

Redes administrativas y lingüísticas en la construcción de lo Kichwa

Administrative and Linguistic Networks in the Cultural Construction of Kichwa

Aroca Jácome, Ruben¹

¹ Universidad de Guayaquil

DOI: <https://doi.org/10.59872/icu.v9i13.518>

Correo de correspondencia: ruben.arocaj@ug.edu.ec

Recepción: 03/09/2024; Aceptación: 09/12/2024;

Publicación: 27/03/2025

Palabras claves: Sociología; Estudios Culturales; Cultura Política

Keywords: Sociology; Cultural Studies; Political Culture

Resumen

De las tareas que emprendieron los proyectos de estados nacionales, primera mitad s.XIX y parte del s.XX, observamos una en particular: la construcción de un sentido colectivo del territorio. Esta producción de cultura política fue posible asumiendo capas culturales que venían sedimentándose desde siglos atrás. **Objetivos:** sostenemos la hipótesis que los factores culturales propiciadores de un sentido de inteligibilidad territorial fueron: a) capas culturales lingüísticas; b) capas culturales territoriales; y, c) capas culturales político-administrativas. **Materiales y Métodos:** nos situamos en el marco de las investigaciones que relacionan teorías de la cultura con la producción de sociedad. Sostenemos que la cultura es de producción y gestión colectiva - pública; en una perspectiva sociológica, hacemos uso de la noción de «campo». El trabajo de investigación se encuadró dentro de un planteamiento cualitativo-interpretativo. **Resultados y Discusión:** como producción de lo social, en el período colonial, lo kichwa se sostuvo de modo funcional a causa de su forzosa articulación a la dominación europea, de manera que tanto la política como la administración española descubrieron que el uso de los sistemas de comunicación, así como la estructura relacional construida por los Incas y las comunidades locales, podían ser provechosamente articulados a la nueva estructura de poder dependiente de la Corona. **Conclusión:** las identidades, incluida la kichwa, se presentan como descripciones étnicas claramente diferenciadas y sostenidas en el tiempo. Esto implica que, en términos de reproducción cultural, el currículo asume, para su discurso, una taxonomía y practica una pedagogía.

Abstract

Among the tasks undertaken by national state projects in the first half of the 19th century and part of the 20th century, we observe one in particular: the construction of a collective sense of territory. This production of political culture was made possible by incorporating cultural layers that had been sedimenting for centuries. **Objectives:** We hypothesize that the cultural factors fostering a sense of territorial intelligibility were: a) linguistic cultural layers; b) territorial cultural layers; and, c) political-administrative cultural layers. **Materials and Methods:** Our research is situated within the framework of studies that relate cultural theories to the production of society. We argue that culture is a product of collective and public management; from a sociological perspective, we employ the notion of "field." The research was conducted within a qualitative-interpretative approach. **Results and Discussion:** As a production of the social, during the colonial period, Kichwa was functionally sustained due to its forced articulation with European domination. The Spanish political and administrative powers discovered that the communication systems and relational structures built by the Incas and local communities could be advantageously integrated into the new power structure dependent on the Crown. **Conclusion:** Identities, including Kichwa, are presented as distinct ethnic descriptions that have been maintained over time. This implies that, in terms of cultural reproduction, the curriculum adopts a taxonomy for its discourse and practices a specific pedagogy.

Introducción

De las tareas que emprendieron los estados o proyectos de estados nacionales, en la primera mitad del siglo XIX y parte del siglo XX, una en particular estuvo siempre entre las primeras: el propiciar la construcción de un sentido colectivo del territorio. Esta producción de cultura política fue posible únicamente asumiendo capas culturales que venían sedimentándose desde siglos atrás: esto es, desde el período previo al incaico, dentro del incaico y en la colonia. Para la época de la conquista española, las poblaciones estaban integradas socioculturalmente a través de la lengua, la agricultura y la pesca. Al parecer, existió un comercio compuesto de varios miles de mercaderes que se movían desde Chíncha al Cuzco y por todo el Collao, pudiendo extenderse el área de circulación hasta Quito y Puerto Viejo. Como producción de lo social, en el período colonial lo kichwa se sostuvo de modo funcional a causa de su forzosa articulación a la dominación europea, de manera que tanto la política como la administración española descubrieron que el uso de los sistemas de comunicación, así como la estructura relacional construida por los Ingas y las comunidades locales, podían ser provechosamente articulados a la nueva estructura de poder dependiente de la Corona. En la presente investigación, y de modo referencial, sostenemos la hipótesis que los factores culturales propiciadores de un sentido de inteligibilidad territorial fueron:

- a) Formación de capas culturales lingüísticas
- b) Formación de capas culturales territoriales;
- c) Formación de capas culturales político - administrativas.

Materiales y Métodos

El estudio de la construcción de lo kichwa nos sitúa en el marco de las investigaciones que relacionan teorías de la cultura con la producción de sociedad. En este punto tenemos, sostenemos que la cultura es de producción y gestión colectiva - pública, por lo que se realiza sustancialmente de este modo. Gadamer lo define de la siguiente manera: «Entre todos los bienes de esta tierra hay un tipo de bienes que no se vuelven menos si alguien los toma para sí, sino que, por el contrario, se acrecientan: eso es la cultura» (Schroder G. e., 2005, pág. 18).

Un efecto inevitable de la aplicación de este método lo constituye el oscurecimiento de lo «necesario» para comprender qué se insinúa como «información de fondo». Geertz admite: *lo que nosotros llamamos nuestros datos son realmente interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten* (2003, pág. 23). Situando o describiendo los objetos etnográficos como *estructuras conceptuales* complejas (la analogía del texto), la cuestión queda remitida al **discurso**. En otras palabras, los discursos culturales son el objeto de la investigación de la cultura, abordada esta como descripción densa, y otorgan a la interpretación la característica de problema metodológico central. Por tanto, es plausible sostener que, para esta corriente, la práctica socio-etnográfica se basa en el **modelo o paradigma textual de la cultura**. De allí en adelante, es natural que se hable de unas reglas (*hermenéutica*) y una ética de la interpretación.

