interpreta la pertenencia a un Estado como la pertenencia a una superfamilia, unida por un parentesco carnal. Esto sucede debido a que en la práctica corriente, la afiliación étnica de cada hombre se hace sobre la base de datos respectivos acerca de sus padres, lo que crea la ilusión que detrás de la afiliación de las personas a la misma comunidad cultural descansa un parentesco. Dicha idea tiene como base objetiva la relativa endogamia de las comunidades nacionales (Bruk, *op.*, cit., 50).

Los contenidos fundamentales de la versión oficial de la historia nacional y los de mayor repercusión para la autoconciencia cultural de los mestizos, son los que presentan a la Real Audiencia de Quito como una especie de matriz estatal o proto-Estado ecuatoriano y al Reino de Quito como antecedente prehistórico del mismo.

En virtud del primer hecho, el proceso de conquista y colonización europea se exaltan y se presentan como "gestas" generativas;

por esta razón, se glorifican los llamados “descubrimientos” y las “fundaciones” hispanas. Los conquistadores españoles tales como Benalcázar y Orellana son tan ensalzados y a veces mucho más, que los héroes de la independencia. En consecuencia, la historia oficial avala el proceso de colonización hispana, en tanto se considera que la política territorial fraccionista colonial predestina y anuncia la existencia del Estado ecuatoriano.

Esta posición resulta a la larga contraproducente, ya que el argumento que supuestamente contribuiría a legitimizar la existencia del Estado ecuatoriano, termina por convertirse en un elemento deslegitimizador. Pues, la exacción y expropiación colonial junto con la escisión territorial llevada a cabo por la corona hispana en virtud de una estrategia de subyugación, son señaladas actualmente como las causas de la pobreza económica, las discriminaciones raciales y los enfrentamientos bélicos interestatales en Hispanoamérica, los que obstaculizan los proyectos integracionistas y frenan el desarrollo de sus pueblos.

En realidad, es otro el hecho histórico que sienta las bases de lo que será el Estado ecuatoriano: el desarrollo de la civilización incaica en los Andes ecuatoriales. Solo a partir de entonces, se constituyen los primeros antecedentes del Ecuador como nación, si se tiene en cuenta la integración y cohesión étnica, la articulación del territorio bajo poderes centrales y la definición por primera vez de fronteras demarcativas espaciales¹¹.

En vez de proceder a reivindicar el incario como un hecho histórico que sienta las bases reales para la configuración de una circunscripción político-administrativa en los Andes ecuatoriales, la historia oficial, realizando una transpolación evidente y burda, lo presenta como un hecho atentatorio a la soberanía del aún inexistente Estado ecuatoriano.

La interpretación oficial acerca del origen colonial del Estado ecuatoriano y, por ende, de los mestizos como nacionalidad,

11 Así lo prueban la colocación de hitos fronterizos llamados “sayguas” y la división del territorio en provincias llamadas “guamani”.

refuerza la idea del origen extranjero de estos últimos. La idea de España como la madre patria y la idea de ascendencia europea de aquéllos es difundida ampliamente por el nacionalismo oficial, repercutiendo fundamentalmente en los estratos socioeconómicos altos y medios. De ahí que las élites y el sector intelectual vinculado a ellas se asuman como descendientes de españoles e incluso como una especie de europeos secularmente exiliados. Entretanto, en las capas medias, la búsqueda y la invención de ascendientes españoles se tornan un delirio frecuente, a la par que los ascendientes reales de origen indio o negro son proscritos o condenados al olvido. La amnesia genealógica es una de las características más sobresalientes en la mayoría de los mestizos ecuatorianos, razón por la cual sus antecedentes familiares no parecen llegar más allá de los abuelos.

Buscando superar un hispanismo que en todo momento de la historia nacional se muestra como un indicio antinacionalista y evidentemente retrógrado, pero sobre todo, para enfrentar las tesis e intenciones anexionistas peruanas luego de suscitarse el conflicto fronterizo de 1941, la intelectualidad orgánica pasa a resucitar la leyenda del Reino de Quito. A través de éste se busca afianzar la cohesión identitaria nacional, puesto que dicha leyenda presenta a los mestizos como herederos y continuadores de un supuesto grupo históricamente diferenciado en el concierto andino: los scyris. Para ello, otra vez Benjamín Carrión en *El cuento de la Patria*, convoca abiertamente a la manipulación histórica. Sin embargo, en la práctica, la leyenda del Reino de Quito se utilizará fundamentalmente para presentar en favor del Estado ecuatoriano unos antecedentes ancestrales, exclusivos y privativos, pero ilusorios.

De esta manera, los sectores dominantes a través de la intelectualidad orgánica, echan mano del padre Juan de Velasco con el mismo énfasis que tiempo atrás había sido menospreciado por ellos mismo. Pues, según el diplomático español Joaquín de Avendaño que residió en el Ecuador en 1861, era muy común oír en ese entonces a los intelectuales quiteños que el Padre Velasco era "exagerado, muy dado a lo extraordinario y maravilloso";

mientras que más tarde, en 1918, la Comisión del Consejo Superior de Instrucción Pública trataría de borrar de los textos de historia nacional el capítulo referente al Reino de Quito.

La leyenda del Reino de Quito sobre la que el mismo Juan de Velasco advirtiera que se trata "más de una leyenda que de historia, ya que esta última se inaugura propiamente con Huayna Cápac en el año de 1487" (1978, t II: 34) se utiliza en función de dos propósitos: 1) explícitamente sirve para evidenciar y demostrar el pasado remoto del Estado ecuatoriano, así como el inmemorial carácter expansionista peruano y la capacidad de resistencia y resurgimiento ecuatoriano; y, 2) implícitamente se utiliza para evidenciar un supuesto divorcio etnocultural entre ecuatorianos y peruanos.

A espaldas de un patrimonio común y de las múltiples vinculaciones culturales, étnicas e históricas existentes entre los Andes ecuatoriales, peruanos y alto-peruanos, los mestizos y los indios ecuatorianos son presentados como descendientes de grupos nativos desparentados culturalmente de los pueblos que habitaron el actual territorio del Perú. Según tal versión, las comunidades aborígenes ecuatorianas y peruanas poseerían características culturales diametralmente distintas entre sí. El argumento central de tal disparidad radicaría en la procedencia "extraperuana" de los caras o "scyris", a quien Jijón y Caamaño les asigna una lengua perteneciente a la familia lingüística chibcha, para diferenciarla de los pueblos andinos del antiguo Perú, pertenecientes en su mayoría al tipo lingüístico mochica y quechua-aymara.

Sin embargo, una lectura objetiva de la leyenda del Reino de Quito pone en evidencia una realidad diametralmente distinta a la presentada por la versión oficial. Velasco, señala que los caras llegaron a las costas de Manabí provenientes del mar, luego de lo cual avanzaron hasta Quito donde fundaron un reino gracias a su primacía cultural y una vez que lograron conformar una confederación intertribal. La lengua de los caras habría sido, según Velasco, muy parecida a la lengua de los Incas, de ahí que cuando Huayna Cápac llegó a Quito se sorprendió de encontrar que en

esta región se hablaba el quechua. Estudios etnohistóricos y etnolingüísticos recientes han descubierto, en primer lugar, que los pueblos indígenas del litoral ecuatoriano mantenían sólidas relaciones mercantiles y religiosas con los pueblos de la costa central del actual Perú; en segundo lugar, se sabe que el quechua en su versión chinchay, se hablaba en el territorio de actual Ecuador antes de la presencia de los Incas. Esto permite inferir fácilmente que los caras del Padre Velasco pudieron haber procedido de la costa central del Perú, específicamente de Chíncha, donde se desarrolló una sociedad de grandes mercaderes; de ahí que hablasen el quechua, lengua originaria de dicha región. Sucede entonces que en realidad, la leyenda del Padre Velasco, proporciona en realidad una información importante para la comprensión de las múltiples y estrechas vinculaciones culturales entre los pueblos andinos de los actuales territorios del Ecuador y el Perú.

Ante esta información latente en la leyenda del Reino de Quito, ciertos "especialistas" en la actualidad han recurrido a la geografía y al determinismo geográfico como último esfuerzo para demostrar la supuesta ruptura natural y cultural entre los pueblos andinos del actual Ecuador y Perú. Tal intención se apoya en el sobredimensionamiento de las particularidades geográficas y ecológicas de los Andes ecuatoriales (páramo) frente a los Andes del sur (puna), se trata de demostrar la existencia de fronteras naturales entre los Estados del Ecuador y Perú y, en consecuencia, fundamentar la supuesta desvinculación cultural entre los pueblos andinos de uno y otro país. Pues, según esta perspectiva, las adaptaciones a medios naturales contrastantes determinarían la presencia de relaciones interpersonales diferenciadas, las que darían lugar a diversas instituciones, cosmovisiones y demás comportamientos culturales.

A la luz de esta reconstrucción oficialista del Reino de Quito, los scyris devienen en producto absolutamente ficticio, del cual buscan sacar provecho los sectores dominantes de la población mestiza ecuatoriana para legitimizarse histórica y socialmente, en tanto se reivindicaban como herederos y continuadores de aquel mítico pueblo. No obstante, la posibilidad de reforzar la persona-

lidad social diferenciada de toda la comunidad mestiza en base a la reivindicación de este mito de la historia oficial, se desvanece de antemano, por cuanto los mestizos resultan herederos de un pueblo ilusorio o ahistórico, creado por una manipulación que se ha vuelto evidente.

Las repercusiones negativas de la reconstrucción del mito del Reino de Quito para la autoconciencia cultural del grupo mestizo, no terminan aquí, sino que se intensifican a medida que el Estado y los sectores dominantes propenden a la formación de una *memoria anti-Inca* en toda la población nacional.

La idea del Reino de Quito y su permanencia en el tiempo es posible solamente en base a una interpretación viciada acerca del incario. En la versión oficial de la historia nacional, el incario se interpreta exclusivamente como un hecho político-militar, más no como lo que fue en realidad: un acontecimiento esencialmente etnocultural. Consecuentemente, los Incas se presentan como una tribu invasora, culturalmente ajena a nuestro medio y desestructuradora del Reino de Quito, más no como una civilización que se desarrolló en un amplio territorio andino.

Según esta versión oficial, la anexión del Reino de Quito al Tahuantinsuyo, significaría tan sólo su disolución momentánea, porque posteriormente con el triunfo de Atahualpa sobre Huáscar, el monarca quiteño hijo de un inca y de una mujer scyri, se levantaría de nuevo la unidad política-territorial quiteña, que solamente volvería a reconstituirse definitivamente con la llegada de los españoles y la formación de la Real Audiencia de Quito. De esta manera, el incario se presenta como la primera etapa del expansionismo peruano, mientras que la oposición bélica a los incas por parte de ciertos pueblos del norte de Quito se entiende como la primera forma de resistencia y defensa del territorio ecuatoriano; por tal razón la guerra civil y de linajes entre Huáscar y Atahualpa es presentada como una guerra regional¹², para insinuar y proclamar la justa revancha del Reino de Quito sobre

12 La participación de algunos pueblos y cacicazgos ubicados en el territorio del actual Ecuador en el bando de Huáscar y de ciertos grupos étnicos del centro

el imperio Inca. Esta interpretación particular ha llevado a plantear a Erika Silva (1992: 19-22) que la ideología nacionalista interpreta la historia del Estado en base a la trilogía cristiana de nacimiento, muerte y resurrección. La formación del Reino de Quito representaría el nacimiento del Estado ecuatoriano, la anexión al Tahuantinsuyo significaría su muerte; y, la formación de la Real Audiencia de Quito que da paso a la formación de la República del Ecuador, representaría su resurrección.

Por estas razones, la historia oficial juzga al incario, en el ámbito cultural, como un hecho efímero que no tuvo mayor incidencia en la fisonomía étnica de las culturas indígenas ecuatoriales. Esto obedecería a que los pueblos nativos ecuatorianos resistieron la imposición de la lengua y cultura quechua en el corto tiempo de presencia de los incas en los Andes ecuatoriales. Corto tiempo, según los cómputos fraudulentos de los teóricos del Reino de Quito, que compiten por reducir cronológicamente lo más que pueden el llamado período incaico, a espaldas de los datos arqueológicos y de las fuentes históricas más confiables. Entretanto los monumentos incaicos son sometidos a un olvido oficial que acelera su destrucción, especialmente cuando no pueden ser reivindicados como monumentos levantados sobre basamentos preincaicos¹³.

Esta interpretación viciada acerca del incario parece explicarse por dos razones históricas básicas. En primer lugar, la necesidad de los sectores dominantes ecuatorianos de realizar una justificación moral de la cruel explotación y expoliación a la población indígena trabajadora en la época colonial por los españoles.

y sur del actual Perú, como los chinchas, al lado de Atahualpa, son una prueba palpable de que jamás se trató de una guerra regional.

- 13 La única forma para que el Estado Ecuatoriano se interese por los monumentos arqueológicos incaicos es que éstos resulten, de alguna manera, también, monumentos preincaicos, de lo contrario estarán condenados al deterioro irreversible. Esto explica, por ejemplo, la despreocupación ante el Palacio Inca de Callo, convertido en chalet privado de un hacendado y sus herederos, o el abandono de los pucarás de Pambamarca, o la reciente destrucción del camino del inca al sur de la ciudad de Quito.

Pues, el estereotipo de los incas como "invasores", permite presentar a los españoles venciendo a los "cruels" e "invasores" incas (Zubritski, 1990: 75-77). Y en segundo lugar, obedece a una lógica reacción del Estado ecuatoriano, ante la utilización ilegítima que el Estado peruano hace del pasado incaico como argumento de sus intenciones anexionistas de los territorios amazónicos ecuatorianos; intenciones que en realidad sólo se explican en función de la reivindicación territorialista del Virreynato del Perú y desde los intereses de las élites limeñas.

Esta memoria anti-inca difundida oficialmente y manifiesta básicamente en los sectores dominantes, contrasta notablemente con la memoria existente en los sectores populares.

Zubritski (Ibíd.: 74-75) acertadamente señala que en la población indígena quichua del Ecuador como en los mestizos de extracción popular, especialmente campesinos, no hay recuerdos, imágenes y sentimientos de carácter negativo asociados y relacionados con la incursión inca. Tanto para los cholos como para los runas, lo inca está asociado a valores positivos y especialmente al ideal de libertad y liberación. Es decir, en éstos no existe una memoria anti-inca, no sólo porque se sobrepusieron las impresiones e imágenes trágicas de la conquista española y del período colonial, sino porque la presencia inca estuvo muy lejos de ser una invasión avasallante como los sectores dominantes y su intelectualidad han tratado obsesivamente de presentar. Si bien, la expansión incaica supuso subordinación de pueblos, ésta no se llevó en base a la destrucción o conquista (ciudades arrasadas, genocidios, etc.), ya que como bien señala Tinajero (1992: 369), el éxito de la supremacía inca no radicó en su poderío militar (inferior al de los chancas, chimúes y aymaras) sino en la aplicación inteligente del ancestral sistema de reciprocidad.

La expansión incaica tuvo un carácter progresista porque trajo consigo un tipo más elevado de relaciones sociales. De este modo, la expansión inca cumplió el papel de catalizador del desarrollo social. Por tanto, sostiene Zubriski (op., cit., 77) que si de comparaciones se tratara, habría que señalar que la presencia

inca en el territorio del actual Ecuador recuerda más a la colonización griega que a las campañas devastadoras de los romanos.

El incario en definitiva posibilitó la definición del ser etnocultural de indios quichuas y por ende de mestizos, como lo evidencian sus bagajes culturales genuinos. Además, el incario es el punto de partida de la conciencia andina, en tanto los incas representan una vocación por la unidad. La integración territorial e interétnica que desarrollaron no sólo responde a la necesidad de construir una estructura de orden, sino que es la expresión más avanzada de un proceso civilizatorio en los Andes, proceso que precede y supera a la misma época incaica y que puede definirse como quechuanización.

