

UNIVERSIDAD POLITÉCNICA SALESIANA
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y DE LA EDUCACIÓN
Escuela de Filosofía y Pedagogía

Quito

**PROCESOS DE INDIVIDUALIZACIÓN EN EL MEDIO
INDÍGENA: LAS COMUNIDADES DEL QUILOTOA**

**Tesis previa a la obtención del Título de Licenciatura en
Ciencias Humanas y de la Educación con especialidad en
Filosofía y Pedagogía**

Estudiante:

Jaime Arturo Chela Chimborazo

Director: Dr. José Sánchez-Parga

Quito - Ecuador.

2005

DEDICATORIA

A todos/as los/as que viven de sueños y mueren consumidas en ellos, al PUEBLO KICHWA, en especial al indígena de las comunidades de Quilotoa-Zumbahua. A mis padres, Rosita y Agustín y a todos quienes luchan en pro de la dignidad humana del mundo indígena.

AGRADECIMIENTO

Mi sincero reconocimiento y valoración a la Sociedad Salesiana en el Ecuador; a los comuneros y comuneras de la zona del Quilotoa, de entre ellos/as a los jóvenes; a mis padres, y de manera particular al director de esta tesis Dr. José Sánchez-Parga. Y a todas las personas que han contribuido de una forma u otra a este logro que no quiere decir la meta final, al contrario, un incentivo para continuar indagando y profundizando las problemáticas que suceden al interior de esta socio-cultura Andina.

INDICE

I. PRESENTACIÓN	Pág.
INTRODUCCIÓN.....	2
1.- PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA:.....	7
2.- DELIMITACIÓN.....	9
3.- OBJETIVOS.....	10
3.1.- Objetivo General.....	10
3.2.- Objetivos específicos.....	10
4.- JUSTIFICACIÓN.....	11
6.- HIPÓTESIS.....	12
7.- MARCO METODOLÓGICO.....	13
II. MARCO TEÓRICO	
CAPÍTULOS:	
1.- SOCIEDADES TRADICIONALES: PERSONALIDAD COLECTIVA.....	16
2.- SOCIEDADES MODERNAS: COMPLEJAS Y CAMBIANTES.....	23
3.- ACTUALIDAD: PROCESO INDIVIDUALIZACIÓN.....	40
4.- AMBITOS DE INDIVIDUALIZACIÓN.....	40
4.1.- COMPORTAMIENTOS POLÍTICOS.....	49
4.2.- LA REPRESENTACIÓN INDIVIDUAL DEL CUERPO.....	52
4.3.- EL SUJETO DEL DISCURSO.....	60
III. INVESTIGACIÓN DE CAMPO	
CAPITULO 1	
▪ INDIVIDUALIZACIÓN DE LOS COMPORTAMIENTOS POLÍTICOS.....	74
- Conclusiones.....	81
CAPITULO 2	
▪ LA INDIVIDUALIZACIÓN EN LA REPRESENTACIÓN DEL CUERPO.....	82
- Conclusiones.....	93
CAPITULO 3	
▪ ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LA INDIVIDUALIZACIÓN DISCURSIVA.....	93
- Conclusiones.....	101
IV. CONCLUSIONES GENERALES	
ANEXOS.....	103
BIBLIOGRAFÍA.....	114

I. PRESENTACIÓN

INTRODUCCIÓN

Estudiar los procesos de “individualización” en el medio indígena, es una necesidad, pues el mundo actual está atravesando por las transformaciones tecnológicas, socio-culturales, económicas, y políticas con una tendencia de defender los intereses privados e individuales. Cuanto más se moderniza una sociedad, más compleja y diferenciada se vuelve, y tanto mayor es la individualización a su interior. Sabemos que tal realidad va tendiéndose a todos los sectores sociales, no quedando aislado así las culturas indígenas tradicionales, que por décadas han mantenido un modelo de sociedad, fuertemente dominado por una personalidad colectiva, por un ideal de lo “común”, que satisfacía sus demandas y cohesión social. Hoy envuelto en este manto de la modernidad, no tiene más que salir al encuentro y reproducir las mismas prácticas que promueven las sociedades modernas: en cuanto organización, relaciones sociales, trabajo, el manejo político, y económico.

En el proceso de investigación nos manejaremos por un principio sociológico según el cual, cuanto más compleja se vuelve una sociedad tanto mayor es el proceso de individualización a su interior y cuanto más se desarrolla la individualidad, en razón de un desarrollo de la libertad individual, tanto más se moderniza y complejiza una sociedad. ¿Por qué?. Por que en el momento en que se individualiza la libertad, se diversifican individualmente las actividades, las necesidades e intereses particulares.

El proceso de individualización corresponde al proceso de “descomunalización” a nivel de las personas, en cuanto prácticas, estrategias menos comunes, compartidas, colectivas. En donde los intereses y actividades se vuelven particulares e individuales.

En tal situación nos valdremos de un estudio socio-antropológico y desde una perspectiva psico-filosófico. La investigación se concretará en tres grandes capítulos.

Primero, partiremos desde una visión más de la individualización en los comportamientos políticos de los indígenas en sus comunidades. El nivel más objetivo de las prácticas. En segundo lugar, pasaremos a ver cómo esos comportamientos de individualización se manifiestan en la experiencia personal del cuerpo. Un nivel este más subjetivo e individual, puesto que el cuerpo es el “principio de individualización de la persona”. Y finalmente, concluiré en la dimensión más subjetiva del discurso. Y donde se construye la subjetividad personal.

Hemos elegido los tres campos y su secuencia, primero, porque es ahí donde se manifiestan los fenómenos más visibles de cambio o transformación social, y que al mismo tiempo van repercutiendo en la organización, en las interrelaciones personales y en el modo de pensar y actuar del indígena al interior de su cultura; y su secuencia, por que la praxis política es una demostración objetiva de la voluntad y la libertad en la toma de decisiones y elección personal; segundo, porque en la experiencia personal del cuerpo es donde se identifica la transformación del “cuerpo social” a una concepción del cuerpo más individual; y en tercer lugar, porque el discurso que el indígena manejaba, en el que predominaba la primera persona del plural-nosotros “ñukanchik”, hoy, va adentrándose en un proceso de transición hacia una concepción del Yo-“ñuka” más personal. Estas tres dimensiones reflejarían además las posibles fases de un mismo proceso, donde la individualización podría manifestarse más en el plano objetivo consciente y menos en el subjetivo-inconsciente.

Como se ha dicho, uno de los factores que influyen en las transformaciones socio-culturales en la modernidad y por ende en el modo de ser del indígena en la actualidad son los nuevos *comportamientos políticos* y políticas asumidas a nivel mundial (Globalización del mercado) y nacional, que repercuten sin duda en el nuevo orden social del quehacer político al interior de estos sectores indígenas kichuas.

A raíz del trabajo intelectual y la necesidad de mantener un papel protagónico en la sociedad, y ante la permanencia en un quietismo político sufrido por décadas, hoy, la comunidad indígena se ha volcado a ella, pero con una visión más personalista de la

realidad, lo que al contrario no se hacía antes. Decimos que ha cambiado por que el modo como lo concebían ha variado a tal punto que las decisiones en el ejercicio político rompe con la institución comunal, quien, tradicionalmente servía de mediación entre los miembros y la comunidad en la toma de decisiones.

En las comunidades indígenas lo que en décadas pasadas era el voto colectivo, en masa, popular, considerando la opinión y participación de los comuneros, hoy se ha vuelto particular, privado y partidista. Así, la racionalidad muestra ahora claramente la pluralidad de sus dimensiones, en la que incluso cada una de ellas puede pretender vivir tan autónomamente, desconociendo a las otras o intentando someter a su dominio.

No hace muchos años en su mayoría los indígenas realizaban las asambleas para llegar a acuerdos y ejercer el voto como ciudadanos. En la modernidad tal ejercicio de institucionalidad política ha quedado fuera de un proceso colectivo, para centrarse en un ejercicio individual, en el que ya no interesa tanto la decisión o los acuerdos colectivos por él o los candidatos, sino lo que al indígena le parezca convincente de manera más individual y subjetiva. Así, cada esfera ha creado su propia lógica, haciendo que la realidad no sea vista igual desde el nivel científico, ni desde el práctico-moral. De esa forma la razón moderna diferenciada conduce a su *fragmentación o desintegración*, lo que a su vez ha repercutido al interno de las culturas centrados en principios políticos más comunales-colectivas. En esa perspectiva vale preguntarnos: el indígena es más individualista y autónomo en sus prácticas electorales y las mujeres menos?

En la contemporaneidad se trata de hacer prevalecer y ejercer la opinión individual sobre las voces y acuerdos colectivos más comunales. Esto explica la tendencia del pueblo indígena de defender los intereses particulares y privados, por encima o por debajo de lo que digan los cánones comunales. De este modo el indígena se considera más libre y más ensimismado en el ejercicio político, en tanto que busca su bienestar propio y familiar. En otras palabras, en lo moderno, el hombre es más libre, individual y funcional; tiene pensamientos propios, es crítico; sus comportamientos son nuevos,

sobre todo en relación con la familia, el trabajo; la política moderna es la democracia, la tolerancia, la buena organización.

La ideología comunera se orienta sobre el bien e intereses comunes y la cohesión del grupo, pero el mejor reflejo de este discurso de la comunidad sobre sí misma es en parte repetitiva: homogeneidad de dicha información. Sin embargo en la clase de dirigentes, el autoritarismo, los favoritismos, el individualismo, cierran puertas a una participación ciudadana. Lo que nos deja en fin de cuentas estas realidades es que la racionalidad, la personalidad colectiva del indígena se está transformando hacia una individualización progresiva de la subjetividad del hombre andino.

En el segundo capítulo trabajaremos otro factor que pudiera vislumbrar objetivamente estos cambios sociales, y es la concepción que las comunidades indígenas mantienen en la modernidad sobre el “cuerpo social” tradicional.

Este proceso de individualización a la que está siendo sujeta la comunidad indígena de la sierra se contempla en la manera de concebir o representar el cuerpo, la individualidad. Éste, era visto e interpretado como “el cuerpo social”, más no individual, de la persona como tal. Es más, no existe el cuerpo en la lengua kichwa, sino, una aproximación: “aycha” (carne), pero sí, “el cuerpo social”, análoga a la comunidad que une a sus miembros y forman así un cuerpo íntegro con todos sus miembros: la familia (donde no hay un lenguaje sobre el cuerpo que pueda convertirse en un lenguaje del cuerpo, el único discurso posible tiene a la sociedad como objeto y sujeto). De esta manera la experiencia corporal era una experiencia colectiva, diríamos muy aparte de cómo se concibe en las sociedades modernas.

Puesto en cuestión, la concepción del cuerpo ha ido sufriendo variaciones en el devenir histórico actual, en cuanto a lenguaje se refiere hoy se usa reiteradamente el pronombre posesivo de “mi cuerpo”, “mi pierna”, “mi cabeza” términos que denotan la concepción más individualizada del cuerpo y por ende del sujeto como individuo de relaciones con los demás y consigo mismo.

Sin embargo lo social y lo individual no se expresan mejor sino en el “*discurso de la enfermedad*”, ya que el cuerpo es principio de la experiencia concreta de la individualidad. Pues, es en cuanto enferma que nuestra propia corporalidad nos proporciona su experiencia más inmediata y más intensa.

No es para menos decir que en la cultura occidental, el cuerpo es el perímetro y límite de la personalidad individual, separa y distingue, aísla y distancia lo más privado de lo colectivo, lo que de antemano ha venido fraguándose en las culturas locales de una larga tradición comunal.

Tanto la praxis política más individualizada, como la nueva manera de concebir el cuerpo son factores que atañen al proceso de individualización en el medio indígena, pero muy por debajo de éstas, está, otro factor que atañe a la subjetividad de los agentes que integran las comunidades, y es el Sujeto del discurso, quien ha entrado en un proceso de transición lingüística, en el que la primera persona del plural “ñukanchik” (nosotros) va siendo subordinado por el uso más común del pronombre de la primera persona del singular-“ñuka” (Yo). Una realidad que forma parte sobre todo de las generaciones más jóvenes. Es precisamente esta problemática la que vamos a tratar en el tercer capítulo.

Lo que se pretende mirar es, cómo el sujeto del discurso colectivo ha pasado de un manejo del lenguaje centrado en el nosotros a un discurso más individualista, donde el individuo toma mayor realce que la sociedad. Digamos así, el sujeto prescinde de la sociedad y ésta a su vez del individuo, lo que al contrario debería verse como elementos complementarios de toda realización personal, ya que, en la medida que se individualiza el sujeto se hace comunitario, siendo de esta manera procesos simultáneos. De ahí que, “no basta con ser humano para ser individuo.”

En razón de estos presupuestos entendemos los procesos de individualización de la comunidad andina no tanto como una situación o un estado sino en cuanto proceso. Es

tal proceso en sus consecuencias y manifestaciones lo que se ha ido definiendo como principal objetivo y problema de la investigación. En este entorno la generación joven tiene un papel protagónico, ya que es fruto y continuador de esos cambios.

1.- PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Las comunidades indígenas quichuas del Quilotoa en los momentos históricos actuales ya no presentan las mismas características de producción y reproducción social colectiva como sucedía antes. Al contrario, paulatinamente han ido adentrándose en los procesos de “descomunalización”¹ e individualización como respuesta a las necesidades y exigencias del mundo actual caracterizado por el capitalismo, el mercado, la competencia, el desarrollo de las nuevas tecnologías y en sí, la globalización. Lo que a su vez repercute y se evidencia dentro de sus contextos y prácticas cotidianas.

La migración de la gran parte de la población indígena hacia las ciudades o centros urbanos del país se ha convertido en algo más que una búsqueda de trabajo y de nuevas oportunidades económicas, en una estrategia de sobrevivencia, encontrando en ellos mayores facilidades para hacer opciones particulares individuales en el consumo de la producción moderna y en asimilar códigos comunicacionales, patrones de vida distintas a las prácticas comunales de reciprocidad y participación.

La crisis, las transformaciones y tensa conflictividad por las que atraviesan la familia indígena, los problemas de fidelidad, de identificación con la cultura..., afectan a la joven generación en una suerte de “fuga cultural” o transculturación, conduciendo a caminos de libre elección individual en cuanto a formas de vida que difieren casi totalmente de la tradición comunal. El proceso de desintegración de la comuna indígena y por su efecto

¹ Por “descomunalización” de la comunidad indígena hay que entender la pérdida de un modelo de socialización de valores, identificaciones y solidaridades, de prácticas simbólicas, todo ello fuertemente ritualizado, y que constituye la matriz de una cultura y las condiciones de su reproducción. En tal sentido, quizá demasiado equivocadamente se suele achacar a la “cultura mestiza” y a su influencia a través de la migración en el medio indígena, un efecto de “aculturación” o “desculturación”, cuando es la desintegración de la cultural de la comunidad, la que provoca sobre todo en las jóvenes generaciones una suerte de “fuga cultural” o transculturación (Sánchez-Parga: 2002:106)

la separación de los vínculos intra e inter familiares vuelve tan grave la crisis de la comuna como la crisis de la familia, lo que influye para que los indígenas, sobre todo los jóvenes se desintegren y tiendan a buscar soluciones a su manera e independientemente de todo compromiso familiar y social.

Los matrimonios que antes vinculaban dos familias y reproducían redes más amplias de parentesco, extendiendo el poder e influencia de los “ayllus” al interior de la comuna, hoy van particularizándose de tales lazos familiares a una unidad doméstica, encaminándose de esta forma a un proceso individualización creciente.

En el nuevo modo de pensar del indígena se percibe el creciente interés por demarcar los territorios de las comunas, con organización y jurisdicciones propias que permitan preservar el uso de determinados recursos, lo que a su vez rompe con el tradicional principio, que consistía en “compartir todo con todos”. Pero también, este nuevo enfoque que aparece hoy, da pie u ocasión a privatizar la comuna que constituía un lugar de intercambios de recursos, de relaciones e intercambios de estrategias compartidas. A un reforzamiento y afirmación de lo colectivo.

La institución indígena llamada Cabildo como aparato directivo de la comuna ya que no responde a la tradicional autoridad de garantizar la cohesión interna y las relaciones exteriores en cuanto desarrollo colectivo. Se intenta con ello por debajo manipular y favorecer a ciertas personas y familias, cosa que desmiente el principio de comunidad y de intereses comunes y colectivos donde se identificaba el “interés común” y el “bien colectivo”

Las asambleas comunales que se vuelven raras y escasas, y cuando ocasionalmente se reúnen resultan poco concurridas, ante lo cual se encamina a priorizar y a defender las actividades particulares e intereses que buscan el progreso y desarrollo familiar independientemente de la organización comunal.

El desarrollo y multiplicación de las ONGs y de las instituciones Estatales en el medio indígena ha ocasionado un desplazamiento de la masa organizacional desde las comunidades y sus cabildos-dirigentes, influyendo de esta manera en la estructura comunal para dar paso, y favorecer a procesos de privatización, individualización o descolectivización propia de las sociedades modernas.

En otros casos, el indígena debido a la falta de tierras o la escasa producción agrícola, la pobreza, la necesidad y la aspiración de réditos económicos... es obligado a dejar la familia y la comunidad, para priorizar la sobrevivencia, mediante estrategias laborales individuales. Razón suficiente, para que progresivamente, sobre todo, los que son jóvenes empiecen a valorar el esfuerzo propio, cambien de mentalidad y defiendan las actividades personales, sobre el modelo de producción, organización y participación comunal en las tareas.

2.- DELIMITACIÓN

La investigación sobre los procesos de individualización en el medio indígena se realizará en la Zona de Quilotoa, perteneciente a la Parroquia de Chugchilan, cantón Sigchos- Provincia de Cotopaxi. El punto referencia o de muestreo será el campo juvenil (de sexo tanto masculino como femenino), en la que intervendrán algunas comunidades Indígenas.

Esta investigación se efectuará a partir de los procesos de “descomunalización” ya detectados e investigados en el que se plantea la indagación de ese otro proceso que se preimpone en parte asociado y en parte causa y consecuencia de aquel: la individualización².

² Según (Devereux, 1970: 336) la individualización es en el hombre lo que la diferenciación cultural es a la sociedad humana, y por consiguiente cabe entender la cultura como ese lugar o dimensión de la sociedad, donde el hombre expresa y realiza su individualización diferenciadora, imprimiéndola en la misma condición de la sociedad. El proceso de individualización del hombre tiene siempre lugar al interior de un complejo sistema de relaciones sociales, entendidas como diferentes formas de intercambio: de alianzas, de parentesco, de bienes y servicios (materiales simbólicos) de poder. Así la individualización es la diferenciación individual que otorga una identidad a cada persona dentro de una sociedad.

El manejo de estas indagaciones se forjará desde los elementos teóricos de corte psico-filosófico, y socio-antropológicos, concluyendo en una materialización a través de la observación o experimentación de campo en confrontación con los elementos hipotéticos formales.

Nuestra atención se centrará en identificar los fenómenos que suceden a los procesos de cambio en el mundo indígena andino de las comunidades del Quilotoa. Es decir los factores o elementos que tienden a ver la existencia del hombre “runa” ya no como sujeto colectivo dependiente, sino como el individuo que quiere hacer su vida al margen o independientemente de lo que manifieste o diga los principios de autoridad que maneja la sociedad tradicional-comunal. En esta perspectiva, abordaré las temáticas en relación a la comuna, las formas, los factores, los comportamientos y las valoraciones de lo colectivo y comunitario que surgen hoy a partir de un modelo social implantado por la modernidad, o también llamadas *sociales* modernas. La misma que salvaguarda los intereses privados y particulares, lo que a su vez influye en los procesos de descomunalización de la vida colectiva - “ñukanchik” tradicional de los sectores sociales indígenas.

En fin, es una tesis que pretende descubrir los cambios en lo que se ha convenido en definir “personalidad cultural”.

3.- OBJETIVOS

3.1.- Objetivo General

- Analizar los procesos de individualización en el medio indígena, sus fases o ritmos y sus formas: en las comunidades del Quilotoa, mediante el uso de instrumentos guías, análisis de información y de materiales, a fin de entender y explicar las nuevas estrategias de vida social que están formando parte de las comunidades indígenas en la contemporaneidad.

3.2.- Objetivos específicos

- Identificar el creciente proceso de individualización en el medio indígena juvenil, centrándonos en el estudio de casos.
- Subrayar las formas que presenta dichos procesos de individualización y los factores que intervienen en él.
- Determinar en qué medida los comportamientos y valoraciones de lo colectivo y comunitario se encuentran en crisis y sus razones.

4.- JUSTIFICACIÓN

El mundo contemporáneo se halla caracterizado por un enorme desarrollo de las tecnologías, la comunicación, las ciencias, y las transformaciones socio-culturales, con tendencias ideológicas y filosóficas de corte individualista. Tal intencionalidad ha volcado a hegemonizar lo privado, lo individual, la competencia, el capital, por encima de lo comunal, lo colectivo, es decir de los intereses comunes. Por otro lado, estos factores han tendido a relativizar el modelo tradicional de producción y reproducción social identitaria. Por tanto, el reflexionar, entender, conocer y explicar estos procesos de cambios, los factores, las causas que han atizado esta crisis de la concepción comunitaria en la Comunidad Andina, es lo que acredita y justifica la importancia de nuestra investigación.

La sociedad moderna se complejiza y se individualiza cada vez más, pero ¿cómo este fenómeno opera en sociedades comunales tradicionales, donde hasta hace poco lo “común y el “nosotros” o personalidad colectiva predominaba sobre el individuo?.

La urgencia se asienta en investigar y comprender una suerte de transición, es decir el decline de un modelo de sociedad tradicional, de comportamientos y apareamiento y fortalecimiento de otro tipo de sociedad civil, tendiente a defender lo privado e individual, por encima de los compromisos sociales de reciprocidad y cohesión como grupos sociales tradicionales.

El interés por la indagación de esta problemática sobre los procesos de individualización en el medio indígena, ha surgido a partir del contacto con esa realidad indígena del Quilotoa, y por las pretensiones de conocer e interpretar dichas transformaciones socio-culturales, que han encaminado a las comunidades y a las personas que forman parte de ella a entrar en un proceso de urbanización mental, como respuesta al modelo de las sociedades modernas en los umbrales del S. XXI.

La importancia de esta investigación versa sobre el panorama, los nuevos escenarios culturales que aparecen en la comunidad indígena andina del Quilotoa. Donde se denota la pérdida de los referentes colectivos comunes y compartidos y en su efecto el montaje de estrategias que defienden intereses más privados, particulares e individuales.

En definitiva, es una tesis de mucha actualidad, ya que todavía no se ha hecho, no se ha tomado como objeto de estudio de una manera explícita, particular y detenida la problemática de los procesos de cambios al interior de la Comunidad Andina, en la que intervienen dispositivos impregnados de una visión más individualista de supervivencia, tanto en sus prácticas de producción y reproducción social versados en el campo juvenil.

Así, podremos de alguna manera descubrir, reflexionar, entender y aportar con ciertos datos a las próximas investigaciones que se pudieran dar en otros campos similares.

5.- HIPÓTESIS

¿Es posible identificar un proceso de individualización creciente en el medio indígena?, ¿Qué formas presenta dicho proceso de individualización y que factores contribuyen en él? ¿En qué medida todos los comportamientos y valoraciones de lo colectivo y comunitario se encuentran en crisis y por qué razones?

A breves rasgos podría empezar manifestando que sí es factible, en tanto se denota el fomento de: la migración, la defensa de los intereses particulares y

privados, el proceso de descomunalización y la representación política que van conquistando estas comunidades en el Estado nacional.

6.- MARCO METODOLÓGICO

Como se trata de ver los procesos de cambio, considero que el grupo de adolescentes es el sector que mejor protagoniza estos procesos de individualización, por ser el sector más modernizado. Además, trabajaré con jóvenes (mujeres y varones) comprendidos entre los 18-21 años, ya que es el sector más sensible a las transformaciones socio-culturales contemporáneas. Nuestro campo de indagaciones se ubica en la zona del Quilotoa.

El levantamiento metodológico de datos en la fase de investigación sobre los “procesos de individualización en el medio indígena” se realizará mediante la aplicación de tres tipos de registros relativos a la política, al cuerpo y al discurso.

Para registrar la información en cuanto se refiere a la *individualización de los comportamientos políticos* se aplicará un cuestionario centrado en una pregunta con tres alternativas para su respuesta (traducidas a la lengua materna, tanto la pregunta como también las posibles respuestas): ¿Cómo hiciste (votaste) para elegir a los candidatos (ya sea para elegir a los concejales, alcaldes, diputados, presidente? Respuesta: a) De acuerdo a lo que tu pensaste?; b) de acuerdo a lo que decidieron en la comunidad?; y c) de acuerdo a lo que otras personas te sugirieron? Para ello, tomaré como muestra a 9 comunidades de la zona del Quilotoa, donde participarán 20 jóvenes (10 varones y 10 mujeres) Esta información luego será sistematizada y tabulado en la base de datos para una posterior interpretación. Pues de esa manera podremos mirar si en los indígenas las decisiones políticas se mantiene un nivel asociativo-comunitario (remitida previamente a consensos o más bien la toma de decisión es individual y particularmente una opción personal, mía), o al contrario, se evidencia una libertad individual en la toma de decisiones políticas, en cuanto a elección de las autoridades locales, provinciales y nacionales.

En segundo lugar para registrar los datos con respecto a la *individualización en la representación del cuerpo* nos valdremos de una Entrevista Modelo, en la que se usará la grabadora para registrar la información, el mismo que será registrado y decodificado, constituyéndose en una guía que posteriormente nos servirá para realizar las “autopsias verbales”³, con la finalidad de determinar si todavía la concepción corporal se remite al “cuerpo social”, o al contrario se asemeja al concepto de cuerpo (ente individual) que se maneja en las sociedades modernas. Las entrevistas se realizaran tanto en la lengua materna (kichwa) como en su segunda lengua (español); los interventores serán 20 jóvenes (10 mujeres y 10 varones) que oscilan entre los 12-21 años de edad. Como dato adicional, estas mismas “autopsias verbales” nos ayudará también a visualizar el énfasis que tiene el “nukanchik”-nosotros o el Yo-“ñuka” a la hora de referirse a su corporeidad.

Finalmente, para extraer la información con respecto a la *individualización discursiva* nos valdremos de la lectura de 10 monografías y 2 Tesis de Licenciatura en Ciencias de Educación Básica con mención en Interculturalidad Bilingüe. La primera, perteneciente a los estudiantes que han concluido el Bachillerato en Ciencias Sociales en el Colegio Intercultural Bilingüe “Jatari Unancha”, presente en esta Zona con sus extensiones, y la segunda, correspondiente a dos indígenas que forman parte de las comunidades indígenas de Quilotoa. En ellas, se trata identificar el uso o la reiteración que ellos realizan a la hora de escribir el texto, tanto del pronombre de la primera persona del singular-yo como también del pronombre de la primera persona del plural-nosotros. De ese manera podremos mirar si en los discursos escritos se amplían más el nosotros o a su vez el Yo; si se denota una personalidad más colectiva o individual. Posteriormente nos valdremos de las intervenciones orales (autopsias verbales) realizadas para analizar y comprender la individualización en la representación del cuerpo manifestado en el párrafo anterior.

³ Denominamos “autopsias verbales” a un instrumento de registro de información sobre experiencias de enfermedad, en la que el informante relata o describe un determinado proceso de morbilidad preferentemente vivido, experimentado por él, o en su defecto por algún miembro de su familia, y que abarque desde la etiología y el diagnóstico hasta la terapia. Este procedimiento en medicina evita las preguntas para evitar la inducción de respuestas propias de la entrevista y privilegia una forma más subjetiva del discurso, sobre la última enfermedad padecida de la que se pueda obtener una memoria más reciente y completa.

Estos tres procedimientos metodológicos más la fundamentación bibliográfica consideramos que nos brindará una buena información, un buen material, y un seguro análisis para el logro de los objetivos trazados en la investigación.

II. MARCO TEÓRICO

Al iniciar esta fundamentación teórica es de vital importancia para nosotros empezar definiendo lo que se entiende por *individualización* e *individuo* desde la perspectiva filosófica, en cuanto estos dos conceptos forman parte esencial de la problemática a investigar, y que al ser analizados y comprendidos contribuirá a identificar mejor los procesos de individualización en el medio indígena, que constituye el centro de nuestra investigación.

▪ Individuación.

Al “principio de individuación” se llama también “principio de *individualización*”, al principio que da razón de por qué algo es un individuo, un ente singular. Expresión propia de la filosofía escolástica con la que planteaba la cuestión, inspirada en Aristóteles, que trata acerca de cuál es la causa intrínseca de lo singular o individual o cuál es la propiedad interna por la que algo es individuo y que nos permite diferenciarlo de cualquier otro individuo; en otras palabras, la causa de la distinción numérica entre individuos cuya esencia o naturaleza es la misma. La cuestión proviene del hecho de concebir las esencias a modo de una naturaleza común a varios individuos y se indaga acerca de qué es lo que hace que dicha naturaleza se individualice o reparta entre muchos y que, una vez individualizada, permanezca como incomunicable e indivisible.