Ahora bien, combinando lo anterior con una perspectiva sociológica, hacemos uso de la noción de «campo». Esta teoría ha sido ampliamente desarrollada por Bourdieu (2005), quien la define como una «red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones» (2005, pág. 134). Estas posiciones no constituyen interacciones ni lazos intersubjetivos entre los individuos, sino que «están objetivamente definidas» y existen y se imponen de acuerdo con la lógica estructural (2005, pág. 135). Nuestro enfoque propone que, a partir de la noción de campo, el discurso se vuelve geométrico o espacial.

El campo puede pensarse como espacio y dentro del mismo se ejerce un efecto de campo. Se forma de manera material y simbólica y todo aquello que cae en su ámbito se debe explicar no solamente de acuerdo con las propiedades del objeto en cuestión (2005, pág. 138). No se toca, no obstante, que los circunstantes pueden ser también considerados como «expresiones». En este caso, nos atrevemos a sostener que son expresiones de la identidad.

Finalmente, una buena parte del presente trabajo de investigación se encuadró dentro de un planteamiento cualitativo-interpretativo de la investigación social en general. En lo relacionado con el trabajo de campo, Taylor y Bogdan describen la necesidad de flexibilidad en el modelo de investigación, pues «hasta que no estamos en el campo, no sabemos qué preguntas hacer ni cómo hacerlas» (1987, pág. 32). Se debe «entrar al campo, comprender un escenario único» y «adoptar un rol de participante aceptable» (1987, págs. 34, 40).

La noción de «capas», como superposiciones sociales resultantes de actuaciones de distintos sujetos históricos, que propician renovadas construcciones lingüísticas, territoriales y político - administrativas, es un recurso teórico - metodológico que se utiliza, en este estudio, para aludir a cómo las producciones de cultura se articulan y posibilitan una práctica continuada de los nuevos campos de actuación, dígame colonia o república.

Resultados y discusión

1.1. Capas de rutas y territorios

Almeida (2005, pág. 30), citando a Torero, apunta varios y significativos datos sobre la historia kichwa. Estos autores utilizan una el término *kechwa* o *kechua*, palabra que puede traducirse como planicie o valle (*qheswa*), para referirse a los pueblos

y la lengua desarrollados en la zona central costera del Perú a mediados del primer milenio. El uso del término *quichua* o *kichwa*, común en Ecuador tanto para aludir a la identidad cultural como a la lengua, se comprende como encuadrado en una cartografía del período previo a la colonia.

Torero (2007) sostiene que entre los siglos VI y VII se desarrolló un intenso comercio a lo largo de la región inter-andina que se extendía hasta el norte de Ecuador, en especial en los nodos de comercio de mayor interés tales como los sitios de Quito, Portoviejo, Otavalo y Esmeraldas (2007, pág. 65). Producto de estos procesos de intercambio se generó el soporte social necesario para el uso de una lengua regional que contaba además con auspicio imperial, contexto que volvió el proyecto kechwa políticamente viable (2007, pág. 104).

Cieza de León (2005, pág. 236), en su Crónica del Perú (siglo XVI) localiza territorialmente al pueblo kichwa en la provincia de Andahuaylas, zona central de Perú:

«Cuando yo entré a esta provincia, era señor de ella un indio principal llamado Basco, y los naturales han por nombre chancas. Andan vestidos con mantas y camisas de lana. Fueron en los tiempos pasados tan valientes (a lo que se dice) estos, que no solamente ganaron tierras y señoríos más pudieron tanto que tuvieron cercada la ciudad de Cuzco y se dieron grandes batallas entre los de la ciudad y ellos, hasta que por el valor del Inga Yupangue fueron vencidos (...).»

«Preguntándoles yo a estas chancas, que sentían de sí propios, y dónde tuvo principio su origen, cuentan otra niñería o novela como los de Xauxa, y es, que dicen que sus padres remanescieron y salieron por un palude pequeño llamado Soclococha (Choclococha), desde donde conquistaron, hasta llegar a una parte que llamaron Chiquibamba, a donde luego hicieron su asiento. Ya pasados algunos años, contendieron con los quichuas, nación muy antigua y señores que eran de esta provincia de Andabaylas la cual ganaron, y quedaron por señores de ella hasta hoy (De León, 2005, pág. 236).»

La vasta zona del pacífico y la sierra peruana, ya en el primer milenio (en términos occidentales), se encontraba dividida administrativamente en «Kurakazgos», los que consistían en una especie de territorialización del poder estatal a cargo de un *Kuraca*; es posible plantear como un *analogon* de este proceso, dentro del mundo occidental de la época, lo constituido por los poderes condales o por los principados característicos de medio-evo europeo.

Almeida profundiza en el análisis de la cosmovisión kichwa/kechwa con el propósito de extraer reflexiones sobre la naturaleza de esa sociedad. Basándose en la historia de las religiones, la autora sostiene que la «transformación del animal-totem en animal-dios, es reflejo de una estructura social basada en la división de castas bajo el poder de un jefe dirigente» (2005, pág. 37), y que las excavaciones arqueológicas confirman tanto la existencia de una sociedad de compleja estructura como la de un centro político con funciones estatales unificadas (2005, pág. 38).

De este modo, a la región centro - sur de valles peruanos que se desarrolla en los primeros siglos de nuestra era, Almeida la denomina como «el Kurakazgo de Chinchay» (2005, pág. 29). La adhesión de este reino al de los soberanos Ingas del Kusco, en un período dominado por la figura del Inga Tupak Yupanki (padre de Wayna Kapac), es posible que haya estado signada, como sostiene la autora, por la existencia de un consenso acerca de un mismo origen étnico común (2005, pág. 38).

Para la época de la conquista española, estas poblaciones estaban integradas socioculturalmente, a través de la lengua, la agricultura y la pesca. Según Rostworowski existía un comercio compuesto de unos seis mil mercaderes que se movían «desde Chíncha al Cuzo por todo el Collao, y otros iban a Quito y Puerto Viejo» (1970, págs. 135-178).