Los sofismas de la historia oficial chocan así con un sentimiento y una memoria veraz, que aunque soterrada ha permanecido inquebrantable a lo largo de la historia nacional. Para los mestizos ecuatorianos, dicha memoria está llamada a convertirse en fundamento de una autoconciencia que se aproxima al reconocimiento de su ser cultural, a partir de la aceptación de un pasado, del que se los ha intentado despojar permanentemente.

5. LAS REPERCUSIONES PSICO-CULTURALES DE LA ALIENACIÓN

La problemática fundamental de la identidad cultural de los mestizos ecuatorianos definida por la ruptura en la correspondencia entre el ser cultural y su conciencia supone un proceso alienante, por cuanto evidencia en los mestizos ecuatorianos una incapacidad de autorreconocimiento. Situación que es el resultado de la adopción, a partir de la colonia, del punto de vista de sus dominadores españoles como visión de sí mismos, lo que les lleva a negar su origen y ascendiente indio, así como a rechazar su bagaje cultural genuino.

Este proceso alienante ha dado lugar a profundos trastornos psicoculturales que se expresan en una serie de conductas y actitudes patológicas, presentes en la mayoría de los mestizos ecuatorianos. Esta patología implica básicamente la existencia de un fuerte complejo de inferioridad y la presencia de una manifiesta inestabilidad comportamental.

El complejo de inferioridad

La existencia de un complejo de inferioridad se explica a partir de ciertas vivencias traumáticas comunes que han dejado una significativa huella emotiva y han dado lugar a una sensación o impresión dolorosa de ser inferiores a un ideal común anhelado. Este complejo de inferioridad se expresa en los mestizos como inseguridad y derrota; sentimientos que dan cuenta a la vez de las particulares circunstancias históricas y socioculturales que han condicionado el desarrollo de la personalidad en los mestizos.

El sentimiento de inseguridad

La presencia de un sentimiento de inseguridad es producto del desarrollo insuficiente de la individualidad de los mestizos, originado por el fenómeno de "fijación de la madre". No obstante, la afirmación de dicho sentimiento está vinculado directamente con la autonegación del origen y pasado indio que realiza el mestizo.

El fenómeno de "fijación de la madre" se explica por el predominio del complejo matriarcal por sobre el patriarcal. La existencia de ciertos indicios en la mentalidad del mestizo que dan cuenta de la sacralización de la vida, de la alta valoración de los vínculos sanguíneos y del suelo natal, propios del complejo matriarcal, frente a la asunción de una concepción jerárquica, una disposición de sumisión y la ausencia de un desarrollo de la racionalidad y la objetividad, dan cuenta del predominio del primero por sobre el complejo patriarcal (Fromm., 1971: 57-58)¹.

El fenómeno de "fijación de la madre" consiste en la resistencia a abandonar la órbita protectora de la madre o el deseo recurrente de volver al seno materno. De ahí que cuando la protección materna ha cesado y no se cuenta más con su acción tutelar, surja una sensación de incertidumbre. A su vez, la posibilidad de contar con una madre real o una sustituta da lugar al optimismo y a la anulación de la apatía. La fijación de la madre aparece así, según Fromm, como un fenómeno patológico, puesto que impide el desarrollo de la individualidad del sujeto al impedir la superación del deseo incestuoso².

En el caso de la comunidad mestiza ecuatoriana, la falta de superación del deseo incestuoso se expresa en el apego excesivo

1 Es necesario destacar que solo aquellos aspectos considerados negativos del complejo patriarcal, valoración en función del desarrollo humano, esto es, la noción de la jerarquización y el sentido de la sumisión (Fromm, Ídem) son identificables en la mentalidad del mestizo.

2 Para Fromm a diferencia de Freud "el deseo incestuoso no recibe su fuerza de la atracción sexual de la madre, sino en el anhelo profundo de seguir en el seno materno, o de volver a él, en los pechos nutritivos".

hacia la madre a lo largo de la vida del individuo, en claro contraste con la desvinculación respecto al padre. Dicho apego, evidente tanto en los estratos altos como en los bajos, resulta una peculiaridad muy propia del país que ya llamaría la atención de los viajeros y exploradores europeos que pasaron por estas tierras entre los siglos XVIII y XIX, quienes destacan la crianza de los niños bajo el amparo férreo de sus madres y el excesivo cariño que éstas les propician. Este es el caso, por ejemplo de Julio Ferraro (Toscano, 1960: 253), quien a inicios del s. XIX percibe inmejorablemente lo que el psicoanálisis descubrirá años más tarde, cuando señala que en Quito:

Los hijos son, por así decirlo, criados bajo alas de sus madres y la educación que de este modo reciben es apta solamente para inspirarles sentimientos de vanidad: el amor desmedido que les tienen, llega hasta ocultarles sus defectos, lo que ocasiona la pérdida de juventud, la ruina de las buenas costumbres y *el fracaso de la razón* (sub. nuestro).

Por su parte, un anónimo de 1833 (Toscano *Ibíd.*, 232) refiriéndose a las madres quiteñas de los estratos superiores, indica: “el excesivo amor de las madres a sus hijos, hacen que se críen viciosos y llenos de orgullo”.

El fenómeno de fijación materna en la comunidad mestiza supone, concomitantemente, el desprecio o subestimación a la figura paterna, en tanto el padre aparece en la mentalidad del mestizo común como el sujeto gozador y humillador de la madre altamente valorada. La presencia de expresiones muy comunes y demasiado frecuentes en el habla coloquial que implican un claro rechazo al padre, lo demuestran. Este es el caso, por ejemplo de la muy popular expresión “vale verga”, utilizada con el sentido de indicar o recalcar el ínfimo valor de un hecho o una cosa.

Pero además, la fijación de la madre implica el afianzamiento de actitudes propias de la niñez, como el narcisismo; fenómeno que supone la fijación afectiva a uno mismo que bajo la

forma de un narcisismo genital, firmemente acentuado, se destaca notablemente en la cultura popular según Carvalho-Neto (1964: 264). Así, lo demostraría el sinnúmero de coplas populares que redundan en el tema sexual, especialmente en los genitales tanto del hombre como de la mujer, ya sea como sugerencias en base a similitudes, es decir, de doble sentido, o alusiones directas; además de la excesiva presencia de elementos de simbología sexual en las fiestas populares (aciales, chorizos, llautos, palos ensebados, sombreros, etc.).

La fijación de la madre, firmemente acentuada en la psicología del mestizo ecuatoriano, explica por último su relativo fracaso afectivo-erótico. El mestizo para inhibir el firme deseo incestuoso que lo ata a su progenitora se ve compelido a separarse de su madre; separación que la mayoría de las veces adquiere un carácter dramático y desgarrador, pero que sólo se consume con el hallazgo de una compañera sexual. Sin embargo, el fuerte deseo que lo impulsa al regreso materno determina que éste tome como referente a la figura materna en la búsqueda de la compañera sexual, por lo que termina requiriendo y conquistando una madre sustituta.

La mujer buscada y soñada, en el imaginario mestizo, tórna-se una meta casi inalcanzable como en su subconsciente la madre. El mestizo de manera involuntaria encuentra su compañera ideal precisamente en la mujer que por condiciones sociales o netamente afectivas está obligada a no corresponder a su amor y, por tanto, a rechazarlo. El rechazo desencadena la platonización o idealización de la mujer amada hasta el punto que el deseo erótico adquiere la apariencia de amor sublime-espiritual, es decir, no carnal. Entonces la confusión del amor erótico con el amor fraterno sucede. Por consiguiente, la amistad mixta es inconcebible o se concibe solamente como una relación sexual, idea que afecta incluso a la amistad con el mismo sexo. De ahí que investigadores como Palomino (1989: 70) señalen que la amistad y el compañerismo distan mucho de ser comprendidos por el mestizo común en su verdadera dimensión.

La platonización determina a su vez que, el amor erótico

carnal por sí, deje de ser digno de valoración y reivindicación, presentándose como una fatalidad y desgracia, es decir, como un vicio, por la implicación destructiva que supondría para sus protagonistas. El hombre que vive el amor erótico, es visto como un hombre "brujeado", víctima engeguada que terminará en la ruina moral o económica. El amor erótico se asocia, por consiguiente, con las relaciones ilícitas como el concubinage, el comercio carnal, el abuso, el acoso y el ataque sexual.

En definitiva, en el proceso de búsqueda de la compañera sexual —ya sea en el cortejo sexual o en la relación conyugal misma— el amante mestizo es víctima de una serie de regresiones que lo impelen a actuar como un niño: empecinado con la mujer que lo rechaza, posesivo con la mujer que logra conquistar e incapaz de admitir la ruptura conyugal cuando ésta se produce. Por tanto, para conquistarla, retenerla o exhortarla al retorno, el mestizo utiliza el llanto como el mejor medio para solicitar, prometer, chantajear o amenazar. El llanto vuelto canción (yaraví y pasillo preferentemente) ensalza al amor en las serenatas o lo maldice en las cantinas³. Llanto que en definitiva habla de una honda frustración en la satisfacción del deseo afectivo-erótico y que por ende conduce a la incredulidad en el amor.

3 Jorge Núñez en el ensayo denominado "Una mujer entristeció mi vida", acerca del machismo ecuatoriano, ha presentado el llanto y la súplica estética que despliega el mestizo en las canciones paradigmáticas de la "música nacional", especialmente del pasillo, como un medio destinado a un único fin: lograr el sometimiento de la mujer (1993: 63-66). Sin embargo, presentar de esa manera a la "música nacional" y al pasillo ecuatoriano es forzar las cosas en demasía, a favor de argumentar y demostrar un supuesto machismo clásico en el mestizo ecuatoriano. A la vez, dicha tesis implica el riesgo de pensar en la música nacional solamente como en el resultado exclusivo de una confabulación sexual, cuando la participación de la mujer en la consolidación de la música nacional ha sido decisiva. Dicha interpretación extravía, por tanto, la comprensión del alto contenido estético que le es inherente a aquella, haciendo igual la razón de ser de la música nacional como utilización particular que en ciertos contextos y coyunturas se puede hacer de ella. Obviamente la música nacional responde a ciertas vivencias particulares que rebasa el hecho sexual, como más tarde lo descubrirá el mismo autor en el ensayo "Pasillo, canción del desarraigo".

El amor resulta así, en la conciencia común, cosa de locos o de ingenuos; noción que delata el temor ante la vivencia de dicho sentimiento, al cual se busca esquivar o evitar pero sin éxito. En la comunidad mestiza existe la convicción que la vivencia afectiva-erótica no es un acontecimiento trivial, sino todo lo contrario, un hecho dramático, esclavizante, traumático e incluso trágico cuando la conciencia de imposibilidad al acceso del ser amado provoca el suicidio, o cuando la infidelidad inesperada de la amada conduce al homicidio. Hechos en los que se plasma y culmina el fracaso afectivo-erótico del mestizo⁴.

Si bien la fijación de la madre predetermina el sentimiento de inseguridad en el mestizo ecuatoriano común al impedir el desarrollo de su individualidad, este sentimiento se refuerza únicamente con la negación del pasado y origen indio que realizan los mestizos.

Este acto de negación da origen a una conducta de simulación que se expresa en un conjunto de actuaciones o a través de los cuales se busca asumir una forma de ser que no corresponde a la real condición o naturaleza racial y cultural de su protagonistas. Esta simulación, no obstante, resulta una imitación fallida que se presenta como un fingimiento fácilmente evidenciable.

El comportamiento de simulación presupone la posesión de una desagradable concepción de sí mismo en los mestizos, por la adopción, como propias, de las ideas subestimantes del colonialismo acerca de los nativos; circunstancia que da lugar a un sentimiento de vergüenza étnica⁵.

4 La vida cotidiana de los pequeños o medianos campesinos de la costa y de los sectores popular-marginales de las grandes urbes, está lleno de suicidios de adolescentes y jóvenes por razones afectivas o conyugales, y de homicidios por infidelidades, como lo señalan las estadísticas de los hospitales estatales, lo testimonia la literatura de los treinta o lo ilustran diariamente los periódicos especializados en crónica roja,

5 Jorge Icaza se refiere a esta relación vergonzante como la "vergüenza ancestral" del mestizo (ver Jorge Icaza, *Cholos*, 1990b: 191,199). Mientras que Benjamín Carrión en su libro *Cartas al Ecuador* (1988), al referirse a la sociedad nacional, habla de "pueblo acholado".

El mestizo se avergüenza de su origen y pasado indio, condición indígena por la que sufre y padece, buscando vanamente suprimirla en base a la imitación del "otro", esto es, del que al definirlo y clasificarlo lo ha minimizado, o sea, del blanco (español o criollo).

De este modo, el blanquecimiento se vuelve una obsesión para el mestizo, y para lograrlo, acudirá a los mecanismos de simulación mas variados, estratégicos unos, patéticos y ridículos otros. Echar mano de una serie de máscaras tanto de connotación socioeconómica como socioétnica se convertirá en un comportamiento decisivo para el mestizo. El aparentar resulta por consiguiente un hábito cotidiano que hace de la vida, especialmente urbana, una especie de mascarada.

Los mestizos aparentan ser blancos, los mestizos campesinos aparentan ser de la ciudad, los mestizos pobres aparentan ser de las capas medias, los mestizos de las capas medias aparenta ser de las clases altas y los mestizos de las clases altas aparentan ser ricos europeos. Sin embargo, esas máscaras no resultarán más que un frágil maquillaje blanco de ese "cholerio simulador", como acertadamente lo llamó Jorge Icaza (1990b: 47), ya que no logran ocultar o disimular la huella india, si no tan sólo de manera parcial y momentánea. De ahí que extranjeros como el inglés W. B. Stevenson (Toscano, op., cit., 225), que residió a inicios del s. XIX en Quito, lo advierta sin mayor dificultad:

Muchos mestizos, o descendientes de españoles e indios, son muy rubicundos, pero la frente pequeña y angosta revela su nexa indígena. Los cuarterones, o descendientes de español y mestizo, se asemejan más a los criollos blancos; pero en éstos, el tamaño y la forma de la frente, lo mismo que una pequeña lupia en la mitad de la nariz —desde donde nace una curva que termina en la punta doblada hacia el labio superior— y ciertas manchas oscuras de diferentes lugares del cuerpo, especialmente una localizada bajo la región de los riñones, que es la última en desaparecer, y casi dura hasta la cuarta y quinta generación, delata la mezcla de raza

indígena⁶. Por lo regular, las madres de los mestizos, desde que éstos están en temprana edad, comienzan a trenzar el cabello de sus hijos, en coletas pequeñas hacia atrás de frente y sienes, a fin de agrandar esas facciones.

Pero, sobre todo, la huella india saldrá a relucir de forma preponderante en los actos y manifestaciones culturales de los mestizos, como se expuso en el capítulo tercero.

El maquillaje de blanco, constituye por tanto, el elemento central de la simulación del mestizo, y supone junto con la apropiación de una serie de elementos raciales y culturales occidentales, la adopción de algunos elementos psicoculturales propios del dominador. Todo ello, con el fin de prepararse para la ascensión social y étnica, o para mantener el status adquirido, o sea, para alcanzar a ser “señores” en la aspiración de los sectores populares o mantenerse como tales, según el criterio de las élites. El término “señor” resulta así una categoría socioétnica que define una posición étnica lejana del indio y socialmente distante de la plebe mestiza.

Sin embargo, los casos más significativos, prototípicos y patéticos del “enseñoramiento”, son los protagonizados por ciertos tipos sociales adscritos a los sectores populares. Entre estos destacan los casos del administrador rural, del chulla y el mono, a los que son inherentes ciertos comportamientos típicamente nacionales como: el ensañamiento, el esbirrismo, el arribismo, la sal, el avisamiento o la viveza criolla.