Los grandes autores medievales propusieron distintas soluciones: para Tomás de Aquino, la individuación consiste en el principio material, o las características espaciotemporales (*materia signata quantitate*), mientras que para Duns Escoto es la hecicidad (*haecceitas*), la capacidad de la misma forma o naturaleza de ser «esto algo» o bien, como dirá luego más claramente Guillermo de Occam, la propiedad de lo que es singular, que lo es por sí mismo, sin necesidad de principio alguno. Ésta es la idea que

adopta posteriormente Leibniz, para quien la individuación no es más que «la existencia misma» de una cosa, de forma que equivale al principio de la distinción de los indiscernibles: si dos individuos fuesen absolutamente iguales en todo no habría, respecto de ellos, principio de individuación: serían numéricamente el mismo. La filosofía actual no utiliza esta expresión, salvo en el sentido de criterio, o condiciones, con que nos guiamos para definir la identidad de una cosa”⁴.

- **Individuo.**

Viene del latín *individuum*, indiviso, en el sentido de lo que no tiene partes, como el griego *ἄτομος*, átomos, o bien en el de lo que no puede repetirse en una pluralidad iguales. En la metafísica clásica, el singular -objeto, animal o persona- que es sujeto concreto y particular de una naturaleza o esencia, al que le corresponde una situación espaciotemporal propia y exclusiva. Así, son individuos la rosa del jardín y el amigo en quien uno confía. En cuanto particular y concreto, su opuesto es lo universal y lo abstracto. La indivisión que la etimología latina de la palabra atribuye al individuo se refiere a su entidad como elemento diferenciado de su especie, no a su organización en partes distintas o diferenciables; la división de lo individual supone su desintegración como miembro de una clase o especie determinada.

La gran prerrogativa de los individuos y lo individual es que sólo ellos existen, mientras que los universales y abstractos sólo existen en la mente o el pensamiento, aunque no faltan teorías metafísicas que defienden también la existencia de entidades universales, por ejemplo, el platonismo y sus distintas versiones históricas. Preguntarse por la razón que hace que algo sea precisamente este individuo y no otro es preguntar por la individuación o el principio de individuación. Aparte de ésta, otra de las cuestiones que la tradición filosófica se plantea acerca de los individuos es la de si lo singular y concreto puede ser objeto de ciencia, cosa que en principio niega Aristóteles al afirmar que sólo hay ciencia de lo universal⁵.

⁴ Jordi Cortés Morató y Antoni Martínez Riu. Diccionario de filosofía en CD-ROM.

⁵ *Ibid.*

CAPÍTULOS:

1. SOCIEDADES TRADICIONALES: PERSONALIDAD COLECTIVA.

Se ha dicho quizás para entender a la sociedad, lo más importante sea entender el original. Para entender acabadamente dónde nos hallamos, tenemos que entender como hemos llegado al lugar que estamos. Sin hacer a la historia ‘maestra’ de la vida, ni explicación única y suficiente de unas sociedades políticas determinadas, es evidente que sin comprensión y reformulación de sus orígenes, poco podemos entender de nuestra contemporaneidad⁶.

Las sociedades tradicionales responden a un contexto histórico social en las que se fraguó una determinada estructura de pensamiento, y rasgos de personalidad colectiva, de la que seguimos siendo herederos, obviamente con los cambios inevitablemente producidas a su interior. Lo que implica que, “las ideas y valores en el plano histórico no son entidades abstractas, separadas de las cosas, de la existencia de los hombres, sino que forman parte y estructuran sustancialmente, como se ha dicho, la compleja realidad. Forman parte por ello del mundo del conocimiento objetivo”⁷.

Las civilizaciones tradicionales eran de carácter holista. En contraposición a una “singularidad que caracteriza a la sociedad occidental, basada fundamentalmente en los valores del individuo”⁸. Para explicar el significado, la consistencia de las sociedades tradicionales en nuestro caso, es menester remitirse a la vida del “indio común, su cultura, modelada a través de tantos siglos y casi anclada en la organización incaica, constituye en efecto, la matriz espiritual originaria del indio de hoy, matriz frecuentemente recomendable, a pesar del desgaste del tiempo y los asaltos del hombre europeo”⁹.

⁶ Taylor, Ch: “La filosofía y su historia”. En: María del Carmen Iglesias Cano / Luis Diéz Del Corral y Pedrusco, Individualismo Noble, Individualismo Burgués, Pág. 13.

⁷ Ibid, Pág. 15.

⁸ Ibid, Pág. 21.

⁹ Polo Antonio. ¿Escolarizar al Indígena?. Pág. 20

Quiere decir que en la sociedad tradicional, la *comuna* (como se le llama ahora, o “ayllu” según la denominación del tiempo), era considerada la comunidad agrícola de base. Esta institución, era al mismo tiempo familiar, económica y social. Estaba constituido por un grupo de familias, ligadas entre ellas probablemente por estrechos vínculos de parentesco, recíproca en el trabajo de los campos.

En esta forma de organización, “cada año se repetía, durante la ceremonia solemne, la redistribución de la tierra con sus recursos naturales y el ganado en partes proporcionales al número de los componentes de cada familia”¹⁰. Se realizaba por medio de una institución muy característica, y bastante frecuente (aunque con diversas modalidades) hoy día: la “*minka*” (Reunión de la gente que trabaja, comiendo y bebiendo a expensas del dueño de la faena), o sea, un trabajo colectivo gratuito y obligatorio, con finalidad colectiva. En tanto, esta manera de organizarse lo que promovía era la construcción de vínculos y una personalidad colectiva del individuo. Donde se valoraba la sociedad y luego los intereses particulares:

La labor se hacía colectivamente al ritmo de cantos populares. En cuanto a los deberes suplementarios de trabajo, además del terreno asignado a la familia, era riguroso y significativo el orden de precedencia: en primer lugar cultivaban el terreno de los “comuneros” imposibilitados (huérfanos, viudas, enfermos). Sólo en segundo y tercer lugar había la obligación de cultivar las tierras de su propiedad¹¹.

Algunos autores, consideran que en las sociedades habituales, la vida en la comuna discurría monótona y se perpetuaba en una condición de estaticidad tal que el joven absorbía con toda facilidad los modelos. Diría en otras palabras, estas eran “sociedades frías” (Lévi-Strauss), es decir de cambios lentos, por el hecho de que existía poca relación con otras socio-culturas. Lo que por el contrario permitía producir y reproducir el mismo modelo de sociedad e individuos con personalidades colectivos: como es la institución del “*ranti ranti*”¹²:

¹⁰ Ibid, La propiedad privada de cada familia era: la casa, las herramientas agrícolas, el mobiliario, la ropa, algunos animales y el fruto del trabajo propio, (cita tomada de H. Osborne, o.c., 93), en: Polo Antonio, Pág. 20.

¹¹ Ibid, pág. 23.

¹² Relación entre individuos y grupos, en el cual cada participante da y recibe algo. Existe el intercambio de bienes, noticias, etc. Esta relación es una característica particular de los pueblos indígenas.

El estilo de vida (y la actitud fundamental) del *campesinado* estaba sellado por la más austera sencillez. La casa era de fango y paja, con el mínimo esencial; toda la familia dormía en una sola cama, raramente elevada del suelo. La alimentación consistía en una dieta vegetariana... El vestido era uniforme para todos..., aunque el traje de la mujer era más elaborada¹³.

Si leemos entre líneas, la construcción de una personalidad colectiva responde propiamente a una situación doméstica de enseñanza-aprendizaje, tal vez unos se daba de manera consciente y otros eran adquiridos inconscientemente, como sucede también en la actualidad. Pero como observamos, se construía en espacios como el dormitorio donde “todos somos uno”; en el vestido homogéneo, que vierte una diferencia y un sentido de identidad. Así, la familia constituye un espacio de socialización, es donde se adquieren hábitos, costumbres, un estilo de vida y una forma de pensar, lo que a su vez promueve una construcción social colectiva, en la que no priman los intereses privados, sino del “ayllu”¹⁴, la comunidad.

La personalidad de base, aunque no existen documentos directos sobre cuales son los rasgos colectivos fundamentales que aguardan correlación con el género de vida y de cultura que hemos acentuado, refieren al sobresaliente sentido de *solidaridad, cohesión*, que se revelaba en el “ayllu”; el mismo que es testificado por la endogamia y por la constante praxis de la redistribución de la tierra y de la ayuda recíproca. “Esta profundidad de vínculos dentro del grupo contrasta con la ausencia casi total del sentido de unidad con otros grupos indígenas...Para los españoles no les fue difícil encontrar en los indígenas válidos aliados para combatir otros grupos autóctonos”¹⁵.

Las civilizaciones tradicionales muestran objetivamente el despliegue de una personalidad colectiva, sin embargo, vale preguntarse, ¿a qué se debe tal construcción social, que marca la diferencia con respecto a las sociedades modernas?

¹³ Op. Cit. Polo Antonio, pág. 22.

¹⁴ El término (Sánchez-Parga:2005: 10) “*ayllu*” junto a su polimorfismo semántico, designa la unidad doméstica, la familia ampliada, el grupo de parentesco, identifica también la comunidad o el grupo étnico más o menos extenso (jatun ayllu); esto supone que el sentido del ayllu atraviesa conceptualmente todos los niveles o dimensiones asociativos de la sociedad andina.

¹⁵ Op. Cit. Polo Antonio, Pág. 24.

Como se ha considerado previamente, en ella, las relaciones entre los comuneros eran más importantes, más intensas y en general los bienes raíces, la posesión de tierra, entre otros se determinaban de la misma forma. Mientras tanto, “en la sociedad moderna, la valoración de la riqueza, del comercio, establece un distinto dominio sobre las cosas y consecuentemente, una distinta relación entre los hombres”¹⁶.

Tradicionalmente, la autonomía de la política respecto de la teología partía del tronco común religioso medieval en la civilización occidental. Este modo de concebir, permite mantener las culturas integradas y con un único centro la comunidad. En ella, las relaciones sociales era una cuestión de *subordinación*, y en el caso de la propiedad era de tipo comunal y dependía de esfuerzos colectivos. Con ello la esencia político consistía en la búsqueda del bien común. Mientras que ahora, en las sociedades más avanzadas se ha independizado lo económico respecto de lo político.

En las sociedades tradicionales, el individuo era más empírico, agrario, gozaba de menos instrumentos técnicos, científicos, pues, su ideal era la *gloria, honor y virtud*. Se caracterizaba su personalidad en la profundidad de relaciones sociales. Por el contrario, en la cultura moderna con el desarrollo científico y el mercado se ha pasado a la consideración del “*individuo como ser moral*, independiente, autónomo y esencialmente no-social”¹⁷.

Las instituciones sociales más antiguas, emancipadas por la colonia: la “encomienda”, “corregimiento”, “repartimiento”, “mitas”, “concertaje”, “huasipungo”, con una serie interminable de variantes y determinaciones vienen a dar un nuevo rumbo y transformación socio-cultural en las comunidades indígenas. Pues, con “condiciones imposibles de vida, unida a la drástica reducción de las tierras cultivables y al desuso de la irrigación provocaron un terrible agujereo entre la población autóctona”¹⁸. En esta perspectiva, con la colonia el modelo de sociedad colectivista, viene a sufrir

¹⁶ Op.Cit. Iglesias Cano María del Carmen. Pág. 26.

¹⁷ Ibid, pág. 27.

¹⁸ Ibid, Pág. 29

transformaciones drásticas que ira dando origen a un nuevo modelo de sociedad menos fusionada de vínculos de solidaridad y reciprocidad.

Ahora, sería interesante preguntarnos, ¿en estas sociedades tradicionales se perciben cambios?. Al respecto la respuesta es sí, pues, son sociedades que algunos antropólogos lo denominan “frías” (Lévi-Strauss), por que a su interior los cambios son lentos, debido a la escasa relación con otras culturas (sociedades), muchas veces por que viven aislados y por consiguiente sin rozamientos e intercambios sociales. Es precisamente aquello lo que le permitía mantener y acumular el pasado y en ese sentido, las trasformaciones serían muy lentas, y “frías”.

La fertilidad de los suelos y el lento crecimiento demográfico de la economía doméstica, campesina son factores a la vez que contribuyen a mantener este modelo social. Pero también, los fuertes vínculos de reciprocidad institucional: familiar, el trabajo, y la “*minka*”, etc., Y en este último, la labor a favor de la comuna era prioritario, donde los intereses particulares y privados eran simulados y dejados para un segundo y tercer momento:

La matriz comunal era tan determinante en todas las formas y fenómenos sociales, en las relaciones sociales y de socialización, que incluso los indígenas en sus migraciones urbanas o en sus asentamientos como colonos en otras regiones tendían a reproducir dichos modelos comunales, donde el carácter familiar y parental, lo colectivo (“nosotros”, ñucanchic), prevalecían sobre las otras formas de socialización de carácter societal¹⁹.

La marcada acentuación de los lazos comunales explican el proceso lento y la no admisión de cambios profundos dentro del modelo social original de las sociedades más antiguas. Pero a su vez, tal proceso se mantiene por que los sujetos han fraguado una conciencia socio cultural colectivista, donde prima los intereses comunes. De allí que, “El hombre aislado es una abstracción. Lo real y existente es el grupo, dentro del cual el individuo-ser esencialmente incompleto e insuficientemente dotado para afrontar las necesidades de su propia subsistencia desenvuelve su vida con la ayuda de los demás”²⁰.

¹⁹ Sánchez- Parga José. *Crisis en torno al Quilotoa: Mujer, Cultura y Comunidad*, Pág. 10.

²⁰ Borja Rodrigo, *Derecho Político y constitucional*. Pág. 9

Es por esa razón que el sujeto a la vez que se socializa se individualiza, pero siempre en relación con la comunidad, de ahí su importancia fundamental.

Así también, por que las sociedades tradicionales manejan una forma de asociación, donde todo se vive como en una familia. La unión entre los miembros impide los intercambios hacia fuera. Así, los procesos de interculturalidad sería mínima, por el hecho de que no existen relaciones más “abiertas”. Factores importantes para que las transformaciones en estas culturas y sociedades tradicionales sean casi “invisibles”, y al contrario la producción y reproducción social mantenga una dimensión colectiva, y la construcción de sujetos caracterizados por rasgos de personalidades fusionadas. En este sentido la mirada hacia el pasado se reorientó hacia la recuperación de las tradiciones, de la lengua y de la historia.

Estas características, estos factores hacen de las sociedades tradicionales un modelo de sociedad más cohesionado, en tanto que los intercambios, y vínculos son más estrechos; pero también porque la finalidad es contribuir a lo público; y la redistribución de las fuerzas de trabajo y el crecimiento demográfico no representan cambios acelerados. En fin, por que lo social prima ante los intereses particulares y por que son “sociedades frías”.

En adelante, vamos a estudiar un nuevo capítulo, en el que se marcarán de hecho con mayor notoriedad las transformaciones sociales, y culturales. Se trata de detallar cómo las sociedades tradicionales al entrar en relación de interculturalidad con la modernidad, entran en ese procesos nuevo de cambios rápidos, de adquisición de prácticas y elementos nuevos, donde la persona ya no mantiene tanto rasgos de una personalidad colectiva, sino que, con el devenir del tiempo cada vez se adentra en un proceso de individualización, fruto tal vez de una mayor racionalización en las practicas cotidianas, con todo lo que la filosofía moderna implica e incide en esos procesos sociales.

2. SOCIEDADES MODERNAS: COMPLEJAS Y CAMBIANTES

Quisiera desarrollar este nuevo capítulo acentuando qué se concibe por modernidad desde la filosofía, en vista de que este periodo de reflexión filosófica fundamenta todo el desarrollo de las sociedades modernas. Además por que desde aquí es donde los cambios se proyecta y, se gestan al futuro; pero también por que se construye una nueva antropología más individualizada en relación a las sociedades tradicionales, de corte colectivo.

La modernidad, así como otros movimientos históricos carecen de fecha específica de surgimiento, porque han sido procesos pluriseculares de proyecciones humanas, como producto de las constantes tensiones entre lo viejo y lo nuevo, es decir, entre las formaciones premodernas y modernas. Posteriormente las tensiones se han dado entre la tradición y los reclamos de cambio histórico en lo social o cultural. La mentalidad moderna ha constituido uno de los tiempos más largos de la historia, abarca desde el siglo XV hasta cuando la posmodernidad, toma fuerza como teoría social en 1968.

Berman en su argumento esencial: "Existe un modo de experiencia vital -la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y peligros de la vida - que es compartido hoy por hombres y mujeres de todo el mundo. Ha este conjunto de experiencias lo llama 'modernidad'. Ser moderno es encontrarse en un ambiente que promete aventuras, poder, alegría, desarrollo, transformación de uno mismo y del mundo, y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que conocemos, todo lo que somos. Los ambientes y las experiencias modernas traspasan todas las fronteras de la geografía y las etnias, de las clases y las nacionalidades, de las religiones y las ideologías: en este sentido se puede decir que la modernidad une a toda la humanidad. Pero se trata de una unidad paradójica, una unidad de desunión, nos introduce a todos en un remolino de desintegración y renovación, de

lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia perpetuas. Ser moderno es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx “todo lo que es sólido se evapora en el aire”²¹.

¿Qué es lo que genera ese remolino? Para Berman, es una multitud de procesos sociales - enumera los descubrimientos científicos, los conflictos laborales, las transformaciones demográficas, la expansión urbana, los estadios nacionales, los movimientos de masas, impulsados todos ellos, en última instancia, por el mercado mundial capitalista “siempre en expansión y sujeto a drásticas fluctuaciones”. A esos procesos los llama, para abreviar, modernización socioeconómica. De la experiencia nacida de la modernización surge a su vez lo que Berman describe como “la asombrosa variedad de visiones e ideas que se proponen hacer de los hombres y las mujeres, tanto los sujetos como los objetos de la modernización, darles la capacidad de cambiar el mundo que los está cambiando, salir del remolino y apropiarse de él son unas visiones y unos valores que han pasado a ser agrupados bajo el nombre de ‘modernismo’”²².

Entre una y otra se encuentra, como hemos visto, el término medio de la propia modernidad, que no es ni un proceso económico ni una visión cultural sino “la experiencia histórica que media entre uno y otra. ¿Qué es lo que constituye la naturaleza del vínculo entre ambos? Para Berman es esencialmente el desarrollo.

Por una parte, se refiere a las gigantescas transformaciones objetivas de la sociedad desencadenadas por el advenimiento del mercado mundial capitalista: es decir, esencial aunque no exclusivamente, el desarrollo económico.

Por otra parte, la modernidad se refiere a las enormes transformaciones subjetivas de la vida y la personalidad individuales que se producen bajo el impacto: todo lo que encierra la noción de autodesarrollo como reforzamiento de la capacidad humana y ampliación de la experiencia humana. Para Berman la combinación de ambos,

²¹ Berman Marshall: Perry Anderson. www.hipersociologia.org.ar/catedra/material/anderson.html

²² Ibid.

bajo la presión del mercado mundial, provoca necesariamente una tensión dramática dentro de los individuos que sufren el desarrollo en ambos sentidos.

Por un lado el capitalismo que hace trizas toda limitación ancestral y toda restricción feudal, toda inmovilidad social y toda tradición claustral, en una inmensa operación de limpieza de los escombros culturales y consuetudinarios en todo el mundo. A este proceso corresponde una tremenda emancipación de las posibilidades y la sensibilidad del individuo, ahora cada vez más liberado del estatus social fijo y de la rígida jerarquía de papeles del pasado precapitalista, con su moral estrecha y su imaginación limitada.

Por otro lado, como subrayaba Marx, la misma embestida del desarrollo económico capitalista genera también una sociedad brutalmente alienada y atomizada, desgarrada por una insensible explotación económica y una fría indiferencia social, que destruye todos los valores culturales o políticos que ella misma ha hecho posible. "Esta atmósfera - escribe Berman - de agitación y turbulencia, de vértigo y embriaguez psíquica, de expansión de las posibilidades experimentales y de destrucción de las fronteras morales y de los lazos personales, de autoensanchamiento y autodesección, fantasmas de la calle y del alma, es la atmósfera en la que nace la sensibilidad moderna"²³.

La modernidad como época nueva, es el tiempo de la soberanía del hombre (antropocentrismo), ya que el hombre expropia a Dios sectores como la verdad, el bien, la religión, el culto a Dios tiende a desaparecer a medida que el hombre va creando una cultura y una civilización, es decir, la autonomía de la razón (racionalismo):

Se aspira un futuro grandioso de igualdad entre las naciones, entre las personas de una misma nación y entre los sexos; la abolición de las guerras, de la propiedad de la servidumbre y del colonialismo; el establecimiento de la alfabetización general y el aumento de la longevidad humana.²⁴

Los rasgos distintivos de la sociedad moderna se centran en:

²³ Ibid.

²⁴ Velásquez Jorge, El Horizonte Problemático de la Modernidad. Pág. 3

Ver la modernidad como proceso de racionalización, el cual influye en todas las realizaciones de la vida del hombre y de la sociedad, se trata de una configuración mental que organiza la producción y la administración pública.

Se produce un descentramiento y relativización, donde Hegel, vio un cambio de núcleo en la sociedad burguesa, la religión deja de ser el productor principal de las relaciones sociales, ahora ese puesto lo ocupa la economía. “Ya no hay que mirar a la religión para percibir los hilos estructuradores de la sociedad, sino, del sistema de necesidades (Hegel). Desde aquí se percibe la nueva racionalización en curso”²⁵. En esta situación social de pluralismo que instaura la modernidad todo aparece como producto de libre disposición y elección. Esto conduce a un mercado de ideologías, donde cada uno ofrece y vende.

Se concibe una razón fragmentada, en donde surge la proliferación de las *esferas de valor*, se percibe la creciente autonomía de la ciencia, de la moral y del arte. La racionalidad muestra ahora claramente la pluralidad de sus dimensiones. Por tanto, si las sociedades están inscritas bajo estas estimaciones, las sociedades modernas se vuelven complejas y a su vez muy transformantes. De tal modo, los cambios se vuelven más intensos, y violentos.

En lo moderno, el hombre es más libre, individual, tiene pensamientos propios, y es funcional; sus comportamientos son nuevos, sobre todo en relación con la familia, el trabajo; es un individuo disciplinado, austero, trabajador, emprendedor, lanzado al dominio, al cálculo y sistematización del mundo:

Un hombre metódico y disciplinado que, en su auto control, mantiene a raya su espontaneidad; creyente en la virtud del trabajo frente a la valoración hidalga del ocio; orientado hacia la conciencia y responsabilidad personal, más que hacia el honor aristocrático; un hombre meticuloso minucioso en sus comportamientos profesionales y en sus maneras²⁶

La sociedad moderna, rebosante de cambios acelerados, de lo que somos privilegiados, está atravesada de diagnósticos, definiciones, condenas y alabanzas, en las que los

²⁵ Gervilla Enrique, Posmodernidad Y Educación, Pág. 29.

términos de “*individualismo, mercado, interés privado, servicio público, virtual, crisis de valores, hasta hace muy poco revolución*”²⁷ y otros similares hacen eco y se utilizan por todos indistintamente.

Pues responden a la “formación de una sociedad orientada por las pluralidad de decisiones individuales –o dicho en otra forma, por una estructura de mercado, en el que las rupturas de vínculos tradicionales no explican coherentemente sino es también por la red de continuidades que van anudando y socializando paulatinamente las élites sociales primero, y partes sustantivas del resto de la población más tarde”²⁸.

A la modernidad la entendemos por una “civilización del individuo” frente a civilizaciones tradicionales de carácter holista, una estructura de pluralidad de decisiones individuales, del interés y del cálculo racional del estado moderno, o en otras palabras, una estructura de mercado, en el que las rupturas de vínculos tradicionales no se explica coherentemente sino es también por la red de continuidades que van anudando y socializando paulatinamente las élites sociales primero, y partes sustantivas del resto de la población más tarde. La “participación política e interés individual, la libertad social y la libertad del individuo, parecen desde entonces enfrentados sin solución de continuidad. La línea de un liberalismo aristocrático combina la libertad negativa, propia del mundo moderno, con la posibilidad de no disociar la idea de servicio público del interés particular”²⁹

Destacamos ahora, dos modelos de sociedad en la que se pueden visualizar con claridad los procesos de individualización. Por un lado el *modelo Hindú*, basado en la “jerarquía y caracterizado por el holismo, es decir, por la valoración del orden de la sociedad sobre cualquier otro factor: Lo que supone una visión de la sociedad como un todo, en donde cada elemento se somete al conjunto. Las necesidades del hombre estarían subordinadas a las de la sociedad”, “cuando no ignoradas”. Naturalmente, no se desconoce la individualización: desde el punto de vista empírico, es obvio que, en cualquier cultura, los hombres se experimentan como sujetos o entes individuales; pero no ocurre lo mismo desde el punto de vista del individuo como *ser moral, autónomo y fuente él*

²⁶ Ibid, Pág. 30.

²⁷ Op. Cit. Iglesias Cano María del Carmen. Pág. 13

²⁸ Ibid, Pág. 17

²⁹ Ibid, Pág. 19

mismo de valores; en este sentido no-social, sólo existirá en occidente”³⁰. Pero, frente a este modelo general existe el modelo occidental en el que se valora en primer lugar el ser social individual, autónomo e independiente, encarnación de la humanidad entera y, como tal, igual a cualquier otro hombre, y libre. Su realización es posible y se hace dentro del mundo, es decir con los otros.

El rasgo más llamativo de la modernidad europea frente a las sociedades tradicionales radica en la erosión primero y el derrumbamiento después de las visiones holísticas basadas en una concepción omnicomprendiva del mundo, para ser sustituida por un *pensamiento fragmentado*. Significa el paso de un “status adquirido”, sustituido valorativamente por un “status adscriptivo” o precedente del mérito y la riqueza de una sociedad con amplias posibilidades de movilidad social:

Una “racionalidad subjetiva” sustituye a la “racionalidad objetiva” anterior, y la división y fragmentación de los sectores y esferas humanas impone la necesidad de una distinta articulación entre individuo o colectividad, entre la noción de “comunidad” y la nueva de “sociedad”.³¹

La libertad humana actúa como un principio de indeterminación creador de la diversidad y pluralidad de grupos sociales y de individuos, pero, tampoco puede decir que “todo vale”, sino que es producto de un complejo histórico en el que las decisiones de los hombres son siempre libres dentro de un entorno condicionante. Así, se ha establecido las diferencias y continuidades, dentro de nuestra cultura, entre el individualismo noble (valores aristocráticos) y el individualismo “burgués” (valores democráticos) en nuestra modernidad”. De ahí que las transformaciones socioculturales tienen una dimensión histórica, y no naturalistas y biólogos como a veces se pretende concebir. Pues el hombre, así como las sociedades tradicionales mantenían una concepción unitaria de la vida, con el tiempo debe enfrentar procesos de particularización en el que la razón y libertad conduce a ser un sujeto más individualizado.

³⁰ Ibid, Pág. 22

³¹ Ibid, Pág. 23

En este sentido, las características en la moderna cultura individualista occidental, respecto a las sociedades tradicionales, responde a:

- Una nueva estructuración de las *relaciones entre los hombres y las cosas*³², que respondería a una nueva concepción de la riqueza. Mientras que en las sociedades tradicionales, las relaciones entre hombres son más importantes, y en general los bienes raíces, la posesión de tierra, acompaña al rango y determina que los derechos superiores sobre la tierra acompañen al poder sobre los hombres; en la sociedad moderna, la valoración de la riqueza mobiliaria, del dinero, del comercio, establece un distinto dominio sobre las cosas y consecuentemente, una distinta relación entre los hombres.

- Una distinción fundamental entre *lo político y lo económico*³³. Si la autonomía de la política respecto de la teología se había desgajado desde Maquiavelo del tronco común religioso medieval, ahora se “emancipa” lo económico respecto de lo político- y más adelante, incluso la moral. Pues, la fragmentación predicha invade todas las esferas de la vida del hombre y las automatiza . Así se está lejos de las culturas integradas y con un único centro de tipo holista. Las relaciones sociales no serán ya tanto cuestión de *subordinación*, sino de *propiedad*, y estos se definen por el *trabajo* y la *propiedad* como extensión de su propio esfuerzo personal. Con ello cambia la esencia misma de lo político, con una finalidad utilitaria, en provecho de la seguridad y propiedad de los individuos

- Una revolución de los *valores*³⁴. Del individuo empírico, como se vio, se ha pasado a la consideración de *individuo como ser moral*, independiente, autónomo y esencialmente no-social. Esta revolución en la modernidad va acompañada de un desplazamiento del ideal de gloria, honor y virtud, y el afianzamiento en su lugar de una pasión muy distinta, el *interés individual*

³² Ibid. Pág. 25

³³ Ibid. Pag. 25-26.

³⁴ Ibid, Pág. 26.

En cambio, desde otra perspectiva más cercana a la realidad socio-cultural indígena, podría decirse que los procesos precedentes, el análisis tendencial de las condiciones económico-productivas y de los futuros escenarios y estrategias políticas configuran la ubicación de los procesos culturales, caracterizando en dos formaciones culturales dominantes:

- La orientada hacia una más o menos lenta o rápida “mestización”, la cual abarcaría a sectores y grupos de una población indígena que progresivamente se integra a la sociedad nacional blanco-mestiza.
- La otra, adoptaría comportamientos de “resistencia” haciendo de su cultura tradicional un factor de su misma supervivencia. Pero resta una intermedia, hecha de combinaciones entre la tradición y de modernidad, de innovaciones y de continuidades. Razón para que hoy en día prefieran aprender y hablar el castellano que la lengua materna.

De esta manera, en la modernidad hemos sido más sensibles a los cambios y transformaciones operados en nuestras sociedades durante el último decenio. Pero éste, responde a dos factores importantes: Primero, se vierte al hecho de que dichas transformaciones y la modernización que han comportado, han sido mucho más rápidas y sensibles en las sociedades nacionales que en un medio socio-cultural más marcado por la tradición y por la misma resistencia a unos cambios de lentas acumulaciones y largas duraciones.