Las relaciones comerciales de estas poblaciones y la influencia Chinchay en dichas relaciones contribuyeron a la extensión del uso del kichwa (ver: mapa 1). Almeida data este proceso a partir de mediados del primer milenio de nuestra era (2005, pág. 30).

Antes del período colonial, ya bajo la égida Inga, el escenario de influencia de la cultura Kichwa Chinchay estuvo comprendido dentro del denominado Chinchasuyo, parte del Tawantin Suyu, cuya extensión abarcaba hasta el norte de Quito (De León, 2005, pág. 337). Según Torero (2007), es en este período en el que el quechua se extiende más allá de la costa y sierra centrales del Perú (ver: mapas 1 y 2), hacia la costa y sierra norte y hacia la costa sur (2007, pág. 62).

1.2. Capas lingüísticas y curriculares

Con relación a los párrafos antecedentes, es posible sostener que, parejo a los procesos políticos y comerciales, las simbologías culturales kichwa fueron propagándose progresivamente en la región dando origen a unos usos sociales y culturales que encontrarían su expresión histórica más elaborada bajo el dominio Inga.

En el período de conquista primero, y luego en el período colonial, lo kichwa se sostuvo de modo funcional a la dominación europea. Como sostiene Ortiz (2001), la política y la administración española descubrieron, luego de intentos poco provechosos de instaurar una nueva lógica de administración - dominación, que el uso de los sistemas de comunicación, así como la estructura relacional construida por los Ingas y las comunidades locales podían ser provechosamente articulados a la nueva estructura de poder dependiente de la Corona.

Es muy conocida la sentencia de Innis (2007): *The monarchies of Egypt and Persia, the Roman Empire, and the city-states were essentially products of writing* (2007, pág. 8). Podríamos, en contrapunto, sostener que la idea de la colonia debía ser lingüística y espacial en ausencia de sistemas escriturarios. Por ello, lo kichwa que resiste la Colonia sobrevive también a una República que institucionaliza el castellano en la educación pública; lo kichwa sobrevive, pero a la manera de una identidad - lingüística periférica, encerrada en la explotación en las haciendas, en la semi-esclavitud. Y así persistiría hasta que la democracia de fines del siglo XX le devolviera, al menos de modo modesto, su papel en la política.

Lo kichwa es uno de los resultados de procesos de dominación producidos en estas regiones que luego adquiere dimensiones de identidad nativa e, incluso, nacional. Por ello, vale poner en claro ciertos elementos de carácter histórico y teórico para luego articularlos, más adelante, en reflexiones centrada en el espacio escuela.

Por investigaciones más o menos recientes, así como por referencias lejanas, es posible sostener que la lengua kichwa se convirtió en lengua materna (LM) de comunidades de la sierra norte, centro y sur del Ecuador luego de la conquista y en el marco del dominio Inga. Cieza de León en su Crónica del Perú, a mediados del siglo XVI, relataba:

«Desde la ciudad de San Francisco de Quito hasta los palacios de Tomebamba hay cincuenta y tres leguas. Luego que salen de ella por el camino ya dicho, se va a un pueblo llamado Panzaleo. Los naturales de él difieren algo de los comarcanos especialmente en la ligadura de la cabeza, porque por ella son conocidos los linajes de indios, y las provincias de donde son naturales.

Estos y todos los de este reino en más de mil doscientas leguas hablaban la lengua general de los Ingas, que es la que se usaba en el Cuzco. Y hablábase esta lengua generalmente, porque los señores Ingas lo mandaban, y era ley en todo su reino, y castigaban a los padres si la dejaban de mostrar a sus hijos en la niñez. Más no embargante que hablaban la lengua del Cuzco, como digo, todos se tenían sus lenguas, las que usaron sus antepasados» (De León, 2005, págs. 116-117).

Ortiz (2001) cita al Padre Bernardo Recio, jesuita de paso por Quito a mediados del siglo XVIII, que anotaba:

«El idioma más general, después del español, es la lengua que llaman el Inga, porque la propagó en aquellos países el Inca o Emperador de Perú, conforme iba dilatando sus conquistas» (2001, pág. 14).

Tomando lo anterior en consideración, es posible sostener que en el lapso comprendido entre los siglos XV-XX la población «nativa» se vio forzada a practicar procesos de transformación lingüística que venían impuestos desde un muy severo dominio imperial, por turnos, inca y español. Se puede apuntar, por otro lado, que estas hibridaciones aún continúan signadas por cómo la democracia mira lo indígena y cómo se presenta aquello en las industrias culturales.

Según Torero (1970), la familia lingüística de kichwa abarca población en cinco países de América del Sur: Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Argentina. La mayor parte de los usuarios de esta lengua se encuentran en Ecuador, Perú y Bolivia (1970, págs. 54-55). Este autor concibe al kichwa como un «complejo dialectal plurilingüe» comprendido en dos grandes ramas (1970, págs. 55-56):

- a) Quechua I: Huáyhuash; extendido en especial en la sierra central peruana.
- b) Quechua II: Yúngay; suroeste de Colombia, norte de Ecuador, noroeste de Argentina.

A esta clasificación de dos grupos amplios, Torero agrega un conjunto de sub-divisiones que caracterizan una práctica local del kichwa. De este modo, la rama Chinchay, de carácter sumamente expansivo como ya se ha anotado en apartados anteriores, es el núcleo kichwa cultivado por las comunidades de la sierra centro, norte y sur, de Ecuador, y parte de la Amazonía (1970, pág. 56) (ver: Mapas 1 y 2).

A la comprensión de Torero sobre las variantes del kichwa, es necesario complementar con aproximaciones a las interrelaciones entre el castellano y el kichwa. Si aceptamos, como sostiene Muysken (1985) que las convergencias fonéticas entre dos lenguas pueden ocurrir cuando estas se hablan sobre la base de referentes comunes tanto temporales como espaciales, deberíamos agregar que la estructura objetiva de las relaciones sociales, a la larga, determina qué lengua persiste, en qué medida y cuál de ellas quedará relegada a usos más bien locales o grupales.