La simulación, en el caso del administrador o funcionario rural (mayordomo o teniente político) presenta y alcanza los mayores indicios de negatividad comportamental, por las consecuencias amorales y enajenantes que el hecho simulacionista genera. El teniente político y el mayordomo cholo encarnan la primera meta en ese proceso de asenso social por el cual el mestizo pobre del campo y de ascendiente indígena ve en la incorporación

6 Se trata de la denominada “mancha mongólica” un rasgo físico fundamental de la raza mongólica americana.

al aparato político-administrativo hacendatario, la posibilidad de llegar a ser blanco. En fin, para acceder a este status, los candidatos no tienen otra opción que ocultar su pasado y huella india.

Tal ocultamiento se lleva a cabo a través de dos vías, el cambio de piel y el ejercicio del poder. El cholo candidato o ya inserto en la esfera del poder administrativo rural se propone lograr su cometido, a partir no solamente de la adopción de los elementos culturales hispano-criollos sino a través del cruce racial.

El cruce racial se torna así en una obsesión para el cholo de aspiraciones sociales y para lograrlo acudirá a los mecanismos más inadmisibles. El mayordomo arquetípico de la novela de Icaza, *Media vida deslumbrados*, para lograr el anhelado cambio de piel acepta que su mujer tenga un hijo del patrón gringo con el propósito de que su hijo adúltero pero "blanco" lleve su apellido. La mujer identificada como "blanca", es entonces la mujer ideal de este actor rural, ante la cual se somete; sumisión que por lo demás hace que su conviviente blanca lo desprecie, mientras su condición socioeconómica no mejore. Este rechazo se traducirá en la mayoría de los casos en infidelidad. Adalberto Ortiz, en su novela *Juyungo*, (1982: 70), narra cómo un tendero rural, ex-arriero, pobre y de condición indígena, casado con una mujer "más blanca" que él, es subestimado y despreciado por su esposa debido a su condición socioeconómica y racial, al extremo no solamente de serle infiel sino de hacer alarde de su conducta en las reuniones de vecinos, delante el propio marido.

El cholo en busca de poder político y económico resulta a la larga un ser disminuido, en tanto herido en su rol sexual. Tal disminución se completa el momento en que para poder insertarse o aferrarse en el aparato administrativo rural-hacendatario, se ve obligado a protagonizar el más denigrante esbirrismo frente a los representantes de la élite rural (los patrones blancos). Los ejemplos más patentes y patéticos de este comportamiento han sido referidos por la novela indigenista.

La intención de aniquilación de lo indio, por otra parte, se manifiesta de manera clara en el cumplimiento súper-eficiente,

por parte del mayordomo y el teniente político, de su papel como instrumentalizadores de la represión que los dominantes ejercen sobre los dominados, con lo cual esperan hacer los méritos suficientes para recibir compensaciones de los patrones; las mismas que se traduzcan en un empuje o patrocinio ascensionista en la rígida estratificación social precapitalista.

De este modo, el rol represivo que asume el mestizo en el contexto rural hacendatario adquiere la forma de una agresión neurótica contra el indio que se manifiesta en una serie de actos disciplinistas, crueles y sádicos que más que destinados a buscar el aprovechamiento máximo de la fuerza de trabajo india parecerían dirigidos a socavarla. El mestizo se convierte así en el verdugo por antonomasia del indio. La relación mestizos-indios, se presenta nítidamente mediada por la violencia, al extremo de convertirse en una relación sado-masoquista en la cual la provocación y recepción del dolor no parecen tener límites⁷.

Asociados al esbirrismo, surgen otros antivalores como el cinismo, la doblez, la falta de escrúpulos y la mala fe, todos los cuales pasan a formar un código de comportamiento que caracteriza la conducta amoral del mestizo rural, obsesionado por superar las sólidas barreras sociales construidas en función del principio de discriminación racial colonial.

En el caso del "chulla", en cambio, la conducta simulacionista adquiere cierta connotación creativa. El chulla aparece en la historia de la comunidad mestiza como uno de los paradigmas de la farsa y la parafernalia, en tanto hace de la simulación su estilo de vida, haciendo gala de un falso lujo y de un falso linaje en virtud del cual se presenta como descendiente de español y, por tanto, como "blanco".

El chulla pugna como nadie por presentarse como un "señor"

7 Los testimonios de Jorge Juan y Antonio de Ulloa, en sus *Noticias secretas de América*, y de la literatura indigenista, especialmente de la obra de Icaza, dan cabal cuenta del comportamiento sádico de los mestizos que forman parte del aparato administrativo en la época hacendataria, así como de los comerciantes y del resto de mestizos rurales que se benefician económicamente del indio.

y un “caballero”; por lo mismo adscribe a un pseudo status socio-cultural creado por los individuos de mayor raigambre urbana en Quito y beneficiarios de cierto ascenso social: “la gente decente”, agudamente definida por el norteamericano Albert B. Franklin (1948: 150, 154) en la década de 1940:

El Quito de la “gente decente” es una ciudad... Esta gente usa zapatos y corbata. Un miembro de la familia tiene un empleo público. Los demás también pueden trabajar. El Quito de la “gente decente” quisiera separarse del otro Quito. Se burla y habla con aire de superioridad de lo anticuado y la simplicidad del Quito de pueblo... la “gente decente” de Quito... forma un grupo fácil de definir. La manera mejor y más justa de hacerlo, es decir que es el grupo que se compone de todos los individuos que de tiempo en tiempo, dice: “La gente decente no hace eso”, o “Después de todo, somos gente decente”. Esta gente está muy bien definida, aunque no con respecto a su posición en la sociedad, porque se la encuentra en todas partes, excepto en los lugares más bajos de la escala social.

Es decir, la “gente decente” agrupa a aquellos individuos que se consideran no contaminados por lo indio, de lo que presume el chulla quiteño. Sin duda, este es el mayor exponente del mimetismo y la aculturación hispana del indígena quichua; a diferencia del cholo administrador del campo que nunca pudo desprenderse del atuendo y los gestos que lo vinculaban con el indio, el chulla aparece luciendo un atuendo y unos gestos que lo distancian definitivamente de aquél.

En este sentido, el chulla quiteño es el resultado de una estrategia social de los sectores subalternos de mayor raigambre urbana de finales del siglo pasado y principios del presente, que pugnan por diferenciarse de los migrantes del campo (“chagras” y “longos”) estableciendo algún tipo de identificación con los grupos considerados de linaje (Bustos, 1992; 186). Esta actitud se sucede en el momento en que el acceso a la burocracia constituye para dichos sectores una posibilidad o un hecho.

El chulla quiteño constituye por otro lado un personaje tragicómico. Si bien representa un tipo arribista, audaz, humorista, resulta a la vez un ser desgarrado y resentido, es decir, un fracasado que a la larga no logra disipar su estigma plebeyo como descendiente de indio, puesto que la rígida estructura social y los prejuicios sociales y raciales de la época le cerrarán el paso a sus pretensiones de ascenso social, arruinándose y desvaneciéndose en una bohemia desarreglada y en un burocratismo sin figuración (Kigman, 1989: 420)⁸.

En pocas palabras, el chulla quiteño representa el frustrado afán de protagonismo de las nuevas capas medias (funcionarios, profesionales, pequeños comerciantes). De ahí que asuma toda una serie de comportamientos tendientes a destacar su figura y sus alcances, dando lugar al exhibicionismo más representativo y pintoresco en la colectividad mestiza ecuatoriana. El chulla logra copar la vida social de ese entonces en la ciudad de Quito, frente al temor y resquemor de las élites tradicionales que ven mermada su presencia social y pública, como bien lo expresar a José Modesto Espinosa (s.f.: 153-157), uno de los más lúcidos intelectuales conservadores de finales del s. XIX, quien buscando retratar a los chullas refiere:

Pero, por regla general, los chullalevas son mozos, y comienzan a manifestarse desde que han cumplido tres lustros. Míralos venir: son lo más cogolludo y florido y granado: como si dijéramos la flor y nata de los chullalevas [...] Pero mira a nuestros héroes: rompiendo las piedras vienen, y como queriendo monopolizar la atmósfera con “la abierta nariz de fuego henchida”: parece que dicen mi aire, mis piedras, [...] no hay que hacer son gente de caperuza, y esa punta de un pañuelito carmesí, o por su falta un trapito de ese color, que asoma por el exterior bolsico de pecho, es la condecoración de la legión de honor entre los individuos del

8 La crónica de este drama, es decir, la no superación de su estigma etnoracial, será desarrollado minuciosa y magistralmente por Jorge Icaza en su novela *El chulla Romero y Flores*, obra clave en la historia de la literatura ecuatoriana.

género chullalevas. Alta la frente, altiva la mirada, tienen por miserables gusanillos al presidente de la República y al Arzobispo, a quienes encuentran al paso y dejan seguir su camino adelante, como diciéndoles: ¡Petates! ¿En qué se ocupan estos dómines? ¿Cuál es su destino en el mundo? [...] detiéndense en las esquinas para ser admirados por las damiselas que al ruido de los tacones acuden a las ventanas; consumen buenos litros de cerveza entre día, como aperitivo para el coñac después [...] al anochecer a las fondas. Cuando por ellas pases y oigas alboroto como pleito de chinos o ladrido de numerosa jauría, ellos son: revueltos los platos, las copas, vasos y botellas vacías, dan fiel testimonio del muy regular consumo. Comidos y más bebidos unos van a los garitos donde se apuesta hasta sobre el pañolón de una mamá, la sombrilla de una hermana [...] otros los más serios y graves, a alguna tertulia en que se baila y beba. [...] Se tropieza con ellos en el despacho de Policía, en los de los jueces parroquiales, en las oficinas de los escribanos, en el zaguán y los bajos del Palacio de Justicia; y algunas veces se descubren las orejas hasta en la puerta del Excmo. Tribunal Supremo! [...] Estos son los principales adalides de la política activa: en días de elecciones, ellos disputan a la gente honorable el acceso a las urnas electorales, y son los acarreadores de soberanos para el triunfo de los principios encarnados en la pléyade radical [...] Estos son los que a la primera noche van por las calles y portales repartiendo libelos infamatorios y papelejos sediciosos [...] éstos son los que más tarde ensucian las paredes con letreros infames, fijan inmundos pasquines en las esquinas y recorren la ciudad despedazando los faroles y vidrieras, y gritando a voces con voz aguardentosa: “¡VIVA ALFARO!”.

El protagonismo urbano del chulla se explica a la vez por dos situaciones fundamentales que éste propicia. En primer lugar, la inauguración de la proverbial picaresca mestiza que se caracteriza por su frustración erótica, su fanfarronería compuesta de fatuidad y audacia y, sobre todo, por su guasonería, que funciona en base a una mitomanía y a un humor de situaciones

reiterativo, esencialmente irónico e incluso sardónico, a través del cual y de manera preferente se hace fisga de los considerados foráneos (Kigman, *Ibíd.*, p. 420). En segundo lugar, y teniéndose en cuenta su alta imaginación, su jovialidad, su libertad de actuación, su inconformismo, rebeldía de fracasado y, posteriormente, de inadaptado⁹, el chulla quiteño inaugura la juventud como etapa vital y categoría sociológica en nuestra realidad. Razones que han contribuido a su mitificación, exaltación y conversión en símbolo de la vida urbana en la sierra.

En términos socioculturales, el chulla representa un caso ejemplar más de la ascensión social con aculturación que protagoniza el hombre de ascendencia indígena quichua y de una condición subalterna o popular. Aculturación impulsada por el deseo de dejar de ser cholo (descholificación o señorización). Sin embargo, el máximo exponente de este tipo de aculturación lo constituye el llamado "mono", el tercer caso paradigmático de la simulación mestiza.

En el mono, la descholificación se presenta como deserranización, a diferencia del chulla en el que se presenta como señorización. La simulación del mono radica en el ocultamiento de todos los signos y señales que denoten su procedencia u origen serrano-campesino o costeño-rural, para mostrarse como un individuo con hábitos y gestos nuevos, pero sobre todo considerados ajenos al hombre campesino de la sierra.

[...] Este énfasis de diferenciación con el serrano y el campesino en general, se hace evidente en la pronunciación del español y en la asunción de un superextrovertimiento. La conducta simulacionista del mono es un fenómeno que se registra en las urbes, siendo asumida preferentemente por los migrantes o forasteros provenientes del sector rural serrano o costeño que llegan a las ciudades de la costa huyendo de la ruina, la pobreza o la marginalidad, buscando mejores condiciones de vida que les permitan el acceso a un status social superior.

9 En tanto, al decir de Alfredo Espinosa Tamayo (1989: 210), el chulla quiteño es el "mejor elemento para las revoluciones y donde hace más víctimas el alcoholismo".

El mono igual que el chulla se convierte en un farsante, presentándose como un individuo decidido, pulcro y vivaz, para convencer y convencerse de su aparente y frágil originalidad. Con ello aflora una peculiar conducta que se conoce con el nombre de "avispamiento", la misma que constituye una especie de extrovertimiento afectado, que a la larga se utiliza y se convierte en una capacidad para el engaño, el engatuzamiento e incluso el timo. Estas conductas son claramente visibles en algunos individuos pertenecientes a los sectores marginales, que al no poder surgir socialmente, encuentran en las formas delincuenciales una salida a su angustia económica.

El avispamiento se presenta, por consiguiente, como la versión mejor lograda de la llamada "viveza criolla" y se vincula con el instinto de conservación social, puesto que da lugar a una ingeniosidad y picardía utilizadas para la obtención de los recursos de autosubsistencia y reproducción.

La simulación del mono y del chulla no constituye la única conducta provocada por el sentimiento de inseguridad, sino que ésta, además, determina un sentimiento de desarraigo y una actitud vacilante, de indecisión.

El sentimiento de desarraigo surge a partir del momento mismo en que el mestizo se reconoce como un ser híbrido, tanto en términos raciales como culturales. Es decir, una especie de ser intermedio entre dos razas y dos culturas; hecho que se vive como una condición de indefinición, puesto que el hibridismo a la vez que lo vincula a sus matrices generativas lo separa de ellas, convirtiéndolo en lo que Jorge Icaza (1986: 25) denomina en su novela *El chulla Romero y Flores*, un "proscrito de dos razas".

Surge entonces un complejo de bastardía, en base al cual el mestizo se percibe como un ser ilegítimo. La ilegitimidad implica, una situación de distanciamiento de las raíces, situación que se afianza cuando se produce el alejamiento de la tierra natal y de los progenitores por causa de la emigración. De esta manera, el sentimiento de desarraigo se configura.

A través de la emigración se produce la ruptura del lazo de

unión con el suelo natal y con la madre, esto es, con la fuente de vida y el poder que lo envuelve, lo protege y lo nutre. El distanciamiento del lugar natal significa para el mestizo el distanciamiento de las raíces, de los progenitores y la sangre.

Esta circunstancia conduce al mestizo a una situación de desamparo y aislamiento, que se expresa en primer lugar, en una nostalgia intensa que en ciertos casos y momentos adquiere tonos verdaderamente angustiantes, especialmente en el exilio o autoexilio, lejos del territorio nacional. Nostalgia a la ecuatoriana que Juan Montalvo (1985: 75) desde Europa sabría definir con maestría:

Es una opresión del corazón que no se alcanza a ponderar, una inquietud que no deja una hora de sosiego, un deseo de llorar a gritos al mismo tiempo que se sabe que eso es imposible, un aborrecimiento muy grande a la vida y a los hombres, unas ansias de volar o de arrojar a un abismo, un no sé qué que hace de la vida un verdadero martirio.