En segundo lugar, este mismo fenómeno ha condicionado los reales procesos a los que se han encontrado sujetos los sectores campesino- indígenas en la última década. Privilegiando más los aspectos de la cultura ligados a la tradición que aquellos surgidos de recientes innovaciones.

En este contexto, si caracterizamos las formas de modernidad y los factores que operan en ella, resumiríamos éstas, en:

- *Las aceleraciones en los cambios*³⁵. Esto quiere decir que a medida que las sociedades se complejizan y entran en contacto con otras sociedades o grupos, su transformaciones no se hacen esperar. Así se da un proceso de entropía, pero al mismo tiempo un proceso de resistencia a las transformaciones: negantropía
- *Las rupturas socio-temporales*³⁶. Mientras en las sociedades pre-modernas toda transformación conjugaba siempre las resistencias y continuidades con las innovaciones, en las sociedades actuales la modernidad comporta no sólo rupturas más violentas sino también más intensas con el pasado, tendiendo a borrar los fundamentos de la tradición.
- Consecuencia de las rupturas socio-temporales es el *factor proyectivo y prospectivo*³⁷ de la modernidad, el cual hace que el futuro sea cada vez más presente que el pasado y que el porvenir se busque con mayor ahínco en los procesos actuales. El problema es que se cae en una transformación de los elementos que las sociedades tradicionales promovían, esto es, la construcción de personalidades colectivos.
- Y esta última caracterización de la modernidad es su *factor de homogenización*, con sentido de *unidireccionalidad*³⁸ de los cambios, efecto de una ampliación de los contactos y comunicaciones entre grupos sociales, pueblos, culturas y naciones, todo lo cual singulariza la actual mundialización de todos los procesos históricos(socio-culturales, económicos y políticos). Con ello, lo que se pretende es, abolir con las diferencias o heterogeneidades.

Como decía en algún momento, “las transformaciones en el medio indígena han sufrido aceleraciones más retardadas o más lentas por efecto del peso específico de una tradición, y asimismo las rupturas con esta tradición no han sido ni tan violentas ni tan

³⁵ Sánchez Parga. José. Presente y Futuro de los pueblos Indígenas. Análisis y propuestas. Pág. 86

³⁶ Ibid. Pág. 86

³⁷ Ibid. Pág. 86

³⁸ Ibid, Pág. 86.

completas”³⁹. Sin embargo, estas apreciaciones de la modernidad en el medio indígena nos adentran a niveles más propios y más originales de su morfología: la diferenciación y la heterogenización.

La modernidad se manifiesta hoy en el medio indígena combinando dinámicas y elementos muy diferentes dentro de un mismo campo de prácticas y de comportamientos. En este sentido, podemos encontrar que dentro de la producción agropecuaria se conjugan aspectos tecnológicos muy innovadores con otros aún muy tradicionales. Dentro de la economía campesina, un mismo sector y una misma familia han adoptado comportamientos modernos (mercantiles, manejo del crédito, transacciones bancarias, inversiones productivas) manteniendo otros más tradicionales. Lo mismo ocurre en el campo cultural, en el que simultáneamente coinciden elementos propios de las innovaciones modernas con otros elementos de una tradición que se muestra más resistente a los cambios.

Este nivel de comprensión supone un alcance explicativo, que dé cuenta no sólo de las razones y factores que inciden en las dinámicas y aspectos innovadores y propios de la modernidad y aquellos que determinan los comportamientos y elementos “conservadores”, sino también de cómo ambos fenómenos, más allá de sus aparentes contra-posiciones, llegan a complementarse respondiendo a una misma lógica que les confiere pertinencia. Por tanto, la cultura como todo fenómeno social está sujeta a continuos procesos de cambio; la identidad de un pueblo o de cualquier grupo social no es algo “dado” y definitivo o fijo, sino, que es siempre el resultado de un proceso de identidades colectivas. De ahí que el cambio cultural y la transformación de las identidades sociales se van caracterizando como “a-culturación”, “contacto cultural” o “dominación cultural”⁴⁰ procesos que han sido siempre habituales e inherentes a la historia de las culturas.

³⁹ Ibid. Pág. 87

⁴⁰ Ibid. Pág. 88.

Respecto de este asunto, la modernidad está ejerciendo un impacto conceptual inédito en el medio indígena, al modificar los referentes de la cultura. Al disolverse los vínculos con el pasado la tradición deja de ser la matriz de los cambios, y los modos de producción cultural operan con bases, recursos y fuerzas significantes no solo cada vez más actuales sino también cada vez más proyectivos y prospectivos. Y si la cultura de los pueblos indígenas se encuentran progresivamente menos marcada por las tradiciones, la producción de sus identidades tiende a abandonar la referencia a lo que tales grupos han sido, lo que fueron sus antepasados, para definirse con más intensidad por lo que tales grupos quieren ser. Las identidades se “in-forman” por esa nueva e inagotable creatividad que ofrece el futuro.

Ya los actuales procesos programados por la modernidad obligan a redefinir la tradición como a caracterizar sus posibles formas alternativas, pues ya no hay condiciones para disociar la tradición de las potencialidades de cambio al futuro, que actualizan los mismos pueblos indígenas. Pues se cambian las estructuras y se promueven normas nuevas o transformaciones. A su vez, será posible encontrar también “tradicionalismos de resistencia”⁴¹ como instrumento de rechazo e impugnación, cuando las tradiciones modificadas o actualizadas recubren expresiones de oposición e iniciativas de ruptura: pueblos y grupos dominados han recurrido a tales modalidades de la tradición para ocultar sus reivindicaciones propiamente políticas bajo una máscara religiosa. Por último cabe pensar un “tradicionalismo sincrético”⁴², que trata de conferir sentido a residuos del pasado.

Así mismo, el espacio y tiempo configuran siempre una sola ecuación. Pues, la modernidad contemporánea ha transformado tanto el uno como el otro y los pueblos indígenas se reproducirán en el futuro a partir de la idea que se hacen de sí mismos, de acuerdo a nuevas distancias (espacios) y ritmos (tiempos), los cuales organizarán el porvenir de la producción de su cultura. Entre estas dos coordenadas surge otro factor

⁴¹ Ibid, Pág. 89

⁴² Ibid, pág. 89.

productor de cultura y de proceso culturales que en el futuro alcanzarán impactos inéditos: la comunicación y la información sociales.

La evolución de factores y objetos culturales considera que la escolarización y alfabetización aún a pesar de sus limitaciones, puede contribuir no sólo a mejorar la escolarización de aquellos sectores con mejores condiciones para aprovecharse de él, sino también para lograr, junto con una plena alfabetización, mayores niveles de bilingüismo entre la población indígena.

La evolución de los comportamientos y estrategias lingüísticos, será muy reveladora de los procesos de “mestizaje” y de los cambios socio-culturales, como resultado del desarrollo de las comunicaciones, movilidad laboral, migración urbana, y mayor contacto intercultural:

En el Ecuador, como en otros dos países andinos (Bolivia y Perú), es posible detectar para el futuro: a) una curva de crecimiento lento, pero constante de la población hispano-hablante, correspondiente en parte a un descenso de la población kichwa-hablante y en parte también a un aumento de la población bilingüe entre los indígenas: b) un aumento de la población bilingüe, probablemente durante las dos próximas décadas, la cual tendería después a decrecer ligeramente⁴³.

Por otra parte, bajo la evolución de las ritualidades sociales y mestizaje, se pretende abarcar el complejo sistema de ideas y practicas, creencias y comportamientos, objetos e instituciones sociales que marcan la diferencia cultural de los pueblos indígenas respecto a la sociedad nacional. Pero antes queremos referirnos a su matriz socio-espacial: la comunidad.

La pertenencia a una comunidad indígena puede ser considerada no solo como uno de los principales rasgos de la “diferencia étnica”, sino también como la condición y la matriz a través de la cual se reproduce la diferencia cultural que en el futuro podrá seguir garantizando su formación cultural propia. Sin embargo en algunas situaciones la “descomunalización” de la población indígena constituye el principal síntoma de su “mestización”. Como podemos darnos cuenta, ahora, muchos indígenas a la edad de 7-14 años migran a otras ciudades, lo cual contribuye de hecho al proceso de “mestización

más pronta”, por lo que la comunidad y sus lazos quedan abandonadas, provocando una desconexión a tempranas edades de los vínculos tradicionales de la comunidad, y por el contrario, para reproducir nuevos u otras identidades y diferencias extra socio-culturales.

Muchas de las practicas (relaciones sociales) y discursos (interpelaciones sociales) que tejen la trama interna de la comunidad tienden a modificarse en su sentido y aún a desaparecer: “la minga y las Asambleas, las diversas formas de reciprocidad e intercambio, la institución del compadrazgo, los procedimientos de autoridad o prestigio y de resolución de conflictos, todo ello configuran una tupida fenomenología comunal más expuesta a desaparecer en no pocas situaciones”⁴⁴. Así también, la cada vez mayor privatización de las estrategias familiares y la adopción de comportamientos marcados por una adscripción “ciudadana” propia de la sociedad nacional, aparecen como los principales factores de cambio.

Con todo, la necesidad de reproducir una identidad colectiva, siempre se a manifestado como un recurso “en última instancia” para mantener ciertas condiciones de vida y ciertas estrategias de reproducción; y en tal sentido, la comunidad aparece como un enclave defensivo para enfrentar los retos del futuro y impedir que el indio se pierda en el inseguro anonimato de la sociedad nacional y de sus ciudades. Ello no significa que el baluarte comunal eluda los procesos de mestizaje”⁴⁵.

Tratado el valor que tiene la comunidad, nos adentramos ahora a los núcleos de su ritualidad, a los ritos de vida y muerte, y a las fiestas, pues, es aquí donde la comuna indígena encuentra los referentes más significantes de la pertenencia y cohesión de sus miembros:

No es extraño por ello, que ante los flujos centrífuga de la modernidad, los pueblos indígenas busquen y encuentren en sus festividades aquellos momentos fuertes de su propio reconocimiento, de la “diferencia” étnica o se acerque a un pasado que le proporcione significativos referentes a su propia identidad⁴⁶.

⁴³ Ibid, Pág. 92-93.

⁴⁴ Ibid, Pág. 93-94

⁴⁵ Ibid. Pág. 94

⁴⁶ Ibid, Pág. 94

No es para menos decir que en las fiestas, por ejemplo de “Corpus Cristi” es donde la mayoría de las personas que integran las distintas comunidades de la parroquia de Zumbuahua se reúnan para celebrar: cantar, bailar, beber y dialogar al son de la música. Pues, es una ritualidad que crea vínculos, relaciones sociales, intercambios.

Por otra parte, la evolución del mestizaje sólo tendrá un sentido pleno en la medida en que la misma sociedad nacional asuma este mestizaje, no sólo como parte de su pasado sino también como la forma de su futuro. “Y así como el europeo que se instaló hace 500 años en América ya no es el mismo que dejó Europa, el indígena que encuentra y comienza a convivir con aquel europeo ya no será el mismo de antes de 1492 o 1530”⁴⁷. En el fondo las identidades culturales cambian en la medida que el proceso histórico de las sociedades también van cambiando y revertiéndose. Pero recordemos que es fruto de una relación intercultural. Por eso, no solo es mestizo el indio que deja de ser indio, sino también el europeo o hijo de europeo que comienza a vivir en otro medio cultural y a convivir con otras culturas. Por tanto, “el mestizaje es un ejercicio de múltiples identificaciones posibles”.

La producción de identidades pasa por el reconocimiento, la tolerancia que permiten compartir la cultura del “otro”. Por ello, el imperativo democrático que rige el futuro de los pueblos y de la sociedad ecuatoriana, proporciona el marco jurídico político para que pueda desarrollarse una amplia y profunda democratización de la sociedad, de todas las relaciones sociales que se desarrollan a su interior y de los procesos propios de su cultura. Aquello implica participación, relaciones de interculturalidad, diálogo, reconocimiento y aceptación de la diferencia. Lo que diríamos facilita el mayor despliegue de a-culturación y los cambios en los procesos de identificación del indígena.

Aquello, significa un proyecto político más compartido, podrán reproducirse las diferentes identidades culturales propias de la pluriculturalidad del país. La homogenización cultural-la entropía inherente a todo intercambio de culturas-siempre ha entrañado y respetado la reproducción de las diferencias de cada cultura particular

⁴⁷ Ibid, Pág. 94.

(negentropía cultural). Es decir, en la medida que las sociedades entran en ese proceso de homogenización cultural de las diferencias, estas a la vez están implicando un proceso de diferenciaciones identitarias. Diría entonces, toda pretensión de entropía implica una negentropía. Así, “la participación en una historia común, así como la participación en un espacio común de relaciones sociales, económicas, políticas y culturales son suficientes para definir una identidad nacional, dentro del cual siempre serán posibles ilimitadas diferencias culturales”⁴⁸.

Los procesos culturales que vive el país y que son la repercusión de otros más vastos que tienen lugar a nivel mundial, se ha convertido en una encrucijada de intensidades culturales donde la vigencia “made in USA” está dando cabida a otras influencias más lejanas, más indirectas y más complejas.

La consecución de esta civilización del individuo, a través, como se ha visto, de unas transformaciones radicales que tienen lugar en la modernidad, se produce por tanto en un largo y complejo procesos de cambio paulatino, en el que coexisten valores tradicionales y valores modernos al tiempo. “Se puede hablar así, hasta cierto punto de un individualismo aristocrático y un individualismo burgués, que se ínterpenetran y enriquecen al tiempo un tejido social común”⁴⁹

En los últimos cinco siglos Europa y América, se ha caracterizado por *la modernización de la vida* a través de las ciencias y la tecnología; del fuerte uso de la razón, del pensamiento reflexivo y crítico. La modernidad partió de la idea del progreso como un proceso ascendente de realizaciones y satisfacciones humanas. Los postulados fundamentales son: soberbia de la razón, fe en el progreso, absolutización del sujeto y dominio benéfico de la ciencia. “Oponerse a todo esto, es decir, al progreso, a la democracia representativa, al Estado, al bienestar, a la tecnología, a la ciencia, era tanto como dar muestra de barbarie o de delirante y oscura mentalidad”.⁵⁰. Tanto así, que las sociedades modernas conllevan proceso de cambios y transformaciones sociales y

⁴⁸ Ibid, Pág. 96.

⁴⁹ Op. Cit. Iglesias Cano María del Carmen . Pág. 30

⁵⁰ Velásquez Jorge, El Horizonte Problemático de la Modernidad, Pág. 3.

culturales, debido a la amplitud relaciones de interculturalidad. En este modo de ver la realidad:

Las culturas no son conjuntos rígidos de normas y valores tradicionales, sino que tienen una lógica profunda, y una constelación de procesos alternativos que, como un programa computacional en constante cambio, da a cada una de ellos flexibilidad y una gran capacidad de adaptación a las modificaciones en el entorno. La modernidad implica tolerancia y valoración de la diversidad⁵¹.

De hecho, la influencia del pensamiento moderno al interior de las sociedades indígenas no se han hecho esperar, ya constituidos en actores sociales en relación con las sociedades modernas han fraguado un tipo de socio-cultura, en el que el indígena tiende a independizarse de los grupos para realizarse mediante la propia proyección racional. De esa manera se imprime una libertad individual, en la que no cuenta las convicciones comunales, sino la decisión particular.

La internalización de las sociedades tradicionales en los paradigmas de la modernidad obedecen; “los habitantes indígenas perdieron sus tierras y su identidad bajo los corrosivos embates de la concentración de la propiedad, la creciente mercantilización y la arrasadora expansión urbana”⁵². Pues, la fragmentación de la memoria acompañó a la fragmentación del territorio y de la comunidad. Así, los intereses particulares se sobrevalora, debilitando la colectividad y por tanto reforzando nuevas identidades sociales en el que el indígena deja de ser comunal para ser “*indio libre*”.

El conflicto modernidad y tradición en los pueblos indígenas en los últimos siglos han representado para los países pobres la ilusión de alcanzar el ideal de sociedad que ha concebido la cultura “occidental”. Este, está conformado por la idea de progreso que, aunque se creía ya erradicada del debate intelectual, parece haber sido resucitado por las teorías económicas neoliberales⁵³.

Vale decir que esta ideología progresista (y evolucionista) tiene intrínsecamente elementos racistas y despectivas hacia las culturas que se suponen inferiores, por el estado tecnológico y cultural que presentan a los ojos de los “desarrollados”. Sin embargo hoy las sociedades indígenas cada vez van adquiriendo en su manejo

⁵¹ Durston John. Revista de la CEPAL N° 51. Cambio Social, Desarrollo Cultural, Innovaciones.

⁵² Marta Zambrano.doc. www.idymov.com/documents/reunion2003/11

⁵³ Ibid.

económico, político, esquemas similares que se denotan en las sociedades modernas. De ahí que, su visión de futuro está asentado en la economía monetaria, que también es el paradigma absoluto de progreso para los países avanzados.

La dominación económica de las sociedades modernas ha significado que las distintas sociedades sientan que su cultura no tiene valor frente a la cultura del dominador, y si lo tiene, es sólo secundario. Es por esto que este “imperativo social de alcanzar la “modernidad” es una muestra clara de un proceso de enculturación (o en otras palabras de alineación), es un ejemplo de lo frágiles que han sido las identidades en el mundo entero al enfrentarse con la “cultura occidental”⁵⁴.

En fin, la “modernización de los indígenas” es un hecho histórico, radica en la progresiva confianza en la razón, y libertad propia, “*soy indio libre*”; en el acceso a las nuevas oportunidades del mercado, las tecnologías(uso de jeans y en la construcción de casas de concreto), debilitando con ello las tradicionales vestimentas, coloridos, el adobe, y la lengua. En esta modernización los indígenas asumen los valores de las democracias liberales en el que dicho sea de paso se dio una transición de *una estructura de mandato a una estructura de pluralidad de decisiones individuales*⁵⁵. Como observamos, en estas sociedades triunfa el sujeto individual por medio de su razón y su libertad.

Con estos antecedentes, en el tercer capítulo se trata de detallar los cambios más intensos, y generalizados en las sociedades actuales, pues es ha volcado de un proceso de individualización que se ubica en parámetros normales y positivos cuando las sociedades más se modernizan, a un modelo de sociedad en el que impera el individualismo con sus formas más posesivos y repetitivos; narcisistas y hedonistas.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Op. Cit. Iglesias Cano María del Carmen. Pág. 17

3. ACTUALIDAD: PROCESO INDIVIDUALIZACIÓN

En la actualidad uno de los factores que ha influenciado marcadamente en la praxis social es el fenómeno de la posmodernidad, como corriente de pensamiento, en el que el hombre tiene sus intrínsecas carencias y sus comprobadas incapacidades, la fragmentación del sistema moderno es la clara muestra de la irrealidad con que el hombre pretende ser el principio de todas las cosas.

Esta época está llena de vacilación, individualismo, pereza existencial, flojedad de la vida, dificultad en comprometerse, muerte de las utopías; vive una sensación de vacío, de nihilismo, es decir, piensan, hablan y actúan bajo el signo de la nada y del vacío.

Es la experiencia de “*desencanto, el aburrimiento, la falta de horizonte y motivaciones*”⁵⁶; es un desentenderse de la época anterior. Los conocedores reconocen que la revolución estudiantil de París, en la primavera de 1968, marca un hito importante en el nacimiento de esta época.

Esta corriente, es la antítesis de lo que sea proyecto, planificación, estructura, esquemas cerrados; no es sólo un estilo de vida, sino también un modo de pensar y una forma de ser de cada uno. Esta, constata que las promesas de la modernidad (la razón engendraría una sociedad justa y libre) no se han hecho realidad, provocando de esta manera un desencanto de la razón. El pensamiento o la razón moderna manifestó una tendencia a la objetivación, al cálculo y al raciocinio, olvidándose de otras dimensiones de la realidad. Pues, ésta no es reflexiva, se utiliza para creer y afirmar su verdad e instrumentar aplicaciones a lo científico técnico. Rota la homogeneidad y destruidos los principios unificadores y los ejes centrales, esta sociedad se encuentra en un pluralismo que termina en el relativismo; en un individualismo hedonista y narcisista que desemboca en un nihilismo práctico; en una saturación, y en un vaciamiento interior.

⁵⁶ Magdaleno Eugenio, Hijos de la Posmodernidad, Pág. 15.

En este contexto el hombre se traslada del pluralismo al relativismo, el pluralismo es un hecho socio-cultural derivado de la interrelación estrecha de los diferentes pueblos y culturas y, la rapidez y facilidad de las comunicaciones. Cuando la pluralidad discurre sin restricciones, sin marginación, ni exclusión, entonces se supone que aceptamos creencias, valoraciones, modelos de personas y, modos de vida diferentes que luego terminan en la disolución de la propia identidad, es decir, la pluralidad sin bases de convivencia se convierte en relativismo. Si nos preguntamos por las posibilidades humanas, nos damos cuenta que todo es posible, todo está permitido, no existen modelos y, por ello, el ser humano se encuentra profundamente desorientado, ante nuevas encrucijadas.

Hay un relativismo que tiene su origen en la evolución de las propias sociedades sometidas al proceso de modernización. Es lo que, desde Max Weber, se conoce como la sustitución del monoteísmo religioso cristiano -mantenido por la época moderna en términos seculares que sustituyen el Dios único por la naturaleza humana y la razón perfectamente definida por la filosofía ilustrada- por el politeísmo de valores que se sigue de la implantación de la ciencia como modelo predominante de racionalidad.⁵⁷

En esta sociedad todos los gustos y comportamientos pueden coexistir sin excluirse, es una sociedad sin criterios absolutos ni opciones definitivas, es decir, todo vale. El relativismo nos ha deparado la grandeza del pluralismo social, político y religioso, pero sin bases comunes de convivencia, sin libertad. Aquí, no hay verdades absolutas, sostiene que sólo existen fragmentos de verdad, se rechazan las cosmovisiones englobantes que pretenden dar una visión integrada y coherente de la realidad, y también los grandes proyectos e ideologías.

En esta situación, el individualismo contemporáneo se vuelve sintomática en la obsesión por la propia imagen; cultivo de la mente mediante toda clase de métodos psicológicos; búsqueda de calidad de vida personal; cuidado del cuerpo y la forma física; predominio de la esfera privada y del ámbito de la intimidad. Este individualismo se orienta hacia el hedonismo, es decir, a la obtención de las mayores dosis posibles de satisfacción que termina en un narcisismo.

⁵⁷ Velasco Juan, Ser Cristiano en una Cultura Posmoderna, Pág. 50.

El contexto actual se caracteriza por una saturación social. A sabiendas de que toda exageración conduce a la degeneración, Por ejemplo: la exageración en la información crea personas sin juicios propios; la exageración de confort y bienestar lleva a la acomodación y a la decadencia de la persona. Las sociedades materialmente hiperdesarrolladas se vuelven insaciables de consumo, quienes devoran todo cuanto está a su alcance económico. “La industrialización, la informatización, la automatización, la reproducción, llevaron a una condensación y a una artificialización tal que ya no sabemos entre el mundo creado por el hombre y el mundo natural”.⁵⁸

La comunicación acorta distancias derriba paredes, cruza fronteras, el mundo se ha vuelto un palco u escenario a vista de todos (las tradiciones sagradas, los intereses ocultos, etc.), todo queda expuesto e invadido, no hay espacios privados o públicos, todo se confunde. Pero tanta información, sólo queda en el plano superficial:

Es frecuente hoy quedarse y contentarse con una experiencia meramente empírica. En la que lo único importante es darse cuenta de la información que nos viene a través de los sentidos. Es la más fácil, pero también la más superficial. En el fondo se reduce a la simple contemplación o la escucha de un mundo de imágenes y mensajes que pasa delante de nosotros a velocidad de vértigo, sin posibilidad real de que digan algo o interroguen la propia vida.⁵⁹

Se vive la cultura del *hipermercado*, en las grandes catedrales de consumo se encuentra una infinidad de artículos, los cuales se pueden mirar y comprar. Lo que se compra no es por necesidad, sino por moda, por estar al día, por llevar un artículo de marca, por imitar, etc. A esta civilización de bienestar consumista se considera como la *enfermedad de la abundancia* que consiste en tener todo lo material y haber reducido a lo mínimo lo espiritual.

En estas circunstancias, las personas viven un vaciamiento que consiste en que los individuos no se emocionan ni se energizan por nada, les falta ilusión y esperanza, tienen miedo e inseguridad ante el futuro; tienen pánico a la soledad; sienten una fuerte dependencia de otros, les falta compromiso y responsabilidad, son despreocupados ante lo que sucede fuera del propio yo, les falta comunicación, etc. El vaciamiento provoca

⁵⁸ Susin Luis, Posmodernidad, un desafío para vencer el vaciamiento, Pág. 2.

⁵⁹ Calavia M. Pastoral de Hoy para Mañana, en Estudios de Pastoral Juvenil, n° 11, Pág. 178.

la frialdad de emociones, que le conduce a una melancolía y la melancolía es el punto final de la apatía que es la enfermedad de la voluntad.

Situaciones que son expresión de la nostalgia y el deseo de algo nuevo. Alguien que te quiera y acepte como eres, alguien a quien amar, un marco familiar o de amigos que proporcione seguridad y felicidad, el recuerdo de los que se han ido, la necesidad de identificarse con alguien, deseo de paz y de justicia, etc.⁶⁰

Hoy, la sociedad muestra síntomas evidentes de vivir una época que está agotada, que está llegando a su fin, sin saber a ciencia cierta si ya está naciendo otra época nueva:

Casi todo viene propuesto con verbos antónimos: destruir, descentrar, diseminar, desunificar, discontinuar, dispersar. O en términos de muerte: muerte de Dios, muerte de las utopías, muerte de la filosofía, muerte de las ideologías, muerte del sujeto. O palabras que comprenden un después: posmodernidad, posmetafísica, posilustración. O quizá en vocablos que solo incluyen deseo de recuperar el pasado: neo-capitalismo, neo-estructuralismo, neopositivismo, neoindividualismo.⁶¹

El hombre posmoderno rechaza las ideologías y el pensamiento sistematizado. Es un sujeto fragmentado, narcisista y hedonista, vulnerable y vacilante. Ante el bombardeo de los medios de comunicación, el individuo queda sumergido en el presente sin marco de referencias, la clave está en vivir el presente sin preocuparse del pasado y del futuro; es una sociedad sin criterios absolutos, ni opciones definitivas, todos los gustos pueden cohabitar sin excluirse, es la ética del todo vale y del todo depende, es la cultura *soft y light*.

Padece una aguda fragmentación interna a causa del pluralismo ideológico y por el bombardeo de imágenes e información. Lo que busca es vivir, escoger libremente sin represiones, es una revolución individualista (hedonismo). Este sujeto rechaza todo cuanto supone renuncia, austeridad, esfuerzo y compromiso, no asume nada con firmeza, desaparecen los compromisos; se promueve la vida fácil, el culto al placer, el retorno a sí mismo y a sus necesidades (narcisismo).

A éste hombre, le resulta posible vivir sin ideales, sin un objetivo trascendente; pero esto, lleva al hombre a vivir en la incertidumbre, en la duda, en el gran vacío interior, de aquí emerge el individualismo que conlleva a una minusvaloración de él

⁶⁰ Ibid, pág. 176.

⁶¹ Op. Cit, Magdaleno Eugenio, Pág. 302.

mismo y de la sociedad, el individualismo por su misma dinámica lleva a una lucha de todos contra todos y no a la convivencia de todos con todos. “Las relaciones personales están sometidas a la inestabilidad, pues se tiene miedo a la propia vulnerabilidad y a los compromisos profundos y duraderos”.⁶²

El latinoamericano es testigos del desarrollo científico-técnico por el que atraviesa Europa y Norteamérica, pero, este continente, a pesar de la enorme colonización cultural anglosajona y europea, no ha tenido exactamente la misma modernidad revolucionaria como en los países del primer mundo: “la historia de AL siguió siendo no sólo tras la conquista, sino incluso después de la independencia, una historia de despojo y esclavitud”⁶³. El impacto de las sociedades superdesarrolladas, llega a AL a través de los sistemas financieros y la tecnología. Lo que hoy viven los países de AL son las causas y consecuencias del modelo socioeconómico llamado neoliberalismo, el cual ha provocado un gran cambio social y cultural.

Ahora, se trata de determinar justamente esas transformaciones socioculturales al interior de las comunidades indígenas, pero, principalmente en las subjetividades indígenas. Tanto es así que los efectos de transformación social y cultural conducen a identificar los procesos de descomunización e individualización hacia adentro de las sociedades caracterizados por los valores comunales.

El principio sociológico comprende que “cuanto más compleja se vuelve una sociedad, tanto mayor es el proceso de individualización a su interior y cuanto más se desarrolla la individualidad, en razón de un desarrollo de la libertad individual, tanto más se moderniza y complejiza una sociedad”. Esto quiere dar a comprender que, cuando más son apretadas las relaciones interpersonales y socio-culturales, junto con los avances científicos tecnológicos-técnicos, la persona se vuelve más individual, por su autodomínio y contacto con ellas, y cuanto más, éste se desarrolla libremente como persona, tanto más cambia y se vuelve compleja una sociedad, por qué, por el hecho de

⁶² Jiménez Antonio, Ante el Desafío de la Increencia, Pág. 68.

⁶³ González José, Posmodernidad Europea y Cristianismo Latinoamericano, Pág. 17

que hay una pluralidad de decisiones individuales que no permite consensos con prontitud. Así, se individualiza la libertad, se diversifican individualmente las actividades, cada uno realiza de acuerdo a lo que dicte su razón.