Este largo proceso de contactos entre lo kichwa y lo castellano tendría, al menos, cuatro etapas:

- a) Colonial (s XVI-XVIII), con una estructura centrada en relaciones de dominación extensivas, y en donde se elabora la noción de «indio» como categoría social;
- b) Republicana (XIX-mediados del XX), donde el centro de la vida es la gran hacienda, propiedad de la elite criolla, y en donde persisten de modo legítimo las relaciones de servidumbre;
- c) Moderna (1950-1979), lo indígena la aparece en la literatura y en la teoría social, más no en la política. Lo indígena se traslada simbólicamente de la servidumbre de la gran hacienda a la proletarización rural. En esta etapa nacen y se desarrollan las escuelas radiofónicas.

d) Sobre-moderna (1980 hasta el presente), caracterizada por la irrupción de lo indígena en la política y su paso de la precarización en la hacienda a la marginalidad urbana. Es en esta época en que se debe situar la inserción de lo kichwa en el currículo de la educación general básica.

En su estudio lingüístico sobre estos problemas, Muysken (1985, pág. 384) hace un inventario de las variantes del castellano en Ecuador, sobre la base del análisis de casos, e identifica una «interlingua» practicada por los kichwas bilingües. El autor sostiene que esta interlingua ha sido representada con estereotipos en los sainetes. Propone, como ejemplo, un fragmento del sainete titulado *El matrimonio del Capariche* (1985, pág. 385).

Personajes:

B: La Beata

C: El Capariche

B: *Borracho creo que está el indio*

C: *Ni cupita tan hi probado, sulu inspirandu en su mercé nu más istuy*

B: *Indio atrevido... silencio*

C: *Qui más ti quiris, amar a isti alhajitu capariche.*

Muysken caracteriza la interlingua del siguiente modo (1985, pág. 385):

- Orden de palabras con verbo al final;
- Conjugación verbal muy irregular;
- Uso frecuente del gerundio;
- Una pronunciación kichwa;
- Pocas preposiciones;
- El marcador de tópico kichwa «ca» o «ga»;
- Inflexión de plural nominal muy irregular;
- Muy pocos artículos definidos;
- El uso de enclítico «tan» como índice de énfasis;
- Yuxtaposición de frases en vez de subordinación;
- Uso del diminutivo;
- Uso de palabras kichwas, aunque no muy frecuentemente.

Muysken propone el uso de la noción de *Media Lengua* (ML) para referirse a los procesos intermedios de transformación lingüística del kichwa cuya duración, estima el citado autor, puede llevar varias generaciones. Por otro lado, la ML sería una forma de kichwa, con estructuras de kichwa, pero con un vocabulario casi exclusivamente castellano (1985, pág. 393).

Wroblewski (2010) aborda el problema en el marco de la construcción de identidad en kichwas de la Amazonía del Ecuador y de cómo este proceso ha sido dramáticamente alterado. El autor identifica las siguientes variables:

- a) Crecimiento de las ciudades;
- b) La industria internacional del eco-turismo;
- c) El cambio generacional, en el que los jóvenes dan un giro hacia el uso del español, y asumiendo el monolingüismo;
- d) La introducción de la educación intercultural en las comunidades nativas.

Tras caracterizar la presente época como de interculturalidad nacionalista, *nacionalistic Ecuadorian interculturality*, sostiene que existen disputas en torno a cómo la influencia lingüística, dentro de la propia enseñanza del kichwa, puede ser vista como negativa.

En efecto, Wroblewski (2010) sostiene que en años recientes grupos de activistas indígenas introdujeron el controversial Proyecto de Planificación de la Lengua Kichwa (Kichwa Language Planning Project) en la provincia de Napo (oriente del Ecuador). De este modo, un *Kichwa Unificado*, está siendo socializado en la población joven de estudiantes indígenas, en el marco de una estrategia para crear solidaridad cultural y política en comunidades geográficamente distantes. Dentro de los propios grupos indígenas, hay puntos de vista no concordantes sobre estas acciones y algunos se plantean radicalmente en contra, al considerar que el proyecto desplaza la socialización natural, así como la identidad lingüística nativa.

Dentro de las comunidades nativas Gildersleeve-Neuman (2001) comparó el aprendizaje del kichwa en niños de entre 9 y 16 meses de edad, con niños de la misma edad en proceso de aprendizaje del inglés, así como formas de expresión entre adultos kichwas e ingleses. El autor propone que para poder explicar la adquisición temprana de lenguaje se deben considerar tanto los factores de producción interna de la infancia (child-internal production factors), así como las influencias lingüísticas

ambientales y las normas culturales de cada caso. Esto nos lleva de retorno a los intentos que los grupos kichwas realizan, ya asentados en la periferia de Guayaquil, para promover que sus hijos aprendan y hablen kichwa.