Pero la situación de desamparo y aislamiento, supone fundamentalmente la existencia de un sentimiento de orfandad vinculado estrechamente con una situación de divorcio con la naturaleza, lo que conduce al encerramiento en el mundo interior personal. Por esta razón, la soledad se manifiesta en su plenitud como un fenómeno inherente a la vida urbana, en tanto la urbanización significa para la mayoría de individuos la separación más radical de la naturaleza y de las fuerzas cósmicas que son el fundamento de la divinidad. De ahí que la necesidad de ésta en las ciudades se traduzca en una búsqueda obsesiva de Dios (Palomino, op., cit., 314).

El sentimiento de desarraigo empuja al mestizo ecuatoriano a buscar e intentar un nuevo arraigamiento como medio de superación a su condición angustiante y, por lo mismo, como estrategia de supervivencia.

De este modo, el nuevo arraigamiento se inicia y culmina con la posesión de un bien inmueble, una vivienda en las ciudades o un

terreno o finca en el campo. En la mentalidad del mestizo, un hombre que no tiene propiedad ni bien raíz alguno en el país o pueblo que habita se considera un extranjero.

Concomitantemente a esta situación, surge y se consolida una actitud vacilante o de indecisión, que resulta la manifestación más clara del sentimiento de inseguridad en el mestizo ecuatoriano.

Esta actitud se expresa en el trato diario, fundamentalmente, como inconstancia o incapacidad para mantener la palabra dada. Por consiguiente, el mestizo común se presenta como un sujeto que siempre cambia de idea en el momento previo a la realización o cumplimiento de una acción prevista. Hecho que siempre escandalizó a los europeos; de ahí que el francés Henri Michaux (1983: 96) de paso por el país en 1928 considere con cierto enfado e indignación dejar en claro que:

Una decisión, una vez que se ha manifestado de palabra delante de testigos, obliga a muchos franceses a obrar de acuerdo con lo decidido. El ecuatoriano no es así. Ha dicho mañana, pues bien será pasado mañana; lo esperareis la mañana próxima; ah, no, asunto concluido, y otra cosa, o a nada, ha cambiado de idea. La palabra para él, no entra dentro de lo solemne. ¡No! Cambia de idea, cambia de palabra, todo es una misma cosa. Esta es la causa de nuestros numerosos retrasos y de mi desazón desde hace meses.

El sentimiento de derrota

El complejo de inferioridad como una de las peculiaridades psicoculturales más relevantes de la comunidad mestiza ecuatoriana, supone además la presencia de un sentimiento de derrota.

Este sentimiento se explica básicamente en función del recuerdo de algunos sucesos históricos presentes en la memoria colectiva de los mestizos; y, en segundo lugar, por aquellas vivencias ineludibles experimentadas en un contexto socioeconómico de pobreza y marginalidad. El sentimiento de derrota determinará un estado anímico de frustración, disminución y depresión.

En la memoria colectiva de los mestizos, aparecen imperturbablemente fijadas ciertas *rememoraciones auténticas*, o en su lugar, *versiones ajenas y distorsionadas* acerca de los acontecimientos históricos que han supuesto vivencias comunes de subyugación traumática y que han constituido y constituyen fuentes de las más dolorosas cargas emotivas. Destacan así, dos tipos de hechos. En primero lugar, los vinculados con la derrota del indio y, en segundo lugar, los que tienen que ver con la sofocación de las rebeliones populares. La memoria de estos acontecimientos han socavado y socavan los anhelos colectivos de superación, dando lugar a sensaciones de desazón e impotencia, en base a las cuales se ha configurado un real estado de frustración.

Entre los acontecimientos históricos que aluden al sometimiento fácil y exitoso del indio, destaca el suceso de Cajamarca, que representa para los mestizos ecuatorianos la primera impresión de la derrota. Tal acontecimiento, según la versión oficial -de amplia difusión y la de mayor incidencia en las conciencias individuales- se presenta como la tomadura de pelo más grande que los españoles realizan a los americanos en general y a los ecuatorianos en particular, perpetrada en la persona de Atahualpa (Mera, 1987: 88), quien encarna y sintetiza el pasado aborigen ecuatoriano.

La memoria de aquel suceso histórico, contada desde la visión de los conquistadores hispanos, será hábilmente inculcada por los colonizadores y las clases dominantes republicanas a los subordinados para quebrar su espíritu de resistencia. Un informe del cura de Guano Ignacio Carrera, fechado en 1764 no deja dudas de este propósito:

...lo que más impresiono a los feligreses indios [fue] que considerasen que al conquistarles fueron suficientes mui pocos Españoles para avasallar, y vencer millones de indios armados, de dardo y flechas, con Monarca propio, Capitanes, Gefes ... sin faltarles ninguna Disciplina Militar, excepto los pertrechos de porbora y Caballos, y que toda ésta potencia que parecia y superable fue bensida de un número de Españoles que no lleva a un millar, y que al

contrario oy estaban pobladas las Indias de Españoles, que llegan a mucho número y que ellas pobres no tenían Armas ni Gefe, ni savian de guerra, y que sólo estaban expuestos a morir como moscas, si se atrevían tan desconsiderados contra su rey (Cit., Moreno, 1985: 17).

Tal interpretación del acontecimiento de Cajamarca, estimula obviamente el desconcierto y la desazón, provocando en los mestizos, rechazo y subestimación al indio, en tanto, éste pasa a representar, desde entonces, la personalización del fracaso y la derrota. En consecuencia lógica, se produce la sobreestimación del vencedor, en quien se destaca su capacidad destructora percibida como un valor sobrehumano, ya que se lo presenta como alguien que de un golpe, liquidó las dificultades de un medio natural hostil y fundamentalmente a una civilización que había durado siglos e incluso milenios en constituirse, colocando bajo su absoluto control y dominio a todos sus descendientes.

Por otra parte, la rememoración de los levantamientos y las rebeliones presente en la memoria colectiva, pone en evidencia la gran capacidad represiva e inhibitoria de los sectores dominantes, por cuanto, la represión oficial, en la mayoría de los casos, aborta o impide el desarrollo de las rebeliones nacionalmente trascendentales en base al aniquilamiento físico de sus cabecillas.

El exterminio de los individuos más lúcidos e indicados para dirigir tales procesos, en uno u otro momento histórico, constituye una acción que trunca las revoluciones, al decapitar los movimientos históricos destinados a realizar las modificaciones históricas más perentorias. Esto ha determinado que los levantamientos, rebeliones y revoluciones en la historia de la comunidad nacional no pasen de simples conatos.

Los casos que ejemplifican de mejor manera esta situación son sin duda el movimiento de resistencia indígena contra la conquista española, encabezado por Rumiñahui; el proyecto independentista democrático propugnado por Espejo; la rebelión del 10 de Agosto de 1809; y, el proyecto liberal democrático dirigido

por Eloy Alfaro. Estos sucesos permanecen en la memoria colectiva como vivencias dolorosas y problemas irresolutos o inquietantes, repercutiendo considerablemente a nivel psicológico, en tanto, refuerzan una sensación de impotencia que se traduce en falta de autoconfianza.

La sensación de impotencia da paso a un estado de frustración, cuando cobra existencia una actitud de automenoscabo, disminución volitiva y moral, que en nuestro medio se conoce como "achicamiento".

El achicamiento se explica fundamentalmente a partir de otro suceso histórico traumático: el Protocolo de Río de Janeiro de 1942, por el cual el país pierde más de la mitad de su territorio en base a una manipulación diplomática que inhibe y paraliza el deseo de defensa territorial y la actitud combativa de la comunidad mestiza ecuatoriana, que en ese momento y a través de grandes contingentes se preparaban para ir a la guerra, al mismo tiempo que los batallones de la línea de fuego, sin los pertrechos suficientes, eran abandonados, por el gobierno de ese entonces, a su suerte. En este sentido el affaire de 1941, representa y constituye la más clara expresión de la peor de las derrotas: la derrota sin guerra.

La disminución territorial determina la disminución moral y de voluntad; la quiebra del espíritu patriótico, en algunos casos, y el afianzamiento de una autoimagen negativa, por la cual la comunidad mestiza ecuatoriana se ve y se autopercebe como un pueblo esencialmente perdedor. Un testimonio de Pedro Saad H. da cabal cuenta de ello:

Jaime Roldós siente a su generación como un marco de referencia. Sabe que sería una exageración decir que somos hijos del Protocolo de Río de Janeiro, pero sabe también que somos sus herederos. Sin beneficio de inventario. Quienes han pagado sus deudas [...] Que hasta 1941 tuvimos una literatura floreciente. Una pintura que buscaba la tierra; un deporte digno [...] Que desde 1942 somos un país, una generación, que ha vivido con el estigma de algo peor que la derrota. Con la marca de fuga frente al enemigo.

Con las cicatrices indelebles que deja la cobardía. Que desde entonces somos un país perdedor. (Cit. Silva, 1992: 20-21)

La frustración y la disminución moral dan lugar a un estado de depresión que se intensifica en condiciones de pobreza o marginalidad socioeconómica, en donde se manifiesta fundamentalmente como resignación y conformismo. En estos sectores, es patente la idea que el individuo no puede controlar su vida sino que la misma está controlada por otras instancias, como la suerte, el azar, las otras personas o el gobierno.

Esto explica la calidad altamente sugestionable del mestizo ecuatoriano perteneciente a los sectores populares. Aspecto que hace comprensible, en buena parte, el problema de su fácil manipulación política por parte de los sectores dominantes.

Parte consustancial de la resignación y el conformismo es la inseguridad ante el futuro, que en los casos más extremos supone pérdida de interés en el porvenir. Tal situación potencia, por tanto, la aparición del fatalismo, que junto con la aceptación más o menos consciente de una condición que es factible de mejorarse se afirma como una prueba incuestionable de la reducción significativa de la capacidad volitiva del mestizo ecuatoriano.

Sin embargo, la consecuencia de mayores implicaciones negativas de dicho estado depresivo es el descreimiento, esto es, la incredulidad o la falta de fe. El descreimiento da lugar a una *cultura del fracaso*, llena de escepticismo, maldiciones, lamentos y de una atracción morbosa por la muerte: su ingrediente fundamental.

En primer lugar, cobra forma, en una especie de culto al sufrimiento, en donde las lamentaciones y las maldiciones se constituyen en elementos estéticos de relevancia. Así lo evidencia la valoración profunda de las llagas y el dolor expuestos en una especie de alarde exhibicionista en la imaginería católica popular, en la música nacional, especialmente en su versión rocolera, o en la literatura y pintura indigenistas. Formas representativas en donde palpitan las heridas y continúan los alaridos de la vida cotidiana.

El mestizo ecuatoriano al asumirse como un ser esencial-

mente derrotado, siente que el padecimiento le es inherente; razón por la cual aprecia su dolor y busca en él su verdad. Así se explica la fascinación que, a éste, le produce observar el sufrimiento de sus congéneres, como lo demuestra su apetencia visual por las escenas sangrantes de los accidentes y del crimen que la crónica roja de los periódicos documenta minuciosamente, explotando hábilmente tal debilidad. Dicha testificación provoca una honda piedad o curiosidad que lo inmoviliza, evidenciándose así una tendencia a la autocompasión que atrapa al mestizo en la contemplación del sufrimiento ajeno y propio.

Otro ingrediente importante de esta cultura del fracaso lo constituye aquella opción de creer a través de la sospecha. De esta manera, la sospecha se erige en punto de vista sobre el mundo, provocando una seria obstrucción a nivel intelectual, en tanto extravía el deseo y la capacidad de un conocer nacional. La objetividad aparece así fracturada por la duda y la realidad objetiva resulta ser solamente la parte visible de una realidad sospechosa. Surge así una resistencia y un rehusamiento a cualquier racionalización de lo verosímil, como lo prueba la exacerbación de la irracionalidad que producen los grandes problemas de nuestra realidad.

El conocimiento deja de ser asumido como el mejor medio para explicar la realidad, tornándose más bien en la infamia de ésta. De ahí que para menoscabar o denigrar alguien se acostumbre a decir: "si yo lo conozco". El conocer se torna un conocer injurioso, una forma de maledicencia. Por ello es que los más lúcidos pensadores y los más significativos artistas intelectuales de nuestra sociedad son a la vez los más grandes maldicientes, (v gr. Espejo, Montalvo, los pintores indigenistas, etc.). Más allá del carácter de maledicencia, no existe en nuestro medio ningún estilo estético o escuela de pensamiento que hayan sido o sean nacionalmente trascendentes¹⁰.

10 La tesis del descreimiento también ha sido planteada por Julio Ortega para explicar la cultura intelectual peruana, la cual presenta sorprendentes similitudes con la cultura intelectual ecuatoriana. Ver: Julio Ortega, *La Cultura Peruana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 363.

A la larga tal situación determina que los hechos y los problemas percibidos como más importantes resulten incomprensibles, lo que da lugar al surgimiento de una espera angustiada, que aguarda por explicaciones adecuadas que nunca llegan. Frente a esta situación y, para disminuir la tensión psíquica, el sector no intelectual de la sociedad elabora sus propias explicaciones dentro de los marcos de sus nociones habituales.

Surge entonces el *rumor*, el mismo que se desarrolla y reproduce ampliamente en nuestra sociedad, gracias a que se cree en él, no únicamente porque parezca ser verdad sino porque satisficé la necesidad psíquica del narrador y de quien escucha (Dilegüinski, 1985: 186). En este sentido, la rumoración o el chisme adquiere una gran expansión en nuestro medio, convirtiendo al mestizo ecuatoriano en un sujeto novelero y chismoso, incapaz de guardar una confidencia. Así lo evidencian las frecuentes y largas conversaciones de los encuentros.

La rumoración por otro lado, parece estar asociada a una férrea tradición oral propia de las sociedades ágrafas o de contextos oscurantistas en donde se constriñe el libre flujo de información y se mantiene altos índices de analfabetismo.

Además, la rumoración estimula la mitomanía que, desde la colonia, españoles y criollos imputarán a indios y mestizos. Una prueba patente de este "vicio", tal vez lo constituya esas antiguas reuniones barriales que se realizaban en la costa a inicios del presente siglo con el objeto exclusivo de intercambiar rumores, denominados "mentideros". Pérez Pimentel (1988: 227), señala que estas:

Eran reuniones al aire libre, a las que se podía sumar cualquiera, siempre y cuando tuviera material que contar, como el último chisme, el escape de la hija de fulanito con tal vecino o cualquier otra noticia picante por tal esquina, para cuyo efecto se sacaban sillas o banquitos a la acera y allí se arrellanaban los caballeros gordiflones de entonces.

En definitiva, en indios y mestizos es evidente una capacidad fantasiosa y una actitud proclive a la exageración, la que se lleva a cabo con el propósito de enriquecer el mensaje, amenizar la comunicación o injuriar a un tercero.

La inestabilidad comportamental

En medio de las circunstancias descritas, el complejo de inferioridad firmemente presente en los mestizos, condiciona el surgimiento de una situación comportamental ciclotímica, por la cual el mestizo común parece oscilar de ciclos depresivos a ciclos de excitación de forma brusca y reiterada. Esta particularidad define su carácter ambivalente, dual o polarizado. De esta manera y a través de mecanismos y formas inhibitorias e impulsivas que se presentan intercalada y repentinamente, se cristaliza la inestabilidad psicológica comportamental de los mestizos ecuatorianos.

La condición ciclotímica como una particularidad mestiza es destacada ya por pensadores como el guayaquileño Alfredo Espinosa Tamayo, quien se adscribe en la corriente del pensamiento social latinoamericano de inicios del presente siglo, que se ha dado en denominar "Psicológica de los pueblos".

Espinosa Tamayo (1979: 256) habla de la volubilidad de carácter del mestizo, mientras que más tarde Jorge Carrera Andrade (1989: 192), asociará el carácter de éste con la imagen del volcán, de apariencia apacible por fuera y con fuego en las entrañas, aludiendo ambos autores a la tristeza y a las súbitas manifestaciones de cólera o alegría, fácilmente visibles en los mestizos.