De ahí que para el indígena la vida comunal se ha vuelto un estorbo, un condicionante, que no permite realizarse como persona, basándose en su libertad individual, él busca prescindir de ella, y así, dirigir su vida a como dicte su libertad. Y como esto no permite la sociedad comunal, por mandato a su organización institucional, éste para el indígena tiende en nuestros días a ser relegado, o diríamos en otra forma: relativizado.

Estos procesos de individualización en el medio indígena, responde a las transformaciones tecnológicas, socio-culturales, económicos, y políticos del que está siendo parte el indígena y del mismo que espera usufructuar por sí, individualmente. Sabemos que tal realidad va tendiéndose a todos los sectores sociales, no quedando aislado así, las culturas indígenas tradicionales que por décadas han mantenido un modelo de sociedad que satisfacía sus demandas.

Hoy, envuelto en esa racionalidad, no tiene más que salir al encuentro y reproducir las mismas prácticas que promueven las sociedades contemporáneas, es decir, en cuanto organización, relaciones sociales, trabajo, el manejo político, y económico, todo ello en beneficio de intereses personales y privados.

Los procesos de individualización en el mundo indígena responde a una suerte de transición, es decir, ante el decline de un modelo de sociedad, de comportamientos colectivos, aparece y se fortalece otro tipo de sociedad civil, en el que la racionalidad individual mediada por la libertad imprimen la praxis cotidiana del “runa” indígena.

Estas nuevas estrategias de cambio o transformación socio-cultural tienden a reducir el modelo tradicional de la existencia comunal a un mero discurso, favoreciendo de esta manera al fomento de los procesos de individualización en defensa de lo privado

y al “vaciamiento” del contenido comunal, donde el valor de la reciprocidad, la búsqueda del bien común quedan rezagados a la historia.

Si nos remitimos a la década de los 80, esta nos demuestra que la Comunidad Andina ya no es lo que había sido, pero esto no significa que las comunidades indígenas hayan desaparecido. Las comunas persisten y persistirán con sus delineaciones geográficas, su población, e incluso sus instituciones, de los cabildos en cuanto organismo de autoridad, hasta las mingas, con sus adscripciones e identificaciones. Pero “todos estos hechos, que más o menos residualmente seguirán reproduciéndose al interior de la comuna indígena, cada vez poseen menos esa forma comunal que los definía”.⁶⁴ Al contrario se insta un tipo de sociedad fundada en principios y una ética y moral personalizadas.

La comuna ha dejado de ser lo que había sido, ya que lejos de servir de apoyo socio cultural para las estrategias de producción y reproducción social, se ha convertido más bien en un serio impedimento para los cambios y un obstáculo para las mismas dinámicas de sobre vivencia de los comuneros, lo que ha desatado en el indígena la ambición de tomar decisiones y elecciones más personales, en defensa de los intereses privados y particulares, distanciándose así, de ciertas responsabilidades y compromisos con la colectividad (ñucanchic, nosotros). Esto podemos verificar en la declaración que un indígena de Zumbahua hace en relación a la institución de la comunidad, donde manifiesta: “*no somos comuna, somos indios libres*”⁶⁵

Históricamente el indígena se salvaba en la medida que se salvaba la comunidad, hoy no, el individuo se salva asimismo, la comunidad puede ayudarlo, pero también puede estorbar. Hoy por ejemplo: muchos indígenas dicen no asistir a la minga porque no tienen un compromiso laboral y a la vez no es funcional; luego, también el fenómeno de la migración, la búsqueda de recursos económicos complementan a dichos procesos de cambios en perspectiva de un desarrollo y progreso más individualista y egocéntrica.

⁶⁴ Sánchez Parga José. *Crisis entorno al Quilotoa: Mujer, Cultura y Comunidad*, Pág. 10

⁶⁵ Ibid, Pág. 10

En esa manera de expresarse se puede entender cómo la comuna empieza hacerles una especie de constreñimiento, la vida colectiva los atosiga, presiona, obliga; como si lo colectivo se impusiera sobre intereses particulares y privados. Por tanto, quieren, buscan ser libres de aquello que los limita. Pues, como se concibe, en la sociedad actual mi libertad, mis decisiones y mi voluntad, son más importantes que los valores tradicionales.

Por otro lado, la *descomunalización* es la pérdida de los referentes colectivos comunes y compartidos, se debe, al hecho de que las estrategias se han vuelto privados, particulares e individuales. Por tanto, ésta, en cuanto proceso de individualización se refiere a la creciente distancia entre la comunidad indígena, de “lo colectivo” y la defensa de los intereses individuales, como estrategias del nuevo modelo de vida en la sociedad indígena. Así, lo comunal como institución que garantizaba el desarrollo del individuo, hoy es relativizado en su práctica, aunque como discurso se mantenga.

Teófilo R. Neira en su obra “*La cultura contra La escuela*”, al referirse a *la individualidad* considera que “los factores sociales a lado de las grandes corrientes han terminado descomponiendo la naturaleza en distintas naturalezas y elementos varios, la cultura en culturas del mismo rango, el discurso en discursos con idéntico valor de verdad, con el fin de debilitar las estructuras colectivas a favor de las personas singulares y de los individuos particulares”⁶⁶

La sociedad contemporánea propugna entre sus grandes ideales, la defensa de las aspiraciones privadas a la libertad y a la autorrealización. De esta forma, las reivindicaciones adquieren un fuerte carácter individualista. “Los últimos grandes movimientos sociales en Francia –escribió Lipovetsky en el año 1987 – son particularmente significativos en este sentido ya que se han caracterizado por la exigencia de *autonomía individual*... El motor principal de la reivindicación ha sido la afirmación de los derechos de los individuos a disponer de su vida, de sus orientaciones

⁶⁶ Neira Teófilo R. La Cultura Contra La Escuela, Pág. 56

y de su cotidianidad, y a poder escoger libremente lo que les conviene: escuchar sobre y contra todo, la emisora de radio que a uno le gusta, elegir el tipo de escuela, el vestido...

“Los movimientos individualistas por excelencia anteponen sobre todo la supremacía de los derechos individuales al todo colectivo, y dado que erigen la libertad individual en ideal irresistible, más allá de la consideración de los diversos límites de la realidad de la vida social”⁶⁷. Estas características y estas actitudes reclaman, implantación generalizada de la moda plena. La moda, en sus manifestaciones más simples, implica la rotura con lo previamente dado, el uso de objetos y complementos de corta duración y la renovación sistémica y periódica de todo cuanto se puede consumir.

Afecta a toda realidad, incluido el cuerpo en sus aspectos visibles y públicamente presentables. Engendra, “el egocentrismo impenitente como la disgregación total de vínculos sociales”⁶⁸. Quebranta las pautas, las normas y las reglas perdurables de la colectividad. Lleva consigo la merma y el déficit de los ámbitos en los que se fomenta la unidad y la interdependencia de las personas.

“Leucemización de las relaciones sociales”⁶⁹, se ha llamado esta peculiar situación de la vida en las postrimerías del siglo XX. “La diversificación de los gustos, la exigencia soberana del ser uno mismo, dan pie, a un impase de las relaciones y una crisis de la comunicación sin igual”. Los sujetos y lo subjetivo pasan a ser un elemento altamente cotizado. El significado y el valor se miden por la profundidad personal de la pertenencia. Todos los vínculos han desaparecido, todos los compromisos se han diluido. El resultado ha sido una fragmentación de la sociedad y también de las personas y de sus propias vidas, hasta convertir la disgregación en el modo de ser y en el estado general de las cosas.

En el fondo, el pensamiento filosófico descrito como punto de partida en este capítulo constituye el engranaje de este nuevo estilo o forma de vida en esta socio-cultura. A

⁶⁷ Lipovetsky, 1990:371. Citado en la obra de, Neira Teófilo R. Pág. 56-57

⁶⁸ Ibid, pág. 57.

aquello, hay que agregarle los procesos de mercantilización en el que van adentrándose estos grupos humanos. Estas relaciones no se dan sino por los vínculos más estrechos con los ambientes urbanísticos de ciudad (por el fenómeno migratorio intrínseca a esta sociedad), que podemos concebir como culturas dominantes; pero asimismo por las facilidades que los medios de comunicación ofrecen para comunicarse, y a las libertades individuales. En fin, lo cierto es que se vive una transformación socio-cultural, donde el efecto de la homogenización unidireccional de los cambios, mundializa todos los procesos históricos (socio-culturales, económicos y políticos).

4. AMBITOS DE INDIVIDUALIZACIÓN

4.1.- COMPORTAMIENTOS POLÍTICOS

Como se ha dicho, otro de los factores que influyen en las transformaciones socioculturales en la modernidad y por ende en el modo de ser del indígena actual, son los nuevos comportamientos políticos y políticas asumidas a nivel mundial (Globalización del mercado) y nacional.

Frente a esta problemática y a raíz del trabajo intelectual y la necesidad de mantener un papel protagónico en la sociedad, ante la permanencia en un quietismo político sufrido por décadas, hoy, la comunidad indígena se ve volcado a ella, pero con una visión más personal de lo que se hacía antes. Decimos que ha cambiado por que el modo como lo concebían ha variado a tal punto que las decisiones en el ejercicio político rompe con la institución comunal quien era la que tomaba decisiones por los miembros de la comunidad.

En las comunidades indígenas lo que en décadas pasadas era el voto colectivo, en masa, popular, considerando la opinión y participación de los comuneros, hoy, se ha vuelto particular, privado y partidista. Varios autores modernos, como Weber, Tonnies

⁶⁹ Ibid. Pág. 58

Durkheim, y Simmel que son conscientes del terremoto social acaecido con la modernidad en la nueva estructuración social, consideran que: “La racionalidad muestra ahora claramente la pluralidad de sus dimensiones. Incluso cada una de ellas puede pretender vivir tan autónomamente que desconozca a las otras o intente someterla a su imperio”⁷⁰.

No hasta hace muchos años en su mayoría los indígenas realizaban Asamblea para llegar a acuerdos y ejercer el voto como ciudadanos. Resolvían en ella por que partido, por quién o por quienes se tendría que ejercer el derecho al voto, o la elección. Era ahí precisamente donde entraban en un proceso de consenso y acuerdos para decidir la política y elegir los políticos. En la modernidad tal ejercicio de institucionalidad política a volcado fuera de un proceso colectivo, para centrarse en un ejercicio individual, en la que ya no interesa tanto la decisión o los acuerdos colectivos, por él o los candidatos, sino, al contrario: lo que a él o a ella le parezca convincente. Por tanto, el hecho de que cada esfera ha creado su propia lógica, provoca que la realidad no sea vista igual desde el nivel científico, ni desde el práctico-moral, la razón moderna diferenciada conduce a su *fragmentación o desintegración*, que es lo que ha sucedido dentro las culturas con bases o principios políticos más tradicionalistas.

En la contemporaneidad el que ejerce la decisión por el voto es el indígena y no la comuna en cohesión con sus integrantes; pues hoy se trata de hacer prevalecer y ejercer la opinión individual sobre las voces y acuerdos colectivos más comunales. Esto explica la tendencia del pueblo indígena de defender los intereses particulares y privados, por encima o por debajo de lo que digan los cánones comunales. De este modo el indígena se considera más libre y más ensimismado en el ejercicio político, en tanto que busca su bienestar propio y familiar. En otras palabras:

En lo moderno, el hombre es más libre, individual y funcional;...tiene pensamientos propios, es crítico; sus comportamientos son nuevos, sobre todo en relación con la familia, el trabajo; es un individuo disciplinado, austero, trabajador, emprendedor, lanzado al dominio, al cálculo y sistematización del mundo; la política moderna es la democracia, la tolerancia, la buena organización⁷¹

⁷⁰ Op. Cit. Gervilla Enrique. Posmodernidad y Educación. Pág. 24.

La ideología comunera se orientaba sobre el bien e intereses comunes y la cohesión del grupo, pero el mejor reflejo de este discurso de la comunidad sobre si mismo es en parte repetitiva: homogeneidad de dicha información. Tanto, lo que dicen los comuneros sobre la comunidad y el cabildo como lo dicen sus dirigentes expresa una tal concordancia, un discurso idéntico y unánime, muestra en qué medida se encuentra comprendida e interiorizada por todos los individuos una representación colectiva de su propia sociedad. Pero sabemos que tal posición va teniendo muchas derivas y se va cada vez minando, lo que está resultando un discurso vacío de todo contenido fenoménico observacional.

Para demostrar tal acontecimiento fenoménico de los problemas políticos que están acaeciendo al interior de las comunidades indígenas del Quilotoa, ponemos en consideración algunas declaraciones tomadas de la monografía: *“Libro de experiencias vivenciales”*⁷².

- “Las propuestas no hacen valer; las ideas que dan Ustedes no es importante por que ley no es así deben seguir todo lo que digo Yo”. Por ello la gente empieza a vivir individualmente, por no haber comprensión”.
- “Cuando ellos tenían la dirigencia en la comunidad, se acabaron adjudicando individualmente con la escritura e inscripción, sin comunicar a los comuneros. Se terminaron el pasto comunal, cada uno tiene propiedad de 30 hectáreas”.
- “En 1985 había pasto comunal actualmente no hay pasto comunal se acabaron adjudicando individualmente con escritura inscripción y posición efectivo”.

⁷¹ Ibid. Pág. 30.

⁷² Cuchiparte Pastuña Juan Manuel. Poder en la comunidad de Quilapungo”. Págs. 10-32.

- “En cuanto a economía se refiere: algunos dirigentes entran sólo para beneficio personal o interés de uno y no tienen proceso de organizar en la comunidad, más mejor se enriquecen los dirigentes”
- “El ayllu tiene poder (político, económico, tierras, animales, vivienda). La asamblea tiene poder para solucionar cualquier problema en la comunidad. Si en una familia tiene un hijo que estudia éste también tiene poder”

Al analizar identificamos que en la clase de dirigentes-políticos, el autoritarismo, los favoritismos, el individualismo, cierran puertas a una participación ciudadana, donde se pueda manifestar la libre expresión, la defensa de los derechos y las obligaciones que deberían dar estos para con los comuneros de las comunidades. Lo que nos deja en fin de cuentas estas realidades, es que la racionalidad, la personalidad colectiva del indígena se va transformando hacia una individualización progresiva en la contemporaneidad. La subjetividad del hombre andino se encuentra en un proceso de variabilidad hacia otras identidades más individualizadas. De tal modo que los intereses colectivos fundamento de las sociedades tradicionales, hoy se ve envuelto en una dinámica de cambios progresivos, de una personalidad colectiva hacia una más individual.

La problemática de los procesos de individualización en las comunidades indígenas alrededor del Quilotoa suscitados por factores de descomunalización de la comuna, por la racionalidad más individual y el protagonismo político alcanzado por estos sectores sociales en la actualidad no explican totalmente el fenómeno. Por tanto es menester centrarnos ahora en otro factor que pudiera vislumbrar con mayor acentuación estos cambios sociales, y ésta es, precisamente la concepción que estas comunidades indígenas mantienen sobre su propio cuerpo.

4.2.- LA REPRESENTACIÓN INDIVIDUAL DEL CUERPO

Cada vez son más abundantes los estudios de las representaciones culturales para explicar las enfermedades y los males o "daños" en sociedades no occidentales. Ello

incluye tanto a las poblaciones indígenas como a sociedades campesinas tradicionales cuyas significaciones sobre el cuerpo y la enfermedad se alejan mucho de la concepción occidental a pesar de estar enclavadas en áreas rurales muy próximas o de convivir éstas bajo la influencia culturalmente homogeneizadora de Occidente en un mundo cada vez más globalizado (cfr. Clarac 1995), B. Rojas (2000)”⁷³.

El estudio de las representaciones sobre las enfermedades, constituye por lo tanto, el punto de partida para comprender tanto las medicinas tradicionales particularmente en las sociedades indígenas, así como los sistemas para entender los fenómenos relacionados con la enfermedad en la sociedad occidental moderna, cómo ella los percibe, clasifica y define.

En un reciente trabajo, el antropólogo A. Acuña realiza una interesante reflexión sobre las relaciones Cuerpo-Cultura donde concluye que: "El cuerpo para cada sociedad, además de un hecho biológico, es un territorio cargado de representaciones en donde permanentemente se construye y deconstruye imágenes culturales, en donde se proyectan señas de identidad y alteridad. Si como se ha sugerido, el cuerpo es un símbolo de la cultura y la sociedad en donde nos hallamos inmersos, pensar y entender el cuerpo nos aproxima a la comprensión del mundo que nos envuelve, a la realidad simbólica que junto con la pura carnalidad forma parte de nuestro ser, dándole a la materia sentido"⁷⁴

Asimismo, Acuña elabora una interesante síntesis de las visiones que existen en la literatura occidental y no occidental sobre "el cuerpo en la interpretación de las culturas". Una de sus conclusiones apuntan a "apoyar la idea de que la cultura se halla presente en la estructura social y en las funciones mismas del cuerpo" (2001:39). Al abordar el problema en las sociedades tradicionales y las modernas Acuña también sostiene que: "El sistema médico oficial de la sociedad moderna individualiza y somatiza la enfermedad, interviniendo y manipulando el cuerpo de múltiples formas

⁷³ Omar González Ñáñez* www.redvoltage.net/article3222.html - 56k - En caché - Páginas similares

⁷⁴ Acuña, Angel Delgado 2001 "El cuerpo en la interpretación de las culturas", Pág. 49.

para lograr la sanación; mientras que en las sociedades tradicionales el cuerpo de las personas se concibe como una prolongación del cuerpo social, buscándose la enfermedad en las redes sociales sobre las que opera simbólicamente para obtener eficacia sanadora" (Acuña, 2001:48).

Por su parte, también en una reciente investigación sobre el papel del cuerpo y el origen de las enfermedades en una sociedad rural tradicional de la cordillera andina (Mucuchíes, Estado Mérida) Rojas.B. nos habla acerca de la representación del cuerpo en esa comunidad:

Para los mucuchiceros el cuerpo es un sistema en el cual todo está comunicado a través de la sangre, líquido que circula de los pies a la cabeza llevando la vida a todos los órganos; si la sangre se detiene, se detiene la vida. La cabeza es uno de los centros rectores más importantes, en ella se encuentra el cerebro, desde donde se "disparan" las órdenes que los demás órganos y partes del cuerpo obedecen...Otro centro rector del cuerpo está constituido por el abdomen, generalmente denominado barriga, abarca desde la boca del estómago hasta el bajo vientre. Aquí se encuentra el ombligo que es el punto central donde "se recoge y termina el cuerpo"⁷⁵

Acercándose a las sociedades amazónicas, y centroamericanas en cuanto a la representación del cuerpo y su relación con el chamán, R. Velázquez (1997) sostiene que: "En la mayor parte de las cosmovisiones aborígenes, el cuerpo del ser humano es un microcosmos y se establece una relación muy estrecha entre el universo y el hombre. Siendo el cuerpo un microcosmos, está unido al macrocosmos, con lo cual se comprenden armónicos contactos.

Esta relación se ha prefigurado a través de explicaciones míticas que son mantenidas por el conocimiento chamánico, y su concepción adquiere tal característica de realidad que para ser chamán, en su iniciación, el cuerpo de este es sometido a varias

⁷⁵ Rojas, Belkis. Jacqueline Clarac de Briceño, y Omar González Nández. Compiladores. "Los chamanes Arawakos del Noroeste Amazónico vistos a través de las categorías de Róheim y Devereux", Pág. 31.

pruebas sacrificiales con una comprensión cósmica. Este sometimiento del cuerpo a la ritualización más diversa se hace con el fin de canalizar la energía primordial y esta interpretación es preponderante en todas las culturas aborígenes. Bajo esa concepción cosmogónica, el cuerpo está conformado por infinitud de caminos y está a su vez asociado a la voluntad de la Madre Tierra, Madre originaria, lugar del cual procede el cuerpo y especialmente el cuerpo femenino, para entrar en los procesos de procreación y la fertilidad"⁷⁶.

Entre los Yanomami, J. Chiappino afirma que: El hecho más relevante en la forma como las sociedades amerindias tienen de concebir el cuerpo por oposición a la nuestra, es que la acción depende totalmente de la intervención de entidades particulares que llamamos "espíritus auxiliares". Toda actividad del orden que sea motriz o psico-sensorial, es función de espíritus auxiliares específicos que vuelven al cuerpo apto para realizarla. Lo consiguen gracias a las propiedades dinámicas particulares que cada uno de ellos posee y transmite al cuerpo a fin de producir en él los comportamientos deseados. Estas entidades fueron cuidadosamente seleccionadas por sus antepasados respecto a y éstas últimas se reagrupan en el seno de la actividad que llamamos "shamánica"⁷⁷.

Mientras que entre los piapoko, Jiwi y los piaroa, Ribas P. concluye que: A juzgar por los primeros resultados del análisis de los datos recabados, los dispositivos médicos tradicionales en estas tres etnias amazónicas parecen inscribirse dentro de un modelo holístico del universo... Según esa visión holística del universo, los seres humanos mantienen estrechos nexos de interdependencia con el mundo natural y el mundo sobrenatural. En sus relaciones con cada esfera de la realidad juegan un papel importante los elementos menos tangibles de una persona, especialmente la fuerza, sople o principio

⁷⁶ Velázquez, Ronny. "Algunas experiencias en la adaptación de protocolos médicos en comunidades indígenas Cháse, Hiwi y Wóthiha del eje vial El Burro-Samariapo, noroeste del estado Amazonas, Venezuela", en: Miguel Ángel Perera. *Salud y Ambiente*. Pág.20

⁷⁷ Chiappino, Jean, "Representación del cuerpo humano en la cordillera de Mérida en relación con la representación del espacio físico y del espacio cósmico", en Boletín Antropológico N° 51. Centro de Investigaciones Etnológicas. Museo Arqueológico. Pág. 257.

vital (denominado icháini en idioma cháse, pesaĩ , en hiwi, o uhuru, en wóthija, y "fuerza" o "ánimo", al usar el idioma castellano) la energía que le proporciona y mantiene la vida.

Esta energía está presente en cada elemento del universo, mostrando peculiaridades en cuanto a su naturaleza y manifestándose en mayores concentraciones en la composición de ciertos astros (como sucede con el sol), animales (por ejemplo en las abejas, según los wóthija), plantas (sobre todo, en aquellas con propiedades alucinatorias, según todos los grupos), minerales (petroglifos, piedras con pinturas rupestres, ciertas rocas cristalinas), entidades sobrenaturales y seres humanos sometidos a una estricta disciplina. En los seres humanos, la fuerza actúa proporcionándole vitalidad al cuerpo, al elemento material o tangible de la persona, garantizando la cohesión entre éste y el espíritu o alma, elemento menos tangible del individuo, constituido por una materia menos densa"⁷⁸.

El citado autor, (Velázquez, 1997: 21) considera que los Kurripako, al igual que otras etnias Arawakas vecinas asentadas en el borde del Guainía-Río Negro, al suroeste del Estado Amazonas se ubican dentro de los pueblos que explican de manera más holística y menos dicotómica las posibles contradicciones cuerpo-alma y naturaleza-cultura ya que más bien, las sagas mitológicas que explican la etnogénesis de esta sociedad a partir del Cuerpo del Creador, constituyen el protomodelo a través del cual se integran las esferas cuerpo-alma-naturaleza-cultura apelando al simbolismo cultural para explicar la simbiosis y síntesis de todas estas relaciones.

Viene bien preguntarnos que es lo que está sucediendo en la actualidad con este modo de concebir el cuerpo, y cuáles serían los factores que estarían interviniendo en dicho proceso de transformación, hacia una visión más individualista de la corporeidad en las socio-cultura indígena.

⁷⁸ Ribas, Pedro J. "Cuerpo y Enfermedad en Mucuchíes" Pág. 37-38.

Este fenómeno del cuerpo ha sido para los indígenas determinado por factores sociales, institucionales (comunidad), trascendentales, cosmológicas. Lo que por otro lado se identifica como “el cuerpo social”, más no individual o personal. Tal posicionamiento se verifica en nuestras comunidades indígenas en tanto el cuerpo en la lengua kichua no existe, aunque si una aproximación no exacta: “*aycha*” (carne). Si en cambio, “el cuerpo social”, análoga a la comunidad que une a sus miembros y forman así un cuerpo íntegro con todos sus miembros: la familia:

“Todos somos una familia’
(Ñukanchic tucui familiami)
(Aylluka tucui canchic)
‘Todos somos un solo corazón’⁷⁹
(Shuc shungo tucui)

De esa manera la experiencia corporal era una experiencia colectiva, diríamos que se identificaba con la sociedad. Posición que se fundamenta en la siguiente afirmación: “donde no hay un lenguaje sobre el cuerpo que pueda convertirse en un lenguaje del cuerpo, el único discurso posible tiene a la sociedad (el cuerpo social) como objeto y sujeto”⁸⁰. Tal presupuesto, a la vez, se evidencia en la opinión de un poblador del pueblo de Olmedo-Cantón Cayambe (Yáñez del Pozo, 1988: 24), “Desde ese año de 1928, fue tomando cuerpo, cuerpo el pueblito. Ya íbamos haciendo unos y otros las casitas y viviendo aquí”⁸¹. En cambio, puesto en relación con devenir histórico de la sociedad moderna, la concepción del cuerpo ha ido sufriendo variaciones, a tal punto de ensimismar la individualidad en oposición al “cuerpo social”

En cuanto a la nominación de éste, el lenguaje que se maneja hoy, se fundamenta en el pronombre posesivo de “mi cuerpo”, “mi pierna”, “mi cabeza” términos que denotan la concepción más individualizada y fragmentada del cuerpo y por ende del sujeto como individuo de relaciones con los demás y consigo mismo. Lo que nos demuestra claramente la nueva forma de concebir el “cuerpo social”, pero en

⁷⁹ Sánchez Parga José. “Cuerpo y enfermedades en las Representaciones Indígenas de los Andes” en: A.C. Defossez. D. Fassin. M. Viveros. Pág. 65.

⁸⁰ Sánchez Parga José. Aprendizaje, conocimiento y comunicación en la comunidad andina. Pág. 207.

⁸¹ Yáñez Del Pozo, José. “Yo Declaro con Franqueza”. Pág. 24

perspectiva mayormente individual propio, en la que no implica tanto el problema del “otro”.

Sin embargo, lo social y lo individual no se expresan mejor sino en el “*discurso de la enfermedad*” (Sanchez Parga, 1998: 196), “el cuerpo es principio de la experiencia concreta de la individualidad”. Como sabemos, es en el sentimiento del dolor donde yo me doy cuenta de mi propia individual, de que estoy mal, de que me encuentro frágil, dominable, agotado, de que puedo dejar de existir. Pues me descubro a mí mismo. Por tanto, “es en cuanto enferma que nuestra propia corporalidad nos proporciona su experiencia más inmediata y más intensa” (Cfr. Sánchez P. J. en: A. C. Defossez. D. Fassin. M. Viveros: 62)

En la actualidad, se da el caso de que el indígena por el contacto, la relación, el acceso a la medicina moderna, el hacer uso de las casas asistenciales, etc., desequilibra tal discurso sobre el “cuerpo social”, ya que el diagnóstico, el chequeo pertinente lleva a descifrar pormenorizadamente la anatomía que ha sido afectada en el enfermo. Y las aplicaciones de los medicamentos tiene su especificidad. Factor importante que ocasiona ruptura con la concepción tradicional de la anatomía, ante el resguardo y la valoración permanente del propio cuerpo como individualidad. Nos debemos, como manifiesta (Sánchez P. 1988: 77-78), a “las profundas y rápidas transformaciones que en las últimas décadas atraviesan estos sectores indígenas (su mayor articulación al modelo occidental de medicina) no dejan de afectar también a sus categorías mentales: y no cabe duda que las mismas representaciones del cuerpo, el discurso corporal-las corporalidades del discurso-están modificándose sensiblemente. Con todo, consideremos que el cuerpo-el modo de producción de cuerpo-seguirá siendo dentro de todo proceso socio-cultural objeto de construcciones y de representaciones imaginarias, aún allí donde sus manipulaciones por la ciencia, la moda, los mass media y el mercado revista las apariencias más conscientes, calculadas y objetivas”.

Por otro lado, en la práctica cotidiana es tal la concepción y el cuidado del cuerpo que se ha llegado a sobre valorar como una entidad propia-personal, por encima del “cuerpo

social”, cultural; proveyéndole de todos los detalles y gustos que pudieran satisfacer al cuerpo.

De hecho, objetivamos una individualización corporal en esta época, en el que cada individuo trata de proveer al cuerpo: vestidos, joyas, cosméticos que están a la moda, y a elección personal. Pues, no existen ya una homogeneidad en el uso de las prendas que vayan acorde a los rasgos o construcción cultural. Sus significaciones van cambiando cada vez más. El “cuerpo social”, de esa manera va tomando nuevos semblantes que lo van transformando y originando una nueva visión de la persona, desligado de la socio-cultura que le otorgaba una cierta identidad.

Tal fenómeno es susceptible en las comunidades indígenas, principalmente en los jóvenes y adolescentes que no prescinden por ejemplo del espejo, con el fin de mostrarse a los demás coloridos, pero también se verifica en la manera como se visten, se peinan, en las prendas que usan, y muchas veces estos elementos van cargado de ciertos elementos eróticos.

En algunos casos se divisa una saturación de vínculos materiales sobre cuerpo. El mismo, cada quien trata de “adornarle con lo mejor” que encuentra, capaz de que esté bien representado, sin disturbios que ilegitimen su estética. Por tanto, nos conlleva a decir que la construcción y representaciones del cuerpo es diferenciado, individualizado. Pues, “...en la cultura occidental, el cuerpo es el perímetro y límite de la personalidad individual, separa y distingue, aísla y distancia lo más privado de lo colectivo...” (1988: 66), lo que de antemano ha venido fraguándose en las socio-culturas indígenas de una larga tradición cultural, en la que la homogeneidad estaba más marcada, y no tanto las diferencias individuales.