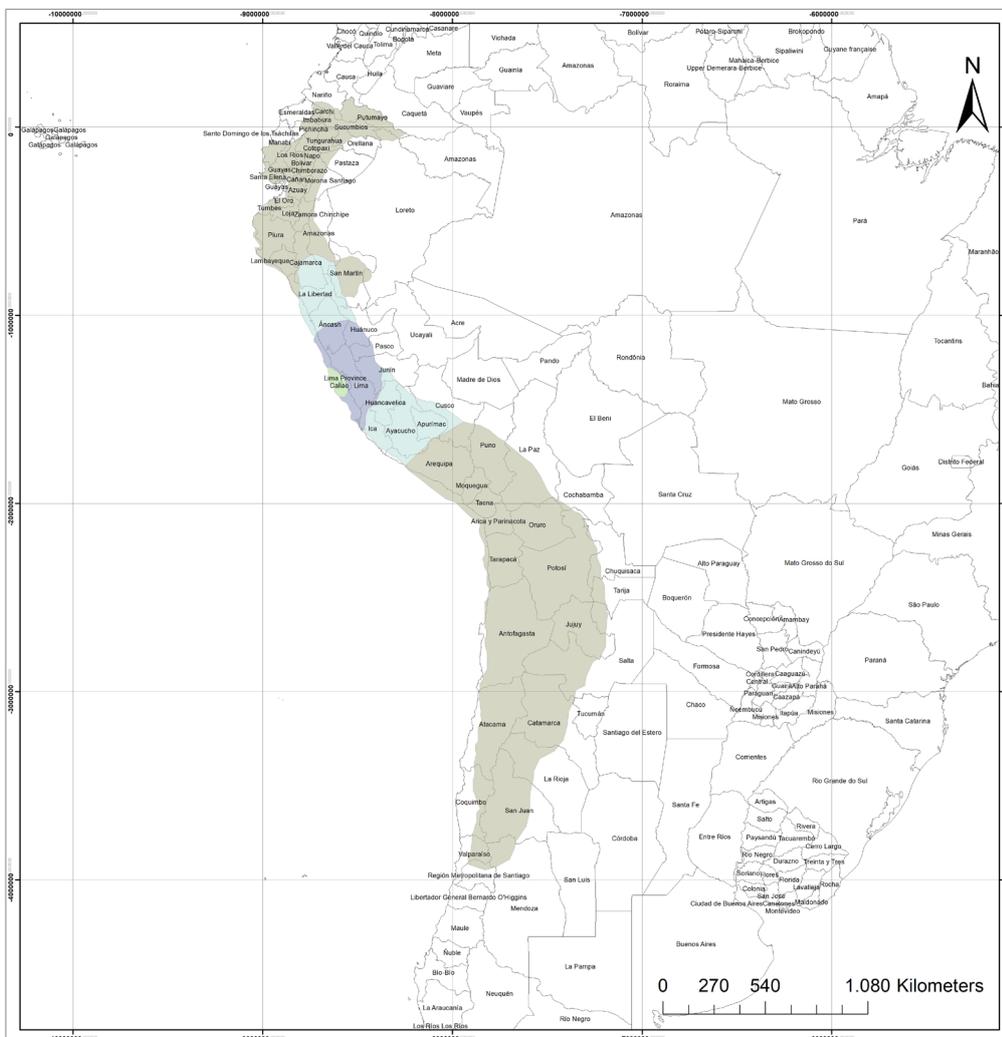
Con la mirada puesta en la formación docente, algunos estudios han abordado las relaciones que se producen entre las actividades de interacción a nivel micro y las estructuras macro sociales. Smolcic (2009), a partir de identificar las urgentes necesidades de formación docente en las escuelas públicas de los Estados Unidos, predominantemente blanca y monolingüe no obstante la población de estudiantes aumenta en diversidad cultural y lingüística, se pregunta cómo estos podrían alcanzar grados de competencia intercultural. El autor encuentra que la experiencia de inmersión produce en los docentes tensiones entre sus propios referentes de formación familiar y universitaria, por un lado, y las experiencias suscitadas localmente por el programa de formación, por otro, destacando las respuestas de los maestros a esas contradicciones. Este desarrollo, sostiene el autor, produce transformaciones de largo alcance tanto en la identidad como en la práctica docente.

Hay que considerar que el tema de la lengua kichwa y su estandarización no constituye el único móvil dinamizador de la socialización identitaria. En efecto, actualmente se reconocen varias formas o recursos integrados, que van desde la necesidad de volver lo indígena objeto visible en la esfera pública, hasta el uso intensivo de los espacios mediáticos disponibles.

Elaboración:
Ruben Aroca J., Ph.D.

Redes administrativas y lingüísticas en la construcción de lo Kichwa

Fuente:
Torero, 1974, pág. 151 - 152



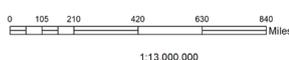
Mapa 1: Fases de expansión del kichwa. Elaborado sobre: Torero, A., *El Quechua y la historia social andina*, 2007, pág. 153

Simbología de la cartografía

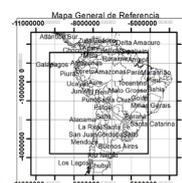
Capas implantadas:

NAME	Descripción
Primera expansión 0 - 500 d.C.	Área azul
Proto Kichwa	Área verde
Segunda expansión 500 - 1200 d.C.	Área amarilla
Tercera expansión 1200 - 1700 d.C.	Área marrón

FASES DE LA EXPANSIÓN DE LA LENGUA KICHWA
(Basado en: Torero, 1974)