Por otra parte, el comportamiento dual o ambivalente del mestizo está estrechamente vinculado con la doble moral; fenómeno más evidente al parecer en la sierra que en la costa, lo que ha determinado la formación del estereotipo de "hipócrita" con el que el costeño estigmatiza al serrano.

La doble moral es destacada por los viajeros extranjeros del s. XIX, quienes hablan de la gazmoñería o inconstancia de los habitantes de las ciudades serranas, especialmente de los estratos

sociales no identificados con la plebe, en la que todos parecen hacer lo que todos recriminan, violando frecuentemente los códigos y normas morales que se reivindica.

En definitiva, la presencia de una situación ciclotímica en la comunidad mestiza nacional, supone la presencia de bruscas alternativas entre estados de depresión y excitación en que oscila el comportamiento de sus miembros. Dichos estados se manifiestan en una serie de formas comportamentales, consideradas típicas en nuestra sociedad.

Por ejemplo, dentro del ciclo depresivo destacan los comportamientos de susceptibilidad, taciturnidad, retraimiento, indolencia laboral e insulsez, los que explican la estigmatización de "perezosos" que se ha dado a los mestizos de extracción popular.

Sin duda, estos comportamientos están íntimamente vinculados con la situación alienante del acholamiento o el avergonzamiento sociocultural del mestizo, es decir, de aquel sentimiento de automenoscabo que sufre quien es identificado como "cholo" en la sierra o "montubio" en la costa. Dichos apelativos a más de destacar la vinculación de los mestizos con los indios, estigmatizan a los primeros como seres rústicos, y por tanto, inferiores.

El acholamiento da lugar a una disposición de taciturnidad y melancolía; contenidos a los que alude la misma denominación de "cholo", proveniente del verbo quichua "choluna" = hacer silencio (Costales, 1961, p. 51). Por regla general, el mestizo aparece como un sujeto introvertido. Esta disposición lo conduce al ensimismamiento o a la tendencia a conservarse y encerrarse en su mundo interior.

Este retraimiento explica por otra parte, la timidez y, sobre todo, la susceptibilidad del mestizo común; quien deviene en un ser excesivamente sensible al dolor y muy exigente con la consideración al suyo propio, lo que determina que se resienta por "quírame estas pajas".

La intensa introversión condiciona a la vez el surgimiento de la insulsez, la misma que aparece como un rasgo fácilmente percibido en las colectividades que adolecen y viven de manera más

intensa el acholamiento y la falta de arraigo. La insulsez por sí misma, como los intentos por disimularla, presente en los sujetos de dichas colectividades, constituyen en nuestro país las fuentes principales de esa ironía y humor que se plasma en las afrentas y chistes que los individuos de mayor urbanidad y arraigo han elaborado para mofarse de chagras, montubios y pastusos.

Otra forma implícita en el ciclo depresivo del mestizo, es la disposición apática que se manifiesta claramente en la indolencia laboral del artesano mestizo, quien se caracteriza por falta de iniciativa y ambición, dejadez, irresponsabilidad o informalidad en el cumplimiento de las obras encomendadas. Apatía que fue claramente visible en el contexto anterior a la modernización del aparato productivo nacional, época que se destacaría por la ausencia de una mentalidad mercantil de acumulación. Esta situación explica la falta del aprovechamiento del tiempo y los recursos materiales con que la población económicamente activa contaba, lo que se traduciría en una baja productividad y desinterés por la inversión o el ahorro. La constatación de esta situación escandaliza tanto a los funcionarios coloniales como a los extranjeros del s. XIX. Por ejemplo, un viajero europeo anónimo de 1833 (Toscano, op., cit., 265), en su descripción de Quito, señala:

Los mestizos e indios que tienen los oficios de sastres, zapateros y tejedores son tan holgazanes, que para conseguir la obra hasta se ha llegado a darles los materiales y encerrarlos con ellos; pues si no, como allí hay la costumbre de pagar adelante, lo gastan en chicha y les dura la embriaguez tanto como el dinero.

El ciclo de excitabilidad en el mestizo ecuatoriano agrupa a una serie de conductas impetuosas y frenéticas, en las que se evidencia claros rasgos de destructividad y autodestructividad.

La primera conducta de altas consecuencias destructivas es el sadomasoquismo social, que en el caso ecuatoriano surge como consecuencia de una rígida estratificación social, constituida en base a principios étnicos y socioeconómicos diferenciadores y

discriminatorios. De este modo, el sadomasoquismo cobra existencia en forma de maltrato físico o vejaciones en las relaciones interpersonales en general y en las relaciones productivas en particular.

Los estratos superiores trasladan una violencia intensa hacia los inferiores. Los mestizos que ocupan un estrato social intermedio trasladan la violencia que reciben de los altos estratos (blancos y mestizos ricos) a los más débiles, es decir, a la base de la pirámide social (mestizos, indios y negros pobres), para no ser meros acumuladores de cargas neuróticas. Mientras tanto los estratos inferiores se convierten en un espacio de retención de la violencia (Colombes, 1987: 98, 99) a la que terminan acostumbrándose.

En la historia de nuestra sociedad son abundantes los testimonios de esta violencia traslativa. Así por ejemplo, el Consejero Lisboa (1990: 55-56) en su paso por Quito a mediados del s. XIX señala:

Es extremadamente repugnante el ver cómo en Quito, la soldadesca maltrata a los indios, abusando brutalmente de su condición tímida y sumisa. En la plaza del mercado, esto es, en el lugar más público de la ciudad no hay mañana que estos defensores de la patria no lleguen a embargar provisiones y forraje para sus cuarteles, obligando a los vendedores a trasportarlos hasta allí y después a acarrear agua o a barrer los cuarteles y a llevarse las inmundicias.

Por su parte Jorge Icaza, en su novela *Huairapamushcas* (1975: 119-120), refiere el modo violento con que los cholos se disputan en la plaza del Quinche un puesto para ubicar a sus enfermos lo más cerca posible de la imagen:

A la tarde, con saña y crueldad de gente que quiere hacer valer su machismo, el cholero —cholos mayordomos, cholos administradores, cholos negociantes, cholos artesanos, cholos sacristanes, cholos sin oficio ni beneficio, cholos a pie, cholos a caballo, cholos armados, cholos desarmados— despejaban la plaza, conquistaban a dentelladas y a garrotazos un puesto para colocar muy cerca la oportunidad del milagro a sus enfermos.

Esta violencia, socialmente traslativa, da lugar al surgimiento de una pasión de imposición (sadismo) y una pasión de sometimiento (masoquismo) que se complementan mutuamente.

Sin duda, dichas pasiones alcanzarán un grado supremo en los obrajes de hacienda, en donde el maltrato físico que el mestizo, en su rol de capataz, propicia al indio en forma de disciplina laboral dio lugar a una violencia que rayó en la sevicia. El mestizo se afirma como verdugo del indio y éste como su víctima predilecta. El sadomasoquismo adquiere en este caso una manifestación prototípica y conduce a sus participantes mestizos e indios a la abyección. Así lo denuncian Jorge Juan y Antonio de Ulloa (1982: 276, 279, 292) en 1735, cuando señalan que los indios han creído que los criollos y mestizos capataces,

son gentes de tal naturaleza que sus agasajos y cariño son golpes azotes... porque después de castigarles aún con la mayor inhumanidad les dicen siempre que los castigan porque los quieren, y el simple indio ha creído literalmente la bárbara expresión [...] estos se persuaden con sencillez á creer por beneficio, el que los hagan llorar y bañarse en lágrimas de dolor; de aquí nace también el que vayan a dar gracias al que los castiga hincándose de rodillas delante de su verdugo y que le besen la mano aunque sea un negro, dando muestras de estimar el mal que debiera agraviarlos.

El diplomático español Joaquín de Avendaño (1985: 209), quien residió en nuestro país entre 1857 y 1958, vuelve a indignarse ante las mismas conductas observadas en los obrajes de Otavalo:

Los indios trabajan por un módico jornal, que apenas cubre sus más apremiantes necesidades. Así es que cuando no concluyen la tarea que se les ha fijado prefieren una tanda de zurriagazos, a que se les disminuya el jornal: tiéndese en el suelo boca abajo, sin replicar palabra y reciben el castigo sin chistar. Al levantarse pronuncian solamente estas humildísimas palabras "Dios se lo

pague". Admíreme de tanta abyección e irrite me contra esta práctica. Dijéronme era única y exclusivamente empleada con los muy holgazanes, y cuando repetidas amonestaciones no bastan para inspirarles amor al trabajo.

Si bien los sectores sociales ubicados en un escalón inferior de la rígida estratificación socioétnica, son objeto de violencia, no por esto se convierten en meros recibidores de ella indefinidamente. La mayoría de sus integrantes acumulan y retienen la violencia a la espera de una oportunidad para devolverla hacia arriba o, hasta que la tensión alcanza un punto límite, ocasionando una natural reacción. Surge así la violencia de los oprimidos que se manifiesta como desfogue.

El desfogue supone por tanto el represamiento de la ira hasta su desbordamiento y estallido. Este proceso se denomina "calentarse" en la comunidad mestiza ecuatoriana. La explosión de ira a nivel individual devela ciertos rasgos parricidas y se manifiesta en contiendas y disputas domésticas que desembocan en lides verbales, pugilatos en las fiestas o en una manía por el litigio judicial, dando lugar así al "pleitismo" o la enemistad de vecindad tan enraizado en los sectores populares urbano y campesino.

En medio de tal situación surgen las conductas agresivas del camorrista o el "pocas pulgas", tipos de una irascibilidad incontrolable. No obstante, la manifestación de ira de mayores connotaciones de violencia a nivel individual es la suscitada por la infidelidad. Entonces es posible que concluya con el aniquilamiento y exterminio de la infiel, su amante e incluso del hogar completo incluido el mismo homicida, es decir, una especie de "suicidio extensivo" al decir de los psiquiatras criminólogos.

Por otro parte, el desfogue a nivel grupal, en la historia de nuestra sociedad, se presenta y agota como un acto de ira espontáneo y fugaz, habiendo sido pocas veces canalizado y dirigido hacia un propósito plausible, a excepción de los suscitados en las rebeliones pro-independentistas o en la revolución alfarista. Por lo general, el desfogue colectivo adquiere la forma de una transgre-

sión permanente y cotidiana a las normas y símbolos que regulan el convivir social, manifestándose preferentemente en la destrucción y denigración de los bienes considerados públicos y frágiles. Estos comportamientos revelan, en definitiva, una situación de rebeldía alimentada por un resentimiento social que es ocasionado por la desadaptación o desubicación etnosocial del mestizo.

Además, el desfogue como comportamiento colectivo o de masa, aparece en la historia de la comunidad mestiza ecuatoriana como ira incontrolable que en muchas ocasiones desemboca en el desbande y al zafarrancho, con lo cual la destructividad del mestizo alcanza su máxima expresión. Los mejores ejemplos de tal situación son las turbas urbano-populares y el bandolerismo rural; fenómenos en los que la ira alcanza los más altos niveles de destrucción y en los cuales el instinto de muerte y depredación se desinhibe totalmente. Este comportamiento sucede preferentemente en aquellas coyunturas en que los protagonistas cuentan con el patrocinio ideológico-político de las élites, o en esos lugares en donde la presencia estatal, a través de la normatividad jurídica y su acción coactiva es muy débil (v. gr. zonas de colonización).

En el caso de las turbas urbano-populares, el desfogue se presenta bajo la forma de saqueo, represalia y linchamiento, en los que se da rienda suelta a la furia, como fue el caso de la turba que arrastró al Gral. Eloy Alfaro y sus lugartenientes en Quito. En el caso del bandolerismo rural, propio de las zonas de frontera agrícola en la región costeña, el desfogue supone latrocinio, abigeato y estupro, a la manera como José de la Cuadra lo narra en su novela *Los Sangurimas*:

Tan pronto como salvaba los linderos de "La Hondura", la montonera de Sangurima iniciaba sus depredaciones. Para el coronel, sin más consideración, pasados los límites de la hacienda comenzaba el campo enemigo... Más allá de los contornos, hasta donde había extendido su prestigio siniestro, a la montonera del coronel la conocían por "la montonera de los Sangurimas", o simplemente "los Sangurimas". Así que en el agro montubio sonaba el anuncio que

“los Sangurimas venían”, se volvía todo confusión y espanto. Los Sangurimas no respetaban a nada ni a nadie. Amigos o enemigos, adictos a la revuelta u opositores de ella, había de pagar tributo a la montonera en armas. “Los Sangurimas” saqueaban potreros y corrales. Talaban sombríos. Quemaban sementeras o graneros. Cometían fechoría y media. Su paso quedaba señalado por huellas indelebles. Era en realidad el paso de los vándalos. Cuando trepaban a alguna casa, registraban cajas y baúles, cargando cuanto podían. Frecuentemente se raptaban doncellas, cuya flor era sacrificada por el jefe. A continuación iban sobre la mujer los demás montoneros, abandonándola luego, muerta a medias, si no del todo, en cualquier parte, para que la recogieran sus deudos.

Conjuntamente con este tipo de conductas de evidente carácter destructivo, en los mestizos ecuatorianos, aparecen otras de claras connotaciones autodestructivas a nivel individual.

La autodestructividad surge preferentemente como resultado del acto de liberación, en el tiempo sacro y el tiempo libre, de tensiones acumuladas. Esta liberación se manifiesta claramente como una disposición hacia la prolongación indefinida (inercia) de los sucesos placenteros elementales como el beber y el comer; los cuales se satisfacen hasta un tipo de extenuación que linda con la muerte. De este modo, el desate cobra forma y con él, una conducta considerada amoral, y por la cual los mestizos serán considerados desde los tiempos coloniales como sujetos esencialmente viciosos. Así lo destaca el padre Juan de Velasco (op. cit: 265) cuando refiere:

En la plebe de los mestizos, negros, mulatos y zambos, reinan los vicios de la embriaguez, del latrocinio y la mentira, exceptuando los individuos de cada clase de buenas y loables costumbres. Si alguna de esas cuatro clases puede llamarse con alguna razón el oprobio de los habitantes del Nuevo Mundo, es la de los mestizos; porque siendo casi generalmente ociosos, sin empleo ni ocupación, ni otras, se entregan sin freno alguno a los vicios, de que es la ociosidad fecunda madre.

El desate supone la vivencia de la diversión como libertinaje en la fiesta y la embriaguez asumida como válvula de escape. La fiesta y el festejo (especialmente las celebraciones de los bautismos, las primeras comuniones, los matrimonios etc.); sucesos que los mestizos juzgan fundamentales en la vida de una persona, adquieren una connotación dionisiaca por las francachelas y bacanales que le son inherentes, destacándose una tendencia hacia el derroche o la dilapidación.

En tal contexto surge y se afianza la promiscuidad, y con ello la ludicidad y la lubricidad se hacen presentes, especialmente en las danzas y bailes que proliferan, se generalizan y convierten en uno de los elementos más vigorosos de la cultura popular. Sin embargo, y puesto que dichas danzas funcionan como desinhibidores del instinto sexual, los estamentos defensores del orden jurídico-moral establecido y propugnadores de una disciplina laboral, escandalizados tratarán de reprimirlas y anularlas al considerarlas "expresiones licenciosas y atentatorias al orden social en general". El italiano Ferraro (Toscano, op., cit., p. 529) en su obra acerca de las costumbres de los pueblos, a inicios del s. XIX, haciéndose eco de dicha opinión, comenta:

Esta decidía [las danzas], consecuencia natural de la holgazanería; la falta total de la educación en las personas plebeyas y el ocio, acrecientan más la afición extendida en todas las Indias para los bailes, dichos Fandangos. Estas danzas son más frecuentes y más licenciosas en Quito que en ningún otro lugar: las actitudes indecentes son llevadas al más alto grado de abominación que se puede imaginar, e igual es el escándalo que de ello proviene. Esta forma de diversiones son celebradas con una grande profusión de aguardiente. Y ¿cuales son los vicios que no deben reinar en un país en que la mayor parte de los habitantes no se ocupan en cosa alguna que pueda alejar la imaginación de los objetos que la seducen?