Por otro lado, “el sujeto humano no es pensable sin cuerpo, la disociación del cuerpo y de la persona atenta el ser mismo de la persona. Pero el sujeto no es pensable tampoco sin “cuerpo social”, en cuyo seno se atan las relaciones humanas, garantizando al mismo tiempo la alteridad y el vínculo...” (Sánchez Parga. 1988: 78). Ello explica que la

comunidad y la individualidad son dimensiones complementarias, ya que el individuo no puede prescindir de la comunidad, como tampoco la comunidad puede prescindir del individuo. El hombre se hace más persona en relación con el “otro”.

Los indígenas, a diferencia de la concepción científica occidental, conciben el mundo como una totalidad integrada, donde las partes no tienen sentido sino en el todo. Sin embargo, en las circunstancias actuales, con los efectos de la modernidad: las transformaciones socio-culturales, económicas y políticas de mercado, han conducido al hombre a incrustarse en un abanico de posibilidades que el mundo actual le ofrece, sobre todo en el ámbito juvenil, el dejarse muchas veces llevar por la mentalidad hedonismo y narcisista, que consecuentemente trastorna la individualidad a un individualismo fragmentado. Lo que por el contrario conduce a sobrevalorar lo individual por encima de los valores colectivos.

Recordemos las palabras "Alternas", de la historiadora Henriette Arreaza cuando afirma: "Pero hasta hace poco, y aún hoy, ha imperado en nuestro continente el prejuicio colonial de condenar como irracional todo aquel rasgo que debele signos culturales propios, no europeos...Puede sonar exagerado pero este desprecio, aún hoy vigente en la mentalidad criolla, sigue marcando, persiguiendo y señalando la particularidad étnica como una mancha, un error, un pecado que hay que borrar..."⁸². Sin embargo nuestro problema responde a las transformaciones sociales, a los cambios de códigos mentales, ya que cuando la sociedad cambia, también se pone en devenir la cultura. Pero también es fruto de las relaciones interculturales de estas sociedades con otras.

4.3. EL SUJETO DEL DISCURSO

Los cambios habidos en el siglo XX enmarcados en el apareamiento de las nuevas tecnologías permiten mantener relaciones, directas o indirectas, con un círculo cada vez

⁸² Arreaza, Henriette. "La concepción cosmogónica del cuerpo en algunas culturas aborígenes americanas y el universo del canto para la comunicación chamánica", en: Shamanismo Sudamericano. Juan Schobinger. Pág. 120-121.

vasto de individuos. En muchos casos estamos alcanzando lo que podría considerarse un estado de saturación social. Los cambios de esa magnitud rara vez se limitan a un sector, sino que se reflejan en toda cultura. Pero no sólo varía de una cultura a la otra el énfasis puesto en la individualidad, sino también los supuestos sobre como se puede caracterizar a una persona. En esta realidad, los niveles discursivos, también varían, cambian, como es el caso de las socio-culturas indígenas de la sierra: entrando en un proceso de transición discursiva, del uso del Nosotros al Yo individual.

El vocabulario relativo a la comprensión del yo se ha modificado notoriamente a lo largo del siglo, y con él, el carácter de los intercambios sociales ponen en peligro las pautas de relación tradicionales. Según Clifford Geertz, en (Kenneth J. Gergen: 1992), antropólogo, “el concepto de un yo singular o individual no desempeña sino un papel mínimo en la vida cotidiana de la cultura. A los individuos se los considera más representantes de categorías sociales más generales y es la categoría social la que cobra importancia decisiva en la vida cultural. En las maneras de hablar están insertas las formas de vida cultural”⁸³. De ahí por ejemplo, tiene mucha importancia para los indígenas el uso de la primera persona del plural-“ñukanchik”, en cuanto más que representar a un individuo, en su lenguaje representaba a un sujeto plural, la comunidad. Hoy, el yo inserto en lo social se pone de relieve en las pautas de relación. Como el grupo social tiene una importancia fundamental, las relaciones suelen ser generales y formales, más que específicas y personales.

Con lo predicho, queremos centrar nuestra reflexión sobre los discursos orales y escritos. En ellos se trata de identificar los factores que han provocado el transe de un uso común de la primera persona del plural(nosotros) por un nuevo modo de percibir y acentuar el lenguaje en la primera persona del singular “ñuka”. Lo que explica el fenómeno de individualización en el que se encuentran inmersos los indígenas en la actualidad.

Cuatro son las nociones que organizan el campo científico de la etnología, fijados desde el siglo XVIII. (Sánchez Parga: 1999: 56):

⁸³ Gergen Kenneth J. “El Yo Saturado”. Pág. 28.

- La *oralidad*, que es la comunicación propia de una sociedad “tradicional”, como es el caso de los sectores indígenas andinos del Quilotoa.
- La *espacialidad*, es el marco sincrónico de un sistema social que “aparece” desprovisto de historia.
- La *alteridad*, es la diferencia significativa, producida por el corte cultural, en relación o referencia a otras culturas.
- El *inconsciente*: estatuto propio de los fenómenos colectivos referidos a una significación en cierto modo extraña.

Dentro de estos cuatro ángulos, relacionados entre sí, la palabra circula sin saber a qué reglas atenerse, y que por tanto a la antropología le compete sistematizar estas leyes en una escritura, y de organizar el espacio del “otro” en el sentido de su oralidad.

Por ello, no es de sorprenderse, ni carece de significación que en el mismo siglo XVIII el campo de la historia se organice sobre cuatro conceptos opuestos al anterior: - la escritura; la temporalidad; la identidad; y la conciencia. Estos dos esquemas han sido manifestados por Lévi-Strauss, en el texto, “Antropología Estructural”, capítulo “Historia y etnología”, citado por (Sánchez Parga: 56-57)

“La etnología se interesa sobre todo por lo que no es escrito’ lo que trata es diferente de todo lo que los hombres habitualmente piensan fijar sobre la piedra o sobre el papel”⁸⁴; está relacionado a las condiciones inconscientes de la vida social. Aplicado a las estructuras de lenguaje tradicional, diríamos que el uso de la primera persona del singular era muy esporádica hace unas décadas a tras (pues eran sociedades colectivas, mayormente cohesionados y de vínculos recíprocos), sin embargo, parece que hoy en día por efectos de relaciones de interculturalidad más estrechas, y por los fenómenos de migración, inconscientemente van interiorizando a sus códigos mentales el singular Yo. Configurando de sea manera una personalidad mayormente individualizada.

⁸⁴ Sánchez Parga. José. La Observación, la Memoria, y la Palabra. 56-57.

Estas dos posiciones se determinan por su “oposición simétrica”, operadoras de construcciones significantes; sus combinaciones sucesivas, que cambian los términos tanto como sus relaciones, se inscriben en una secuencia de configuraciones históricas; donde la constante hace de la escritura la forma del “discurso sobre el otro” y no del “discurso del otro”. Como se sabe, el oficio del antropólogo es el acto de escuchar: no se puede hacer un discurso desde mi situación, desde mis códigos mentales, por el contrario, es la observación participativa en una situación particular la que me permite interpretar y explicar los significados de las prácticas socio-culturales. Desde esa posición, el antropólogo puede considerar que los integrantes de las comunidades indígenas andinas están siendo parte de un nuevo proceso discursivo de carácter menos socio-colectivo, más privado e individual. Y esto se debe, a que en la modernidad existe mayores relaciones de a-culturación, y a la vez, por que la singularidad de la sociedad occidental se caracteriza fundamentalmente en los valores del individuo. Así, las relaciones de dominación cultural se impone sobre estas sociedades que han iniciado un proceso de socialización con otras culturas.

El trabajo etnológico, significa una escritura sobre la oralidad, como una “hermenéutica del otro”. Constituye una forma de pensamiento científico, y el posterior desarrollo interpretativo suponen una transformación, una violenta traducción, de la palabra en escritura; de la oralidad de los discursos a su organización gráfica. Significa una verdadera revolución en cuanto al universo del sentido Verbal y Literario, y sobre todo en cuanto al proceso de producción de un enunciado y un texto. Aquello, en nuestros días ha contribuido mucho, por que nos ha permitido verificar la oralidad plasmada en escritura. De esta manera, a través de un análisis e interpretación de la palabra queremos comprobar si los textos escritos mantienen rasgos de una personalidad colectiva o a la vez individual.

En esa línea, según Sánchez Parga (2005), “para la antropología toda palabra es objeto y sujeto de interpretación; y como siempre también objeto de una doble hermenéutica, ya

que el antropólogo a de preguntarse no sólo que significa para él una palabra escuchada en una determinada circunstancia, sino también qué significa para quien la pronuncia”⁸⁵.

La palabra es natural al hombre, en la medida que es pura temporalidad, instantánea no es objeto de historia; mientras que la escritura tiene el poder de retener el pasado y de perdurar en el futuro, es a la vez archivo y programa. “A la escritura invade el espacio de acción de sus mensajes y capitaliza el tiempo..., su significante no es separable del cuerpo individual o colectivo, ya que no puede existir fuera del lugar de su producción; el anunciado no es aislable ni del acto social de enunciación ni de la presencia que ella misma se otorga” (Sánchez Parga, 1999: 59). Tal apreciación podemos visualizar en el siguiente caso, en el que un indígena es interrogado, sobre si pertenece o no al partido comunista, el mismo que constituye parte de la investigación que ha realizado (Yáñez del Pozo: 1988), pues, éste manifiesta: “-*No, no doctor. Yo soy separado, particular. Yo vivo comprando con mi sudor con mi dinero, el terreno*”⁸⁶. Como se aprecia, los factores como la sobre valoración del esfuerzo propio y el factor económico se muestran como condicionantes de una interioridad individual, coartando las relaciones sociales comunales.

El estudio de una cultura comienza y pasa por el de sus palabras, en la que se trata de identificar, cuál es la relación entre la palabra y los gestos, ya que no hay comportamiento que no sea lingüístico, “el aprendizaje de la lengua con sus usos lingüísticos es al mismo tiempo el aprendizaje de la estructura social”; esto supone reconocer ‘la interacción entre la forma de discurso aprendida, las experiencias que organiza y los comportamientos’⁸⁷. De ahí que, el nuestro deber es pasar de los comportamientos lingüísticos de los individuos a las disposiciones normativas y significativas para el grupo social. En esta perspectiva los discursos lingüísticos de la sociedad indígena de la sierra están guiados por un código *restringido*, en el que su vocabulario, gramática y organización discursiva se encuentra muy normados,

⁸⁵ Sánchez Parga José, *El Oficio de Antropólogo*, Pág. 120.

⁸⁶ Op. Cit. Yáñez Del Pozo, José. *Yo Declaro con Franqueza*, Pág. 20

⁸⁷ OP. Cit. Sánchez Parga José, *El Oficio de Antropólogo*, Pág. 121.

estereotipados o ritualizados. El ejemplo más claro es precisamente la constante acentuación en la comunidad-“ñukanchik”

Razón para que la sociedad “tradicional” o “comunal”, se caracterice por el predominio de una personalidad colectiva, pero tanto más del código restringido, pero como estas sociedades están siendo sujetos a las transformaciones socioculturales de mayor complejidad social y mayor individualización a su interior, mayor importancia tiene para ellos los códigos elaborados. Tal es el factor para que hoy en día los indígenas se guíen por un código elaborado, donde cada uno dispone de manera autónoma, creativa, espontánea y personal sus expresiones. En consecuencia, el sujeto ya no hace eco del código integrado, propia de la comunidad, sino al contrario, se independiza, se vuelve autosuficiente, individualista, en forma singular y elaborada.

Uno de los principios fundamentales para interpretar la palabra y los usos del habla en una cultura reside, manifiesta Sánchez Parga “en la relación entre verbo y la acción, el gesto y la palabra, el intercambio y la comunicación. Hay culturas donde la palabra posee una extraordinaria *performancia* o eficacia: capacidad de *hacer* lo que dice”⁸⁸. Es decir, la concreción de la potencia en acto diríamos en otras palabras. Pues se trata del poder inherente a la palabra, que hace que lo que yo hablo se haga realidad. Este es el caso por ejemplo, del libro del Génesis, donde Dios habla y se produce hechos y realidad.

Esta *performancia* no pertenece a las socioculturas indígenas, ya que sus palabras no son productores de la realidad. En el caso de la retórica que pronuncie la autoridad del cabildo ante la tribu, esta jamás se realizará sin que antes por ejemplo haya sido tratado por el colectivo, por el hecho de que su palabra no tiene poder, sino que se encuentra disociados. Por tanto, lo que diga la comunidad esa será la que produce realidad, por el simple hecho de que están vinculadas o asociadas tanto el poder con la palabra y viceversa.

⁸⁸ Ibid. 122.

Mientras tanto, el *logos* griego es más referido a la razón, a la inteligencia, y al discurso, por tanto no es *performante*, no produce realidad. Pero “esta *performancia* de la palabra en la civilización occidental se ha logrado en los distintos ámbitos (jurídico, penal administrativo, político, religioso, y hasta en las mismas relaciones sociales más cotidianas...); es ‘hombre de la palabra’ quien cumple lo que dice”⁸⁹. Hoy por ejemplo en las comunidades indígenas, el llamado que se hace a las mingas no son acogidas como en décadas precedentes, a las que asistían la mayor cantidad de los comuneros, en la que las actividades se hacían juntos, y respondían a los intereses comunales. Esta nueva manera de concebir e interpretar tal realidad, muestra al parecer, que la comunidad hoy en vez de servir de apoyo, se constituye en una traba que no permite desarrollar a la persona autónoma y libremente. Así, la palabra en el caso de la “minga” manifiesta *performancia* en cuanto se sospecha de una posible sanción económica para el comunero. Lo que explica que las sociedades “tradicionales”, al estar sujetos en el proceso de cambios están produciendo individualidades sin sociedades que remarquen una socialización, que ayude a la autorrealización como personas.

Sin embargo, “allí donde la palabra no es performante, donde no se hace lo que se dice, el poder de la palabra sólo sería significativo, toda su fuerza es de carácter simbólico: significar el intercambio al interior de la sociedad y el vínculo social; la palabra es la sustancia de lo cultural en la sociedad. Mientras que la civilización occidental ha tendido a institucionalizar la asociación entre palabra y acción, la sociedad primitiva más bien parece mantener la separación entre hablar y actuar: ‘los indios son siempre silenciosos; toda palabra sería inútil, pues cada uno sabe lo que tiene que hacer’⁹⁰ y lo que cada cosa expresa suficientemente, no hace falta decirlo.

Esta última posición, es semejante a lo que está ocurriendo al interno de las socio-culturas indígenas, pues, los indios en sus discursos hoy reclaman por ejemplo a los políticos la falta de atención a sus necesidades prioritarios: consideran que estos han causado ruptura a la palabra, pues, “hablan mucho, pero no hacen nada por nuestras

⁸⁹ Ibid, Pág. 122

⁹⁰ Ibid, Pág. 122.

comunidades”. Tal observación refleja una disociación entre, palabra y acción, ya que, por un lado está los contenidos y por otro la pragmática.

Los usos y las relaciones de la palabra son culturales, ya que éstas se diferencian entre sí, por lo que no es lo mismo el uso dado en una determinada sociedad que en otra: la relación de la palabra es diferente. Así, por ejemplo en las sociedades indígenas la palabra tiene una dimensión colectiva, social, “ñukanchik”, mientras que en las sociedades modernas la palabra tiene una representación individual, “ñuka”. Sin embargo dado a las transformaciones socioculturales, influenciados por los factores comunicacionales e intercambios con el “otro” y por las nuevas formas de producir identidades y alteridades; sentido y significaciones, ésta manera de ser de las sociedades originarias van cambiando, hacia una nueva manera de ver al hombre no tanto como sujeto con conciencia colectiva, sino, cómo sujeto mayormente alejado del grupo social: sujeto individual.

Hay sociedades verbales que usan o abusan de la comunicación, así como también existen sociedades donde se da una economía política que regulariza el uso de la palabra, como es el caso de las sociedades primitivas. Estos, no hablan mucho sino en los momentos como la fiesta: durante la bebida. Es decir en el momento en que las relaciones sociales han alcanzado fuertes vínculos culturales.

Sería muy peligroso suponer que la palabra “indígena” es siempre ineficaz y carente de poder. Clastres, considera que “la palabra está reservada al jefe o máxima autoridad y su poder se agota en la palabra: no tiene más poder que el de hablar. La autoridad no se define por lo que hace, sino por lo que dice”⁹¹. Pero el problema actual es que esta autoridad que estaba representado por la figura paterna en las sociedades comunales, ha entrado en crisis, hay una “ausencia del padre”, por lo que su palabra ya no representa nada más allá se su presencia física. Es decir, muchas veces no influyen en las decisiones comunitarias, familiares. De esa forma, en las nuevas generaciones las opciones son más personalizados, hay mayor segregación, menor control y más

⁹¹ Idib, Pág. 123.

libertades. Un factor que responde a la fragmentación de las familias, debido a los procesos migratorios en las que encuentran relaciones más abiertas y nuevas posibilidades para construir personalidades con rasgos menos colectivos.

“La fuerza de la palabra puede radicar en la máxima participación de la sociedad en su sentido: cuando los sentidos de las palabras son tan compartidos, que son parte del intercambio al interno de la sociedad y del vínculo social: cuando la palabra es la sustancia cultural de la sociedad”⁹². En las socio-culturas tradicionales, pues las características eran estas: cuando se los comunicaba a contribuir en los trabajos de los comuneros, generalmente participaba la comunidad entera; hoy no, los intereses son otros, cada uno busca sustentar sus vidas por el lado más conveniente y por donde encuentre mayores posibilidades y ventajas para asegurar su bienestar propio.

En general, las sociedades primitivas o tradicionales aparecen menos verbales, por que para ellas “el acto es una palabra” (ibid); toda acción y todo objeto son portadores de una palabra y un significado unívoco y compartido por todos los miembros del grupo. En un mundo moderno, tal concepción significa que con el tiempo se va transformando, porque las sociedades son cambiantes, por ejemplo, las instituciones tradicionales: la familia, la minga, los rituales,... son más personalizados, toman otros significados ahora.Cuál es el factor de desequilibrio, el hecho de que los indígenas empiezan a pensar y actuar por si mismos. Más aun si entran en un proceso de mestización, estos grupos vuelcan a ser sociedades gráficas, de escritura, y quiera o no, la grafía implica una cuestión que requiere de la razón y de la inteligencia individual, es decir de una lógica personalista.

En el análisis de las monografías, cargadas de historias, problemas, y pareceres de las comunidades indígenas sobre su socio-cultura y a la vez, en las “autopsias verbales” sobre el cuerpo, realizadas a jóvenes y adolescentes, tanto en el lenguaje escrito como oral se puede apreciar por ejemplo, el uso del monólogo colectivo, pero a la vez en vista de una transición hacia el uso del yo-“*ñuka*”, dominante en la actualidad. Lo cual indica

⁹² Ibid, Pág. 124.

un mayor proceso de individualización en estos ambientes. De tal forma que la historia de estos pueblos a partir de la modernidad ha entrado en un sistema de transformaciones “lingüísticas”: se está invirtiendo el nosotros en el yo (mío).

Lo que se ha considerado previamente, demuestra la construcción de una subjetividad individual predominante, ante el modo de pensar de la colectividad, esto desenmascara el carácter social de las sociedades tradicionales, o por lo menos hace ver que estas socio-culturas están inmiscuidos en la fase de transición y construcción de sujetos más individualizados en la actualidad. Esto diríamos en cuanto la palabra es intrínseca al hombre, y a la vez ordenadora de los actos. Por tanto, si la palabra es individual, donde el ego predomina, entonces las acciones estarán cargados de satisfacciones e intereses individuales. Así el grupo social, “nosotros” queda inadvertido.

El problema se vuelve más complejo, cuando dejamos de considerar que la escritura concluye la oralidad, termina con ella, al hacerla historia, y pensamos en términos de memoria. “Esta constatación nos parece fundamental no sólo para dotar cualquier ‘historia oral’, sino para constituir en intérprete privilegiado de ella esa actualidad y contexto socio-cultural en el que es producido”⁹³. Y de ella nos servimos ahora para decir que las transformaciones socio-culturales muestran una perspectiva lógica caracterizada por el dominio del Yo, y no tanto del monólogo colectivo, en el que han insistido las sociedades originarias.

El tratamiento de la memoria e historia orales es interesante por que permite “considerar el trabajo de la memoria o ‘reproducción del pasado’, de confrontar los datos recogidos por la ‘historia oral’ con otros testimonios e informaciones; del criterio sociológico o antropológico que define el sujeto de una ‘historia oral’; de ir más allá del simple relato o la descripción empírica para despejar la lógica en acto de un estilo de vida, la estructura subyacente a toda cultura, la racionalidad propia y el universo simbólico codificados en la misma discursividad de la memoria”⁹⁴

⁹³ Op. Cit. Sánchez P. José. La Observación, la Memoria, y la Palabra. Pág. 60

⁹⁴ Ibid, Pág.61.

Estas aplicaciones metodológicas tanto en los discursos escritos y orales, ha llevado a interpretar y a explicar que las socio-culturas indígenas a través de sus discursos están adentrándose a tomar un estilo de vida y una racionalidad en el que no prevalecen los intereses comunes, sino, que se antepone el estatus más personal y particular, como demuestran varios testimonios de indígenas que habitan en Pesillo, y que han sido estudiados por (Yáñez del Pozo: 1988) en su texto: “*Yo declaro con Franqueza*”. Pues estos campesino-indígenas ven de varias maneras su relación con las cooperativas, las haciendas. Unos están a favor, otros al quedar relegados y al ser recriminados por dichas instituciones están en contra, unos defiende los intereses comunes, otros los intereses particulares y económicos. Pero también a nivel discursivo ellos manejan más la primera persona del singular Yo, más que la primera persona del plural, nosotros. Aunque es explicable, pues la “memoria colectiva” del recuerdo autobiográfico es un producto individual. Indicando que en él el sujeto individual prevalece sobre el grupo. Para una mayor comprensión quiero destacar algunas apreciaciones, como estas:

No dejan chucchir. Pinllu se llama. Ahí estaba sembrando papa, trigo. Y yendo ya a chucchir ha dicho: Ese gente de cooperativa no más ha de chucchir. Usted ca ¿para qué?.

Lucas Alba, ese dizque ha dicho: -Vienen a robar-dizque ha dicho. Y no deja chucchir nada. Mezquinan. Por eso ca yo me fui con burrito aquí atrás pastando. Y ahí tan esos tracotes grandes, todos mezquinaban.

Compa cooperado habla, mezquina. Entre ellos mezquina no consienten. No consiente lo que ellos no trabajan. Nosotros somos malos. Nosotros hacemos de todo. Ellos no salen. Todo pretexto ponen, por interés de terreno, ya ahora no quieren dar nada...

Todo esto pasa de problema en la cooperativa. Mezquinan cuando cosechan. Primero pasan repelo de las cooperativas y ya después pasan animales que sueltan particulares.

Primero los socios están, después ya los otros. Y cobran ya 200 sucres cuando teníamos animales en la cooperativa. 200 nos cobraban y después ya nos mandaron sacando. Ya no tienen particulares. Solamente tienen socios nomás. Y ahora de repente tienen particulares, tienen arriba en el cerro y de ahí bajan al potrero de Guayllabamba. Baján acá y le cobran 200 así, 250 sucres. Eso cobran aquí en la cooperativa.

Antes ca no era así. Tranquilos vivíamos. Teníamos animalitos tan. No sufríamos. Ahora ca bastante sufrido vivimos...

Así los socios trabajaban pero la cooperativa así no pagaba nada. Por eso mi papá ya salió. Trabajaba, trabajaba en la cooperativa pero como ya se fue para atrás ya vuelta salió y le mandaron sacando. (*Victoriano Campues*).

A este campesino, por su parte, le parece más bien una realidad de cambio y modernización:

Sí dejan recoger, chucchir en la cooperativa. Si dejan pero ya la gente no sale ya. Algunitos nomás sale. Algunos más pobrecitos nomás salen a buscar. Pero la gente misma ya no sale. Ya no sale la gente mismo. De Olmedo ya se olvidaron ellos. Ya no vienen, se olvidaron ellos. Se olvidaron.

Más cuanto ca, en tiempo de arrendatarios ca maquinarias sólo para ellos era. ¿Cuándo van a prestar máquinas? En ese tiempo de cooperativa que formamos, ahí ya comenzaron a utilizar máquinas nosotros también ya. Todos los de la comunidad.

Claro que la tierra parece que era mejor mismo antes ca. Producía bastante. Ahora ca en estos tiempos no ves que la gente ya va creciendo más harto, harto y no necesita más brazo y no deja ni un pedacito que descansa. Ya no se puede dejar por lo que no se deja descansar. Entonces poco produce. (*Manuel Catucumbamba*).

Como podemos darnos cuenta en estos discursos testimoniales, el problema de la tierra, se agudizó por la presencia de formas organizacionales como la cooperativa, que produce mayor diferenciación campesina y empeora las posibilidades reales de organización globalizadora. Mientras tanto, en Males: “Villamanta Ayllucunapac Punta Causai” (1986), perteneciente al género de la “memoria colectiva”, el sujeto plural se constituye en el intérprete del pasado, pero por otro lado el informante adopta la personalidad colectiva, pero el “nosotros” no solo como relator sino como protagonista de la historia.

En ella, los comerciantes indígenas que constituyen un grupo compacto, mantienen sus instituciones tradicionales a pesar de formar parte del ambiente urbano. Sin embargo, se considera que por razones económicas (la escasez del dinero), el comercio y las interrelaciones con una cultura dominante, el de la ciudad adquieren nuevas forma de identificación, tanto es así, que posteriormente se juegan ya no tanto a defender las instituciones identitarias: la familia, los matrimonios endogámicos, las fiestas-ritualidades, la y las tierras, sino por el contrario los intereses familiares y particulares. Como se relata en algunos testimonios: “nosotros hasta que nuestros compañeros conozcan como se hace los negocios (chanchos, ganado, ovejas) hasta ahí les colaboramos, como ya van aprendiendo de como hay que comprar y vender, entonces ya solos hacen”.

Pues, “cuando la textura de una sociedad evoluciona en el transcurso de los años y de los sucesivos desarraigos, se modifica la estructura de la ‘memoria colectiva’ y aparecen vacíos y las ausencias en la trama de su escenario pero también las relecturas y reconstrucciones del pasado”⁹⁵. Ya que todo recuerdo pertenece simultáneamente al pasado y al presente, encontrándose siempre modificado por este último; ello explica que entre todas las imágenes que las tradiciones (religiosas, políticas, etc.) pueden proporcionar a los individuos, sólo son reavivadas aquellas que pueden inscribirse en la praxis de los individuos comprometidos en el presente. Al respecto, Bourdieu, sostiene, “el sentido de las acciones más personales y más ‘transparentes’ no pertenecen al sujeto que las ejecuta sino al sistema total de las relaciones en las cuales y por las cuales se realizan”⁹⁶. Es decir, en un sistema dominante a la que los individuos deben ajustarse y producir en este caso la misma construcción individual de la vida.

Por otra parte, todo trabajo de la memoria y toda producción del pasado se lleva a cabo desde las condiciones actuales o presentes del informante y de su información. Por lo que nosotros, desde nuestra condición de informantes podemos manifestar que las sociedades indígenas están formando parte de estos procesos discursivos que resaltan más al individuo que a la condición colectiva. En esta situación, el recuerdo de los ancianos sobre la experiencia pasada es más breve, pero más prolijo en detalles; mientras que la memoria de los jóvenes aparece como objeto de más amplias elaboraciones por la incorporación de elementos interpretativos, y sobre todo en base a comentarios muy diversos. De esta manera, en la tradición de las culturas andinas en unas han existido discursos separados de la sociedad; y por consiguiente tampoco ha sido posible una institucionalización de los discursos contra la sociedad.

Por consiguiente, “con la aparición de la escritura no es solo una forma de “memorización” que es eliminada, en un modo de trasmisión y aun de producción- de conocimientos que es sustituido por otro, es también una forma de sociedad que es abolida con muchas de sus instituciones culturales: fin de la trasmisión oral, de las elaboraciones

⁹⁵ Ibid, Pág. 70.

⁹⁶ Ibid, Pág. 76

colectivas, de la recreación de la memoria del pasado, de los mitos, del mismo pensamiento mítico”⁹⁷. Por lo tanto, el nuevo modelo de sociedad a la que está sujeta las culturas indígenas no harán sino introducir una configuración social cada vez más centrada en el Yo, en denigración del “*ñukanchik*”.

Aunque la memoria escolar y gráfica en los enclaves familiares y en los núcleos “comunales” de nuestra sociedad de transmisión oral sigue siendo un vehículo de tradiciones discursivas y prácticas, que no solo aseguran la reproducción de muchos contenidos de la cultura sino que garantizan las formas recreativas de memorización inventivas, de dicha tradición”⁹⁸. Pero no cabe duda, que al entrar en un proceso más intenso de intercambios, implique asumir códigos lingüísticos de corte más elaborado, en el que pregone el Yoísmo.

⁹⁷ Ibid. Pág. 128

⁹⁸ Ibid. Pág. 130

III. INVESTIGACIÓN DE CAMPO

CAPITULO 1.