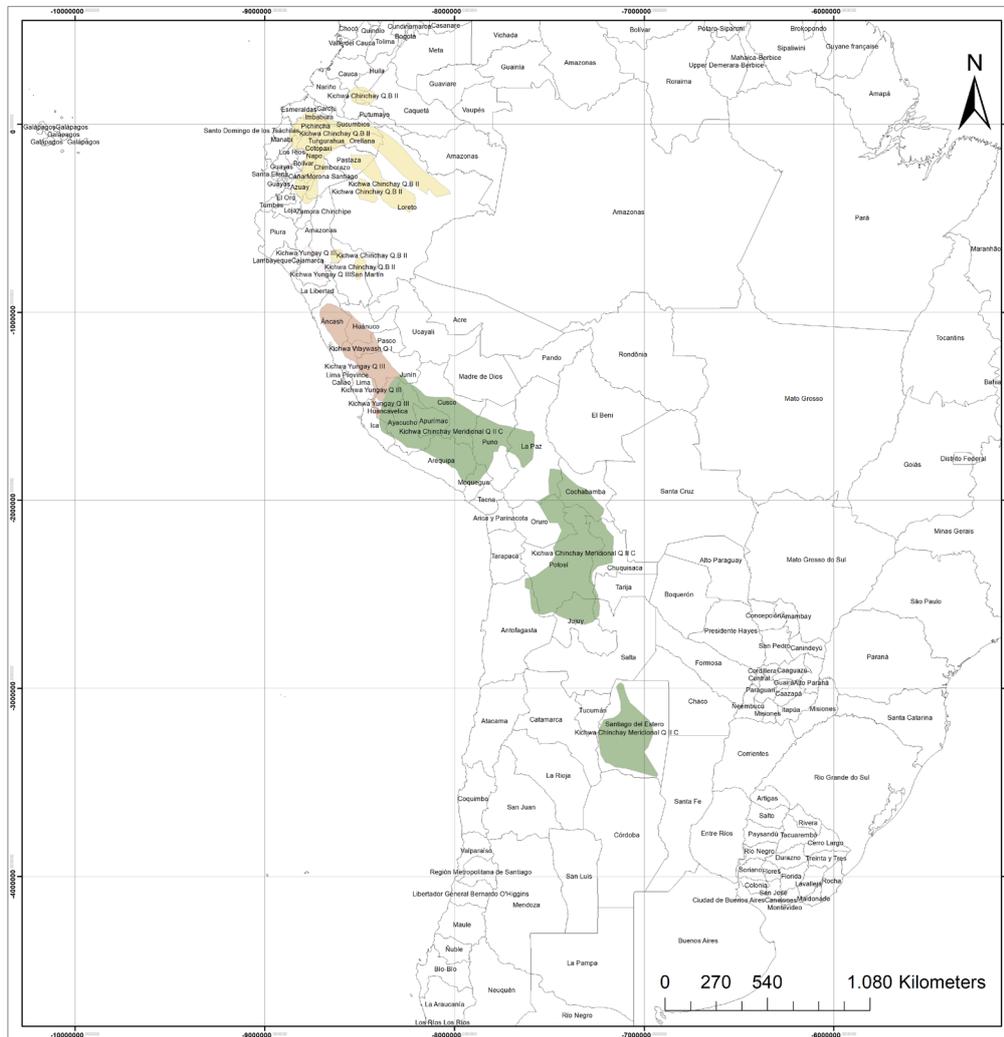
1:13 000.000



Elaboración:
Ruben Arcoja J., Ph.D.

Redes administrativas y lingüísticas en la construcción de lo Kichwa

Fuente:
Torero, 1974, pág. 151 - 152



Simbología de la cartografía

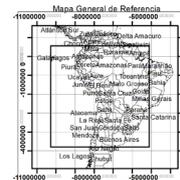
Capas implantadas:

- NAME**
- Kichwa Chinchay Meridional Q II C
- Kichwa Chinchay Q B II
- Kichwa Wáywash Q I
- Kichwa Yungay Q III

VARIACIONES DE LA LENGUA KICHWA
(Basado en: Torero, 1974)



1:13 000 000



Mapa 2: Área total del Kichwa al presente. Elaborado sobre: Torero, A., *El Quechua y la historia social andina*, 2007, pág. 154

1.3. Capas político - administrativas

A lo largo del siglo XX, y como parte de un programa político de modernidad, Ecuador llevó adelante un proyecto educativo público concebido como indispensable para construir una cierta ciudadanía que volviese viable al *Estado Nacional*. Este proceso tuvo un relato paralelo, parte de una misma trama. La puesta en práctica de una particular visión de lo «nacional», que nos atrevemos a achacar al duro paso que implicó ir de la colonia a la república, y dentro de estos procesos la imaginaria de *élites* criollas que tanto en el siglo XIX como en el XX practicaron la apropiación oligopólica de las tierras nacionales y abonaron al sostenimiento de la relación simbólica entre lo *indígena* y lo *kichwa*. De este modo, y ya en nuestros días, tanto la Constitución del Ecuador (2008) como el poder político profesional (y real) no evitan el lugar común que consiste en intercambiar lo *kichwa* con la categoría de lo *indígena* (Ayala, 2008), en la producción de un ambiguo estereotipo y, dentro del mismo, el uso de la lengua kichwa como principal símbolo.

En términos de contexto sociohistórico, el trabajo semi-esclavo en el Ecuador supuso la posesión y el intercambio de la propiedad agrícola en cuyo inventario se incluía a los «indios» (como se denominaba a los kichwas) como parte de los activos del *fundo*.

En nuestros días, el uso de lo kichwa como símbolo actual de lo *indígena* se describe con base a una particular *esencialidad territorial*, en la que aún se puede escuchar el eco toda una historia de semi-esclavitud a la que estuvieron sometidas las personas de estas comunidades en las grandes haciendas costeñas y serranas. De este modo, es posible considerar al menos como paradójica la visión contemporánea de la identidad nativa, sin una adecuada reflexividad acerca de un eje fundante que la niega en su origen.

Para lograr tematizar lo indígena/kichwa, este problema debió ser llevado al plano de las luchas políticas y movilizaciones que llenaban las calles del centro histórico de Quito, produciendo un *performance* aterrador que desde fines de la década de 1980 y, hasta la fecha, fue temida por el poder político blanco-mestizo y calificada, en consecuencia, de desestabilizadora.

Según Erazo (2003) en la década de los 80 del siglo anterior, las organizaciones indígenas desarrollaron sostenidos procesos de presión política, los mismos que los condujeron al logro de derechos políticos, relativos particularmente a su autonomía y autodeterminación cuestión que, no obstante, siempre chocaba con la baja disponibilidad de recursos para construir mejores condiciones de vida.

Por ello, el movimiento indígena tuvo que construir alianzas con actores dentro de un espectro a veces muy disímil y hasta contradictorio. Por estas agendas los líderes del movimiento se vieron en la necesidad de negociar tanto con organismos estatales, bilaterales o multilaterales, industrias extractivistas, organizaciones ecologistas, etc. De uno u otro modo, y por temporadas, cada una de estas organizaciones intentó influir en la visión que los indígenas tenían respecto a cómo manejar su territorio y su identidad.

En el plano curricular, para el *movimiento indígena* los espacios de negociación fueron tan limitados como en la política en general. Hasta la década de 1980, la participación de representantes del *movimiento* en los planes de reforma de la educación pública fue nula, y no pasó de ser muy limitada en el proceso impulsado por el estado en la siguiente década.