Por tal razón, las danzas urbano-populares de los siglos XVIII y XIX de las ciudades serranas, consideradas pecaminosas,

como el caso de los famosos fandangos, serán reprimidas y penalizadas, incluso con la excomunión.

Al vivirse la fiesta y el festejo con suma intensidad, la satisfacción de las necesidades elementales como el comer, el impulso erótico y sobre todo el beber alcohol, que se constituye en acto central y cohesionador de la fiesta-ágape, se tornan actos excesivos, exaltaciones eufóricas ritualísticas que recuerdan las excitaciones súbitas propias de la psicosis maníaco-depresiva. La fiesta se convierte en un acto de embriaguez prolongado que se sucede hasta que las energías gastadas no son factibles de reposición, y una vez que se termina el aprovisionamiento de las vituallas previamente destinadas a garantizar la recuperación de las fuerzas agotadas. Es el caso, por ejemplo, de los matrimonios mestizos campesinos, en los que el carácter bacanal de la fiesta es claramente descrito por Jorge Icaza en su novela *Huairapamushcas* (op., cit., 103):

La fiesta de la boda se prolongó hasta la octava. De lunes a lunes. Dos carretas de cerveza, diez pundos de chicha, tres barriles de aguardiente, cinco botellas de coñac que obsequió el padrino, veinte gallinas y otros tantos cuyes no fueron suficientes para el tiempo y número de invitados. Caían borrachos, hombres y mujeres —por las camas o por cualquier rincón donde se amontonaban costales o ropas viejas, por el suelo...— para volver a levantarse después de tres, cuatro, cinco horas de sueño, con más bríos y más sed de embriaguez. Al caer uno se incorporaban otros en oleaje de permanente buen humor —cantos, bailes, gritos, bromas, quejas, recuerdos, lágrimas.

La embriaguez, sin embargo no concluye ni se restringe a la fiesta, continúa en la vida cotidiana, en el tiempo no festivo o profano, debido a que el alcohol como desinhibidor contribuye a liberar las angustias de la depresión provocada por una permanente frustración económica, social, étnica y nacional, que afecta a la comunidad mestiza ecuatoriana, y que sus miembros viven como problemas afectivos-emocionales en la vida diaria. El alcohol

contribuye no solamente ha satisfacer la necesidad de alucinación que exige el espíritu festivo, sino que se presenta como un paliativo de las repercusiones traumáticas de la cotidianidad.

De esta manera, la ingestión de alcohol permite acceder a una lucidez requerida, en donde parecen encontrarse las respuestas a los interrogantes más vitales que acosan al mestizo ecuatoriano, a la vez que posibilita el robustecimiento de su capacidad volitiva disminuida. Gracias a ello el mestizo puede confesar y asumir sus culpas y responsabilidades o tomar las decisiones requeridas para enfrentar un problema o un peligro. La liberación de tensiones se traduce por consiguiente en un desahogo verbal y de acciones, ya sean jocosas, artísticas o violentas, gracias a la sensación de recuperación del valor y del arrojo extraviados¹¹. El alcohol se torna para el mestizo ecuatoriano, no solo estimulador de las capacidades humanas que se siente disminuidas, sino que también resulta un catalizador de las penas y las culpas.

El estado etílico se convierte para el mestizo ecuatoriano en su estado óptimo. Por esta razón, beber alcohol resulta una disposición habitual y un hábito inveterado que copa el tiempo extralaboral a la vez que menoscaba el tiempo laboral. No sólo se bebe para festejar, sino también para recuperar la lucidez y el coraje; para superar la soledad, la vergüenza, la timidez, pero sobre todo, se bebe para superar las vivencias traumáticas y encontrar una salida a los problemas vitales más acuciantes. De ahí que las relaciones humanas y el diálogo en particular, aparezcan potencializados gracias a la ingestión de alcohol.

Sin embargo, y debido a que la embriaguez sólo es un estado alucinante, lo recuperado, expiado o superado es una ilusión que termina con la borrachera. Después regresa de una manera más fuerte el sentimiento de frustración, pero ahora como una

11 La utilización del alcohol como desinhibidor de la ira y reforzador del coraje, está asociada por lo demás a la tradición guerrera andina. Los guerreros utilizaban la chicha como estimulante antes de empezar las batallas, como actualmente hacen los shuar para cazar un animal que ha causado perjuicio a la familia o a la comunidad.

profunda desazón y depresión que caracteriza al llamado *chuchaque*, la resaca posterior a la borrachera. Frustración que se neutraliza con otra borrachera, la misma que estimula la búsqueda de la embriaguez de una manera permanente y definitiva.

Con ello se consolida una fuerte tendencia al alcoholismo que afecta a la mayoría de los miembros de la colectividad mestiza nacional. El mestizo común cuando bebe tiende a hacerlo sin medida y sin escatimar recursos, tratando de impedir que se convierta sólo en un hecho momentáneo, como si estuviese predispuesto a agotar su capacidad de consumo y, por tanto, a consumirse o a suprimirse. Este propósito es simbolizado por el desplome, el estado de inconciencia, epílogo de la borrachera a la ecuatoriana llamada *chuma*, lo que revela la existencia de un impulso y atracción por la muerte y, por consiguiente, una especie de práctica o ejercitación suicida. Así se infiere de episodios como el narrado por José de la Cuadra en *Los Sangurimas* (op., cit., 75), donde con gran maestría se describe la borrachera a la ecuatoriana. Refiriéndose a dos de los hermanos Sangurimas, Ventura el primogénito y Terencio el cura, anota:

Cuando los dos hermanos se encontraban en Baba, se atizaban unas borracheras formidables. Se encerraban en el convento y consumían mano a mano cantidades fabulosas de alcohol. Comenzaban por beber cerveza hasta que daban fin con la no muy abundante existencia del mercado. A continuación se dedicaban a ingurgitar licores extranjeros. Al cuarto o quinto día, ya exhaustos los bolsillos de Ventura, trasegaban aguardiente de caña. A la postre se quedaban tumbados, medio muertos, en la sala rectoral, tendidos en el piso, revolcándose entre vómitos y escupitajos. Después de dejarlos reposar largas horas, el sacristán se encargaba de ellos. Les daba friegas en el cuerpo y les hacía oler amoníaco. Tras muchos esfuerzos conseguía que se recobraran. En ocasiones la tarea era tan difícil que el sacristán llegaba incluso a temer por la vida de los Sangurimas. Por lo común, el primero que se reincorporaba era Ventura. Atontado, sumido todavía en los horrores del

chuchaque, montaba a caballo e iniciaba la vuelta dejando a su hermano aún inconsciente.

El chumarse constituye la máxima manifestación de auto-destructividad, con el que se cierra el ciclo de excitación del mestizo ecuatoriano.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

A medida que se penetra en la indagación sobre el origen histórico de los mestizos ecuatorianos, se inventaría y analiza su bagaje cultural genuino, se toma evidente una verdad diametralmente opuesta a la que hemos estado acostumbrados: los mestizos ecuatorianos no son unos exponentes más de la cultura hispánica, sino integrantes particulares de la cultura quechua. El estudio presentado aquí, especialmente la parte que corresponde al bagaje cultural (tradiciones culturales, cosmovisión, peculiaridades lingüísticas) evidencia que, los elementos culturales hispánicos visibles en los mestizos, son sólo formas recubridoras y medios de actualización de contenidos quechuas.

Si bien es cierto que la comunidad mestiza constituye una sociedad compleja y diversa, que agrupa a individuos de distinta condición racial y de origen, resulta que todos sus miembros, de una u otra forma, en mayor o menor grado, portan los elementos culturales de los cholos, esto es, de los mestizos de ascendencia indígena quichua, los que constituyen el grueso de la sociedad nacional. Y esto es así, por la simple razón que dichos elementos constituyen los medios y mecanismos que garantizan una óptima adaptación a nuestro entorno natural y social, de ahí que cualquier persona que aspire a resolver esta tarea no puede prescindir de ellos. Por esta razón, resulta que, también los autodenominados mestizos de origen no quichua, son portadores de cultura chola.

De ahí que Darcy Riveiro en su estudio sobre las configuraciones histórico-culturales de América, consideró a los mestizos ecuatorianos y los indios quichuas en su conjunto, como un pueblo testimonio, esto es, descendientes de la civilización incaica —junto con peruanos y bolivianos— sociedades en las cuales, la in-

fluencia europea apenas a matizado su figura étnico-cultural (la comunidad étnica de cultura quechua que vive en el territorio ecuatoriano).

Pero esto no es todo, si bien es justo proclamar que los mestizos ecuatorianos son exponentes particulares de la cultura quechua, es necesario tener en cuenta que los cholos, en virtud de su origen étnico, son además, parte integrante del pueblo quichua (la comunidad étnica de cultura quechua que vive en el territorio ecuatoriano).

A partir de estas constataciones básicas, ya no puede seguir siendo admisible ni tolerable, la división racista de la población ecuatoriana en mestizos e indios, que el Estado Nacional heredara del coloniaje. Entre otras razones, porque dicha división ha perennizado un viejo esquema racista y segregacionista inaugurado por los españoles, que obliga a que los ecuatorianos busquen descifrar su cultura a partir del reconocimiento de sus características físicas. En un contexto en donde prevalece una activa y dinámica mezcla racial, esto resulta patético y ridículo, puesto que la misma mestización ha convertido al hecho racial en referente baladí para el establecimiento de la condición étnica de los individuos. Entonces, el mayor o menor porcentaje de melanina no puede determinar el tipo de cultura de los ecuatorianos.

Este esquema divisorio es, por consiguiente, el responsable del extraviamiento y desorientación de los mestizos en su proceso de autorreconocimiento como comunidad, a más de dar lugar en la actualidad a ciertos fundamentalismos dentro de la sociedad india, que impide que los indígenas tengan real conciencia histórica de su situación. Se sabe que algunos runas quieren renegar de su cultura quechua para proclamarse como sobrevivientes cayambes, quiteños, cañaris, etc., lo que esta llevando a que se relegue a indígenas de las mismas comunidades por poseer apellidos quechuas.

En definitiva, la permanencia de la división: mestizos-indios, consagrada y sancionada por el Estado, a partir de la institucionalización del status de "indio", evidencia la continuidad de

la estructuras jurídico, política y administrativa de la colonia, lo que ha dado lugar a la formación de una pseudo diversidad étnica erigida sobre la base de pseudo identidades culturales, a la par que oculta identidades auténticas y de importancia crucial en la sociedad nacional, como es el caso de la identidad de los cholos. De este modo, el Estado ecuatoriano impide la visualización de la real dimensión del pueblo quichua y la trascendencia de la cultura quechua en el país. Mientras que por otro lado, la idea y el status de "indio", homogeniza y subestima en el mejor de los casos la diversidad cultural de las etnias no quichuas incluidas dentro del territorio ecuatoriano.

Pero esto no termina aquí, la división política administrativa del Estado Ecuatoriano basada en consideraciones netamente geográficas, ha condicionado la formación de un segundo tipo de falsas identidades culturales, erigidas esta vez, ya no sobre la idea de raza, sino del clima. Esto ha dado lugar a la formación de las "identidades" costeña y serrana, las que buscan también suplantarse a las auténticas identidades culturales. Por obra de esta manipulación, operada bajo la inspiración de las élites locales, costeños y serranos se presentan como sujetos de identidades culturales diversas, cuando la mayoría de los individuos que viven en dichas regiones, proceden de un mismo origen étnico y son portadores de un mismo fondo cultural, como queda demostrado en este libro. De esta manera, la tan decantada diversidad, resulta en la mayoría de los casos y, especialmente dentro del contexto de la sociedades mestiza y runa, expresiones locales de lo mismo.

En fin, la pseudodiversidad cultural implantada por un Estado construido bajo inspiración y parámetros extranjeros de dominación, impide ver los nexos comunes de las distintas agrupaciones humanas que conforman la sociedad nacional y que son más trascendentes que las diferencias. Lejos estamos aún de la formación de una conciencia de lo común, pues todavía son muy pocos a quienes los árboles no les impide ver el bosque.

Desde esta perspectiva, surge entonces otro argumento de peso para exigir la reestructuralización profunda del Estado

ecuatoriano de manera que implique su refundación. Sin duda, las actuales circunstancias demandan un Estado que exprese la autentica diversidad cultural de la población del país. Los ecuatorianos no podemos seguir siendo divididos en base a la melanina o al termómetro. Como cualquier otra agrupación humana debemos aspirar a ser definidos y valorados en base a la cultura que portamos y que nos caracteriza. Sólo así superaremos la catalogación colonial de indios y mestizos —indicador inequívoco de opresión y vasallaje— para pasar a ser reconocidos como pueblo quichuahispánico.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILERA MALTA Demetrio. GALLEGOS LARA, J. GIL GILBERT, E.
1985 *Los que se van*, El Conejo, Quito.
- AGUIRRE, Fausto
1992 "500 años antes... 500 años después... La realidad lingüística española y la realidad lingüística vernacular", en: *Problemática Indígena*, Universidad Nacional de Loja, Loja, pp. 7-37.
- ALMEIDA, Ileana
1986 "Consideraciones sobre la nacionalidad kechua", en: *Teoría de la Cultura Nacional*, Corporación Editora Nacional/BCE, Quito, pp. 323-357.
- ALMEIDA, José
1992 "El mestizaje como problema ideológico", en: *Identidades y Sociedad*, CELA, Quito, pp. 125-140.
- ALVARADO, Pío
1954 *El indio ecuatoriano*. Casa de la Cultura Ecuatoriana, cuarta edición, Quito.
- ANÓNIMO
1992 "Sobre la cantidad de indios que hay en Quito, Peinadillos", en: *Relaciones histórico-geográficas de la Audiencia de Quito*, Marka/Abya-Yala, Quito, pp. 511-514.
- ARCOS, Gualberto
1974 *Historia de la Medicina Ecuatoriana*, CCE, Quito.
- ARDILLA, Rubén
1988 *Psicología del hombre colombiano*, Planeta, Bogotá.
- ARES, Berta
1992 "Relación del licenciado Michael de la Torre. Quito, 1574", en: *La Cultura en la Historia*, SENAC, Quito, pp. 13-33.
- ARETZ, Isabel
1991 "Folklore y Cultura Popular", en la Revista del Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello, No 13, Agosto, Quito, pp. 7-9.
- ARGÜEDAS, Alcides
1990 "Pueblo Enfermo", en: *Filosofía de la Cultura Latinoamericana*, Ed. El Búho, Bogotá.
- ARGÜEDAS, José María
1987 *Formación de una Cultura Nacional Indoamericana*, Ed. s. XXI, México.
- ARRIAGA, Joseph de
1920 *La extirpación de Idolatrías en el Perú*, Imprenta y librería San Martín y Cía, Lima.