- **INDIVIDUALIZACIÓN DE LOS COMPORTAMIENTOS POLÍTICOS.**

Fig. 1. Cuadro general en el que se manifiesta el modo cómo se elige las dignidades de Gobierno en las comunidades indígenas Kichuas.

Nombres	Comunidad	Decisión personal	Decisión comunitaria	Decisión de otras P.
Guanotuña Pastuña Luis.	La Moya		X	
Pastuña José María	La Moya			X
Guanotuña Pastuña Narcisa	La Moya		X	
Díaz Elvia	Guantug	X		
Chiguano Toaquiza María	Guantug	X		
Gavilanes Llanqui Juan	Guayama Grande	X		
Pilaguano Tuitice Amable	Guayama G.	X		
Patango Pilatasig Juan	Guayama G.	X		
Pilaguano Patango María.	Guayama G.	X		
Pilaguano Patango Rafael	Guayama G.	X		
Patango Pilatasig Nelson	Guayama S. Pedro		X	
Gavilanes Chusín Mercedes	Guayama S. P		X	
Chiguano Chusín María	Guayama S. P		X	
Llanqui Pastruña María	Pilapuchín	X		
Ayala Pilaguano María	Pilapuchín	X		
Llanqui Chusín María	Chinaló	X		
Tigasi Darío	Chinaló	X		
Sigcha Chiguano Gerardo	Chugchilán	X		
Suárez Guanotuña Alicia	Cuisana	X		
Guamangate Toaquiza Segundo.	Chaupi	X		
TOTAL		14=74 %	5 = 26 %	1

La información plasmada en este cuadro de datos ha sido fruto de una encuesta aplicada a 20 jóvenes (hombres y mujeres) que sobrepasan los 18 años de edad y que ya han

ejercido su derecho al voto en la elección de las autoridades. Por otra parte, la encuesta se ha canalizado en nueve comunidades que se encuentran circundando la región del Quilotoa. Tal ejercicio hemos realizado tomando en consideración las preguntas escritas en español, pero traducidas a la lengua materna de los encuestados. A continuación extendemos tales preguntas:

1.- ¿Cómo hiciste(votaste) para elegir a los candidatos(ya sea para elegir a los concejales, alcaldes, diputados, presidente)?:

a).- De acuerdo a lo que tu pensaste? (----)

Kampak yuyaymanta llukshiskata?

b).- De acuerdo a lo que decidieron en la comunidad? (----)

Kampak ayllupi tuki mashikunapura yuyashkamanta?

c).- De acuerdo a lo que otras personas te sugirieron? (----)

Shukti mashicuna nishkata uyashpa?

Al respecto, de los 20 jóvenes encuestados, los resultados de los registros muestran que la mayoría, 14 de los electores se guían por su propia conciencia y forma de percibir a los candidatos. No tiene en esta perspectiva ninguna vinculación con la decisión que se tome en comunidad por tal o cual candidato. Mientras tanto, 5 electores cuentan que la decisión para inclinarse por él o los representantes próximos es en primer lugar, consensuado por la mayoría de los comuneros. Es decir previamente mentalizado en el grupo para que luego sea ejecutado en forma individual. Finalmente, de los 20 encuestados 1 considera que el voto a ejecutarse es sugerida por terceras personas, con lo cual afirma particularmente que la elección no tiene una intervención personal, y peor aun que dependa de acuerdos o consensos al interior de la comuna.

Asimismo de las 9 nueve comunas en la que se ha practicado tales registros, 7 demuestran que la persona no depende tanto de la comunidad para tomar decisiones

políticas a su favor o en contra de lo que la comunidad perciba. Sino, consideran que el voto es libre, por tanto el individuo es el que ejerce su autoridad sobre el voto.

Sin embargo, 2 comunidades de las 9 consideran que el voto debe ser primeramente tratado en cohesión y vinculado con el grupo social, para de ahí tomar decisiones que respondan a la mayoría de los integrantes de la comunidad.

Desde otro punto de vista, de las diez mujeres encuestadas, 8 pertenecen a distintas comunidades, de ellas 7 refieren que la elección es un acto netamente personal, no así 3, que consideran que es un hecho comunitario, de acuerdos homogéneos entre los que hacen la comuna.

Mientras eso ocurre en la visión política de las mujeres, los hombres en cambio manifiestan que el voto o la elección de quienes representen a la sociedad es un fenómeno de manejo privado e individual. Además, 2 refieren que la elección de las autoridades debe partir de un precepto consensual, en la que intervenga la participación de voces internas a las comunidades, para que este acto luego sea demostrado ya en el hecho mismo de decisión por tal o cual representante.

Lo que se puede vislumbrar con claridad es que el voto en la determinación de los gobiernos locales o nacionales depende en magnitud proporcional de la persona como individuo libre para realizar opciones en concordancia a su racionalidad. Por el contrario, si ésta participación política no es dado por acuerdos y consensos al interno de la comunidad, el ejercicio se torna más bien una práctica individual, en el que prima los intereses y la decisión de la persona. Por tanto, la visión comunal en la práctica electoral cada vez va tomando mayor fuerza en las posiciones más individuales, casi exentos diríamos de compromisos y avales mentalizados en la sociedad comunal, en la que están implicados los otros.

Después de aquello, uno de los interrogantes inmediatos que surgió a raíz de la encuesta fue; el conocer y responder el motivo o la causa para que el voto en dos comunidades: “La Moya” y “Guayama San Pedro” siga siendo comunitario. Para responder a esa

inquietud se ha entrevistado a comuneros/as que están ejerciendo la praxis política en las comunidades:

- Vega Chusín María Juliana (invierno, 2005), concejala (indígena) por el partido Izquierda Democrática (ID) contribuye al respecto:

Según lo que yo opino hay en la actualidad las dos comunidades, creo que han contestado a través de la organización que ellos siempre están valorando, quizás pensando en los beneficios que ellos reciben de la organización, pero hay comunidades grandes como hablando de esta comunidad de “Guayama”, por ejemplo claro que ellos participan en reuniones de organizaciones así cuando invitan, pero hasta la actualidad no han recibido quizás algún beneficio para ellos y es por ello que siempre ya comienzan a pensar en que el voto es personal y también fijando en las personas si son buena gente o es mala gente. La personalidad de cada persona que tenga, viendo por ese lado a comenzado ya a acudir a la votación. Ya los jóvenes como van estudiando día a día van aprendiendo. Entonces ellos comienzan a decir si tal persona es así, entonces para que, ya comienza si mandamos a tal persona que beneficio va dar a nosotros entonces ya no es como antes que nuestro partido es más importante que otro. En la actualidad más bien la personalidad de cada persona es más importante que partido. Entonces ya han comenzado a pensar por ese lado. Y bueno hablando de las comunidades pequeñas, ellos están más metidos quizás en la organización, digamos creo que están en organización de mujeres, están en organización de jóvenes, de directivas, todos ellos están a la organización. Entonces por ello, ellos dicen que ellos votan como comunitario, ellos piensan que nuestro partido es más importante que otros, pero en la realidad no es así, el partido cualquiera que sea, la persona es buena si es que va trabajar para beneficio de todos o no. ¿La buena organización de los Cabildos influirá en algo para que el voto sea comunitario?. Sí. Los del cabildo más bien exigen para que voten a nuestro partido, por que ellos están eligiendo las personas desde la base parroquial, digamos por que ellos eligen y quieren que los que ellos ya están elegidos es todo positivo piensan así, pero la gente en cambio piensan por otro lado, entonces quizás alguna de las comunidades son rechazadas digamos por parte de gentes que viven en parroquias, por eso que siempre dicen que no hay que desvalorizar lo nuestro, lo propio, entonces claro desde ahí viene el exigimiento a que votaran solamente hablando de partido 18 no, que votara solo a 18 menos a otros partidos eso es quizás ellos quieren fortalecer con más fuerza pero hablando en la realidad no son todos, si fueran todos sería lo mejor, apoyaríamos entre todos, pero hay quizás en esa organización quienes participan uno o dos o tres de la misma familia y no existen de otras comunidades quienes están participando más. Es por ese lado quizás un poco que pueda opinar.

La entrevistada, considera que el voto comunitario en algunas comunidades obedece al valor que se le da a la Organización (jóvenes, mujeres y directivos, etc.,) que aún se mantiene. Si esto no sucede dice, la gente empieza a pensar en el voto personal. Pero también, el voto depende de la personalidad que tenga el candidato, y la contribución o beneficio que pueda hacer a la comuna. De ahí que, ya no interesa tanto el partido político, sino del papel del militante.

Luego, pareciese contradictorio al enfatizar que los cabildos son los que exigen que voten por nuestro partido, por que ahí se encuentra personas de la base parroquial. Pero los comuneros consideran que hay una imposición o una coartación con la libertad para decidir y ejecutar el voto. Creen que los que están como candidatos no son del todo convincentes, ni forman parte de las distintas comunidades, sino, que son 2 o 3 personas de una misma familia; mientras los dirigentes presionan para que sufraguen por ellos, consideran que aunque están de acuerdo que no hay que desvalorizar lo nuestro, lo propio, la organización, es necesario buscar el bien para todos, y eso se consigue diríamos ejercitando el voto personal.

- Humaginga Pastuña María Martha, secretaria de la Junta Parroquial de Zumbahua (invierno, 2005).

La política nosotros cuando empezamos hizo un consenso en una reunión con el pueblo ahí nos eligieron yo he lanzado por primera vez para el partido político, entonces nosotros para toda la campaña hasta que llegue la elección teníamos que salir a todas las comunidades, a conversar con los dirigentes, también con todos, sobre teníamos que exponer que vamos hacer, y ellos también en que nos va apoyar nos apoyan o en que forma quiere apoyar. A nosotros nos dijeron que primeramente somos gente nueva y somos gente nueva y querían apoyar en todas las comunidades que todos los domingos salíamos, pero nosotros decíamos que no voten solo por nosotros, depende de ustedes, ustedes tienen que elegir por ellos, por los candidatos que existíamos varios por la 12, por 18, entonces a ellos que más les conviene, que más le caracteriza a la comunidad. Entonces los dirigentes nos hacían preguntas a nosotros, en los 4 años que van a estar en que nos va ayudar, que forma nos podría seguir, ellos dijeron primeramente que ellos nos va ayudar, nosotros también, trabajaríamos conjuntamente, pero si es que nos ganáramos. Ahora que ganamos estamos todos por iguales, estamos trabajando igualmente. Primeramente la gente conoce, conoce como es, ha trabajado en la comunidad, que beneficio ha hecho antes de ser algún, algún dirigente. Y ahí, ahí si ya dice claro pues si vale la pena voy a votar y otros dicen no, no, no quiero, a veces por un político que esté actuando mal habla a todos, que todos somos ladrones, todos son la misma masa. Entonces ahora como he tenido una nueva experiencia he estado trabajando bien, he estado yendo a la reunión de la junta...y nunca me quedado mal en ninguna comunidad, me ha gustado trabajar con la gente, y ahora no más porque estoy con trabajo y quiero estudiar, y quiero un poco tener la economía por eso estoy afuera sino yo trabajara aquí. Pero así, los sábados y domingos siempre paso en las comunidades, pasamos en la junta parroquial y tenemos reuniones. Así es la política. ¿Tú, que crees ahora, uno hay que votar de acuerdo a lo que uno piensa o por acuerdos previos en la comunidad?. Yo pienso que no tiene que ser de acuerdo como los políticos nos vamos hacer campaña y nos imponemos, no. Yo pienso que cada persona tienen que analizar ellos por quién es lo mejor para que voten. Pero en la comunidad asimismo yo también hecho plantear unas preguntas, me han dicho: *“no voy ha votar ni por vos ni por nadie, depende de nosotros y nuestra conciencia a quien voto, ha quien doy ese voto, o ha quien vale la pena para votar”*, así me han dicho, no es que nosotros obligamos. Yo pienso que cuando me dijeron así, pensé eso, que *“cada quién vale la pena que piensen ellos, pues “son libres”, ellos decidirán por*

quien es mejor, quien es bueno. Por que había un dirigente, había habido en una comunidad un dirigente antiguo ellos nos dijeron “si ustedes no trabajan bien serán castigados, sólo juzgaremos nosotros y después Dios los juzgará” nos dijo. “Pero dijo hay muchos partidos políticos, usted no me va a decir que vote por 18, ni por mí, depende de nosotros, por que somos libres mos de votar nosotros por cualquiera”. Entonces en ese caso nosotros claro que convencíamos a la gente que ha nosotros también nos votaran, que ganáramos, si ganáramos ojalá los cinco hagamos algo. Así es la experiencia que comparto.

En cambio ésta entrevistada considera que el voto comunitarios depende del diálogo, consensos (dirigentes y postulantes), y de las propuestas que se hagan a favor de toda la comunidad. A diferencia de la entrevista anterior esta menciona que la primera condición(requisito) es conocer al candidato; si ha trabajado en la comunidad, es gente nueva, o si de alguna forma ha beneficiado antes de ser dirigente. Y finalmente, menciona que el voto depende de “nosotros” y de nuestra conciencia, pues se consideran que “son libres” (nadie puede presionar, “nosotros somos libres”, votaremos por cualquiera). Es decir son libres, pero como comunidad, pero no individualmente, por tanto, la presión comunitaria es la que condiciona, “impone” el voto para elegir al candidato.

- Pilalumbo Guido, (invierno, 2005). Teniente Político de Zumbahua.

Hablando de la política, aquí a nivel de ésta parroquia de Zumbahua, o sea en las comunidades hay a veces que algunos partidos políticos que trabajan con los dirigentes, entonces por lo tanto como, cómo los dirigentes un poco le incentivan pues a la gente diciendo que por lo tanto no se, el partido prácticamente ellos ofrecen prácticamente entonces vamos a donar con el voto. Ahora ya no es lo mismo que antes, más que todo viene ya cambiando mentalmente cada quien su conciencia. Uno decide prácticamente a quien le voy a donar el voto, a quien le voy a dar el voto, la decisión es muy libertad para elegir a cualquier dignidad, pero en algunas comunidades como los dirigentes obligan porque, como dirigentes tal vez, de alguna manera parece que por hay manera con los partidos políticos hacen tal vez por medio de negocio, y tal vez prácticamente hablando ofrecen el puesto y de alguna manera entonces como dirigentes quedan convencidos y por su puesto ellos vuelta igual tienen que motivar a la gente para que ellos también quedar bien con ese candidato que está pues ofreciendo el puesto mas que todo para tal tipo de persona. Entonces, por eso, como dirigentes en las comunidades hacen incentivar para apoyarle que todos de esas comunidades que haya voto comunitario. Pero por lo tanto, en algunas comunidades, por ejemplo hablando de 18 comunidades que existe aquí dentro de la parroquia de Zumbahua, pero de las 18 comunidades solamente como unas dos tres comunidades trabajan así, y el resto, la mayoría ya no ellos deciden, Yo decido, primero Yo tengo que conocer a qué partido me voy, al mismo partido, Yo decido, voy ha ver, o sea conocer el personal. Igual hace dos años a tras ahí la gente, por ejemplo hablando del partido Pachakutik que decían la gente, y ahora que nosotros tenemos que apoyar, tenemos que donar los votos en plancha, eso decía en plancha. Pero lastimosamente que pasa, viendo así

prácticamente ese apoyo se fue absolutamente para ciertas personas, pero luego dieron cuenta la gente que dicen que cualquier partido que sea, pero primero yo decido a quién le voy a donar el voto, no en plancha. En todas esas situaciones un poco viene ya más que todo la gente ya es experto, igual, primero o sea ellos igual investigan para donar el voto, primero ellos hacen unas preguntas: ¿qué quiere decir la política?, o ¿qué quiere decir éste partido?. Y por lo tanto nosotros igual tenemos que hacerle conocer para que ellos puedan conocerle y puedan analizar. De acuerdo a eso ellos igual deciden dentro de la familia, y entonces el voto viene desde la casa desde la familia. Nosotros como marido igual como mi esposa vamos a apoyar a tal persona, eso quiere decir que el voto es individual, ya no en plancha. Entonces, por lo tanto, ahora, este año prácticamente hablando de Junta Parroquial de Zumbahua todos teníamos confianza y tenían confianza, por ejemplo, y cuando el pueblo donaban el voto en plancha, en voto comunitario eso quiere decir ganaban los 5 candidatos, pero eso no sucedió, la gente decidieron cada quien de ellos donaron a la persona que ellos gustaba, entonces, por lo tanto casi le fracasaron, pues en esta parroquia de Zumbahua hubieron como cuatro partidos: Pachakutik, Sociedad Patriótica, Izquierda Democrática y MPD. De los cuatro partidos entonces la gente igual cada quien en sus comunidades ya no tuvieron la unidad, sino que estaban prácticamente divididos. En una sola comunidad había cuatro grupos, de cuatro partidos mismos. Entonces ya no había posibilidad de tener confianza y decir como Pachakutik yo tengo que ganarle. Todos esas situaciones han sido bastante difícil y arduo. Y ahora como Pachakutik entraron cuatro candidatos y de MPD hay uno. Hasta ahí puedo informarle.

Así, este autor al referirse a la elección de los candidatos, el mismo que partía de un hecho comunitario, enuncia; ya no es como antes, todo viene cambiando mentalmente cada conciencia. Uno es el que decide,(Yo decido, yo debo conocer a qué partido voy) con mucha libertad a quien donar el voto. Al respecto, en esta oportunidad las tres entrevistas coinciden en dicho legado. De la misma manera paralelamente mencionan que los políticos manipulan, obligando a los dirigentes a motivar en las comunidades a sufragar todos por un candidato; es ahí donde se experimenta el voto comunitario: voto en plancha.

Por lo tanto, en primer lugar, el voto comunitario responde a la organización y a los intereses comunes existente en el interior de las comunidades: las familias.

Por otro lado, las transformaciones socio-culturales han conllevado a pensar por si mismo, lo que consecuentemente ha llevado racionalizar que el voto depende de la libertad individual, es decir, es una decisión personal.

- **Conclusión:**

Previo análisis de la individualización de los comportamientos políticos en la modernidad en contextos socio-culturales indígenas-kichwas podemos ultimar considerando lo siguiente:

- Las decisiones en el ámbito político ya no pasa tanto por las opciones conjuntas, en comunidad, al contrario, el indígena tiende a hacerse guiar por su propia conciencia, y donde se puede mirar tal realidad es en la forma de percibir al candidato, es decir en el momento de brindar su apreciación valorativa sobre los candidatos.

- Existen algunas comunidades en el que el voto es tratado en cohesión y vinculado con el grupo social, pues, responde al hecho de que aquí se mantienen lazos más cercanos entre sus aliados, lo que permite por otro lado entrar en consensos (diálogo entre dirigentes-postulantes sobre las propuestas-beneficios) y optar por el voto comunitario. Se explica aquello por el hecho de que al ser las decisiones políticas mentalizadas y proyectadas en el grupo las mismas se encaminan a favor de la mayoría. Sin embargo, aun dentro de aquello consideran que el acto de elección es netamente personal y por tanto individual.

- En el parecer de algunos/as indígenas se percibe un condicionamiento del grupo familiar y de la comuna sobre los individuos a la hora de tomar decisiones.

- En la actualidad las mujeres indígenas están convencidas de que el ejercicio electoral (voto) es libre, aunque antes no hayan sido consideradas como sujetos en la participación y protagonismo político, hoy, están convencidas de que el ejercicio de la autoridad también es libre, y aquello se explica con la existencia de mujeres militantes dentro de los partidos políticos tradicionales y contemporáneos, y porque a su interior están ejerciendo la autoridad burocrática.

- En los varones el voto es personal, libre y autónomo, está condicionada por la racionalidad propia en el que priman los intereses personales, privados e individuales. Sin embargo, ello no descarta la posibilidad del consensos y participación como una valoración del aspecto socio-cultural comunal.

- Los comportamientos políticos análogos a la situación tradicional de esta socio-cultura indígena responden o están condicionados por el Cabildo, la Organización dirigencial, y dependen mucho de la personalidad del candidato y de la contribución que este puede brindar a la comuna. Hoy apuestan por “gente nueva”, por políticos con pensamientos y perspectivas que respondan a las demandas sociales y no a personas que ya han tenido su oportunidad y no han contribuido en casi nada para la construcción de una sociedad justa y equitativa, es decir un estado de Bienestar Social.

- En fin, la investigación nos demuestra un proceso de transición de los comportamientos políticos comunales tradicionalmente construidas, en el que las decisiones eran previamente determinadas por la institución comunal, a otro modelo de sociedad en el que prima el liberalismo social. Es decir se ha entrado en una fase donde la conciencia colectiva de “nosotros”, implica no presiones sino libertades particulares, conciencia individual, pues *“somos indios libres”*.

CAPÍTULO 2

▪ LA INDIVIDUALIZACIÓN EN LA REPRESENTACIÓN DEL CUERPO

Para la constatación sobre los procesos la individualización que va sufriendo el concepto de corporalidad social o “cuerpo social” mantenida culturalmente en las socio-culturas tradicionales, hemos considerado analizar el material de las “autopsias verbales”, considerando 20 entrevistas, entre ellas, hombres y mujeres, comprendidas entre los 10-21 años de edad, quienes pertenecen a distintas comunidades de la región del Quilotoa. Los datos para la realización de las “autopsias verbales” se obtuvieron prestando atención a las siguientes temáticas, que constituyeron digamos así, el guión de las entrevistas

tanto a los adolescentes como a jóvenes: Que nos comente acerca de su última enfermedad, de los síntomas se presentaron, y sobre los modos o maneras de curación.

En las “autopsias verbales” realizadas en clave de la enfermedad, constatamos una constante en nombrar y ubicar la anatomía del cuerpo, las partes (miembros). La reiteración al momento de manifestar el dolor no son otra cosa que nombrar las partes del cuerpo, el lugar donde siente estar afectado, y no al contrario como se concebía antes; como el “cuerpo social”, por tanto, no anatómico. Aquello, explica que cuando estaba afectado éste, automáticamente todo el cuerpo se encontraba en el hecho del dolor y sufrimiento. Esta fragmentación en concebir o entender el “cuerpo social” se visualiza en las nominaciones de sus partes (en el cuerpo de la enfermedad), el mismo que ha sido denominado en 29 ocasiones.

El cuerpo que en el medio urbano es concebido como una totalidad individual de la persona, para el indígena andino, ésta, estaba representado por el “cuerpo social”, pero hoy como podemos notar esta categoría de unidad e integralidad corporal en cuanto la persona estaba ligada y cohesionada con la comunidad o el “ayllu” ha entrado en crisis. En tanto que las “autopsias verbales” son reiterativas en demostrar dicha realidad a la que se ha hecho mención.

Pero también notamos la existencia de una combinación tanto colectiva como individual del cuerpo. Primero, porque somos sujetos de ese proceso de cambio o transformación social, luego, porque estamos sujetos a ella, aun sin conocer, o porque es producida inconscientemente. Esta combinación se adhiere a una fase de transición socio-cultural en el que las sociedades modernas con todo su bagaje cultural predominan sobre las sociedades tradicionales, hacia una configuración del sujeto actual vista desde un margen más individualista.

Si más adelante nos detenemos en la Fig.2, la palabra cuerpo ocupa el segundo lugar (15 reiteraciones) en la tabla general de registro, reiteración que los jóvenes y adolescentes realizan a la hora de referirse a los síntomas de las enfermedades. De esta manera los

afectados inmediatamente anatomizan al cuerpo y a la vez con mucha facilidad logran identificar el miembro afectado.

Así, las 14 partes del cuerpo a las que hacen referencia, demuestran con mucha precisión el modo de concebir al cuerpo pormenorizadamente, lo que por el contrario no sucedía en décadas anteriores, sino que cuando se referían al cuerpo, pues esta era el “cuerpo social”: la familia.

Esta nueva manera de concebir la anatómicamente la corporeidad explica los procesos de cambio cultural, factor que paulatinamente va dando origen a proyectar un sujeto más individualizado al interior de las comunidades indígenas kichwas de la sierra. Estas transformaciones a las que se hecho hincapié no responden sino a la deliberación de la “memoria colectiva” de las prácticas más tradicionales a las que estaban sujetas dichas comunidades por décadas enteras. Tales observaciones y aseveraciones ponemos en consideración en lo que sigue:

Fig.2. Representación de la anatomía corporal en las 20 “autopsias verbales”.

Anatomía	Nº de Refer.
Cabeza	29
Cuerpo	15
Estómago	12
Garganta	07
Rodilla	04
Corazón	03
Vagina	02
Pies	02
Ojos	02
Espalda	01
Pecho	01
Aicha	01
Mano	01
Hombro	01
TOTAL	14

Haciendo un paréntesis, podemos agregar que la reiteración cabeza (29) – cuerpo (15) representa una concepción análoga, que nos lleva a deducir que el cuerpo es igual a la cabeza o viceversa. Pues, las “autopsias verbales” (ver anexos N° 1) nos confirman que en el indígena todo malestar y enfermedad inicia o pasa por estos dos órganos y por tanto afecta a la totalidad del cuerpo. Pues si la cabeza esta mal o presenta dolores automáticamente afecta a todo el organismo consideran.

Retomando, el análisis ahora queremos verificar hasta que punto las mujeres que respondieron en kichwa a las entrevistas logran reiterar la aseveración sobre el “cuerpo social” en lugar de mencionar las partes anatómicas. El caso es que el valor máximo de repeticiones responde a la acentuación en mencionar la cabeza “uma” y el estómago “wiksa” como los lugares más afectados por las patologías, como ya manifestábamos, pero es importante en este momento constatar que la referencia que las mujeres hacen del “cuerpo social” sea mínima, solo en 2 ocasiones (Fig. 3). Lo que a su vez contradice y nos da ha entender que lo que señalamos anteriormente es acertado, pues hay una simbiosis en la concepción del cuerpo.

Si consideramos la Fig.3, en ella se puede apreciar la insistencia de quienes han sido entrevistados en kichwa reiterar y ubicar las partes afectadas por la enfermedad, antes que mencionar la afección o la anomalía que el cuerpo sufre totalmente al momento de encontrarse enfermo, como se concebía tradicionalmente, pero como manifesté anteriormente, hay una nueva manera de concebir el “cuerpo social”, asociado a la cabeza.

Estos resultados nos inducen a manifestar que el diagnóstico que las personas tanto del ambiente urbano como de estos sectores indígenas guardan una similitud al momento de parcializar y desmembrar el cuerpo y no ver como un todo. Pero, lo que llama la atención es que hipotéticamente se esperaba que en la lengua materna hubiere sido mayor la reiteración al “cuerpo social” en la circunstancia de sentir alguna patología, lo que a su vez ha sido casi nula. De esa manera se ha dado lugar a una visión mas bien fragmentada del “cuerpo socia”. Para el indígena la representación del cuerpo está

encaminad hacia una fase de transición en la modernidad. Para ello ponemos en consideración lo siguiente:

Fig. 3. Tabulación de las “autopsias verbales” manifestados en Kichua – Mujeres

Anatomía/Mujeres	Nº de Refer.
Umananaykuna, uma, umallata, uma, umata, uma, umalla, umata, uma, uma, umakuna, umakunata, uma, uma, uma, uma, uma.	17
Wiksanani wiksa wiksa wiksapash wiksami wisakuna wiksa wiksa	08
Maki, maki.	02
Kunkapish	01
Chakikuna, chakikuna, chaki,	03
Shunkukuna, shunkukuna	02
Cuerpokuna, cuerpomi	02
TOTAL	7

Antes de pasar al análisis de las “autopsias verbales” con respecto a los varones indígenas vale rescatar que en las mujeres indígenas las enfermedades pasan por tres órganos principales del cuerpo: cabeza- “uma”, estómago-“wiksa” (fig. 3), y vagina-“raca” (fig.6), en cuanto son órganos en los que más se insisten en situaciones patológicas, pero a la vez, el otro factor relacionado es el “síndrome de la maternidad” (Sánchez-Parga. J. 1988: 204 -205), es decir, en las circunstancias del embarazo, del parto y post-parto. Así, la percepción del cuerpo, y de su marcaje de la individualidad la encontramos en esa realidad, en esa experiencia.

Por otro lado, las “autopsias verbales” realizadas a hombres en el idioma kichwa responde a una visión más colectiva del aspecto somático-patológico (la enfermedad pasa por la cabeza y el estómago) ya que refieren la palabra cuerpo en 10 oportunidades en relación a la denominación de las partes (6 veces cabeza), lo que nos induce a decir que en los varones el discurso del “cuerpo social” mantiene un concepto marcada a la tradición. En esa perspectiva exponemos el cuadro siguiente:

Fig. 4. Tabulación de las “autopsias verbales” manifestados en Kichua- Hombres.

Anatomía/ Hombres	Nº de Refer.
Cuerpota, cuerpopi cuerpota cuerpo, cuerpo, corpokunata, cuerpos, cuerpo, cuerpo, cuerpo.	10
Wiksa, Wiksha, Wiksha	03
Umananay, uma, uma, cabeza, uma, uma,	06
Kunkapi	01
Espalda	01
Ñahuikuna,	01
Aicha,	01
TOTAL:	7

Viene bien Valiéndonos de la misma información hemos querido conocer las “autopsias verbales” centradas totalmente en los varones, pero considerando las entrevistas hechas solamente en el lenguaje español. Los resultados proporcionan la acentuación en las partes, en detrimento casi total del cuerpo como elemento social formando un todo con sus miembros. De ahí que es de notar las aseveraciones particulares que se hace del cuerpo ya no como una dimensión social, sino como algo individualizado y particularizado. Véase la figura 5.

Fig. 5. Tabulación de las “autopsias verbales” manifestados en Castellano - Hombres.