Esta situación cambió de modo importante en la primera década de este siglo. La política de esta nueva época se pretendía respaldada en el movimiento indígena y, producto de ello, y como se verá más adelante, existe en la actualidad tanto un marco jurídico que se auto-denomina (percibe) como «intercultural» así como unos contenidos previstos en los planes de estudio que suponen la inclusión de lo *indígena* en un marco general de diversidad cultural.

En todo caso, la escuela, como espacio de reproducción, ha otorgado históricamente a lo indígena/kichwa en cierto y determinado «lugar» común dentro de un conjunto preciso de instrucciones sociales orientadas a un cierto nivel de recurrencia. Lo anterior supone, ya sea formal o tácitamente, una continuidad curricular homogeneizadora, multicultural o intercultural con relación al tratamiento de lo *kichwa* en particular, y el problema indígena en general, así como el uso de una codificación especial para referir tanto a la estructura social objetiva como al papel que lo kichwa debe representar en dicho campo.

En términos demográficos, se estima que producto de los procesos migratorios operados desde fines del siglo XIX (Hammerly, 2006), cuyos lugares de origen fueron las regiones centrales del país, las poblaciones kichwa encontraron asiento (temporal o permanente) en la periferia urbana de ciudades con mercados dinámicos, tales como Guayaquil o Quito. En esos espacios de marginalidad, los grupos de recién llegados construyeron un estar en lo urbano, con una cierta distancia simbólica, afincamiento basado en la identidad y, desde ese ethos simbólico, una correspondiente comprensión y práctica singular tanto de la comunidad como del espacio escolar, transformándolos en lugares de integración y expectativas, proceso que supuso (y que incluso en el presente *supone*) el mantenimiento de una particular distancia cultural con el mundo blanco-mestizo.

1.4. Autopoiesis de la identidad

Como sostiene Said (2005), la identidad se construye de modo colectivo sobre ejes tales como: la experiencia, la memoria, la tradición y una variedad importante de prácticas culturales en las que se encuentra incluida la educación escolar (pág. 40). Pero habría que agregar que ya sea que se trate de cualquiera de los componentes anotados, estos han sido situados en una jerarquía, apropiados y practicados consuetudinariamente.

En los países de la zona andina, el currículo escolar supone una construcción de lo kichwa a partir de elementos típicos que llevan la identidad al formato de relato textual, en vez de la oralidad reinante de estas comunidades. No es un elemento de poca importancia, tal como lo demuestran ciertos trabajos de antropología aplicada.

En un caso de intervención para construir una pedagogía que reinstale la mitología Hopi del norte de Arizona, Vásquez (2005) aborda el problema desde las estéticas imperantes en el mundo occidental. La autora sostiene que las realidades no occidentales son crudas, contemplan una jerarquización de ejes radicalmente diferentes y que los informes etnográficos clásicos evitaron citarlas (pág. 139).

De este modo, ya se trate de políticas culturales, curriculares o usos de medios, puede sostenerse que, a parte de un ejercicio de antropología aplicada, este tipo de casos que suponen una pedagogía particular que por fuerza debe contar con soportes dentro de las propias comunidades de modo que las prácticas puedan ser sostenibles y reproducibles socialmente.

En el marco de nuestro estudio, y luego de una revisión inicial de los textos del Ministerio de Educación del Ecuador, se consideró que, de los 267 documentos publicados, 124 se prestaban a una observación desde nuestra perspectiva de la construcción política de lo kichwa.

Dicho en otras palabras, la muestra incluida en el presente análisis se caracteriza por contener un discurso sobre la identidad (o más bien, las identidades) y su tratamiento dentro del aula. *La identidad, por tanto, tienen forma narrativa continua a lo largo de unos textos ordenados de acuerdo a una política curricular.* Sobre estas consideraciones, el proceso de observación y registro se delimitó de acuerdo a las siguientes categorías análisis.

A lo largo del contenido de los textos escolares, las formas de expresión vinculadas a la representación de la identidad no se diferencian. En este sentido, las modalidades de expresión son comunes para todos los grupos de una especie de taxonomía cultural oficial. Por un lado, la representación de la identidad necesita de una *lingua franca* que, por fuerza, es el castellano.

Las representaciones adquieren la condición de estándar y no se practican fuera de dicha estandarización. Esto implica que los ensamblajes sobre la identidad se elaboran sobre una significativa puesta en práctica de «puntos medios» o «tipos ideales», fragmentación que, sin embargo, forma parte del currículo latente que inevitablemente se socializa de ese modo.

Parfrasear a Wittgenstein sería en vano si no fuese por lo que, aparentemente, consiste en la idea subyacente: *la identidad debe ser visible como diferencia integrada y no como diferencia aislada.* Lo anterior tiene sentido no obstante el grado de estandarización de los textos escolares, inevitable debido a que, por un lado, la idea de la democracia se encuentra presente como el principal fundamento conceptual del currículo; y, en segundo lugar, se observa que otros elementos de fuerte participación en los cuadros de representación de la cultura se refieren a lo que podríamos denominar, no sin reparos, sus matrices contemporáneas.

Las identidades, incluida la kichwa, se presentan como descripciones étnicas claramente diferenciadas y sostenidas en el tiempo. Esto implica que el currículo asume para su discurso la taxonomía institucional (definida en la Constitución del Ecuador) y practica una pedagogía para el caso. De este modo, se observa una estructural continuidad de discurso entre la política general del Estado y el Currículo de la EGB y BGU, concretado en el contenido de los textos escolares (ver: fotografías 1 y 2).



Fotografías 1: Performance de identidad: en la entrada a clases, una maestra ordena a sus alumnos, en el CECIB Santiago de Guayaquil. Nótese el uniforme escolar que simula la vestimenta típica kichwa. Fotos: el autor.



Fotografía 2: Performance de identidad: en la entrada a clases, una maestra ordena a sus alumnos, en el CECIB Santiago de Guayaquil. Nótese el uniforme escolar que simula la vestimenta típica kichwa. Fotos: el autor.