- ASTUDILLO, Jaime y CORDERO Claudio
1990 *Huayrapamushcas en U.S.A.*, El Conejo, Quito.
- ATIENZA, Lope de
1931 *Compendio histórico del estado de los indios del Perú*, Escuela Tipográfica Salesiana, Quito.
- AVENDAÑO, Joaquín de
1985 *Imagen del Ecuador*, Corporación Editora Nacional, Quito.
- BARAHONA, Marvin
1991 *Evolución-histórica de la identidad nacional*, Guaymurás, Tegucigalpa.
- BARRUECO, Domingo
1985 *Mitos y Leyendas Shuar*, AbyaYala, Quito.
- BATAILLE, Georges
1988 *El erotismo*, Tusquets editores, Barcelona.
- BATE, Luis
s.f. *Cultura, clase y cuestión étnico-nacional*, Colección principios, México.
- BENDEZU AYBAR, Edmundo
1980 *Literatura Quechua*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- BENZONI, Girolamo
1989 *Historia del Nuevo Mundo*, Alianza Editorial, Madrid.
- BENITEZ VINUEZA, Leopoldo
1986 *Ecuador, drama y paradoja*. Corporación Editora Nacional/BCE, Quito.
- BONIFAZ, Emilio
1988 "Comportamiento", en: *Pensamiento Indigenista del Ecuador*, Corporación Editora Nacional/BCE, Quito, pp. 443-505
- BOSSANO, Luis
1940 *Psicología Indígena Sudamericana*. Universidad Central, Quito.
- BOTERO, Luis Fernando (compilador)
1991 *Compadres y priostes*, AbyaYala, Quito
- BRUK, M.
1986 *Etnografía Teórica*, Nauka, Moscú.
- BURGOS, Hugo
1988 "Tratamiento desigual", en: *Pensamiento Indigenista del Ecuador*. Corporación Editora Nacional/BCE, Quito, pp. 399-443.
- BURLER, Bárbara
1992 "Espiritualidad y uso del alcohol entre la gente otavaleña", en: *Ecuador Indígena. Espiritualidad, música y artesanía*, IOA, Abya-Yala, Otavalo, pp. 31-64.
- BUSTAMANTE, Teodoro
1992 "Identidad, Democracia y Ciudadanía", en: *Identidades y Sociedad*. CELA, Quito, pp. 43-76.
- BUSTOS, Guillermo
1992 "Quito en la Transición: Actores colectivos e identidades culturales urbanas", en: *Enfoques y Estudios. Quito a través de la Historia*, Dirección Planificación Municipio de Quito, Quito.

- BÜTTNER, Thomas
1993 *Uso del Quichua y del Castellano en la sierra ecuatoriana*, AbyaYala, Quito.
- CABELLO DE VALBOA, Miguel
1945 *Miscelánea Antártica*, Editorial Ecuatoriana, Quito.
- CALDAZ, Francisco José de
1984 "Viajes al Sur de Quito/Viaje de Quito a Popayán", en: *La Economía Colonia*, Corporación Editora Nacional, Quito, pp. 173-245.
- CAMPOS, José Antonio
s/f *Cosas de mi tierra*, Clásicos Ariel, Guayaquil-Quito.
- CARRASCO, Adrián; ESTRELLA, Pablo y otros
1985 *Literatura y cultura nacional en el Ecuador*, Casa de la Cultura, Núcleo del Azuay, Cuenca.
- CARRERA ANDRADE, Jorge
1989 *El Volcán y el Colibrí*, Corporación Editora Nacional, Quito, 1989.
- CARRIÓN, Benjamín
1989 *Cartas al Ecuador*, Banco Central/Corporación Editora Nacional, Quito.
1992 *El cuento de la patria*, Libresa, Quito.
- CARVALHONETO, Paulo de
1964 *Diccionario del Folklore Ecuatoriano*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
1973 *Estudios de Folklore*, Editorial Universitaria, Quito.
1989 *Diccionario de Teoría Folklórica*, MLAL AbyaYala, Quito.
- CEVALLOS GARCÍA, Gabriel
1986 "Sobre la formación del espíritu nacional", en: *Teoría de la Cultura Nacional*, Corporación Editora Nacional/BCE, Quito, pp. 239-291.
- CHAVEZ FRANCO, Modesto
s/f *Crónicas del Guayaquil antiguo*, Clásicos Ariel, Guayaquil-Quito
- CIDAP
1986-87 *La Cultura Popular en el Ecuador*, Tomos: II, IV, V, VI, VII, Cidap, Cuenca.
- COBA ANDRADE, Carlos
1989 "Visión histórica de la música en el Ecuador", en: *Ecuador Indígena*, aspectos históricos y actuales de la cultura andina, AbyaYala/IOA, Quito-Otavaló, pp. 33-63.
- COLOMBRES, Adolfo
1987 *Sobre la Cultura y el Arte Popular*, Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- CORDERO PALACIOS, Alfonso
1985 *Léxico de Vulgarismos Azuayos*, segunda edición, Casa de la Cultura, Núcleo del Azuay, Cuenca.
- CORNEJO, Justino
1967 *El Quichua en el Ecuador*, Publicaciones de la Academia de la Lengua, Quito.
- COSTALES, Alfredo y Piedad de
1961 *El Chagra*, Llacta, Año V, Vol. X, Instituto de Antropología y Geografía, Quito.

- 1986 *Nos la Plebe*, Abya-Yala. Quito.
- CUEVA, Agustín
 1986 *Lecturas y Rupturas*, Planeta, Quito.
 1987 *La Teoría Marxista*, Planeta, Quito.
 1989 *América Latina en la encrucijada de los años 90*, Planeta, Quito.
 1990 *Entre la ira y la esperanza*, segunda edición, Planeta, Quito.
- CULLEN, Carlos
 1989 "Pueblo y estar", en: *Antropología Latinoamericana*, El Búho, quinta edición, Bogotá, pp. 117-127.
- CUVI, María y MARTÍNEZ, Alexandra
 1994 *El Muro interior, las relaciones de género en el Ecuador a fines del s. XX*, CEPLAES, Abya-Yala, Quito.
- DANNEMAN, Manuel
 1985 "El Folklore como Cultura", en: la Revista del Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello, No. 7, Diciembre, Quito, pp. 27-33.
- DE LA CUADRA, José
 1958 *El montubio ecuatoriano*, Casa de la Cultura, Benjamín Carrión, Quito.
 1985 *Horno y Repisas*, El Conejo, Quito.
 1993 *Doce relatos. Los Sangurimas*, Libresa, Quito.
- DE LA VEGA, Inca Garcilaso
 1985 *Comentarios Reales*, Biblioteca Ayacucho, Tomo I, Caracas.
- DELER, Jean Paul
 1987 *Ecuador del espacio al Estado nacional*, Banco Central del Ecuador, Quito.
- DILIGUENSKI, G. G.; KON, I. S. y Otros
 1985 *Psicología Social*, Cartago/Letras, México.
- DUEÑAS DE ANHALZER, Carmen
 1986 *Historia económica y social del norte de Manabí*, Ediciones Abya-Yala.
- ESCUELA DE EDUCACIÓN y CULTURA ANDINA
 1992 *Cosmovisión Andina*, Universidad Estatal de Bolívar, Guaranda.
- ESPEJO, Eugenio
 s/f *Obras Escogidas*, Clásicos Ariel, Guayaquil-Quito.
- ESPINOSA, José Modesto
 s/f *Artículos de costumbres*, Clásicos Ariel, Guayaquil-Quito.
- ESPINOSA TAMAYO, Alfredo
 1979 *Psicología y Sociología del Pueblo Ecuatoriano*, Corporación Editora Nacional/BCE, Quito.
- ESTRELLA, Eduardo
 1977 *Medicina Indígena*, Editorial Época, Quito.
 1988 *El Pan de América*, AbyaYala, Quito.
- FABREMALDONADO, Niza
 1993 *Americanismos, indigenismos, neologismos y creación literaria en la obra de Jorge Icaza*, Abrapalabra Editores, Quito.
- FERNANDEZ RETAMAR, Roberto
 1984 *Calibán*, La Pléyade, Buenos Aires.

- FRANKLIN, Albert B.
1984 *Ecuador retrato de un pueblo*. Corporación Editora Nacional. Quito.
- FROMM, Erich
1971 *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Ediciones Olimpia, México.
- GALLEGOS LARA y RENGEL Hugo
1985 "La nueva Ecuatorianidad", en: *Literatura y cultura nacional en el Ecuador*, Casa de la Cultura Núcleo del Azuay, Cuenca, pp. 313-329.
- GANGOTENA JIJÓN, Cristóbal de
1960 *Al margen de la historia*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
1982 *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México.
- GARCÍA TAMAYO DE MORALES
1992 "Relación... sobre los indios Peinadillos que se ha presupuesto se lleven para la población de las minas del cerro de Zaruma y beneficio de ellas", en: *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito*, Marka/Abya-Yala, Quito, pp. 515-516.
- GARCÍA, Gregorio Fray
1729 *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, Imprenta de Francisco Martínez Abad, Madrid.
- GARCÍA ORTIZ, Humberto
1986 "El Ecuador como forma cultural: Nación", en: *Teoría de la Cultura Nacional*, Corporación Editora Nacional/BCE, Quito, pp. 197-239.
- GILGILBERT, Enrique
s/f *Nuestro Pan*, Clásicos Ariel, Guayaquil-Quito.
- GONZÁLEZ HOLGUIN, Diego
1993 *Vocabulario de la lengua Quichua*, EBI-Corporación Editora Nacional, 2 vols, Quito.
- GONZÁLEZ PRADA, Manuel
1990 "Nuestros Indios", en: *Filosofía de la Cultura Latinoamericana*. Ed El Búho, Bogotá, pp. 64-81
- GONZÁLEZ, Justo
1990 *Evangelización de la religiosidad popular andina*, AbyaYala, Quito.
- GONZÁLEZ SUAREZ, Federico
1970 *Historia General de la República del Ecuador*, Ed. CCE, Quito.
- GRILLO, Eduardo y RENGILFO, Grimaldo
1990 *Agricultura y Cultura en los Andes*, Hisbol, La Paz.
- GUADARRAMA, Pablo y PERELIGUIN, Nicolai
1990 *Lo universal y lo específico en la cultura*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- GUEVARA, Darío
1959 *Las Mingas en el Ecuador*, Ed. Universitaria, Quito.
1960 "Expresión ritual de las comidas y bebidas ecuatorianas". Humanitas II, Ed. Universitaria, Quito.
- GUTIÉRREZ VERA, Daniel
1992 "Un asedio al tema de las identidades", en: *Identidades y Sociedad*, CELA, Quito, pp. 85-94.

- GUTIÉRREZ, Ramón (comp.)
1993 *Pueblos de indios*, Biblioteca Abya-Yala, N° 1, Quito.
- HABOUD, Marleen
1998 *Quichua y Castellano en los Andes Ecuatorianos*, Ediciones Abya-Yala, Proyecto EBI, Quito.
- HAYA DE LA TORRE, Raúl
1990 "Indoamérica", en: *Filosofía de la Cultura Latinoamericana*, Ed. El Búho, Bogotá, pp. 198-215.
- HOLM, Olan
1990 "El quipu sapán un recurso nemotécnico en el campo ecuatoriano", en: *Quipu y Yapana*, CONCITEC, Lima.
- HUDELSON, John Edwin
1987 *La cultura quichua de transición*, AbyaYala. Quito.
- HULTKRANTZ, Ake
1982a "Las religiones de los indios Americanos", en: *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*. Siglo XXI, segunda edición, México, pp. 204-315.
1982b "Las religiones de las grandes civilizaciones precolombinas", en: *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*, Siglo XXI, segunda edición, México, pp. 315-355.
- IADAP
1980 *Metodología de investigación de las artes populares*. IADAP, Quito
- ICAZA, Jorge
1975 *Hijos del viento* (Huairapamushcas) Plaza & Janes, Barcelona.
1985a *En las calles*, El Conejo. Quito.
1985b *Huasipungo*, Oveja Negra. Bogotá.
1986 *El Chulla Romero y Flores*, El Conejo, Quito.
1990a *Mama Pacha*. El Conejo, Quito.
1990b *Cholos*. Libresa, Quito.
- IBARRA, Hernán
1992a *Indios y Cholos*, El Conejo, Quito.
1992b "El laberinto del mestizaje" en: *Identidades y Sociedad*, CELA, Quito, pp. 95 -125
- JACOME, Gustavo
1972 *Barro dolorido*, Ed. Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
- JAIT, Vladimir
1989 "Como nace la idiosincrasia en las artes plásticas y la Arquitectura" en: la revista América Latina, No. 2, Moscú.
- JARA HIDROVO, Efraín y otros
1989 *Endara Crow*, Ed. Casa de la Cultura, Quito.
- JIJÓN Y CAAMAÑO, Jacinto
1943 *La Ecuatorianidad*, La prensa católica, Quito.
1990 *La religión del imperio de los incas*, Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones Cívicas, Quito.
- JURADO NOBOA, Fernando
1989 *Sancho Hacho: orígenes de la formación mestiza ecuatoriana*. Ed Abya-Yala, Quito.

- KAARHUS, Randi
1989 *Historias en el tiempo. Historias en el espacio*, AbyYala, Quito.
- KALTAJCHIAN, S
1983 *La Teoría marxistaleninista de la nación y la actualidad*. Progreso, Moscú.
- KANAPP, Gregory
1988 *Ecología Cultural prehispánica del Ecuador*, Banco Central, Quito.
- KELMAN, Herbert
1983 "Nacionalismo e identidad nacional: un análisis psicosocial", en: *Perspectivas y contextos de la psicología social*. Hispano Europea S. A., Barcelona, pp. 241-269.
- KELLE, V. KOVALZON, M.
1985 *Teoría e Historia*, Progreso, Moscú.
- KIGMAN, Eduardo (comp.)
1989 *Las ciudades en la Historia*. Ciudad, Quito.
- KUSH, Rodolfo
1990 "Dos reflexiones sobre la cultura", en: *Filosofía de la Cultura Latinoamericana*, Ed. El Búho. Bogotá, pp. 118-138.
- LEÓN, Cieza de
1962 *La Crónica del Perú*, EspasaCalpe, Madrid.
- LEVYBRUHL, Lucien
1985 *El Alma Primitiva*, Península, Barcelona.
- LEVYSTRAUSS, Claude
1979 *Arte. Lenguaje. Etnología*, Siglo XXI, México.
1988 *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México.
- LIRA A., Jorge
1982 *Diccionario Kkechuwa-Español*. Cuadernos culturales andinos. Bogotá
- LISBOA, Consejero
1990 *Descripciones del Ecuador de antaño*. Instituto Azuayo de Folklore, Cuenca,
- LITTLE, Paúl
1992 "Identidades Sociales: una guía básica", en la revista *Cántaro*, No. 3, Diciembre, Cuenca-Ecuador, pp. 15-20.
- LUBENSKY, María de
1992 *Diccionario de Ecuatorianismos en la Literatura*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.
1993 "Los Ecuatorianismos y nuestra cosmovisión", en la revista *Letras del Ecuador*, No. 177, Mayo, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito, pp. 7.
- LUZURIAGA, D. y A. TOBAR
1980 *El Rondador*, ADAP, Quito.
- MARIATEGUI, José Carlos
1973 *Peruanicemos al Perú*, Amauta, Lima
- MARKARIAN, E
1986 *Teoría de la Cultura*, Nauka, Moscú.
- MARQUINEZ, Germán; GONZÁLEZ, Luis José y otros
1990 *El hombre latinoamericano y su mundo*, novena edición, Nueva América, Bogotá.
- MARTÍNEZ, Luis A.
1984 *A la costa*, Ed. Libresa. Quito.