Anatomía/ Hombres	Nº de Refer.
Cabeza, cabeza, cabeza, cabeza, cabeza, cabeza	06
Rodilla, rodilla, rodilla, rodilla	04
Barriga, barriga, barriga	03
Cuerpos, cuerpo	02
Garganta.	01
Hombro	01
TOTAL:	6

Mientras tanto, las mujeres que contribuyeron con las entrevistas en español denotan en relación a los varones un avance relativamente casi imperceptible, pero enfatizando cuando se presenta alguna sintomatología referido a la afección total del cuerpo. Observemos la Fig.6:

Fig. 6. Tabulación de las “autopsias verbales” manifestados en Castellano -
Mujeres.

Anatomía/ Mujeres	Nº de Refer.
Cuerpo, cuerpo, cuerpo, cuerpo	04
Cabeza, cabeza, cabeza,	03
Vagina, vagina.	02
Pecho	01
TOTAL:	4

En el fondo las apreciaciones que se han realizado responden sin duda a los cambios socio-culturales del que está siendo parte la nueva generación de adolescentes y jóvenes. Pero en clave ya no de responder al modo común de cómo concebían el cuerpo en las sociedades indígenas más tradicionales. Pues al cambiar las sociedades también cambia la cultura, el modo de ser, de pensar y de actuar del indígena, y por tanto, al estar insertos en la modernidad el indígena hará eco de las prácticas de estas sociedades, aunque esta realidad no es determinante, condiciona.

En los siguientes cuadros observaremos como en las “autopsias verbales” realizadas con el propósito de pronosticar las referencias a las distintas partes del cuerpo atañen por otro lado el uso concurrente del los pronombres personales del singular tanto del plural durante las entrevistas.

En las 20 entrevistas el uso del yo-“ñuka” connota un total de 166 palabras, mientras que la referencia al nosotros suma un total de 10 palabras. Estos datos dan a interpretar la acentuación que los jóvenes indígenas hacen en el pronombre singular Yo al momento de expresar aspectos que atañen a su individualidad frente a otra persona. El problema radica en el entrevistado, ya que al momento de contar la experiencia de su enfermedad insiste en aspectos como: me enferme de..., yo soy, a mi, mi enfermedad, etc. Notamos muy rara vez la intervención de la comunidad o del grupo en casos de enfermedad. Estos factores explican un alto nivel en el proceso de individualización a la que están sujetas estas socio-culturas.

Debemos considerar que es en la oralidad del diálogo donde más se hace referencia al uso del pronombre de la primera persona del singular. Diríamos porque en ese momento está implicada su personalidad de locutor o informante con el que hace de oyente. De ahí que la subjetividad personal se impone. Observemos:

Fig. 7. Cuadro General: Uso de pronombres tanto de la primera persona de singular Yo como del plural Nosotros en las 20 “autopsias verbales” realizadas.

Nº de “Autopsias verbales”	1era. Pers. del singular	1era. Pers. del Plural
20	166	10

Tomando las mismas “autopsias verbales”, pero centrándonos en las narradas en kichwa nos damos cuenta que el dominio del ñuka en la lengua materna impera sobre la primera persona del plural ñukanchik. Este modo de análisis no refleja sino la tendencia de establecer una personalidad individual por encima de la colectividad y el estilo de vida comunitaria.

Fig. 8. Uso de pronombres en Kichua, tanto de la primera persona de singular Ñuka como del plural Ñukanchik en las “autopsias verbales”.

1era. Pers. del singular <u>Ñuka</u>	1era. Pers. del Plural <u>Ñukanchik</u>
15	08

Esta vez nos hemos detenido para analizar si en la lengua española es mayor el predominio del Yo sobre el nosotros o viceversa. La repuesta a tal conjetura no varía casi en su totalidad, lo que sigue demostrando que el indígena va adentrándose en la autovaloración de si mismo, distanciándose así del discurso grupal de homogeneidad socio-cultural. Remítase al cuadro que sigue:

Fig.9. Uso de pronombres en Castellano, tanto de la primera persona de singular Yo como del plural Nosotros en las “autopsias verbales”.

1era. Pers. del singular Yo	1era. Pers. del Plural Nosotros
10	02

Con el fin de demostrar cuál de ambos sexos (masculino-femenino), refiere más al uso del Yo, hemos representado las cantidades en el cuadro (Fig.10). En él los hombres vienen a ser los que en mayor proporción numérica se remiten en su oralidad lingüística la primera persona del singular. Mientras tanto las mujeres tienden a mantener una personalidad más asociada a la comunidad, al fenómeno de la inclusión y la alteridad. Lo que por el contrario no sucede en los varones, diríamos en otras palabras, se representan como seres más libres del compromiso comunal aunque son comuneros.

Fig.10. Uso de pronombres de la primera persona de singular Yo en las “autopsias verbales” realizadas a Hombres y Mujeres

Hombres	Mujeres
99	67

Para finalizar la indagación hemos referido al uso del nosotros tanto en hombres como en mujeres. Los datos demuestran en ambos casos casi la nulidad en cuanto a su uso se refiere, ya que en el cuadro general de las “autopsias verbales” (Fig.7) el uso del nosotros nos da un total de 10 referencias, de las cuales 2 palabras pertenecen a los varones y 8 a las mujeres, sin embargo, el predominio de la representación colectiva sigue siendo preponderante en el caso de las mujeres. Refiérase al cuadro que continúa:

Fig.11. Uso de pronombres de la primera persona del plural Nosotros en las “autopsias verbales” realizadas a Hombres y Mujeres

Hombres	Mujeres
02	08

▪ **Conclusión:**

- La individualización en la representación del cuerpo en el caso de los indígenas responden a las transformaciones supeditadas al factor de la modernidad. Así, la combinación entre colectivo-“*ñukanchik*” y lo individual “*ñuka*” se adhiere a una fase de transición socio-cultural, donde el influjo de la sociedad moderna no se hace esperar

sobre las sociedades tradicionales, conduciéndole a mirar la corporeidad de una manera más individual.

- Si bien la socio-cultura indígena tradicionalmente mantenía un modo de representar el cuerpo, como “cuerpo social”, hoy no, la identificación está menguada a las partes, es decir, se ha trasladado a la anatomía corporal, donde la individualidad no tiene casi nada que ver con el factor socio-cultural identitario. Es notorio aquello, por ejemplo en las circunstancias de alguna enfermedad, molestia o dolor en el que no se concibe al cuerpo como una totalidad sino como partes, y es por ello que tienden a nombrar con frecuencia el lugar afectado.

- En los indígenas- varones las “autopsias verbales” realizadas en lengua materna (kichwa) prevalece una cierta acentuación en la dimensión colectiva del sómatos, es decir una concepción del cuerpo como elemento social-“*ñukanchik*”. Sin embargo, aquello, se contrapone a la concepción de los varones en los que prima el idioma dominante (español), pues las “autopsias verbales” demuestran una acentuación en las partes. Tal apreciación no es sino consecuencia de una mayor relación y socialización con el mundo moderno, es decir con realidades y factores urbanísticos, pero también obedece a una autovaloración de si mismo, de su individualidad. Por tanto a mayor socialización se da una mayor individualización de la persona, y viceversa, esto es, a menor socialización mayor cohesión o dependencia social. En este caso, prevalece el grupo y no el individuo.

- Las mujeres al contrario de los varones mantienen una concepción del cuerpo asociado a la comunidad, pues en ellas el proceso de socialización es más restringida. Sin embargo, en la actualidad también están formando parte del fenómeno migratorio que de hecho es un factor influyente, como a sucedido en el caso de los varones. Por tanto las indígenas también están adentrándose en ese proceso de transición hacia una concepción más individualizada del cuerpo, y esto es evidente en cuanto existe un cuidado más a menudo del sómatos.

- Asimismo se denota una combinación entre el yo-singular y plural–nosotros; entre el individuo y la comunidad, no es un fenómeno contradictorio pero sí demuestra una fase de transición por la que está atravesando la socio-cultura indígena. De esta manera la tendencia actual se centra en dar mayor protagonismo a la persona supeditado en la administración de su propia libertad como individuo. En esta perspectiva el cuerpo social, que era dirigido por fuerzas externas, sacrales, y dependiente se vuelve autónomo y personal. De ahí se entiende como hoy en día los jóvenes indígenas se esmeran en la presentación y el cuidado detallado del cuerpo, en base al uso de cosméticos que ofrece el mercado del mundo moderno. Es decir hoy el indígena pone mayor énfasis en las estéticas que en los valores culturales originales-naturales.

- En la oralidad del diálogo es donde más se hace notorio el uso de la primera persona del singular – yo, pues está implicada su personalidad (subjetividad), es donde sale a flote su persona. Así, en el discurso oral sobre el cuerpo es donde más se refleja la nominación del cuerpo como algo propio-mío. Concepción disociado y contrapuesta al grupo, a la comunidad: familia. Por tanto, el cuerpo deja de ser social para tomar una representación individual, privada.

- Las mujeres son aquellas que mantienen la categoría de vida social mayormente centrado, vinculado con el grupo, la comunidad, el “ñukanchik pura” (entre nosotros / as), representando así una mayor resistencia al impacto de las transformaciones sociales con respecto a los hombres. Sin embargo en la actualidad se evidencia cierta tendencia a disminuir este sentido comunal por estar inmersos en los nuevos fenómenos de cambios socio-culturales identificadas en las sociedades modernas con la que hoy en día están más relacionados y vinculados, ya sea por factores de emigración y por situaciones comerciales.

- Los varones, diríamos han sido presa de una socialización más violenta al entrar en contacto con sectores más modernizados y por ende una mayor liberalidad que consecuentemente ha conducido al deterioro del “ñukanchik” como práctica de relaciones sociales al interior de las comunidades indígenas. Así se encamina a la

instauración de un nuevo modelo social en la que prevalece el individuo, la privacidad, y no tanto el “cuerpo social”, la comunidad, sino una especie de individualismo.

CAPÍTULO 3.

▪ ANÁLISIS E INTERPRETACIÓN DE LA INDIVIDUALIZACIÓN DISCURSIVA.

Considerando la metodología antes propuesta para llevar adelante la investigación, se ha calculado el uso de los pronombres de la primera persona del singular-Yo “ñuka” y del plural-Nosotros “ñukanchik”, respectivamente; y, sus frecuencias durante el desarrollo de los contenidos de las temáticas tratadas en las monografías. Para ello se ha escogido 10 muestras monográficas titulado: “*Libro de Experiencias vivenciales*” desde las comunidades indígenas de la Zona Indígena de Cotopaxi (Zumbahua, Pujilí, Guayama, Chugchilán, y otras), pertenecientes a estudiantes-indígenas del colegio “Jatari Unancha”, y del Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe “Quilloac” Cañar-Extensión Cotopaxi, realizadas con la finalidad de obtener el título de Bachiller Humanístico -Técnico.

Las monografías que han servido de muestra para sacar los resultados pertinentes tratan de temas culturales, de experiencias y problemas intrínsecas a la vida de las comunidades y por ende que atañen a los comuneros, y de ello principalmente a los jóvenes en cuanto son protagonistas de estos análisis y reflexión.

Estas obras tratan de despejar elementos como: el poder en la comunidad; la historia y organización, problemas sobre la educación y su praxis pedagógica; aspectos políticos, económicos, cultural-social y religioso. Otros fenómenos específicos como: la migración; las transformaciones culturales que se van detectando a raíz del contacto con el mundo moderno capitalista; el valor del trabajo; la economía indígena; las costumbres y tradiciones propias; el significado de los sueños; complejos de inferioridad en los jóvenes indígenas; los líderes políticos en la comunidad; la vivencia de los valores

comunitarios como el “ranti ranti”. Son tópicos que forman en este momento la mayor preocupación en la mayoría de la población juvenil, ya que al parecer son los factores que están formando parte de estos nuevos cambios y desequilibrios en la comunidad andina del Quilotoa.

Remitiéndonos ya a la representación de resultados del cuadro estadístico general que versa sobre uso permanente en el vocabulario del indígena del Yo y Nosotros, respectivamente, se destaca un total de 1089 palabras (100%)

Enmarcando en éste resultado señalamos que el dominio de la primera persona del singular (nosotros) en proporción numérica es mayor, representa un total de 652 palabras equivalente al 60%; en relación al uso del pronombre personal del Yo obtenemos un total de 437 palabras que constituye el 40%. De estas dos parcialidades podemos manifestar la siguiente conclusión, que el dominio del nosotros sobre el Yo se excede en un 20%. Por tanto, el indígena aunque se encuentra en un proceso de modernización las formas o disposiciones más profundas de su personalidad sigue siendo predominantemente colectivos.

En su accionar lingüístico al parecer se tiende a mantener y representar una “personalidad colectiva”, un sentido de comunidad y de vínculos fuertes de reciprocidad e inclusión, en donde el denominador común parece ser lo comunal por encima de la construcción socio-cultural más individualizada que responde a la protección a lo mejor de intereses mas privados.

Otro de los detalles observables es la existencia de una combinación de una personalidad colectiva con otra individual. Se confronta tal afirmación al momento de comparar y relacionar porcentajes tanto en el uso del Yo como del nosotros. En primer lugar connotamos tal posición en la repetición de los porcentajes en ambos bandos, como es el caso del, 13%-13%, o el 2% -2% respectivamente.

Luego también al establecer un paralelismo de los datos encontramos así mismo con que en ambos horizontes se mantienen diferencias leves por ejemplo al entablar una analogía entre los datos, 29%-26%; 8%- 9%; o en los casos 20%-15%, 6%-5% y 1%-2%. Lo que explica el reflejo de una relación combinada tanto de una personalidad más colectivizada con otra que tiende a individualizarse con mayor intensidad.

Para una mayor comprensión visualizamos el siguiente cuadro, donde está representado lo dicho previamente:

Fig. 12. CUADRO GENERAL DEL USO DE LA PRIMERA PERSONA DEL SINGULAR Y DEL PLURAL

N° Mñas Año	1era. persona del singular (Yo) %	1era. Persona del plural (Nosotros) %	Idioma/Sexo
1/1991	6 = 1 %	13 = 2 %	Castellano/masculino
2/1993	57 = 13 %	85 = 13 %	Cast/femenino
3/1993	128 = 29 %	82 = 13 %	Cast/femenino
4/1993	57 = 13 %	98 = 15 %	Cast/masculino
5/1993	86 = 20%	169 = 26 %	Cast/masculino
6/1993	26 = 6 %	58 = 9 %	Cast/masculino
7/1995	7 = 2 %	13 = 2 %	Cast/femenino
8/1995	9 = 2 %	70 = 10 %	Cast/masculino
9/1995	35 = 8 %	33 = 5 %	Quichua/mascl
10/1995	26 = 6 %	31 = 5%	Quichua/mascl
Total	437 = 100%	652 = 100%	

En definitiva lo que se puede considerar es que, aunque sociológicamente la comunidad se “descomunaliza”, a nivel inconsciente los indígenas mantienen todavía una “personalidad comunitaria”, una conciencia colectiva. Diríamos en otras palabras que

están sumergidas en el pasado tradicional pero al mismo tiempo recreada en los tiempos modernos, lo que implica procesos de cambios.

En el caso de la figura 2 y 3 que comprenden las monografías inscritas en los años 1991-1993; 1995, ponen en evidencia la pertinencia en el uso del Yo (40 %). Lo que por consiguiente refleja un lento alcance en el pasaje constructivo de una personalidad más individual. De esta forma se encamina a construir una representación de la identidad individualizada del Sujeto.

En tal afirmación se constata y se reitera cómo en el campo indígena progresivamente va incurriendo la acentuación en el uso de la primera persona del singular, con lo cual la manera de ver la existencia, o la construcción social al interior de las subjetividades humanas va proyectada quizá inconscientemente desde lo individual, personal y privado.

Quizás es un nuevo fenómeno de homogenización (entropía) de las prácticas culturales indígenas, pero al mismo tiempo parece estar marcado por una cierta resistencia para lograr diferenciarse de otras culturas. Para constatar tales aseveraciones señalamos lo siguiente:

Fig. 13. Uso de la primera persona del singular Yo (ñuca) y plural Nosotros "ñucanchic) por años

N° Mfias Año	1era. persona del singular (Yo)	1era. Persona del plural (Nosotros)	Idioma/Sexo
1/1991	6 = 2 %	13 = 3 %	Castellano / masculino
2/1993	57 = 16 %	85 = 17 %	Cast/femenino
3/1993	128 = 35 %	82 = 16 %	Cast/femenino
4/1993	57 = 16 %	98 = 19 %	Cast/masculino
5/1993	86 = 24 %	169 = 33 %	Cast/masculino
6/1993	26 = 7 %	58 = 12 %	Cast/masculino
Total	360 = 100%	505 = 100%	

Fig. 14. Uso de la primera persona del singular Yo (ñuca) y plural Nosotros (ñucanchic) por años

N° Mfias Año	1era. persona del singular (Yo)	1era. Persona del plural (Nosotros)	Idioma/Sexo
7/1995	7 = 9 %	13 = 9 %	Castellano / femenino
8/1995	9 = 12 %	70 = 48 %	Castellano / masculino
9/1995	35 = 45 %	33 = 22 %	Quichua / masculino
10/1995	26 = 34 %	31 = 21 %	Quichua / masculino
Total	77 = 100 %	147 = 100 %	

Como se observa, los procesos tan lentos de cambio no permiten registrar diferencias en periodos cortos, por consiguiente, se constituye así en una fase de transición muy lenta, precisamente porque están muy arraigadas a la tradición, al pasado que se renueva en la cultura.

Por otro lado, para explicar mejor este proceso de individualización se ha tomado como muestra de análisis las monografías pertenecientes a varones y a mujeres. Los resultados pertinentes en un primer momento (Fig.15) indican que las mujeres en su vocabulario monopolizan más el uso del Yo (192 palabras), en decadencia del nosotros que representa un total de 180 palabras. De este modo se encamina a una construcción de la personalidad más individual que comunal. Así, se deterioran las relaciones sociales de diálogo y participación entre los individuos, y por el contrario, surge una sobre valoración personal, contraria al componente de identificación cultural.

Fig. 15. Uso de la primera persona del singular Yo (ñuca) y plural Nosotros (ñucanchic) en Mujeres.

N° Mfias Años	1era. persona del singular (Yo)	1era. Persona del plural (Nosotros)	Sexo
1 / 1993	57 = 30 %	85 = 47 %	Femenino
2 / 1993	128 = 67 %	82 = 46 %	Femenino
3 / 1995	7 = 3 %	13 = 7 %	Femenino

Total	192 = 100 %	180 = 100%	
--------------	--------------------	-------------------	--

En el caso de los varones se denota una concepción de la personalidad más colectiva de comunitariedad. En otras palabras ligados más a la tradición cultural de comunalización, pero a la vez esta manutención de la comunidad va entrando en un proceso lento de cambios sincronizados desde una perspectiva de mirar la vida desde una óptica más individual por tanto menos comunal o colectiva. Se explicaría este fenómeno por el hecho que muchas personas forman hoy parte de sea gran cantidad de personas que emigran a las grandes ciudades del país. Así, dicha realidad de transición notamos por ejemplo en la monografía N° 6. (Fig.16) junto con otros datos más cercanos a la problemática.

Fig. 16. Uso de la primera persona del singular Yo (ñuca) y plural Nosotros (ñucanchic) en Hombres

N° Mfias Año	1era. persona del singular (Yo)	1era. Persona del plural (Nosotros)	Sexo
1 / 1991	6 = 2 %	13 = 3 %	masculino
2 / 1993	57 = 23 %	98 = 21 %	masculino
3 / 1993	86 = 35 %	169 = 36 %	masculino
4 / 1995	26 = 11 %	58 = 12 %	masculino
5 / 1995	9 = 4 %	70 = 15 %	masculino
6 / 1995	35 = 14 %	33 = 7 %	masculino
7 / 1995	26 = 11 %	31 = 6 %	masculino
Total	245 = 100%	472 = 100%	

Como datos complementarios a la investigación y a los resultados ya analizados consideramos específicamente el uso del Yo y nosotros, respectivamente. Para ello se ha considerado las mismas monografías, obteniendo como resultados lo siguiente:

El uso del pronombre de la primera persona tanto del singular Yo como del plural Nosotros, sin considerar los pronombres posesivos concuerdan en que

cuantitativamente el nosotros representa un total de 108 palabras(10 %), luego, el Yo 86 palabras (8 %) . Si se relaciona estas 2 cantidades, la respuesta determina un ascenso indiscutible del Yo en el habla del indígena, diríamos que casi difícil de notar, por ser mínima la diferencia, 2%. Tal resolución induce a manifestar que los jóvenes quienes forman parte de las distintas comunidades indígenas tienden a asimilar y auto valorar su vida como ser particular “yo soy yo”. Y no como sucedía hasta hace algunas décadas atrás, donde la comunidad- “ñukanckik”, se interponía a los intereses individuales, factor importante producto de la descomunalización, fenómeno propio de la modernidad. Para mayor detalle proponemos el cuadro:

Fig. 17. Cuadro General del uso de la primera persona del singular (yo) y plural (nosotros) sin pronombres posesivos.

N° Mfías Años	1era. persona del singular (Yo)	1era. Persona del plural (Nosotros)	Idioma/Sexo
1/1991	01 = 1 %	01 = 1 %	Castellano/masclino
2/1993	11 = 13 %	11 = 10 %	Cast/femenino
3/1993	11 = 13 %	08 = 7 %	Cast/femenino
4/1993	8 = 9 %	9 = 8 %	Cast/masculino
5/1993	16 = 19 %	10 = 9 %	Cast/masculino
6/1993	08 = 9 %	04 = 4 %	Cast/masculino
7/1995	01 = 1 %	01 = 1 %	Cast/femenino
8/1995	00 = xx	06 = 6 %	Cast/masculino
9/1995	18 = 21 %	31 = 29 %	Quichua/mascl
10/1995	12 = 14 %	27 = 25 %	Quichua/mascl
Total	86 = 100 %	108 = 100 %	

Para finalizar este análisis sobre el manejo del discurso lingüístico en las obras ya anteriormente mencionadas, se ha escogido también, con el fin de complementar la información 2 tesis escritas en los años 2000 y 2004 respectivamente. Asimismo, hay que destacar que una de ellas está desarrollada en su totalidad en el idioma Kichua. Esta obra destaca la “lectura y escritura en kichwa de los niños de primer nivel de la escuela

de la Comuna de “Moreta”. En la misma se determina las debilidades en leer y comprender las imágenes; la inadecuada aplicación de los recursos didácticos para promover el aprendizaje en el aula; las interferencias lingüísticas; los comportamientos de los padres de familia y educadores frente al problema y la carencia de recursos didácticos propios.

Por otra parte, la segunda tesis que ha sido escrita en el idioma castellano, trata, sobre la “sistematización del calendario agrícola, social, económico y escolar en la región del Quilotoa”. El contenido de esta obra busca mejorar la calidad educativa en las redes escolares, mediante la participación, organización, ordenamiento y funcionamiento de la institución educativa. Considerando que es un paradigma innovador de enseñanza-aprendizaje, fundamentalmente en la práctica de la reciprocidad en los distintos contextos sociales en los que se mantienen los lazos de comunitariedad.

En el primer caso, el documento escrito en kichwa resalta el dominio en el uso tanto de la primera persona del singular yo (09 palabras-27 %) en detrimento del nosotros (08 palabras-15 %), mientras tanto en la obra plasmada en lenguaje español la diferencia en el uso del pronombre Yo es imperioso mayor cuantitativamente, ya que en él se verifica 24 usos (73 %) en referencia a la reiteración de éste en el kichwa (09 veces), pero al mismo tiempo si destacamos el paralelismo en cuanto frecuentación del nosotros en ésta tesis, (45 veces-85 %) con respecto al trabajado en kichwa que representa un total de 8 reiteraciones (15 %), nos damos cuenta que en el uso del lenguaje español se hace hincapié en una personalidad más colectiva del individuo.

Aquella interpretación da lugar para manifestar que la personalidad del indígena va sufriendo un proceso de individualización en la misma medida en que va adentrándose en un proceso de descomunalización de la comunidad, pero también porque van reconociendo y abriéndose a otros campos extra comunales. Es lo que en el fondo contribuye a desarrollar una personalidad con referentes menos colectivos más particularizado e individualizado, casi exentos de compromisos de comunidad.

Así, el indígena se “salva” no por el sostén de la comunidad, se “salva, salvándose” a si mismo, aunque la comunidad puede ayudar. Para una mejor apreciación observamos la figura:

Fig.18. Uso de la primera persona del singular Yo (ñuca) y plural Nosotros (ñucanchic) en las tesis de Licenciatura en Ciencias de la Educación con Mención en Docencia Básica Intercultural Bilingüe.

N° Tesis Años	1era. persona del singular (Yo)	1era. Persona del plural (Nosotros)	Idioma/Sexo
1/2000	09 = 27 %	08 = 15 %	Quichua / masculino
2/2004	24 = 73 %	45 = 85 %	Castellano / masculino
Total	33 = 100 %	53 = 100 %	

▪ **Conclusión:**

La observación y el análisis de los procesos de individualización en los datos discursivos tanto en documentos escritos como en las “autopsias verbales”-orales nos ha permitido llegar a las siguientes conclusiones:

- Lo que en el análisis se puede precisar es una fase de transición de una personalidad colectiva hacia otra más personal e individual. Ya sea por factores dinámicos y procesuales o por flujos de intercambios con la sociedad moderna. Sin embargo, el indígena aunque se encuentra en un proceso de modernización las formas o disposiciones más profundas de su personalidad sigue siendo predominantemente colectivos. Es decir, el indígena a pesar de los cambios valoran el aspecto comunitario.

- Es interesante también saber que se denota una combinación entre lo colectivo-“ñucanchik” y lo individual -“ñuka”, es decir a la vez que se considera o se reconoce el papel del individuo, también éste reconoce el factor comunal o grupal.

- Los procesos lentos de cambio no permiten registrar con eficacia las diferencias, los usos del “*ñuka*” o “*ñukanchik*” en periodos cortos, debido a que están arraigados a la tradición y al pasado cultural, lo cual marca o condiciona la personalidad del indígena.

- En los discursos, las indígenas presentan una mayor acentuación en el yo, acercándose así, a una construcción de la personalidad individual, los factores responden al escaso diálogo y a las escasas relaciones sociales y por la poca participación en la toma de decisiones. De esa forma se absolutiza la subjetividad individual de la mujer.

- Los discursos redactados en kichwa muestran el uso de la primera persona del singular- “*ñuka*” por debajo del uso en español, pues en este último identificamos un predominio de lo individual sobre el elemento social-nosotros. Las razones obviamente responden a que estos sujetos están sujetos o han sido objeto de dominio de la lengua dominante (español), y luego porque los indígenas son los que están más en relación intercultural con diversas culturas, en esta perspectiva el fenómeno de la emigración constituye el factor condicionante.

- La individualización es factor importante del proceso de descomunalización de la comuna, es decir, éste último responde al abandono de la institución comunal o a su vez a la reducción de la comuna a una cuestión solamente discursiva y por tanto mayores son las libertades individuales, y en efecto la realización personal se da por méritos subjetivos. De esta manera al existir unos referentes menos colectivos, y menos condicionantes se da una mayor particularización del indígena. Es decir, el indígena deja de ser comunal para ser “indio libre”.

CAPÍTULO.4.

▪ CONCLUSIONES GENERALES

ANEXOS

Nº 1.

Fecha: 09 de abril del 2005.

1.- Darío Tigasi.

- Sí, mi última enfermedad fue haber, que me cogió la gripe, sería y otra, no no enfermedad pero me fracturé el hombro. Eso más o menos que me acuerdo. Cuando estaba con gripe, bueno ahí pase dos días en cama, me dolía la cabeza, tenía mareos, he, tenía como que me cogía calambres así, y estaba bien bien débil, no podía dar pasos así estaba muy, muy mal, muy débil, he, no, y eso no más. He, bueno, siempre en mi comunidad hay, hay un, no curandero sino un Señor que sabe ver la orina, mi mamá se fue allá con, con mi orina. Y ese Señor sabe mandar con plantas, plantas nativas con hojitas flores todo eso, y había mandado con eso, y con algunas pastillas que compre en la tienda y de ahí con eso me sane, no me fui al centro de salud, si sólo con eso me sane. Lo que me acuerdo es éste, he, como es, éste, he, Salvia Blanca, he, como es otro, es es Manzanilla, Tilo, y como es hay este otro, Nachic sabe decir hay una florcita, es Orégano.

2.- Gavino Pilaguano Patango.

- Mi enfermedad fue en año 2001, tuve un dolor de barriga, y me fui al hospital de Zumbahua y pase una semana allí, me dolía barriga, nada más. Es que en hospital el Doctor me examinó y dio pastillas. Si me curaron con plantas nativas que hay en ésta comunidad, se llama, tiene Milga, Pinchic, Paico. Dolor de barriga.

3.- Mi nombre es, Pilatasig Chusin Jorge

- Mi última enfermedad que tuve fue el sábado pasado el 2 de abril, que me fui a ciudad de Latacunga, regrese de allá, entonces me invitaron mis amigos estuve

jugando fútbol, y después me fui al boley, y después me quedé fracturado un poco el, la rodilla, y por eso no avancé venir ni a clase, y también tenía un poco el mareo de la cabeza. Y cuando Yo estuve medio fracturado la rodilla entonces no avanzaba ni caminar y le sentía mal y cuando caminaba no me dejaba caminar y mis padres también diciendo que eso pasa por el juguétón no me quisieron ni fregar y estuve medio triste. Y por eso digo el nudo de la rodilla. Y después al siguiente día como mi papá mismo sabe curar entonces, como el es el fregador, Yo le rogué, entonces que había salido el nudo, al otro día siguiente le fregó el mismo y una semana casi estuve solo en la cama y si avancé lograr ha sanar. Si, mi papá me puso éste un poco de dulce y comprando un queso me amarro en la rodilla, y con eso casi no me siento de lo que es el dolor.