Conclusión

Tal como anotábamos al inicio de nuestro trabajo, sostenemos que de las tareas que emprendieron los estados o proyectos de estados nacionales, en la primera mitad del siglo XIX y parte del siglo XX, una en particular estuvo siempre entre las primeras: el propiciar la construcción de un sentido colectivo del territorio. Esta producción de cultura política fue posible únicamente asumiendo capas culturales que venían sedimentándose desde siglos atrás: esto es, desde el período previo al incaico, dentro del incaico y en la colonia.

La región centro - sur de valles peruanos que se desarrolló en los primeros siglos de nuestra era, «el Kuracazgo de Chinchay» fue tomada por los soberanos Ingas del Kusco, en un período dominado por la figura del Inga Tupak Yupanki (padre de Wayna Kapac), es posible que haya estado signada por la existencia de un consenso acerca de un mismo origen étnico común.

Para la época de la conquista española, estas poblaciones estaban integradas socioculturalmente, a través de la lengua, la agricultura y la pesca. Según Rostworowski existía un comercio compuesto de unos seis mil mercaderes que se movían «desde Chíncha al Cuzo por todo el Collao, y otros iban a Quito y Puerto Viejo» (1970, págs. 135-178).

En el período de conquista primero, y luego en el período colonial, lo kichwa se sostuvo de modo funcional a la dominación europea. La política y la administración española descubrieron que el uso de los sistemas de comunicación, así como la estructura relacional construida por los Ingas y las comunidades locales podían ser provechosamente articulados a la nueva estructura de poder dependiente de la Corona.

Lo kichwa que resiste la Colonia sobrevive también a la República, pero a la manera de una identidad periférica, encerrada en la explotación en las haciendas, en la semi-esclavitud. Y así persistiría hasta que la democracia de fines del siglo XX le devolviera, al menos de modo modesto, su papel en la política. Por ello, sostenemos que es uno de los resultados de procesos de dominación producidos en estas regiones que luego adquiere dimensiones de identidad nativa e, incluso, nacional. Por ello, vale poner en claro ciertos elementos de carácter histórico y teórico para luego articularlos, más adelante, en reflexiones centradas en el espacio escuela.

Finalmente, sostenemos que, a lo largo del siglo XX, y como parte de un programa político de modernidad, Ecuador llevó adelante un proyecto educativo público concebido como indispensable para construir una cierta ciudadanía que volviese viable al *Estado Nacional*. Este proceso tuvo un relato paralelo, parte de una misma trama. La puesta en práctica de una particular visión de lo «nacional», que nos atrevemos a achacar al duro paso que implicó ir de la colonia a la república, y dentro de estos procesos la imaginaria de *élites* criollas que tanto en el siglo XIX como en el XX practicaron la apropiación oligopólica de las tierras nacionales y abonaron al sostenimiento de la relación simbólica entre lo *indígena* y lo *kichwa*. De este modo, y ya en nuestros días, tanto la Constitución del Ecuador (2008) como el poder político profesional (y real) no evitan el lugar común que consiste en intercambiar lo *kichwa* con la categoría de lo *indígena*, en la producción de un ambiguo estereotipo de uso extendido.

Referencias bibliográficas

- Almeida, I. (2005). *Historia del Pueblo Kechwa*. Quito: Abya-Yala.
- Ayala, E. (2008). *Resumen de Historia del Ecuador*. Quito: Cooperación Editora Nacional.
- Bourdieu, P. y. (2005). *Una Invitación a la Sociología Reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Constituyente, A. N. (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Quito: Asamblea Nacional.
- De León, P. (2005). *Crónica del Perú. El Señorío de los Incas*. Carácas: Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Erazo, J. S. (2003, Agosto 12). *Constructing autonomy: Indigenous organizations, governance, and land use in the Ecuadorian Amazon, 1964--2001*. Retrieved from <http://pqdd.sinica.edu.tw/twdaoapp/servlet/advanced?query=3106054> : Universidad de Michigan. Retrieved from <http://pqdd.sinica.edu.tw/twdaoapp/servlet/advanced?query=3106054>
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas* (Duodécima ed.). Barcelona: Gedisa.
- Gildersleeve-Neumann, C. E. (2001). *Constraints on infant speech acquisition: A cross-language perspective*. Retrieved from <http://pqdd.sinica.edu.tw/twdaoapp/servlet/advanced?query=3032398> : The University of Texas at Austin.
- Hamerly, M. (2006). Recuentos de dos ciudades: Guayaquil en 1899 y Quito en 1906. *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia*, 135-163.
- Innis, H. (2007). *Empire and Communications*. Toronto: Dundurn Press.
- Larrea, F. B. (2005). *Antropología: Cuadernos de Investigación*. Quito: PUCE.
- Muysken, P. (1985). *Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Ortiz Arellano, G. (2001). *El Quchua en el Ecuador: Ensayo histórico-lingüístico*. Riobamba: Abya-Yala.
- Rostworowski, m. (1970). Mercaderes del Valle del Chíncha en la época prehispánica: uno documento y unos comentarios. Madrid: *Revista Española de Antropología Americana*. Vol. 5.
- Schroder, G. e. (2005). *Teoría de la Cultura: Un mapa de la cuestión*. México: FCE.
- Schroder, G. y. (2005). *Teoría de la Cultura: Un mapa de la cuestión*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Smolcic, E. A. (2009). *Preparing teachers for diverse classrooms: An activity theoretical analysis of teacher learning and development*. Retrieved from <http://pqdd.sinica.edu.tw/twdaoapp/servlet/advanced?query=3381013>: The Pennsylvania State University.
- Taylor S., y. B. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- Thompson, J. (1997). *Los media y la modernidad: por una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Torero, A. (1970). *Idiomas de los Andes. Lingüística e Historia*. Lima: Editorial Horizonte.
- Torero, A. (2007). *El Quechua y la historia social andina*. Lima: Fonde Editorial del Pedagógico San Marcos.
- Wroblewski, M. (2010). *Voices of contact: Politics of language in urban Amazonian Ecuador*. Retrieved from <http://pqdd.sinica.edu.tw/twdaoapp/servlet/advanced?query=3402905>: The University of Arizona.