- MARTÍNEZ, Luis
1983 *Pasajeros de indias*, Alianza Editorial, Madrid
- MENA, Vicente y QUIROS, Nydia
1984 "Vísperas de a fiesta de la Virgen del Quinche", en: *Antropología Ecuatoriana*, revista de la Sección Académica de Antropología de la Casa de la Cultura, No. 2-3, CCE, Quito, pp. 209-217.
- MENENDEZ PIDAL, R.
1990 "Continuada renovación del Español Colonial", en: *El Español hablado en Honduras*, Ed. Guaymuras, Tegucigalpa.
- MERA, Juan León
s/f *Cantares del Pueblo Ecuatoriano*, Clásicos Ariel, Guayaquil-Quito.
1902 *Tijeretazos y plumadas*, Est. Tip. de Ricardo Fé, Madrid.
- MERA, Mentor
1987 *El Proceso sociológico del Ecuador*, C.C.E, Quito.
- MEZHUIEV, V.
1980 *La Cultura y La Historia*, Progreso, Moscú
- MICHAUX, Henri
1983 *Ecuador*, Tusquets Editores, Barcelona.
- MIRANDA, Barbarita y ROMERO, Amparo
1989 "Psicología del Mestizaje", en: *Ecuador Multinacional*, Abya-Yala, Quito, pp. 205-212
- MONTALVO, Juan
1985 *Escritos*, Banco Central del Ecuador, Quito.
- MONTEFORTE, Mario
1985 *Los signos del hombre*, Quito.
- MORAN, Eduardo
1989 "Psicología del Aborigen", en: *Ecuador Multinacional*, Abya-Yala, Quito, pp. 179-204.
- MORENO EGAS, Jorge
1992 "Observancia Religiosa del pueblo de Quito en 1797", en: *La Cultura en la Historia*, SENAC, Quito, pp. 33-53.
- MORENO, Segundo Luis
1930 "La Música en el Ecuador", en: *Ecuador en cien años de Independencia*, T. II, Quito.
- MORENO YANEZ, Segundo
1984 *Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito*, PUCE, Quito.
- MOYA, Ruth
1981 *Simbolismo y ritual en el Ecuador Andino/El Quichua en el español del Quito*, IOA, Otavalo.
1987 *Ecuador: cultura, conflicto y utopía*, CEDIME, Quito.
- MUÑOZ BERNARD, Carmen
1989 "Estrategias matrimoniales apellidos nombres de pila: libros parroquiales y civiles en el sur del Ecuador", en: *Antropología del Ecuador*, Abya-Yala, segunda edición, Quito, pp. 223-245.

MURATORIO, Blanca

1994 "Discursos y Silencios sobre el indio en la Conciencia Nacional" y "Nación, Identidad y Etnicidad: imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del s. XIX" en: *Imágenes e Imagineros*, serie Antropología FLACSO, Quito, pp. 9-25; 109-196.

MURILLO-SELVA, Rafael

1992 "La nacionalidad, las culturas populares y la identidad", en: 1492-1992 *La interminable conquista*, El Duende/Abya-Yala, Quito, pp. 67-77

MUYSKEN, Pieter

1989 "Contactos entre Quichua y Castellano en el Ecuador", en: *Antropología del Ecuador*, Abya-Yala, segunda edición, Quito, pp. 397-473

NUÑEZ, Jorge

1993 *País de Mediodía*, Universidad Estatal de Bolívar, Guaranda.

1994 "El Carnaval Criollo", *El Comercio* del 13 de febrero, Quito, B1-B2

OCAMPO LÓPEZ, Javier

1991 *La integración de América Latina*. El Búho, Bogotá.

O'GORMAN, Edmundo

1990 "La estructura del ser de América", en: *Filosofía de la Historia Latinoamericana*, El Búho, Bogotá, pp. 81-95.

ORTEGA, Julio

1978 *La Cultura Peruana*, Fondo de Cultura Económica, México.

1988 *Crítica de la identidad*. Fondo de Cultura Económica. México.

ORTIZ, Adalberto

1982 *Juyungo*, Salvat, Navarra.

PALOMINO, Juan

1989 "Psicología del oprimido" en: *Ecuador Multinacional*, Abya-Yala, Quito.

PAZ, Octavio

1970 *El laberinto de la Soledad*. Fondo de Cultura Económico, sexta reimpresión, México.

1976 *Posdata*, s. XXI, novena edición, México.

PÉREZ DE BARRADAS, José

1976 *Los Mestizos de América*, Colección Austral, Espasa-Calpe, SA, Madrid.

PÉREZ PIMENTEL, Rodolfo

1988 *El Ecuador Profundo*, 4 vols., Universidad de Guayaquil, Guayaquil.

PÉREZ, Aquiles

1978 *Los Cañaris*, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Quito.

PONCE LEIVA, Pilar

1992 *Relaciones históricogeográficas de la Audiencia de Quito*, AbyaYala, Quito.

PONCE, Xavier

1992 *Cultura, Sociedad y Crisis: La cultura en el Ecuador de las próximas dos décadas*, CONADE/Siglo XXI, Quito.

PUJADAS, Joan José

1993 *Etnicidad, identidad cultural de los pueblos*. EUDEMA, S.A, Madrid.

QUIJANO, Aníbal

1990 *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, El Conejo, Quito.

- QUINTERO, Rafael y Silva Erika
1991 *Ecuador: Una nación en ciernes*, AbyaYala, Flacso, Quito.
- RAMÍREZ SALCEDO, Carlos
1991 "Algunas fiestas del Folklore ecuatoriano", en: *Revista de Antropología*, No.11, Cuenca.
- RAMÓN, Galo
1990 *El Poder y los Norandinos*. Centro Andino de Acción Popular, Quito.
- RAMÓN, Galo y otros
1990 *Los Andes el camino de retorno*. Ed Abya-Yala, Quito.
- REEVE, Mary
1988 *El proceso de formación de la Identidad*, AbyaYala, Banco Central de Guayaquil, Quito.
- REINO, Pedro Arturo
1990 *El Español en el Ecuador*. Ed Pío XII, Ambato.
1991 *Clasificaciones de las lenguas indígenas en el Ecuador*, Precolombino, Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Tungurahua, Ambato.
- RIBEIRO, Darcy
1972 *Configuraciones*, Ed Sepsetentas, México.
1978 *Los Brasileños*, Siglo veintiuno, México.
1989 "La cultura latinoamericana", en: *Antropología Latinoamericana*, El Búho, quinta edición, Bogotá, 61-89.
- RIVAS, Ramiro
1986 "Hacia una interpretación de la cultura como un sistema de signos", en: *Teoría de la Cultura Nacional*, Corporación Editora Nacional/BCE, Quito, pp. 357-397
- ROJAS, Ricardo
1922 *La Argentinidad*, Florida, III, Buenos Aires.
- ROSEMBLATT, Ángel
1954 *La población indígena y el mestizaje en América*, 2 vols., Editorial Nova, Buenos Aires.
- RUBIO ORBE, Gonzalo
1987 *Los indios Ecuatorianos*. Corporación Editora Nacional, Quito.
- SAMBARINO, Mario
1980 *Identidad, Tradición, Autenticidad*, Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", Caracas.
- SANHUENZA ALVARADO, Ricardo
1984 "El Mal de Ojo, mito o realidad, prácticas manabitas" en: *Antropología Ecuatoriana*, revista de la Sección Académica de Antropología de la Casa de la Cultura, No. 2-3, CCE, Quito, pp. 125-143.
- SÁNCHEZ ALBORNOZ, Nicolás & MORENO José Luis
1968 *La población en América Latina*, Paidós, Buenos Aires.
- SÁNCHEZ PARGA, José
1992 "Producción de Identidades e identidades Colectivas", en: *Identidades y Sociedad*, CELA, Quito, pp. 9-43.

- SANDOVAL, Patricio
1989 "Contribución del IADAP al estudio de la música popular andina", en la Revista del Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello, No. 12, Agosto. Quito, pp. 2-37.
- SAVOIA, Rafael y otros
1988 *El negro en la historia del Ecuador y el sur de Colombia*, Ed. Centro Cultural Afroecuatoriano, Quito.
- SEROV, S
1985 *Procesos Étnicos en la América del Sur*, Nauka, Moscú.
- SILVA, Erika
1984 *Nación, Clase y Cultura*, Flacso, Quito.
1992 *Los mitos de la Ecuatorianidad*, AbyaYala, Quito.
- SINAB
1992 *Ecuador: memorias de un pueblo*, SINAB/Consejo Nacional de Cultura, Quito.
- SCHADEN, Egon
1982 "Las religiones indígenas de América del Sur", en: *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*, Siglo XXI, segunda edición, México, pp. 355-416
- STUTZMAN, Ronald
1993 "El mestizaje: una ideología de exclusión", en: *Transformaciones Culturales y Etnicidad en la Sierra Ecuatoriana*, Editada por Norman Write, Universidad San Francisco de Quito, Quito, pp. 54-107
- SOLIS DE KING, Fabiola y MOSCOSO, Gladys
1987 *La sexualidad femenina en el Ecuador*, El Conejo, Quito.
- TAJFEL, Henri
1983 "Psicología social y proceso social", en: *Perspectivas y contextos de la psicología social*, Hispano Europea S.A., Barcelona, pp. 177-217
- TINAJERO, Fernando
1986 *Aproximaciones y distancias*, Planeta, Quito.
1991 "Para una teoría del simulacro (A propósito de los discursos culturales de los 80)", en: *Signos del Futuro*, La cultura Ecuatoriana en los 80, Agencia Española de Cooperación Internacional, Abya-Yala, Quito, pp. 47-76
1992 "El sustento sociocultural de las relaciones entre Perú y Ecuador", en: *Ecuador y Perú vecinos distantes*. CORDES, Quito, pp. 355-404.
1995 "Cultura popular y cultura académica: un problema mal planteado", en: *Artes académicas / populares del Ecuador*, I Simposio de Historia del Arte, Fundación Paul Rivet, Abya-Yala, Cuenca, pp. 1-12.
- TOBAR DONOSO, Julio
1961 *El Lenguaje Rural en la región interandina del Ecuador*, Publicaciones de la Academia Ecuatoriana de la Lengua, Quito,
- TOKAREV, Sergueiv
1990 *Historia de la religión*, Progreso, Moscú.
- TORREGROSA, José Ramón
1983 "Sobre la identidad personal como identidad social", en: *Perspectivas y contextos de la psicología social*, Hispano Europea S. A., Barcelona, pp. 217-241.

- TOSCANO, Humberto
 1953 *El Español en el Ecuador*. Revista de filología española, Anejo LXI, Madrid.
 1959 *El Ecuador visto por los extranjeros*, José M. Cajica JR., S.A., Puebla.
- TRUJILLO, Jorge.
 1993 *Indianistas, Indianófilos, Indigenistas*, ILDIS/AbyaYala, Quito.
- ULLOA, Antonio de, y JUAN, Jorge
 1982 *Noticias Secretas de América*, Ediciones Turner, Madrid.
- UREÑA HENRIQUEZ, Pedro
 1990 "La utopía de América", en: *Filosofía de la Cultura Latinoamericana*, Ed. El Búho, Bogotá, pp. 81-90.
- URIBE CELIS, Carlos
 1992 *La mentalidad del colombiano*, Nueva América, Bogotá.
- USLAR PIETRI, Arturo,
 1990 "El Mestizaje y el Nuevo Mundo", en: *Filosofía de la Historia Latinoamericana*. El Búho, Bogotá, pp. 117-133,
- VARGAS, José María
 s/f *Historia de la Cultura Ecuatoriana*, Clásicos Ariel, Guayaquil-Quito
- VARIOS,
 1990 *Nuestra América y el V Centenario*, El Duende, Quito.
 1991 1492-1992 *La interminable conquista*, El Duende/AbyaYala, Quito.
- VASCONCELOS, José
 1986 *La raza Cósmica*, Oveja Negra, Bogotá.
- VEGA, Gustavo
 1992 "Utopía mestiza o emancipación de la aculturación. Notas sobre la ideología de la mesticidad latinoamericana", en la revista *Cántaro*, No. 3, Diciembre, Cuenca-Ecuador, pp. 24-32.
- VELASCO, Juan de
 1946 "Historia Natural", en: *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*, El Comercio, Quito, tomo I.
 1978 "La Historia Antigua" en: *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*, C.C.E, Quito, T. II
- VERA MANZANO, Edmundo
 1992 "La cultura popular como raíz de la identidad cultural en la sociedad contemporánea" en la Revista *identidades*, No. 14, segunda época, IADAP, Quito, pp. 35-55.
- VILLAROEL, Fernando.
 1985 *El Ecuador que Ud. no ha visto*. Tungurahua, Artes Gráficas SeñalImpresa Cía. Ltda., Quito.
- WATCHEL, Natan
 1973 *Sociedad e Ideología*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- WHITTEN JR, Norman E.
 1992 *Pioneros Negros*, centro cultural AfroEcuatoriano, 252 pp.
- ZAMORA, Juan Clemente
 1976 *Indigenismos en la lengua de los conquistadores*, Uprex, Barcelona.

ZEA, Leopoldo

1983 *América largo viaje a sí misma*, Comisión del Bicentenario del Nacimiento del Libertador, Caracas.

1989 "Indigenismo y negritud", en: *Antropología Latinoamericana*, El Búho, quinta edición, Bogotá, pp. 89-109.

1990 "Las vivencias de nuestra conciencia cultural", en: *Filosofía de la Historia Latinoamericana*, El Búho, Bogotá, pp. 166-182.

ZUBRITSKI, Yuri A.

1990 "Los estereotipos etno-socio-psicológicos y su papel en las relaciones interétnicas en el área Otavalo-Cotacachi", en: *Ecuador Indígena*, Antropología y Relaciones Interétnicas, IOA, Abya-Yala, Otavalo. pp. 73-92.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

HACIA UNA TEORÍA SOBRE LA IDENTIDAD CULTURAL DE LOS MESTIZOS ECUATORIANOS	9
La categoría de Identidad Cultural	9
Los mestizos ecuatorianos y su problemática identitaria	13
El mestizaje como aculturación	17

PRIMERA PARTE

EL BAGAJE CULTURAL GENUINO

1. LAS PECULIARIDADES LINGÜÍSTICAS	29
El Español hablado en el Ecuador como dialecto	29
El proceso de dialectización.....	33
La Quichuaización	34
La Ladinización.....	38
Los alcances de la incidencia del Quichua.....	45
El vocabulario	45
La pronunciación	51
Patrones espontáneos en la construcción de vocablos y oraciones	58
2. LA COSMOVISIÓN	65
Visión y apreciación del mundo físico.....	67
Visión y apreciación de la existencia humana.....	78
3. LOS ELEMENTOS OBJETIVOS DEL FONDO CULTURAL.....	89
Las tradiciones culturales.....	90
Tradiciones relacionadas con la subsistencia biológica	93
Tradiciones institucionales.....	111

Tradiciones religiosas.....	128
Tradiciones lúdicas.....	143
Los productos artísticos.....	154
El Arte Popular.....	154
El Arte de Autor.....	160

SEGUNDA PARTE
EL YO GRUPAL

4. LA AUTOCONCIENCIA CULTURAL Y LOS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS.....	167
La categoría "Autoconciencia Cultural" y el problema fundamental de la identidad cultural de los mestizos.....	167
La etnonimia evasiva.....	169
Las ideas falaces acerca de los atributos del grupo.....	184
La memoria fraudulenta.....	191
5. LAS REPERCUSIONES PSICO-CULTURALES DE LA ALIENACIÓN.....	201
El Complejo de inferioridad.....	201
El sentimiento de inseguridad.....	202
El sentimiento de derrota.....	217
La inestabilidad comportamental.....	224
A MANERA DE CONCLUSIÓN.....	237
Bibliografía.....	241

La Colección Bicentenario realizada por el Ministerio de Cultura, que ve la luz a través del diario El Telégrafo es una prueba fehaciente de nuestra irreversible decisión por afirmar el triunfo de la luz sobre el oscurantismo.

Leer para vivir y vivir para leer, podría decirse y, a mitad del camino, consagrarse a honrar la palabra, como lo hizo este puñado de soñadores que tatuaron la memoria de la Patria.

Rafael Correa Delgado

Presidente Constitucional de la República del Ecuador

ISBN 978-9978-92-633-8



9 789978 926338

Precio: \$ 0.75
(incluye periódico)