4.- Mi nombre es Gavilanes Pasos María Marta

- 17 años. Que última enfermedad tuve sobre la, sobre de la dolor de la cabeza, sí, después y más última era la enfermedad que tuve sobre de la menstruación, que dolía sobre de la vagina cuando antes de, antes de venir la menstruación, y después fui al hospital, dijo que es una enfermedad que está haciendo mal sobre la vagina. Se fue al hospital de centro de salud en Latacunga; de ahí dieron unas pastillas, no se que pastilla, pero no me acuerdo, esos me dieron que tome cada día, y tomando eso eran 24 pastillas y tomando todo eso me curé eso, sí esa pastilla debía tomar con agüita de manzanilla. Después me hicieron limpiar con “cuye pichac”, hay dijo que ésta, porque ha tomado mucha pastilla, y todo está en el corazón todo está el sangre, que da, que den mucha melón así para que vaya el sangre. De ahí no dolió, ya sane todo.

5.- Mi nombre es, Patango Pilatasig Juan José Manuel.

- La última enfermedad que yo tuve fue gripe, pues ahí sabía doler éste, la garganta, la cabeza, nada más. Pues siempre mi abuelo sabía recomendar este para que pase esa enfermedad sabía chupar limón; pues para el siguiente día ya sabía pasar esa enfermedad. Y una cosita además con una , sabe haber una planta medicinal que es Tifo. Eso también me ayudó a curar.

6.- Mi nombre es Cuyo Toaquiza Marcia Fabiola.

- Yo tengo 16 años. Yo la última enfermedad que he tenido es en el mes de febrero que estuve enferma por jugar carnaval. Me pego la gripe y me dolía todito el cuerpo y la cabeza. Mediante un que curó a mi mami mismo por que sabe un poquito, de ese de sobre el de curar así con las hierbas sabe mi mamá mismo; hay es que utilicé para bañarme todo el cuerpo todas las verduras como por ejemplo: Capulí, Pojín, Chilco, y Borraja, Arrayán.

7.- Llanqui Pastuña. María Fabiola

- Yo tengo 19 años. Kay unkuykunaka japin, imashina nishun, umananaykuna japishkaka mana jatari pudisha sirinakun huakinkunaka, imanashita nanachinakun. Huakinkuna shinallatak charinakun Wiksanani nishun palpitación shinakuna. Y ñukapak último unkuy kan wiksa nani. Illita shuk shunkukuna, chi nishun ña illita tukikuna nanan shina nani japikpika. Chaikunapika janpikunata tantanakan maki jampikuna, tuki shina yuyu jampikunata, y pastilla ninchik chipi chaikuna. Huakinkuna huayra pichan nin shina ruranakun. Shinallatak nikurkani wiksa nanay shina nikurkani. Shunkukuna, shina nishun ña tukuy cuerpokuna nanan shina nani japikpika. Tuki uchilla huasipi chariska yuyukunahuan: manchari, shina uju japishkamantaka kan Tifo, Ruda, chaikuna.

8.- Ñuka shutimi kan, Gavilanes Llanqui Juan Rafael.

- Ñuka charini, 18 años. Ñukatami último unkuy japirka Kay rascabonito nishka grano, cay illita cuerpota, ashkata mashti yaku bomba shina llukshispa karka ñuka cuerpopi. Chay bolakunami karka ashkatami shikshirka chaykunaka, chay shikshikpi shina aspikpika, chay bolaka pigashpa yapa yapami, yapa yapami mirarishpa rirka chai bolakuna llukshishpa shinapish ashtahuan chay jampinkapakka, chay shacha pangakunatami tantarkani ñukaka, chay pangakunaka kanmi: Chilca, Marco y Eucalipto shinakuna, chay, chay pankakunaka ashka jayakmi kan, shinapish chay pankakunahuan, chay pankakunata shuk mankapi churashpa yanushpa, ashtahuan chay yakuhuan

armarirkani. Chaymanta chay pankakunahuan ashtahuan ñuka cuerpotata jakushpa shina armarkani. Chai unkuyhuan karkpika, cuerpo kay, illita cuerpo nanarka, ñuka aicha aspikpi illi iilita pukayashpa shina nanarka.

9.- Pilatasig Pilatasig María Encarnación.

- Chunka iskun huatata. Ñukapak tukuri unkuy ashtahuan karkami uma nanaymanta, umallata nanarka muyushpa nishpa. Shinchi uma nanashpaka mana camamantashi jataritashi usharkanichu. Umata Huantuk paktak, chay yurakunahuan huatashpa jampirirkani. Uma muyurishpa nishpa nanarka. Umalla nanarka y ashataka kunkapish nanarka. Chi paktak Chilca nishka chay yurakunahuan umata huatashpa jampirirkani. Ishki punllallapi jampirirkani.

10.- Ñukapak shutimi kan ashtahuanpish. Patango Pilatasig Nelson.

- Ashtahuanpish ñukapak huataka kanmi 20 años. Ashtahuanpish ñukapak tukuri unkuyka canmi ashtahuanpish, chai tukuri unkuypika karkami tuki ashtahuanpish ñukanchikpak kausaipi chai calentura unkuykuna nishkakuna chaimantaka, uju unkuy nishka kuna. Ashtahuampish charirkani uju unkuy, Wiksa nanay unkuy, umananay unkuy shinakuna. Ashtahuampish chaipika jampiriskaniami kay tuki cay natural parte manta shina tuki cay pankakunahuan; Ashtahuampish kanmi wiksha nanaymantaka Tifo nishka y uma nanaymantaka Orégano, y calentura unkuymantaka ashtahuampish asha quimiku partemanta shina pastillas shina kuna. Ashtahuampish, Wiksha shina, uma shina kuna ashtahuampish.

11.- Ñuka shutimi kan, Fabián Guamangate Gavilanez

- Ñukami charini chunka sukta huatata. Ñukapak tukuri unkuymi karka chay uju unkuy nishka, chaimantaka cunankaman chay chay unkuyhuan purikuni. Chay unkuyhuanka nananmi shinallatak cay Kunkapi trankashpa nanan, chaymantaka shinallatik tuki cuerpokunata nanachin chay unkuyka. Chay unkuymantaka chay unkuy japishkamantaka nimatapash, nima jampihuampish mana jampishkanichu. Na pero shinallatak may farmaciakunaman rishpaka ima pastillakunata rantishpa upiarkani. Cushillami kani, ñukami kakuni cay sexto niki patapi.

12.- Ñukapak shuti, Pilaguano Patango María Josefa.

- Ñukami charini ashtahuan 21 años. Ñukapak tukuri unkuymi karka uma nanay. Chaillami nanarka; uma nanay. Chaytaka ashtahuan shuk uchilla yura orégano nishkami tiyarka, chaytami yanushpa upiarkani. Ashtahuan chasnallatak Wiksapash nanarkami, chaytaka linasa yakuta rurashpa upiarkani. Wiksami nanarka. Kunanka yachana huasipi llankakuni, sukta niki huatapi kani.

13.- Guamangate Toaquiza Segundo. Yo tengo 21 años.

- Chay, tenía una enfermedad de tos, que afectaba en esta semana, dolía cabeza, todos los cuerpos, partes de espalda, este, todito esos. Uma nani muntaka pastillata upiaskani; finalin nishka pastillatak, cutik shuk cuerpo nanimantashi shinallatak pastillatati upiaskani. Sachakunahuanka manzanilla, aguita de Toronjíl, shina yakukunata rurashpa upiashkani, ñami jariyakuni.

14.- Ñuka shutimi kan Pilaguano Patango Rafael

- Shuk chunka huatatami charini. Ñuka kay, kay Zumbahuapi kay tallerman rishpa kay tukurik unku chaypi japik karka, nuka, chai uju unku nishka, chay uma nanaykuna, tuki ñukapak cuerpo nanaykuna karka. Uma, chintaka kunka shina, ñahuikuna, chay tuki ñuka cuerpo illita nanasha shina unku karka chaika. Chaypika jampirirkanimi kay Orégano nishka jampihuan chay cay colerin japishkamanta chaymantaka chay uju unku japishkamantaka chay Tifo nishpa ñukanchik shimipi, castellano shimipika kan menta nishka, chayhuan, chaykuna chay Eucalipto shinakunahuan shina japiriskani. Cunanka allimi kani.

15.- Chiguano Chusin María Narcisa nishka shuti.

- Shuk chunka canchis huatatami charini. Nukapak unkuyka uju unkuymi kan. Chakikuna pakirishpa nishpa nanarka. Chai unkuyta kachankapakka pastillanishkata rantishpa alliyarkani, chay mejoral nishka, chay contrex nishkahuanmi alliyarkani. Chay Borrajas, chay Tifo, chay Corsonera nishkahuanmi upiarkani timpuchishpa.

16.- Ñukapak shutimi kan Patango Guamangate María Mercedes.

- Puntapika ashtahuan mashi yachachik Jaimituta saludashpa ashtahuampish, ñuka ashtahuan Shuk chunka ishkun huatatami charini. Ashtahuan ñukapak tukuri unkuyka kan: umakuna, shinallatak Wisakuna nanashpa. Ashtahuan tuki cuerpomi nanarka ñukata. Shinallatak, mana mikunata mikuita usharkani, chaymanta ashtahuan chakikuna umakunata shinallatak illita nanarka. Chay unkuytaka ashtahuan chay jampina huasiman rishpa, shinallatak huasipi yachak mashikpa huasiman rishpami alliyarkani. Chay yakukunata rurkanimi shinallatak ñaja nikurka paishina Borrages, Tifo shinallatak chaikunata illaita tantashpa ashtahuan ñukapak chai mamita, ñukapak ahuelokuna chay jampi yakuta rurrashpa upiachirka.

17.- Alicia Suárez.

- Yo tengo 17 años. Bueno en primer lugar mi enfermedad que fue la última es, mal aire, me dolía todo el cuerpo. Yo logre curar con las plantas medicinales. Son Manzanilla, una flor amarilla que es Nachik, me dolía todo el cuerpo, es que esa enfermedad sabe llevar hasta la muerte, es que así me curaron toda mi familia: mi papi, mi mami principalmente.

18.- Yo me llamo Silvia Cuyo Toaquiza.

- Tengo 10 años. Mi última enfermedad fue la gripe, me dolía el pecho y la cabeza. Me curé curando mi mami; con pastillas, amarrando con hojas, con Lengua de vaca, con Habas. Solo eso no más. Me curé en una semana. La enfermedad es para mí una cosa que daña al ser humano. Cuando estaba enfermo me quitaba la comida, no dejaba dormir tranquilo. Ya no seguimos como antes mimo, porque ya coge la enfermedad y no estamos como sanitos mimo.

19.- Ñukapak shutimi kan María Hortensia Chiguano Chusín; 19 años tami charini.

- Kay ñukanchic huasipika unkuymi tiyaska wiksa nanay, uma nanay, chaykuna, chaycunatamy jampinchik chik chay pampa jampink nishkahuan, wiksa

nanaytaka jampinchikmi chay Manzanilla chaycunahuan, uma nanakpika Oreagano shinallatak paktik chayhuakunahuan huatashpa shinami jampinchik chay unkuytaka. Cay tukury punchakunapika uma nanaymi japishka. Uma nanay japikpika jampishkanchikmi chay pastilla aspirina nin chaycunahuan, Manzanilla yaku shinahuan upiaskani. Uma, chaki, maki, chaykunami nanashka. Ñukapak mamitami jampirka. Jampina huasiman rirkani, chaipika shinallatak examinan chaycunata ruraspa pastilla shinahuacunata upiachirka. Chay sachapangahuakunahuanpish jampirirkani, shina kunata ruranchi.

20.- Mi nombre es Toaquiza Chusín Manuel Patricio.

Mi enfermedad es dolor de cabeza, tengo 16 años. Me dolió hace una semana no más, me dolió cabeza, cuerpos todos los esos. Me fui a médico a centro de salud allá en Chukchilán allí, me dieron ahí una pastilla y jarabe, en la casa me curé con Manzanilla y con Menta, me curó mi papá. La gripe, me dolía la cabeza, todo el cuerpo, me curaron mis mamás con agua de manzanilla. Ahora estoy sano. Uno se siente con sin ánimo, sin ánimo, después no se puede hacer nada, no tiene ganas.

Nº 2

Vega Chusín María Juliana (invierno, 2005), concejala (indígena) por el partido Izquierda Democrática (ID) dice al respecto: Según lo que yo opino hay en la actualidad las dos comunidades, creo que han contestado a través de la organización que ellos siempre están valorando, quizás pensando en los beneficios que ellos reciben de la organización, pero hay comunidades grandes como hablando de esta comunidad de Guayama, por ejemplo claro que ellos participan en reuniones de organizaciones así cuando invitan, pero hasta la actualidad no han recibido quizás algún beneficio para ellos y es por ello que siempre ya comienzan a pensar en que el voto es personal y también fijando en las personas si son buena gente o es mala gente. La personalidad de cada persona que tenga, viendo por ese lado a comenzado ya a acudir a la votación. Ya los jóvenes como van estudiando día a día van aprendiendo. Entonces ellos comienzan a

decir si tal persona es así, entonces para que, ya comienza si mandamos a tal persona que beneficio va dar a nosotros entonces ya no es como antes que nuestro partido es más importante que otro. En la actualidad más bien la personalidad de cada persona es más importante que partido. Entonces ya han comenzado a pensar por ese lado. Y bueno hablando de las comunidades pequeñas, ellos están más metidos quizás en la organización, digamos creo que están en organización de mujeres, están en organización de jóvenes, de directivas, todos ellos están a la organización. Entonces por ello, ellos dicen que ellos votan como comunitario, ellos piensan que nuestro partido es más importante que otros, pero en la realidad no es así, el partido cualquiera que sea, la persona es buena si es que va trabajar para beneficio de todos o no. ¿La buena organización de los Cabildos influirá en algo para que el voto sea comunitario?. Sí. Los del cabildo más bien exigen para que voten a nuestro partido, por que ellos están eligiendo las personas desde la base parroquial, digamos por que ellos eligen y quieren que los que ellos ya están elegidos es todo positivo piensan así, pero la gente en cambio piensan por otro lado, entonces quizás alguna de las comunidades son rechazadas digamos por parte de gentes que viven en parroquias, por eso que siempre dicen que no hay que desvalorizar lo nuestro, lo propio, entonces claro desde ahí viene el exigimiento a que votaran solamente hablando de partido 18 no, que votara solo a 18 menos a otros partidos eso es quizás ellos quieren fortalecer con más fuerza pero hablando en la realidad no son todos, si fueran todos sería lo mejor, apoyaríamos entre todos, pero hay quizás en esa organización quienes participan uno o dos o tres de la misma familia y no existen de otras comunidades quienes están participando más. Es por ese lado quizás un poco que pueda opinar.

Pues esta entrevistada considera que el voto comunitario se debe a la valorización de la organización que aun se mantiene, quizá pensando que ésta organización pueda rendir beneficios. Si por el contrario esto no sucede dice, la gente empieza a pensar en el voto personal. El voto depende de la personalidad que tenga el candidato, ya no interesa tanto el partido político. Esta decisión personal está en función del beneficio que el electo pueda contribuir a la comuna.

Humaginga Pastuña María Martha, secretaria de la Junta Parroquial de Zumbahua (invierno, 2005). La política nosotros cuando empezamos hizo un consenso en una reunión con el pueblo ahí nos eligieron yo he lanzado por primera vez para el partido político, entonces nosotros para toda la campaña hasta que llegue la elección teníamos que salir a todas las comunidades, a conversar con los dirigentes, también con todos, sobre teníamos que exponer que vamos hacer, y ellos también en que nos va apoyar nos apoyan o en que forma quiere apoyar. A nosotros nos dijeron que primeramente somos gente nueva y somos gente nueva y querían apoyar en todas las comunidades que todos los domingos salíamos, pero nosotros decíamos que no voten solo por nosotros, depende de ustedes, ustedes tienen que elegir por ellos, por los candidatos que existíamos varios por la 12, por 18, entonces a ellos que más les convienen, que más le caracteriza a la comunidad. Entonces los dirigentes nos hacían preguntas a nosotros, en los 4 años que van a estar en que nos va ayudar, que forma nos podría seguir, ellos dijeron primeramente que ellos nos va ayudar, nosotros también, trabajaríamos conjuntamente, pero si es que nos ganáramos. Ahora que ganamos estamos todos por iguales, estamos trabajando igualmente. Primeramente la gente conoce, conoce como es, ha trabajado en la comunidad, que beneficio ha hecho antes de ser algún, algún dirigente. Y ahí, ahí si ya dice claro pues si vale la pena voy a votar y otros dicen no, no, no quiero, a veces por un político que esté actuando mal habla a todos, que todos somos ladrones, todos son la misma masa. Entonces ahora como he tenido una nueva experiencia he estado trabajando bien, he estado yendo a la reunión de la junta...y nunca me quedado mal en ninguna comunidad, me ha gustado trabajar con la gente, y ahora no más porque estoy con trabajo y quiero estudiar, y quiero un poco tener la economía por eso estoy afuera sino yo trabajara aquí. Pero así, los sábados y domingos siempre paso en las comunidades, pasamos en la junta parroquial y tenemos reuniones. Así es la política.

¿Tú, que crees ahora, uno hay que votar de acuerdo a lo que uno piensa o por acuerdos previos en la comunidad?. Yo pienso que no tiene que ser de acuerdo como los políticos nos vamos hacer campaña y nos imponemos, no. Yo pienso que cada persona tienen que analizar ellos por quién es lo mejor para que voten. Pero en la comunidad asimismo yo también hecho plantear unas preguntas, me han dicho: “no voy ha votar ni por vos ni

por nadie, depende de nosotros y nuestra conciencia a quien voto, ha quien doy ese voto, o ha quien vale la pena para votar”, así me han dicho, no es que nosotros obligamos. Yo pienso que cuando me dijeron así, pensé eso, que “cada quién vale la pena que piensen ellos, pues “son libres”, ellos decidirán por quien es mejor, quien es bueno. Por que había un dirigente, había habido en una comunidad un dirigente antiguo ellos nos dijeron “si ustedes no trabajan bien serán castigados, sólo juzgaremos nosotros y después Dios los juzgará” nos dijo. “Pero dijo hay muchos partidos políticos, usted no me va a decir que vote por 18, ni por mí, depende de nosotros, por que somos libres mos de votar nosotros por cualquiera”. Entonces en ese caso nosotros claro que convencíamos a la gente que ha nosotros también nos votaran, que ganáramos, si ganáramos ojalá los cinco hagamos algo. Así es la experiencia que comparto.

Pilalumbo Guido, (invierno, 2005). Teniente Político de Zumbahua. Hablando de la política, aquí a nivel de ésta parroquia de Zumbahua, o sea en las comunidades hay a veces que algunos partidos políticos que trabajan con los dirigentes, entonces por lo tanto como, cómo los dirigentes un poco le incentivan pues a la gente diciendo que por lo tanto no se, el partido prácticamente ellos ofrecen prácticamente entonces vamos a donar con el voto. Ahora ya no es lo mismo que antes, más que todo viene ya cambiando mentalmente cada quien su conciencia. Uno decide prácticamente a quien le voy a donar el voto, a quien le voy a dar el voto, la decisión es muy libertad para elegir a cualquier dignidad, pero en algunas comunidades como los dirigentes obligan porque, como dirigentes tal vez, de alguna manera parece que por hay manera con los partidos políticos hacen tal vez por medio de negocio, y tal vez prácticamente hablando ofrecen el puesto y de alguna manera entonces como dirigentes quedan convencidos y por su puesto ellos vuelta igual tienen que motivar a la gente para que ellos también quedar bien con ese candidato que está pues ofreciendo el puesto mas que todo para tal tipo de persona. Entonces, por eso, como dirigentes en las comunidades hacen incentivar para apoyarle que todos de esas comunidades que haya voto comunitario. Pero por lo tanto, en algunas comunidades, por ejemplo hablando de 18 comunidades que existe aquí dentro de la parroquia de Zumbahua, pero de las 18 comunidades solamente como unas dos tres comunidades trabajan así, y el resto, la mayoría ya no ellos deciden, Yo decido,

primero Yo tengo que conocer a qué partido me voy, al mismo partido, Yo decido, voy ha ver, o sea conocer el personal. Igual hace dos años a tras ahí la gente, por ejemplo hablando del partido Pachakutik que decían la gente, y ahora que nosotros tenemos que apoyar, tenemos que donar los votos en plancha, eso decía en plancha. Pero lastimosamente que pasa, viendo así prácticamente ese apoyo se fue absolutamente para ciertas personas, pero luego dieron cuenta la gente que dicen que cualquier partido que sea, pero primero yo decido a quién le voy a donar el voto, no en plancha. En todas esas situaciones un poco viene ya más que todo la gente ya es experto, igual, primero o sea ellos igual investigan para donar el voto, primero ellos hacen unas preguntas: ¿qué quiere decir la política?, o ¿qué quiere decir éste partido?. Y por lo tanto nosotros igual tenemos que hacerle conocer para que ellos puedan conocerle y puedan analizar. De acuerdo a eso ellos igual deciden dentro de la familia, y entonces el voto viene desde la casa desde la familia. Nosotros como marido igual como mi esposa vamos a apoyar a tal persona, eso quiere decir que el voto es individual, ya no en plancha. Entonces, por lo tanto, ahora, este año prácticamente hablando de Junta Parroquial de Zumbahua todos teníamos confianza y tenían confianza, por ejemplo, y cuando el pueblo donaban el voto en plancha, en voto comunitario eso quiere decir ganaban los 5 candidatos, pero eso no sucedió, la gente decidieron cada quien de ellos donaron a la persona que ellos gustaba, entonces, por lo tanto casi le fracasaron, pues en esta parroquia de Zumbahua hubieron como cuatro partidos: Pachakutik, Sociedad Patriótica, Izquierda Democrática y MPD. De los cuatro partidos entonces la gente igual cada quien en sus comunidades ya no tuvieron la unidad, sino que estaban prácticamente divididos. En una sola comunidad había cuatro grupos, de cuatro partidos mismos. Entonces ya no había posibilidad de tener confianza y decir como Pachakutik yo tengo que ganarle. Todos esas situaciones han sido bastante difícil y arduo. Y ahora como Pachakutik entraron cuatro candidatos y de MPD hay uno. Hasta ahí puedo informarle.

BIBLIOGRAFÍA

- A.C. DEFOSSEZ. D. FASSIN. M. VIVEROS. Mujeres de los andes. Condiciones de Vida y Salud. IFEA. Universidad Externado de Colombia. 1992.
- AMODIO, EMMANUEL. Boletín Antropológico, N° 34. Centro de Investigaciones Etnológicas-Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes. Mérida. 1995.
- AMODIO, EMMANUEL. Boletín Antropológico N° 51. Centro de Investigaciones Etnológicas. Museo Arqueológico. Universidad de Los Andes. Mérida. 2001.
- BERMAN MARSHALLEN: PERRYANDERSON. [www. hipersociologia. org. ar/catedra/material/anderson. html](http://www.hipersociologia.org.ar/catedra/material/anderson.html) – 71k.
- BORJA RODRIGO. Derecho Político y constitucional. Fondo de Cultura Económica. México. Segunda edición. 1991.
- CALAVIA M. Estudios de Pastoral Juvenil. Pastoral de hoy para mañana. Editorial CCS., Madrid, 1993.
- CUCHIPARTE PASTUÑA JUAN. Instituto Normal “Quilloac”. Monografía de Grado. Poder en la comunidad de Quilapungo. Latacunga- Ecuador. 1991.
- JORDI CORTÉS MORATÓ Y ANTONI MARTÍNEZ RIU. Diccionario de filosofía en CD-ROM. Copyright © 1996. Empresa Editorial Herder S.A., Barcelona. Todos los derechos reservados. ISBN 84-254-1991-3.
- DURSTON JOHN. Revista de la CEPAL N° 51. Cambio Social, desarrollo cultural, innovaciones. Diciembre 1993.

- GERGEN KENNETH J. El Yo Saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo. Ediciones Piados. Barcelona-Buenos Aires-México. 1era edición. 1992.
- GERVILLA ENRIQUE, Posmodernidad y Educación, Editorial DYKINSON, Madrid - España, 1993.
- GONZÁLEZ JOSÉ, Posmodernidad Europea y Cristianismo Latinoamericano,
- IGLESIAS CANO MARÍA DEL CARMEN. Individualismo Noble Individualismo Burgués. Libertad y Participación Política en el Liberalismo Francés del siglo XVIII. Madrid. 1991.
- JIMEZ ANTONIO, Ante el desafío de la Increencia, Editorial CCS, Madrid-España, 1994.
- JUAN SCHOBINGER. "Shamanismo Sudamericano". Editorial Continente, Buenos Aires. 1997.
- MADGALENO EUGENIO, Hijos de la Posmodernidad, GRAM Editora, Madrid-España, 1996.
- MARTAZAMBRANO. doc. www.idymov.com/documents/reunion2003/11
- MIGUEL ÁNGEL PERERA. Salud y Ambiente. Contribuciones al Conocimiento de la Antropología Médica y Ecología Cultural en Venezuela. FACES-UCV. Caracas 1997.
- NEIRA TEÓFILO R. La Cultura Contra La Escuela. Editorial Ariel, S.A. Barcelona-España 1999.

- OMAR GONZÁLEZ ÑÁÑEZ* www.redvoltaire.net/article3222.html - 56k - En caché Páginas similares
- POLO ANTONIO. ¿Escolarizar al Indígena?. Ediciones Indoamérica. Quito-Ecuador. 1981
- RIBAS, PEDRO J. “Cuerpo y Enfermedad en Mucuchíes” (Edo. Mérida-Venezuela). Tesis de Maestría en Etnología. Universidad de Los Andes, Mérida. 1997.
- ROJAS, BELKIS. JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO, Y OMAR GONZÁLEZ ÑÁÑEZ, compiladores. "Los chamanes Arawakos del Noroeste Amazónico vistos a través de las categorías de Róheim y Devereux". Centro de Investigaciones Etnológicas. Universidad de Los Andes. Mérida. 2000.
- SANCHEZ PARGA JOSE. La Observación, la Memoria, y la Palabra. CAAP. 1999.
- SÁNCHEZ PARGA JOSÉ. El Oficio de Antropólogo, Ediciones, Caap. Quito-Ecuador. 2005.
- SANCHEZ PARGA JOSE. APRENDIZAJE, Conocimiento y Comunicación en la Comunidad Andina. Caap, Quito-Ecuador, 1988.
- SANCHEZ- PARGA JOSE. Crisis entorno al Quilotoa: Mujer, Cultura y Comunidad, ediciones Caap, Quito-Ecuador. 2002.
- SANCHEZ PARGA. JOSE. Presente y Futuro de los pueblos Indígenas. Análisis y propuestas. Segunda Edición. Abya-yala. Ecuador. 1992.
- SUSIN LUIS, Posmodernidad, un desafío para vencer el vaciamiento.

- VELASCO JUAN, Ser Cristiano en una Cultura Posmoderna, PIC. Editorial, Madrid, 1997.
- VELÁSQUEZ JORGE. El Horizonte Problemático de la Modernidad.
- YÁNEZ DEL POZO, JOSÉ. Yo Declaro con Franqueza”, “Cashnami Causashcanhic”. Segunda Edición Revisada. Ediciones Abya-yala. 1988.

▪ **TESTIMONIOS PERSONALES**

APELLIDOS / NOMBRES	EDAD	OCUPACIÓN	COMUNA
Cuyo Toaquiza Marcia Fabiola	18	Estudiante	Chinaló Alto
Cuyo Toaquiza Silvia	12	Estudiante	Chinaló Alto
Chiguano Chusín María H.	19	Estudiante	Guayama Grande
Chusín Chiguano María	18	Estudiante	Guayama San Pedro
Gavilanes Llanqui Juan Rafael	19	Estudiante	Guayama Grande
Gavilanes Pasos María Marta	18	Estudiante	Chaupi
Guamangate Gavilanes Fabián	16	Estudiante	San Miguel - Pilapuchín.
Guamangate Toaquiza Segundo	21	Estudiante	S. M. de Pilapuchín
Humaginga Pastuña María Martha	29	Secretaria Junta parroquial	Parroquia de Zumbahua
Llanqui Pastuña María Fabiola	19	Estudiante	S. M. de Pilapuchín
Patango Guamangate María M.	19	Estudiante	La Moya
Patango Pilatasig Juan José	19	Estudiante	Guayama San Pedro
Patango Pilatasig Nelson	20	Estudiante	Guayama Grande
Pilaguano Patango Gavino	17	Estudiante	Guayama “San Pedro”
Pilaguano Patango María	21	Estudiante	Guayama Grande
Pilaguano Patango Rafael	17	Estudiante	Guayama San Pedro
Pilalumbo Guido	47	Teniente político	Parroquia de Zumbahua
Pilatasig Chusin Jorge	22	Estudiante	Cuisana
Pilatasig Pilatasig María E.	19	Estudiante	La Moya
Suárez Guanotuña Alicia	18	Estudiante	Cuisana
Tigasi Pastuña Rubén Darío	19	Estudiante	Chinaló Bajo-Chugchilán
Toaquiza Chusín Manuel P.	16	Estudiante	Chaupi.
Vega Chusín María Juliana	35	Concejala	Guayama San Pedro